

PROBLEMI



Č 194245

KAZALO

Podoba

Stavba Zvezne Centralne knjižnice

Geografski aspekti

Uvodna besedila **PROBLEMI** (zbornica 1970)

Prva knjiga: 1. del (1970)

Mladost Ljubljana, 1970

Analiza

Tovarni in strojno gradbeni strokovnjaki v Priljubljeni in Ljubljani (1970)

Članci

Prva knjiga: 1. del

Prva knjiga: 2. del (1970)

Priloge

Signifikantna priložnost v gradbeništvu (1970)

Signifikantna priložnost v praksi (1970)

Signifikantna priložnost v praksi (1970)

(dokumenti, dokumenti, dokumenti)

Povzetti

Abstrakti



PROBLEMI

800403870

K A Z A L O

Politika

Slavoj Žižek, <i>Canis a non canendo</i>	5
Giorgio Agamben, <i>Homo sacer</i>	33
Gorazd Korošec, <i>Hobbes, utemeljitelj politike in moderna država</i>	51
Peter Klepec, <i>Kapitalizem skozi diskurz univerze in biopolitiko</i>	89
Mladen Dolar, <i>Moč nevidnega</i>	113

Analiza

Tomaž Bezjak, <i>Funkcija cenzure v Freudovi in Lacanovi teoriji</i>	133
--	-----

Cigareta

Pavel Koltaj, <i>Cigareta</i>	183
Richard Klein, <i>Cigarete so sublimne</i>	213

Freud

Sigmund Freud, <i>O tipih nevrotičnih obolenj</i>	239
Sigmund Freud, <i>Dispozicija za prisilno nevrozo</i>	249
Sigmund Freud, <i>O nekaterih nevrotičnih mehanizmih pri ljubosumju, paranoji in homoseksualnosti</i>	261

Povzetki	273
----------------	-----

Abstracts	277
-----------------	-----

P R O B L E M I

Slavoj Žižek

CANIS A NON CANENDO

Tvegati korak ven

Sklicevanje na demokracijo v današnji politiki vključuje zavrnitev radikalnih poskusov, da bi »stopili ven«, da bi tvegali radikalni prelom, da bi sledili trendu samoorganiziranih kolektivov na področjih zunaj zakona. Morda največji literarni spomenik takšni utopiji prihaja iz nepričakovanega vira – iz romana Maria Vargasa Llosa *Vojna konca sveta* (1981), romana o izobčeni skupnosti *Canudos* globoko v zaledju Brazilije, kjer domujejo prostitutke, spački, berači, razbojniki in največji ubožci med reveži. Canudos, ki ga je vodil apokaliptični prerok, je bil utopični prostor brez denarja, lastnine, davkov in porok. Leta 1897 so ga uničile vojaške sile brazilske vlade. Odmeve Canudosa je mogoče jasno razbrati v današnjih *favelas* latinoameriških megapolisov: ali niso slednje na nek način prva »osvojenjena ozemlja«, celice bodočih samoorganiziranih skupnosti? Ali niso institucije, kot so javne kuhinje, model »socializiranega« lokalnega življenja skupnosti? Osvobojeno ozemlje Canudos v Bahiji bo za vselej ostalo model osvobojenega prostora, alternativne skupnosti, ki skoz in skoz negira obstoječi državni prostor. Tu je treba sprejeti vse, vključno z verskim »fanatizmom«. Videti je, kot da bi v takšnih skupnostih *benjaminovska druga stran zgodovinskega Napredka, poraženi, dobili svoj lastni prostor*. Tu je za kratek čas OBSTAJALA utopija – le tako je mogoče razložiti »iracionalno«, presežno nasilje, s katerim so bile te skupnosti uničene (leta 1897 so v Braziliji poklali VSE prebivalce Canudosa, vključno z ženskami in otroki, kot da bi bilo potrebno izbrisati sam spomin na možnost svobode – in to je

storila vlada, ki se je predstavljala kot »napredna« liberalno-demokratsko-republikanska vlada...). Doslej so od časa do časa nenadoma vzniknile takšne skupnosti kot bežni fenomeni, prostori večnosti, ki je prekinila tok napredovanja časa – morali bi imeti pogum, da jih prepoznamo v širokem razponu od jezuitskih *reducciones* v Paragvaju 18. stoletja (brutalno so jih uničile združene sile španskih in portugalskih vojska), pa vse do naselbin, ki jih je nadzorovala Sendero Luminoso v Peruju devetdesetih let prejšnjega stoletja. Obstaja volja izvesti »skok vere« in stopiti ven iz globalnega krogotoka, ki je na delu tu, volja, katere skrajni in grozljivi izraz je dobro znani dogodek iz vietnamske vojne: ko je ameriška vojska okupirala neko vietnamsko vas, so njihovi zdravniki cepili otroke v levo roko, da bi pokazali svojo humanitarno skrb; ko je dan kasneje vas spet zavzel vietkong, so vsem cepljenim otrokom odsekali levo roko... Čeprav to težko sprejmemo kot dobesedni model, ki mu je potrebno slediti, moramo vendarle sprejeti temeljni namen te popolne zavrnitve Sovražnika ravno v njegovem »humanitarnem« vidiku, ne glede na ceno. Podobno se Sendero Luminoso, kadar so zasedli kako vas, niso osredotočili na ubijanje vojakov in policistov, ki so bili tam nastanjeni, temveč bolj na poljedelske svetovalce in zdravstvene delavce Združenih narodov in ZDA, ki so poskušali pomagati tamkajšnjim kmetom. Najprej so jim več ur predavali, nato so jih prisilili, da javno priznajo svojo pripadnost imperializmu, nakar so jih ubili. Naj je bilo to še tako kruto, se je opiralo na pravilni uvid: prav oni, in ne policija ali vojska, so bili resnična nevarnost, najbolj perfidna oblika sovražnika, ker so »lagali v obliki resnice« – bolj so bili »nedolžni« (»resnično« so poskušali pomagati kmetom), bolj so služili kot orodje ZDA. Zgolj takšen udarec proti sovražniku tam, kjer je najboljši, na točki, kjer nam sovražnik »res pomaga«, izkazuje pravo revolucionarno avtonomijo in »suverenost« (če ta izraz uporabimo v Bataillejevem pomenu). Če zavzamemo držo »vzemimo od sovražnika tisto, kar je dobro, in zavrnimo ali se celo borimo proti tistemu, kar je slabo«, smo že ujeti v liberalno past »humanitarne pomoči«.

Ker danes kapitalizem določa in strukturira celoto človeške civilizacije, je bilo in je še vsako »komunistično« ozemlje »osvobojeno ozemlje«, kot je ob Kubi dejal Fred Jameson. Tu imamo opravka s starim strukturalnim pojmom razmika med Prostorom in pozitivno vsebino, ki za zapolnjuje: čeprav so bili po svoji pozitivni vsebini komunistični režimi žalosten fiasko, ki je proizvajal teror in bedo, so hkrati odprli določen prostor, prostor utopičnih pričakovanj, ki nam je med drugim omogočil izmeriti neuspeh samega realno obstoječega socializma. (Antikomunistični disidenti praviloma spregledajo prav to, da je sam prostor, iz katerega so sami kritizirali in obtoževali vsakodnevni teror in bedo, odprl in ohranjal sam komunistični preboj s svojim poskusom, da bi ušel logiki Kapitala.) V tem smislu moramo razumeti geslo Alaina Badiouja: *mieux vaut un désastre qu'un désêtre*, ki je tako šokantno za liberalno senzibilnost: najhujši stalinistični teror je boljši kot najbolj liberalna kapitalistična demokracija. Seveda je v trenutku, ko primerjamo pozitivno vsebino obeh, država blaginje kapitalistične demokracije neprimerljivo boljša – stalinistični »totalitarizem« odkupi njegov formalni vidik, *prostor*, ki ga odpre. Ali si lahko zamislimo utopično točko, na kateri bi se ta podzemni nivo utopičnega Drugega Prostora združil s pozitivnim prostorom »normalnega« družbenega življenja? Ključno politično vprašanje je tu sledeče: ali v našem »postmodernem« času še obstaja prostor za takšne skupnosti? Ali so omejene na nerazvita obrobja (*favelas*, geti) ali pa se prostor zanje pojavlja v samem osrčju »postindustrijske« pokrajine? Ali lahko sprejememo divjo stavo, da dinamika »postmodernega« kapitalizma, z vzponom novih ekscentričnih skupnosti izobčencev, tu ponuja novo priložnost? Da je, morda prvič v zgodovini, logiko alternativnih skupnosti mogoče presaditi v najnovejše stanje tehnologije?

Glavna oblika takšnih alternativnih skupnosti v 20. stoletju so bili tako imenovani sveti (»sovjeti«) – (skoraj) vsakdo na zahodu jih je imel rad, vse do liberalcev kot Hannah Arendt, ki je v njih videla

odmev starogrškega življenja *polis*a. Skozi obdobje realno obstoječega socializma (ROS) je bilo skrito upanje »demokratičnih socialistov« neposredna demokracija »sovjetov«, območnih svetov, kot oblika samoorganizacije ljudstva; in globoko simptomatično je, da je skupaj z zatonom ROS izginila tudi ta emancipatorična senca, ki ga je vseskozi preganjala kot prikazen – ali ni to ultimativna potrditev dejstva, da je bila ta svetna verzija »demokratičnega socializma« zgolj fantomski dvojnik »birokratskega« ROS, njegova notranja transgresija brez lastne pozitivne substancialne vsebine, tj. nezmožna, da bi služila kot trajni osnovni organizacijski princip družbe? ROS-u in demokraciji svetov je bila skupna vera v možnost samo-razvidne organizacije družbe, ki bi izključevala politično »odtujitev« (državne aparate, institucionalizirana pravila političnega življenja, pravni red, policijo itn.) – in ali ni osnovno izkustvo konca ROS-a natanko zavrnitev te SKUPNE poteze, resignirano »postmoderno« sprejetje dejstva, da je družba kompleksna mreža »pod-sistemov«, zaradi česar je določena raven »odtujitve« konstitutivna za družbeno življenje, tako da je povsem samo-razvidna družba utopija s totalitarnimi potenciali?¹ (V tem pomenu je »postmoderen« ravno Habermas, za razliko od Adorna, ki je kljub vsem svojim političnim kompromisom do konca ostal zavezan radikalno utopični verziji revolucionarne odreditve.)

Toda ali so zadeve res tako preproste? Prvič, neposredna demokracija ne le še vedno živi v mnogih krajih, kot so *favelas*, v vzponu »postindustrijske« digitalne kulture je celo »na novo izumljena« in navdana z novim poletom (ali opisi novih »plemenskih« skupnosti računalniških hekerjev ne spominjajo pogosto na logiko demokracije sovjetov?). Drugič, zavest o tem, da je politika kompleksna igra, iz katere ni mogoče povsem odstraniti določene ravni institucionalne odtujitve, nas ne sme zapeljati v spregled dejstva, da še vedno obstaja

1. Za jasno artikulacijo tega stališča glej Martin Jay, »No Power to the Soviets«, v *Cultural Semantics*, University of Massachusetts Press, Amherst 1998.

ločnica, ki tiste, ki so »notri«, deli od tistih, ki so »zunaj«, izključeni iz prostora *polisa* – obstajajo državljani in obstaja fantom izključene *homo sacer*, ki jih vse preganja. Drugače rečeno, tudi »kompleksne« sodobne družbe se še vedno opirajo na osnovno ločnico med vključenimi in izključenimi. Modni pojem »mnoštva« ali »multitude« je nezadosten natanko zato, ker tu ubere bližnjico: obstaja množstvo ZNOTRAJ sistema in množstvo tistih, ki so IZKLJUČENI, in če oboje enostavno zajamemo z razponom istega pojma, pridemo do enake obscenosti, kot je enačenje lakote s shuševalnimi kurami. Poleg tega izključeni ne ždiyo enostavno v psihotični nestrukturirani Zunanosti: imajo (in v to so prisiljeni) svojo lastno samo-organizacijo (ali bolje, prisiljeni so se sami organizirati) – in eno od imen (ter praks) te samo-organiziranosti je bila natanko »demokracija sovjetov«.

Toda ali naj to še vedno imenujemo »demokracija«? Na tej točki je ključno, da se izognemo temu, česar ne moremo imenovati drugače kot »demokratska past«. Mnogi »radikalni« levičarji sprejemajo legalistično logiko »transcendentalnega jamstva«: o »demokraciji« govorijo kot o ultimativnem jamstvu tistih, ki vedo, da ne obstaja nobeno jamstvo. To se pravi: ker nobeno politično dejanje ne more trditi, da je neposredno utemeljeno v neki transcendentni figuri velikega Drugega (v smislu »mi smo zgolj instrument višje Nujnosti ali Volje«), ker vsako takšno dejanje vključuje tveganje kontingentne odločitve, nihče nima pravice svoje izbire vsiliti drugim – kar pomeni, da mora biti vsaka kolektivna odločitev demokratsko legitimirana. S te perspektive demokracija ni toliko jamstvo za pravo izbiro, kot je oportunistično zavarovanje pred možno polomijo: če se stvari izjalovijo, lahko vselej rečem, da smo odgovorni vsi... Iz tega izhaja, da je potrebno opustiti to zadnje zavetišče; v polni meri bi morali vzeti nase tveganje. Edina primerna pozicija je tista, ki jo je zagovarjal že Lukacs v svoji *Zgodovini in razredni zavesti*: demokratskega boja ne bi smeli fetišizirati; je ena od oblik boja in izbiro te oblike bi morala določiti globalno strateška ocena okoliščin, ne pa njegova

dozdevno višja notranja vrednost. Tako kot lacanovski analitik, mora tudi politični akter izvršiti dejanja, ki se lahko avtorizirajo zgolj sama in za katere ne obstaja nobeno zunanje jamstvo.

Avtentično politično dejanje je po svoji obliki lahko tako demokratično kot nedemokratično. Obstajajo volitve in referendumi, kjer se »zgodí nemogoče« – spomnimo se referenduma o ločitvi, do katerega je prišlo pred desetletji v Italiji, ko je tudi na veliko presenečenje levice, ki ni zaupala ljudem, prepričljivo zmagala odločitev za ločitev, tako da je bilo tudi zasebno skeptično levico sram zaradi tega nezaupanja. (Elementi dogodka so obstajali celo v nepričakovani prvi Mitterandovi volilni zmagi.) Zgolj v TAKŠNIH primerih upravičeno rečemo, da so onstran in nad številčno večino ljudje dejansko spregovorili v substancialnem pomenu besede. Po drugi strani pa avtentično dejanje ljudske volje lahko nastopi tudi v obliki nasilne revolucije, naprednega vojaškega diktatorstva itn. V tem natančnem smislu je bil Hruščovov govor leta 1956, v katerem je obsodil Stalinove zločine, pristno politično dejanje – kot je dejal William Taubman, se po tem govoru »sovjetski režim nikoli ni več zares opomogel, kar velja tudi za Hruščova«. ² Čeprav so oportunistični motivi za to drzno potezo dovolj na dlani, je vendarle jasno, da je šlo več kot zgolj za kalkulacijo, šlo je za nepremišljen presežek, ki ga ni mogoče pojasniti s strateškim razmislekom. Po tem govoru stvari nikoli niso bile več iste, spodkopana je bila temeljna dogma nezmotljivosti vodstva, tako da ni čudno, da je celotna nomenklatura na govor reagirala tako, da je zdrsnila v začasno paralizo.

2. William Taubman, *Khrushchev: The Man and His Era*, Free Press, London 2003, str. 493.

Preradikalno za demokracijo?

Sem bi morali aplicirati opozicijo, ki sta jo razvila Ernesto Laclau in Chantal Mouffe, opozicijo med razliko in antagonizmom, in sicer na način, ki je kritičen do samega Laclaua. Teoretski polji, ki ju na eni strani zasedata Laclau/Mouffe in na drugi Negri/Hardt sta jasno zoperstavljeni po liniji Kant *versus* Spinoza: ireduktibilna odsotnost, zev, nemožnost doseči samo-identiteto, *versus* pozitivnost čiste imanence. Resnično univerzalnost najboljše zajamemo z Laclauovo opozicijo med antagonizmom in razliko: ko imamo opravka s sistemom razlik (strukturiranim družbenim telesom), njegova »univerzalnost« ni vseobsegajoča totalnost, ki vključuje vse dele, ali pa neka vsem skupna poteza, temveč njegov »antagonizem« kot določena razlika, ki diagonalno seka vse dele sistema razlik (družbenega telesa). To Badiou najde pri svetem Pavlu kot njegov veliki izum: izum »militantnega univerzalizma«. Pozicija univerzalnosti ni enostavno pozicija nad razlikami, ki bi posredovala med njimi ali jih vse zaobjemala, temveč pozicija, ki ve, kako prečkati polje z dodatno, bolj radikalno razliko, razliko, ki od znotraj seka vsak posamezni del. Tako pri Pavlu deluje »univerzalnost« krščanstva: ko je zapisal »Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske«, ta ukinitvev razlik ni dosežena skozi vseobsegajočo skupno univerzalno potezo (»vsi so ljudje«) – če jo dojamemo na ta način, je zelo enostavno kritizirati Pavla, da to vključitev kvalificira s tem, da jo omeji na tiste, ki sprejmejo Kristusa kot odrešenika, medtem ko so drugi izključeni. Nasprotno je Pavlova poanta natanko naslednja: te opozicije niso pomembne, pomemben je BOJ med Življenjem in Smrtjo, med Odrešitvijo in Izgubo. Kako je potemtakem to povezano z demokracijo? Začnimo s temeljnim uvidom Laclaua in Mouffove v to, kako demokracija sloni na prevodu antagonizma v agonizem:

»Pluralistični demokratični red predpostavlja, da nasprotnik ni dojet kot sovražnik, ki ga je potrebno uničiti, temveč kot tekmeč, čigar

obstoj je legitimen in ki ga je potrebno tolerirati. Borili se bomo proti njegovim ali njenim idejam, toda njegove ali njene pravice, da jih zagovarja, ne bomo postavljali pod vprašaj. Vendar pa ta kategorija tekmeča ne odpravi antagonizma. In razlikovati jo je potrebno od liberalnega pojma konkurenta, s katerim se ga včasih enači. Tekmec je legitimni sovražnik, sovražnik, s katerim deliva skupno pripadnost etično-političnim načelom demokracije. Vendar pa najino nestrinjanje glede pomena in izvajanja teh načel ni takšne vrste, da bi ga bilo mogoče razrešiti skozi racionalni sporazum, od koder izhaja antagonistični element v tem razmerju. Sprejeti pozicijo tekmeča pomeni radikalno spremeniti svojo politično identiteto. Seveda so možni kompromisi; so del političnega procesa. Toda videti bi jih morali kotčasne odmore v kontinuirani konfrontaciji.«³

Problem je tu v tem, da takšen prevod antagonizma v agonizem, v regulirano igro političnega tekmovanja, po definiciji implicira konstitutivno izključitev, in te izključitve Laclau ne tematizira. Njegova analiza je prekratka, kolikor razliko in antagonizem uporablja kot skrajni pojem, ki ga je mogoče enako aplicirati na vse družbenopolitične fenomene: kot Laclau nenehno ponavlja, se vsak politični dejavnik nahaja med dvema skrajnostma, to se pravi, da ne more obstajati niti čisti antagonizem (to bi za seboj potegnilo izbris vseh razlik, popolno homogenizacijo celotnega družbenega polja v dve nasprotujoči si sili, konec vse kompleksne »naddoločenosti« in boja za hegemonijo, kot v primeru vulgarno marksističnih sanj o končnemu trenutku »čistega« razrednega boja, v katerem padejo vse maske in ostanemo zgolj Mi proti Njim) niti čista razlika (to bi za seboj potegnilo popolnoma simbolizirano hierarhično družbeno telo, v katerem bi bil vsak dejavnik polno izenačen s strukturnim mestom znotraj družbene totalnosti, tako da bi tudi to pomenilo konec bitke za hegemonijo). Toda ta način konceptualizacije stvari zastre dejstvo, da

3. Chantal Mouffe, »Religion, Liberal Democracy and Citizenship«, *ASCA Report 2001*, Asca Press, Amsterdam 2002, str. 110.

znotraj vsake družbe antagonizem deluje tudi kot načelo IZKLJUČEVANJA neke serije akterjev iz »legitimnega« družbenega telesa, se pravi, da je samoorganizacija izključenih radikalno drugačna od tistih, katerih identiteta lahko vstopa v »legitimno« družbeno telo.

In da bi se izognili dolgočasnemu nesporazumu, to ne pomeni, da so izključeni »popolnoma zunaj« – če natančneje pogledamo, lahko seveda takoj ugotovimo, kako ti dve ravni segata druga v drugo in odmevata druga v drugi – kako, na primer, prostor izključenih pogosto reproducira najbolj brutalne avtoritarne poteze države oziroma, na drugi strani, kako legitimno državo pogosto podpirajo »izključene« (javno nepriznane) prakse. A ti odmevi in prepleti zadevajo pozitivno vsebino, ki zapolnjuje dve različni strukturi. Če se vrnemo k primeru skupnosti Canudos: seveda so mnoge njene poteze izposojene pri predmodernem režimu (sami so se definirali kot rojalisti, kot zaščitniki javne vloge cerkve nasproti republikanskemu gibanju modernizacije brazilske države), toda zares pomembno je bilo to, da je vse te elemente preobrazil (celo transsubstancionaliziral) prostor, v katerem so se (znova) pojavili. Zato je dolgočasno in neproduktivno poudarjati, kako zev med *mainstream* brazilsko družbo in alternativno skupnostjo Canudos ni bila totalna in kako so v obeh obstajali elementi razlike in antagonizma; pomembno je to, da v prehodu od *mainstream* družbe h Canudos izvedemo »skok kvantitete v kvaliteto«, skok od antagonizma, podrejenega razlikam, k dominantni vlogi antagonizma.

Zato se zdi politično veliko bolj produktivno in teoretično veliko bolj ustrezno, da »demokracijo« omejimo na prevod antagonizma v agonizem: medtem ko demokracija priznava nezvedljivo pluralnost interesov, ideologij, pripovedi itn., izključuje tiste, ki, kot temu pravimo, zavračajo demokratična pravila igre – liberalni demokrati imajo povsem prav, ko pravijo, da je populizem inherentno »antidemokratičen«. (V svojih najnovejših tekstih o populizmu Laclau izvede prav ta premik: populizem *versus* demokracija je zdaj ontološko

versus ontično, tj. demokracija je prevod populističnega antagonizma v regulirani agonizem. Toda na ta način je problem zgolj prestavljen, saj se Laclau dobro zaveda, da populizem lahko pokriva tudi proto-fašistične fenomene, tako da referenca nanj nikakor ne daje orientacije za to, kako razbrati »progresivni« značaj nekega političnega gibanja.) To nas pripelje do tako imenovanega »normativnega deficita« Laclauove teorije hegemonije:

»Pogosto so me vprašali, če v teoriji hegemonije, ki sem jo v knjigi *Hegemonija in socialistična strategija* razdelal s Chantal Mouffe, ne obstaja nek normativni deficit – argument gre tako, da je teoretizacija hegemonije objektivni nevtralni opis tega, kar se dogaja v svetu, medtem ko se knjiga odloči za normativno izbiro (radikalno demokracijo), ki ne sledi nujno iz takšne teoretizacije. Moj odgovor je dvojen. Najprej to, da, kot sem že dejal, ne obstaja nič takega kot nevtralen opis dejstev: sistem domnevno opisnih kategorij, ki sva jih uporabila, ustreza »dejstvom«, ki so taka zgolj za nekoga, ki živi znotraj socialistične tradicije in je izkusil vrsto porazov, družbeno preobrazbo in ponovno rojstvo upov, o katerih govoriva. Drugič, da je znotraj normativnega/deskriptivnega kompleksa povsem smiselno zagovarjati normativno premestitev, ki je na delu v pojmu 'radikalna demokracija'. Slednja je rezultat pluralizacije družbenih bojev, zasidranih v novih strukturah sodobnega kapitalizma.«⁴

Jasno je, da ta odgovor ni zadosten, ker je povsem formalen: Laclauov odgovor na očitek (ki sem ga, mimogrede, izrekel tudi jaz), kako zapre zev med svojo teorijo hegemonije in svojo politično izbiro »radikalne demokracije«, je v tem, da ne živimo v abstraktnem svetu, temveč smo končni angažirani dejavniki, vrženi v konkretni svet večplastnih praks, tako da so celo naši najbolj nevtralni in nemotivirani opisi že zaznamovani z določenimi normativnimi predpostav-

4. Ernesto Laclau, »Ethics, Normativity and the Heteronomy of the Law«, neobjavljen rokopis.

kami, ki pripadajo univerzumu, v katerega smo vrženi... Toda ali ni to nenavadno podobno nekomu, ki predlaga univerzalno teorijo družbe, nato pa, ko mu očitajo, da ne ponudi povezave med to teorijo in svojimi konkretnimi družbenimi angažmaji, mirno odgovori, da naše teoretične opise naddoloča normativni/deskriptivni kompleks, v katerega smo vrženi, in da seveda isto velja za njegovo lastno teorijo – tu enostavno manjka konkretna razdelava te povezave: če teorija hegemonije deluje kot opis celotnega političnega procesa (in Laclauovi najbolj učinkoviti primeri boja za hegemonijo so pogosto vzeti iz fašizma in anti-demokratskih gibanj), *na kakšen konkretni način je potem normativnost radikalne demokracije že na delu v teoriji hegemonije?* (Mimogrede povejmo, da to linijo argumentacije še v bolj čudno luč postavlja njeno naslanjanje na Heideggra, ki je iz enakega sklicevanja na končni zgodovinski univerzum, v katerega smo vrženi kot angažirani dejavniki, izpeljal precej nedemokratsko politično držo.) Očitek je mogoče formulirati tudi takole: kakšen je natančni status sklicevanja na specifični zgodovinski moment v zadnjem citiranem stavku, ki zatrdi, da je projekt radikalne demokracije »rezultat pluralizacije družbenih bojev, zasidranih v novih strukturah sodobnega kapitalizma«? Ali to pomeni, da je »radikalna demokracija« ZGOLJ politični projekt, ki ustreza današnji konstelaciji pluraliziranih bojev, medtem ko bi bili v predhodnih situacijah bolj primerni drugi, bolj »esencialistični« in niti ne demokratski projekti? V tem primeru smo spet nazaj pri razcepu med univerzalno teorijo in partikularno angažiranostjo: teorija hegemonije ostaja univerzalna abstraktna teorija, ki pojasni, zakaj je danes radikalna demokracija prava izbira, hkrati pa pojasni tudi, zakaj bi bila v drugačni situaciji primernejša drugačna izbira. Če pa je sama univerzalna teorija hegemonije z nekakšno popkovino povezana z »radikalno demokracijo«, potem to nujno implicira psevdo heglovske historicistične teze, da obstajajo privilegirani zgodovinski trenutki, ki nam omogočajo univerzalni uvid: današnja situacija pluraliziranih

demokratičnih bojev je takšen moment, ki nam edinole omogoča dobiti vpogled v univerzalno logiko političnega. – V tekstu »Is there a normative deficit in the theory of hegemony?« se Simon Crichtley ukvarja z istim problemom:

»Čeprav se zdi, da je kategorija hegemonije na neki ravni enostavni opis družbenega in političnega življenja, neke vrste foucaultovska vrednostno nevtralna analitika oblasti, je (in po mojem mora biti) *normativna* kritika velikega dela tega, kar šteje za politiko, kolikor skuša velik del politike zanikati ali zakriti svojo kontingentnost ter operacije oblasti in moči. / Če to priženemo še malo dlje, lahko rečemo, da so zgolj tiste družbe, ki se zavedajo svojega političnega statusa – svoje kontingentnosti in operacij oblasti –, demokratične. V mislih imam samozavedanje na ravni državljanov, ne na ravni platonskih Varuhov, Vladarja ali njegovega političnega svetovalca. Machiavelli in Hobbes sta se po mojem mnenju popolnoma zavedala kontingentnosti in politične konstitucije družbenega, a si nista ravno želela, da bi to novico razbobnali ljudstvu. Zatorej velja, da če so vse družbe *molče hegemonične*, potem je razlikovalna poteza demokratične družbe ta, da je *eksplicitno hegemonična*. Demokracija je torej ime za tisto politično obliko družbe, ki naredi kontingentnost svojih temeljev za eksplicitno. V demokraciji politično moč zagotavljajo operacije tekmovanja, prepričevanja in voljenja, temelječe na hegemonizaciji »praznega mesta«, ki je ljudstvo, če uporabimo izraz Clauda Leforta. Demokracijo odlikuje samozavedanje kontingentnosti njenih operacij oblasti; v skrajnih primerih tudi samozavedanje samih *mehanizmov* oblasti.«⁵

Crichtleyeva pot iz te zagate je kombinacija Laclaua z derridajevsko/levinasovsko etiko Drugosti. Toda ali ni »šiv«, »esencialistična« iluzija, konstitutivni in nezvedljivi del vsake operacije hegemonije? Ali ni hegemonija UČINKOVITA le pod pogojem svojega samo-

5. Simon Crichtley, »Is there a normative deficit in the theory of hegemony?«, citirano iz <http://www.essex.ac.uk/centres/TheoStud/papers/Laclau>.

izbrisa? Ali »hegemonija, ki se zaveda same sebe« ni nekaj nemo-gočega? To se pravi, da je potrebno običajno dekonstruktivistično argumentacijo (ki pokaže, kako je vsaka esencialistična referenca že »sedimentiran« rezultat kontingentih odločitev) dopolniti z njenim nasprotjem: nek minimum »naturalizacije« je pogoj učinkovitosti hegemonične operacije. To je jasno iz Laclauove nelacanovske upo-rabe »šiva«, zvedbe slednjega na enostavno zaprtje/fiksiranje, ki je konec koncev obsojeno na neuspeh. »Demokratična« hegemonija je torej »hegemonija pod izbrisom«, hegemonija, ki se zaveda svojega omejenega/spodletelega statusa – *je sais bien, mais quand même...* Ali to ne nakazuje dejstva, da je Laclauova teorija hegemonije konec koncev »refleksivna« teorija, ne teorija političnega delovanja, tem-več teorija tega, zakaj vsako delovanje preganja notranja nemožnost in mora nazadnje spodleteti? Na tem ozadju lahko jasno vidimo šib-kost Laclauove nedavne diagnoze koordinat političnega boja v zahod-nih demokracijah:

»(...) desnica in leвица se ne borita na isti ravni. Na eni strani imamo poskus desnice, da bi artikulirala različne probleme, s katerimi se srečujejo ljudje, v nekakšen politični imaginarij, na drugi strani pa imamo umik levice v čisto moralni diskurz, ki ne vstopa v igro hegemonije. (...) Glavna težava levice je v tem, da ni zmožna sprejeti boja na ravni političnega imaginarija. In se zanaša na racionalistični diskurz o pravicah, ki so dojete povsem abstraktno, ne da bi vstopila v to polje hegemonije, brez tega angažmaja pa ni nobene možnosti za napredno politično alternativo.«⁶

Tu najdemo stari deleuzovski motiv v vsej njegovi naivnosti: kot da bi bil glavni problem levice v njeni nezmožnosti predlagati zavzeto globalno vizijo spremembe... Ali so stvari res tako enostavne? Ali je rešitev za levice ta, da opusti »čisto moralni« racionalistični diskurz

6. Ernesto Laclau, v *Hope*, ur. Mary Zournazi, Lawrence and Wishart, London 2002, str. 145.

in predlaga bolj angažirano vizijo, ki se naslavlja na politični imaginarij, vizijo, ki bi se lahko kosala z neo-konservativnimi projekti, pa tudi s preteklimi levičarskimi vizijami? Ali ta diagnoza ne spominja na pregovorni zdravnikov odgovor zaskrbljenemu pacientu: »Kar vi potrebujete, je nasvet dobrega zdravnika!«? Kaj pa če si zastavimo elementarno vprašanje: kaj konkretno bi BILA nova levičarska vizija po svoji vsebini? Ali zatona tradicionalne levice, njenega umika v moralni racionalistični diskurz, ki ne vstopa več v igro hegemonije, ne pogojujejo velike spremembe v globalni ekonomiji zadnjih desetletij – kje torej JE boljša levičarska globalna rešitev za našo sedanjo zagato? »Tretja pot« je vsaj poskusila predlagati vizijo, ki upošteva te spremembe... – Ali Chantal Mouffe v istem intervjuju ne prizna prav te neučinkovitosti? –

»Mislim, da to vprašanje radikalizacije demokracije implicira razumevanje tega, da demokracija nikoli ne bo popolnoma realizirana, temveč bo zmeraj morala biti *projekt*, za katerega se bomo borili, a vedeli, da ga nikoli ne bomo mogli doseči. Mislim, da zahteva preobrazbo tega, kako ljudje razumejo svoje politično delovanje. Ljudje morajo biti resnično zagreti za politični boj, hkrati pa se morejo zavedati, da ne obstaja noben končni cilj – *demokracija je proces*, v smeri katerega nenehno delujemo. Zato se seveda soočamo s težavo, kako mobilizirati strast.«⁷

»Mislim, da je ob tem vprašanju socializma zanimivo opaziti, da je današnja situacija na nek način obratna od tiste, v kateri sva napisala *Hegemonijo in socialistično strategijo*. Ko je knjiga izšla (...), sva trdila, da je problem levice v tem, da so jo zanimali izključno razredni boji in socialistični vidik preobrazbe produkcijskih razmerij. Sugerirala sva, da levica ni bila dovolj občutljiva za druga vprašanja, ki so se imenovala 'nova družbena gibanja' ali za druge oblike zatiranja. (...) Mislim, da je prav, da se borimo proti rasizmu in seksiz-

7. Chantal Mouffe, v *Hope*, str. 129.

mu in vsem tem stvarjem, vendar z vidika ne bi smeli izgubiti razrednega aspekta.«⁸

Problem s to formulacijo je v tem, da je v postmodernem »anti-esencialističnem« diskurzu o množstvu bojev »socialistični« anti-kapitalistični boj postavljen kot eden v seriji bojev (razredna, spolna, etnična identiteta...), danes pa se ne dogaja zgolj to, de se krepi anti-kapitalistični boj, temveč ta znova zavzema osrednjo strukturirajočo vlogo. Stara pripoved postmoderne politike je bila: od razrednega esencializma k množstvu bojev za identiteto; danes se je trend končno obrnil. Prvi korak je že dovršen: od množstva bojev za priznanje k anti-kapitalizmu; pred nami ostaja naslednji, »leninistični« korak – k politično organiziranemu anti-kapitalizmu.

Zakaj se Laclau izogiba tega koraka? Za razumevanje tega je ključen uvid, da je Laclauovo sklicevanje na Lacana omejeno, in to iz strukturnih razlogov. Najprej Laclau uporabi termin »šiv« v naivnem smislu, kot nekaj, kar enostavno nakazuje nemožnost popolne zapore; v Lacanovi teoriji je »šiv« mnogo kompleksnejši pojem, ki meri na paradoksn element, ki znotraj danega polja zavzema mesto njegove konstitutivne Zunanosti. V skladu s temi Lacanovimi postavkami Badiou označi »nič« ali »praznino« neke situacije kot »subtraktivno pršitje« dane situacije na bit⁹: daleč od tega, da bi uprizarjal zaprtje situacije, šiv vpelje zev, ki preprečuje njeno zaprtje, neko »simptomalno ukrivljenje«, ki ga uteleša »nadštevni element«, ki, čeprav je del situacije, v njej nima svojega mesta. Na še bolj temeljni ravni Laclau, ko govori o »objektu želje«, enostavno govori o polno realizirani Družbi, o nemožni polnosti, v kateri bi bila ukinjena vsaka dislociranost. Mnogo produktivneje bi bilo tu vpeljati natančno lacanovsko distinkcijo med objektom in objektom-razlogom želje: »objekt« je Stvar, nemogoča polnost družbe, tisto, kar želijo

8. *Ibid.*, str. 133.

9. Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 68.

politični dejavniki, medtem ko je RAZLOG želje ostanek, »parcialni objekt« – torej natanko tisto, kar štrli ven in ruši ravnotežje. Razlog želje v demokraciji – njen *objet petit a* – je »nedeljivi preostanek«, »patološki« parcialni objekt, ki se upira temu, da bi bil odpravljen (*aufgehoben*) v kontingentni označevalni igri – na primer naturaliziran »narod«.

S to šibkostjo je povezano tudi to, da se Laclau (med drugim v svoji nedavni teoretizaciji populizma) vse preveč neproblematično zanaša na razliko med ontološkim in ontičnim, meje te distinkcije pa kaže natanko področje političnega. V svoji kritiki tistih, ki poskušajo populizem definirati na ravni njegove (ontične) vsebine, tj. z ozirom na vsebino pozitivnih besed, na katere se sklicuje populistični diskurz (na primer samo »ljudstvo«), Laclau poudari, da je mogoče populizem pravilno dojeti zgolj na čisto formalni ontološki ravni, kot načelo artikulacije serije pozitivnih besed v specifično verigo ekvivalenc. – Proti takšnemu formalizmu bi morali izpostaviti neko nezvedljivo »vsebino« – ne naivne pozitivne vsebine, ki bi jamčila enotnost nekega pojma, temveč »vsebino« natanko v smislu nekega minimalnega ontičnega, čisto kontingentnega ostanka, na katerega ostaja vezana sama »formalna« ontološka struktura kot z nekakšno popkovino.

Če gremo naprej: razlika med fašizmom in komunizmom je tudi »formalno-ontološka«, ne enostavno ontična: ne gre za to (kot trdijo nekateri avtorji, na primer Ernst Nolte) da bi imeli v obeh primerih opravka z isto formalno antagonistično strukturo, kjer pa mesto Sovražnika zasedajo različni pozitivni elementi (razred, rasa). V primeru rase imamo opravka s pozitivnim naturaliziranim elementom (domnevno organsko enotnost Družbe zmoti vdor tujega telesa), medtem ko je razredni antagonizem absolutno inherenten polju družbenega in konstitutiven zanj – fašizem torej zastre antagonizem, ga prevede v konflikt dveh pozitivnih zoperstavljenih členov. Podobno je v psihoanalizi spolna razlika sama dvignjena v »ontološki« status:

ni zgolj ontična razlika, temveč formalna-strukturna razlika v simbolnem horizontu (ta aspekt je razvila Joan Copjec v »Euthanasia of Reason«). In isto velja za status blagovnega fetišizma v marksistični »kritiki politične ekonomije«: mladi Lukacs jo je prvi povzdignil v »ontološko« strukturo modernosti.

Dokaz, da razredni boj ni ontični »binarni nasprotje«, temveč čisto »formalna« transcendentalna zev, je dejstvo, da *če ga prevedemo v pozitivne termine*, vselej vključuje TRI in ne le dva elementa – zakaj? Ker je razredni boj kot antagonizem na nek način svoja lastna ovira, tisto, kar za vselej preprečuje NJEGOV LASTNI neposredni izraz, prevod v jasne simbolne ali pozitivne termine. Prav zaradi tega je razpoznavni znak »totalitarizmov« v tem, da poskušajo na silo Tri prevesti v Dva: fašisti in nacisti so govorili o »plutokratski boljševistični zaroti« in tako veliki kapital in komuniste, ti dve nasprotji, povezali v Enega Sovražnika (seveda utelešenega v Židu); liberalci vidijo komunizem in fašizem kot dva modusa »totalitarizma«; končno pa sami stalinisti izenačijo desničarsko in levičarsko deviacijo. V vseh teh poskusih je pravi antagonizem preveden v nasprotje dveh pozitivnih členov.

Način, kako se v aktualni ideološki ofenzivi uporablja beseda »modernizacija«, lahko vzamemo kot vzorčni primer te strukturno nujne »komplikacije«: najprej se skonstruira abstraktno nasprotje med »modernizatorji« (tistimi, ki sprejemajo globalni kapitalizem v vseh njegovih aspektih, od ekonomskih do kulturnih) in »tradicionalisti« (tistimi, ki se upirajo globalizaciji). V to kategorijo tistih, ki se upirajo, so nato vrženi vsi, od tradicionalnih konservativcev in populistične desnice do »stare levice« (tistih, ki se še naprej zavzemajo za državo blaginje, sindikate...). Ta kategorizacija očitno kompromitira nek aspekt družbene realnosti – spomnimo se koalicije cerkve in sindikatov, ki je leta 2003 v Nemčiji (in kasneje tudi pri nas) preprečila, da bi bile trgovine odprte tudi ob nedeljah. Vendar ni dovolj reči, da ta »kulturna razlika« preči celotno družbeno polje,

prečka različne plasti in razrede; ni dovolj reči, da to nasprotje dopušča različne kombinacije z drugimi nasprotji (tako da lahko dobimo na »tradicionalne vrednote« sklicujoče se konservativno upiranje globalni kapitalistični »modernizaciji« ali pa moralne konservativce, ki popolnoma sprejemajo kapitalistično globalizacijo); ni skratka dovolj reči, da je ta »kulturna razlika« ena v seriji antagonizmov, ki so na delu v današnjih družbenih procesih. Neuspeh tega nasprotja, da bi delovalo kot ključ do družbene celote, ne pomeni le, da jo moramo artikulirati z drugimi razlikami. Pomeni, da je »abstraktno«; in marksistična stava je v tem, da obstaja en antagonizem (»razredni boj«), ki naddoloča vse ostale in ki je kot tak »konkretna občost« celotnega polja. Besedo »naddoločenost« tu uporabljamo v njenem natančnem althusserjanskem pomenu: ne pomeni, da je razredni boj ultimativni referent in horizont pomena vseh drugih bojev; pomeni, da je razredni boj strukturirajoče načelo, ki nam omogoča razložiti samo »nekonistentno« množstvo načinov, kako so lahko drugi antagonizmi artikulirani v »verigo ekvivalenc«. Na primer: feministični boj je lahko artikuliran v verigo skupaj s progresivnim bojem za emancipacijo, lahko pa tudi (in to se vsekakor dogaja) deluje kot ideološko orodje zgornjega srednjega razreda, s katerim ta zatrjuje svojo superiornost nad »patriarhalnimi in netolerantnimi« nižjimi razredi. In poanta tu ni zgolj v tem, da se feministični boj lahko na različne načine artikulira z razrednim antagonizmom, temveč da je razredni antagonizem tu na nek način dvakrat vpisan: prav specifična konstelacija samega razrednega boja razloži, zakaj si zgornji razredi prilastijo feminizem. (Enako velja za rasizem: sama dinamika razrednega boja razloži, zakaj je neposredni rasizem močan med najnižjimi belimi delavci.) Razredni boj je tu »konkretna občost« v strogo heglvskem pomenu besede: ko se nanaša na svoje drugo (druge antagonizme), se nanaša nase, tj. (nad)določa način, kako se sam nanaša na druge boje.

Utopija in nežna umetnost ubijanja

Sedanja kriza nas torej sili, da znova premislimo demokracijo kot današnjega označevalca-gospodarja. Demokracija kot ideologija deluje predvsem kot prostor virtualne alternative: sama perspektiva spremembe oblasti, obris možnosti te spremembe, nas pripravi do tega, da prenašamo obstoječa oblastna razmerja, tj. lažno odprtje stabilizira ta obstoječa razmerja in jih dela znosna. (Strogo homologno temu subjekti sprejemajo svoj ekonomski položaj, če ga spremlja zavest o možnosti spremembe – »sreča je za vogalom«.) Nasprotniki kapitalistične globalizacije radi poudarjajo pomen ohranjanja sanj pri življenju: globalni kapitalizem ni konec zgodovine, mogoče je misliti in delovati drugače – toda kaj če sam ta obet možne spremembe jamči prav to, da se dejansko ne bo nič spremenilo? Kaj če zgolj popolno sprejetje obupnega zaprtja sedanje globalne situacije lahko stvari premakne proti dejanski spremembi? Natančno v tem smislu virtualna alternativa kaže svojo lastno dejanskost, se pravi, da je pozitivna ontološka sestavina obstoječega reda.

»Demokracija« ni zgolj »oblast ljudstva, prek ljudstva in za ljudstvo«, ni dovolj reči zgolj to, da v demokraciji volja in interesi (to dvoje nikakor nujno ne sovpada) velike večine določajo državne odločitve. Demokracija – v pomenu, kakor se ta beseda uporablja danes – zadeva predvsem formalni legalizem: njena minimalna definicija je brezpogojna pripadnost določenemu sklopu formalnih pravil, ki jamčijo, da bodo antagonizmi povsem absorbirani v agonistično igro. »Demokracija« pomeni, da bo ne glede na to, do kakšnih volilnih manipulacij prihaja, vsak politični dejavnik brezpogojno spoštoval rezultate. V tem pomenu so bile predsedniške volitve leta 2000 v ZDA dejansko »demokratske«: kljub očitnim volilnim manipulacijam in kljub očitnemu nesmislu dejstva, da nekaj sto glasov na Floridi odloči, kdo bo predsednik, je demokratski kandidat sprejel poraz. V tednih negotovosti takoj po volitvah je Bill Clinton to

komentiral s primerno trpkostjo: »Američani so spregovorili; le da ne vemo, kaj so rekli.« Ta komentar moramo vzeti bolj resno, kot je bil mišljen: tega še zdaj ne vemo – in morda zato, ker za rezultatom sploh ni bilo nobenega substancialnega »sporočila«.

Tisti, ki so dovolj stari, se še spominjajo dolgočasnih poskusov »demokratskih socialistov«, da bi bednemu »realno obstoječemu socializmu« zoperstavili vizijo avtentičnega socializma – za takšne poskuse je dovolj standardni heglovski odgovor: če realnost ne uspe biti na višini svojega pojma, to vselej priča o inherentni slabosti samega tega pojma. A zakaj ne bi isto veljalo tudi za samo demokracijo? Ali ni prav tako preenostavno zoperstavljati »realno obstoječi« liberalno kapitalni-demokraciji neke resničnejše »radikalne« demokracije?

Zanimivo je, da obstaja vsaj en primer, v katerem bi sami formalni demokrati (oziroma vsaj njihov velik del) tolerirali suspenzijo demokracije: kaj če bi na formalno svobodnih volitvah zmagala anti-demokratska stranka, katere platforma obljublja ukinitve formalne demokracije? (To se je med drugim zgodilo pred nekaj leti v Alžiriji.) V takem primeru bi se mnogi demokrati strinjali, da ljudje nekako niso bili dovolj »zreli« za demokracijo in da je boljša opcija nekakšen razsvetljeni despotizem, katerega cilj bi bil vzgojiti večino ljudi v prave demokrate. Ključna sestavina vsakega populizma je tudi odslopitev formalne demokratske procedure: tudi če se ta pravila še vedno upošteva, je dano jasno vedeti, da poglavitne legitimnosti političnim akterjem ne dajejo ona – populizem se raje sklicuje na neposredno patetično vez med karizmatičnim vodstvom in množico, vez, ki se jo potrjuje prek plebiscitov in množičnih shodov. Zato se zdi politično bolj produktivno in teoretsko mnogo bolj ustrezno, da »demokracijo« omejimo na prevod antagonizma v agonizem: s tem, ko priznava nezvedljivo množstvo interesov, ideologij, pripovedi itn., demokracija izključuje tiste, ki, kot rečemo, zavračajo demokratska pravila igre – liberalni demokrati imajo povsem prav, ko trdijo, da je populizem inherentno »antidemokratski«.

V tem smislu bi morali problematizirati demokracijo: zakaj bi morala leвица vselej in brezpogojno spoštovati formalno demokratična »pravila igre«? Ali ne bi morala, vsaj v določenih okoliščinah, postaviti pod vprašaj legitimnosti rezultata formalno demokratske procedure? Vsi demokratični levičarji častijo slavni stavek Rose Luxemburg »Svoboda je svoboda tistih, ki mislijo drugače«. Morda je prišel čas, da poudarek prenesemo iz »drugače« na »mislijo«: »Svoboda je svoboda tistih, ki mislijo drugače« – ZGOLJ tistih, ki RESNIČNO MISLIJO, pa čeprav drugače, ne pa tistih, ki zgolj slepo (brez mišljenja) uprizarjajo svoja mnenja... V slavni pesmi »Rešitev« iz leta 1953 (objavljeni leta 1956) se Brecht norčuje iz arogance komunistične nomenklature, kadar se ta sooča z uporom delavcev:

»Po vstaji 17. junija
 Je sekretariat zveze pisateljev
 Po Stalinovi aleji delil letake,
 Kjer je pisalo, da je ljudstvo
 Zaigralo zaupanje vlade
 In si ga lahko znova pridobi zgolj
 S podvojitvijo svojih prizadevanj.
 Ali bi ne bilo enostavneje,
 Če bi v tem primeru vlada
 Razpustila ljudstvo
 In izvolila novo?«¹⁰

Vendar pa ta pesem ni le politično oportunistična, je hrbtna stran Brechtovega pisma solidarnosti z vzhodnonemškim komunističnim režimom, ki je bilo objavljeno v *Neues Deutschland* – grobo rečeno, Brecht je poskušal kriti oba svoja boka, izraziti podporo režimu in namigniti na svojo solidarnost z delavci, tako da bi bil, ne glede na to, kdo bi zmagal, na zmagoviti strani –, temveč tudi enostavno na-

10. Bertold Brecht, *Gedichte in einem Band*, Suhrkamp, Frankfurt 1982, str. 1009-1010.

pačna v teoretično-političnem smislu: hrabro bi morali priznati, da dejansko JE dolžnost – celo glavna dolžnost – revolucionarne partije, da »razpusti ljudstvo in izvoli drugo«, tj., da privede do transsubstanciacije »starega« oportunističnega ljudstva (inertne »množice«) v revolucionarno telo, ki se zaveda svoje zgodovinske naloge. »Razpustiti ljudstvo in izvoliti novo« seveda ni lahka naloga, je celo najtežja... To pomeni, da bi morali zbrati pogum in radikalno preizprašati današnjo prevladujočo držo anti-avtoritarne strpnosti. Presenetljivo je meje te drže izpostavil prav Bernard Williams v svojem prodornem branju Mametove *Oleanne*:

»Ženski lik se nenehno pritožuje, kaj vse je morala žrtvovati, da bi prišla na fakulteto, da bi se kaj naučila, da bi zvedela stvari, ki jih ne ve, ponudili pa so ji zgolj medlo permisivnost. Pritožuje se, da je njen profesor (...) ne kontrolira in ne usmerja dovolj: ne pove ji, kaj mora verjeti, niti morda tega, kaj naj vpraša. Ne izvaja avtoritete. Hkrati se pritožuje, da ima oblast nad njo. To se utegne zdeti kot zmešnjava v njeni glavi, ali pa v dramatikovi, vendar ni. Moški lik ima nad njo oblast (odloči lahko, kakšno oceno bo dobila), toda prav ker mu manjka avtoritete, je ta oblast zgolj oblast, tudi oblast njegovega spola.«¹¹

Oblast nastopi »kot taka« (jo izkusimo »kot tako«) prav na točki, kjer je ne pokriva več »avtoriteta«. Vendar pa se Williamsovo stališče nadalje zaplete. Prvič, »avtoriteta« ni enostavno neposredna lastnost figure gospodarja, temveč učinek družbenega razmerja med gospodarjem in njegovimi subjekti-podložniki: tudi če gospodar ostane isti, se zaradi spremembe v družbeno-simbolnem polju lahko zgodi, da njegova pozicija ni več dojeta kot legitimna avtoriteta, temveč kot gola nelegitimna moč oblasti (ali ni ta premik najelementarnejša gesta feminizma: moška avtoriteta je nenadoma razkrinkana kot gola

11. Bernard Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton University Press, Princeton 2002, str. 7-8.

moč?). Nauk vseh revolucij od 1798 do 1989 je, da takšna dezintegracija avtoritete, njena preobrazba v arbitrarno oblast, vselej predhodi revolucionarnemu izbruhu. Williams ima prav tam, kjer poudari, kako prav zaradi same permisivnosti figure oblasti, njenega zadrževanja pred tem, da bi izvajala avtoriteto prek usmerjanja, kontroliranja svojega subjekta, avtoriteta nastopi kot nelegitimna oblast. V tem je začaran krog današnje univerze: bolj ko se profesorji odpovedujejo »avtoritarnemu« aktivnemu poučevanju, vsiljevanju vednosti in vrednot, bolj se jih izkuša kot figure moči in oblasti. In, kot ve vsak starš, isto velja za starševsko vzgojo: oče, ki izvaja pravo transferno avtoriteto, ne bo nikoli izkušen kot »tlačoč« – nasprotno, prav oče, ki poskuša biti permisiven, ki svojim otrokom noče vsiljevati svojih pogledov in vrednot, temveč jim dovoljuje, da sami najdejo svojo pot, bo obtožen, da izvaja moč in »tlači«...

Paradoks, ki ga moramo v celoti vzeti nase, je tu v tem, da lahko učinkovito odpravimo razmerja oblasti zgolj preko svobodnega sprejetja razmerij avtoritete: model svobodnega kolektiva ni skupina libertinov, ki se predajajo svojim ugodjem, temveč izjemno discipliniran revolucionarni kolektiv. Zapoved, ki tak kolektiv drži skupaj, je najbolje zajeta v logični formi dvojne negacije (prepovedi), ki ravno NI isto kot neposredna zatrditev. Proti koncu Brechtovega *Ukrepa Štirje agitatorji* razglasijo:

»Grozno je ubijati.

A ne le drugega, sebe ubijemo, če je potrebno.

Saj vsak, ki živi, ve,

Da se da ta svet ubijanja spreminjati

Samo z nasiljem.

Ni nam še dano, da ne bi ubijali.«¹²

Tekst ne pravi »dovoljeno nam je ubijati«, temveč »ni nam še dovoljeno, da ne bi ubijali« (ustrezna parafraza *vergoennen*) – oziroma,

12. Bertold Brecht, »Ukrep«, *Problemi* 9-10 /1981, str. 25.

še vedno nam je *prepovedano* ne ubijati. Brechtova natančnost je tu občudovanja vredna: dvojna negacija je ključna. »Dovoljeno je ubijati« bi pomenilo enostavno nemoralno permisivnost; »ukazano je ubijati« bi ubijanje spremenilo v obsceno-perverzno nadjazovsko zapoved, ki je resnica prve verzije (kot je rekel Lacan: dovoljeni užitek, ki se neizprosno obrne v zapovedani užitek). Edini pravi način je torej obrat biblične prepovedi: prepoved NE ubijati, ki gre do konca, do anti-antigonske prepovedi primerne pogrebne rituala: mladi tovariš »mora izginiti, in to povsem«, tj. izginiti mora samo njegovo izginotje (smrt), pustiti ne sme nobenih (simbolnih) sledi. To radikalno stališče je logični zaključek samo-izbrisa revolucionarnega akterja, ki mu ne odrečejo le javnega pripoznanja, temveč celo pripoznanje po smrti; v »Hvalnici ilegalnemu delu« Kontrolni zbor poje:

»Z govorjenjem, ki
 Naj skrije govornika.
 Z zmago, ki
 Skrije zmagovalca.
 Z umiranjem, ki
 Skrije smrt.
 Kdo bi ne storil veliko za slavo, a
 Kdo bi storil kaj za molk?«¹³

TO je revolucionarna dejavnost, izvedena s pozicije »subjektivne destitucije«: ne »avtentično kazanje lastne pozicije izjavljanja«, temveč to, da se kot tisto za izjavo izbrišemo, dejanje brez subjekta. Kar je nesmrtna Martha Argerich dejala o svojem igranju klavirja (»ljubim igranje klavirja, zoprno mi je le biti pianistka«), velja tudi za revolucionarja: ljubi revolucijo, a zoprno mu je biti revolucionar.

Tu nam spet lahko pomaga Bernard Williams in njegova analiza tega, kaj temeljno ločuje glagol MORATI (*must*) od NAJ (*ought*):

13. *Ibid.*, str. 20.

»Naj je z moram v takšni povezavi, kot je najboljše z zgolj.«¹⁴ Do tega, kaj moramo storiti, pridemo po dolgem in tesnobnem tehtanju različnih možnosti, in to »lahko verjamemo, čeprav smo še vedno negotovi in še vedno vidimo pomembne prednosti drugih možnosti.«¹⁵ Ta razlika med moram in naj počiva tudi na časovnosti: nekomu lahko očitamo, da ni storil nečesa, kar »naj bi storil«, ne moremo pa mu reči »to si moral storiti«, če tega ni storil – izraz »to si moral storiti« uporabljamo za tolaženje nekoga, ki JE STORIL nekaj, kar se mu je upiralo (kot v »Ne krivi sebe, tudi če ga imaš rad, si ga moral kaznovati!«), medtem ko standardna raba izraza »to naj bi storil« nasprotno implicira, da tega NISI storil.

To sklicevanje na »moram« tudi odpre prostor manipulacije, kot na primer tedaj, ko naš pogajalski partner ali kar izsiljevalec reče, da mu to »na žalost« ne pušča nobene izbire in mora storiti kaj groznega – in, lahko dodamo, kot v primeru grobega stalinista, ki »ne more drugače«, kot da izvaja teror. Lažnost te pozicije leži v dejstvu, da kadar »moramo« nekaj storiti, ne gre le za to, da znotraj meja, ki jih odločanju postavlja naš položaj, »ne moremo ravnati drugače kot tako«: značaja neke osebe ne razkriva le to, da stori, kar mora storiti, temveč tudi to, »kam postavi te meje, in pa samo dejstvo, da lahko ugotovimo, včasih v samem odločanju, da določenih stvari ne moremo storiti, moramo pa nekaj drugega.«¹⁶ In seveda SMO odgovorni za lastni značaj, tj. za izbiro koordinat, ki nam preprečujejo storiti določene stvari in silijo storiti druge. To nas privede do lacanovskega pojma dejanja: v dejanju ravno redefiniram same koordinate tega, česar ne morem in kar moram storiti.

»Moram« in »naj« sta torej v takem odnosu kot realno in simbolno: realno kot gon, katerega zapovedi se ni mogoče izogniti (kar je razlog za Lacanovo trditev, da je status gona etičen); »naj« kot simbolni

14. Bernard Williams, *op. cit.*, str. 125.

15. *Ibid.*, str. 126.

16. *Ibid.*, str. 130.

ideal, ujet v dialektiko želje (če naj nečesa ne bi storil, sama ta prepoved generira željo, da bi to storili). Če »moramo« nekaj storiti, to pomeni, da nimamo druge izbire, kot da to storimo, četudi je grozno: v Wagnerjevi *Die Walkuere*, Fricka stisne Wotana v kot in »mora« dopustiti (»ne more drugače, kot da« dopusti) Siegmundov umor, čeprav mu srce krvavi zanj; »mora« kaznovati (»ne more drugače, kot da« kaznuje) Brunhilde, svojega najljubšega otroka, utelešenje njegovih lastnih najglobljih stremljenj. In, mimogrede rečeno, isto velja za Wagnerjevo *Tristan und Isolde* (bayreuthska uprizoritev je bila Müllerjev zadnji veliki gledališki dosežek): MORATA se predati svoji strasti, NE MORETA DRUGAČE, KOT DA to storita, pa čeprav je to v nasprotju z njunim SOLLEN, z njunimi družbenimi obveznostmi.

V Wotanovem izsiljenem aktu kaznovanja Wagner naleti na paradoks »ubijanja z usmiljenjem«, ki je na delu vse od talmuda (ki nas poziva, naj Pravico izvršujemo z Ljubeznijo) do dveh ključnih Brechtovih »Učnih komadov«, *Dajavec* in *Ukrep*, v katerem mladega tovariša njegovi prijatelji ubijejo z ljubečo nežnostjo. In prav to je tisto, kar v današnjih časih, ko abstraktno humanitarno zavračanje nasilja spremlja njegov obsceni dvojnik, anonimno ubijanje BREZ usmiljenja, potrebuje bolj kot kdajkoli – zakaj?

Leto 1990 – sesutje komunizma – je splošno razumljeno kot sesutje političnih utopij: danes živimo v post-utopičnem svetu pragmatičnega upravljanja, ker smo vzeli trdo lekcijo o tem, kako se plemennite utopije končajo v totalitarnem terorju... Toda, najprej se moramo spomniti, da je temu domnevnemu sesutju utopij sledila desetletna vladavina zadnje velike utopije, utopije globalno kapitalistične liberalne demokracije kot »konca zgodovine« – 11. september zaznamuje konec TE utopije, vrnitev k realni zgodovini novih zidov ali konfliktov po sesutju berlinskega zidu. Ključno je, da vidimo, kako se je »konec utopije« ponovil v samorefleksivni gesti: ultimativna utopija je bila sama predstava, da smo po koncu utopij na »koncu zgodovine«.

Tu moramo najprej precizirati, kaj mislimo z besedo utopija: v svojem jedru utopija nima nobenega opravka z zamišljanjem nemo-

goče idealne družbe; za utopijo je značilno to, da je dobesedno konstrukcija u-topičnega prostora, družbenega prostora zunaj obstoječih parametrov, parametrov tega, kar se kaže kot »mogoče« v obstoječem družbenem univerzumu. »Utopična« je tista gesta, ki spremeni koordinate mogočega. V tem je jedro leninistične »utopije«, ki je zrasla iz pepela katastrofe leta 1914, v Leninovem obračunu z ortodoksijo druge internacionale: radikalnemu imperativu, zrušiti buržoazno državo, kar pomeni državo KOT TAKO, in izumiti novo komunalno družbeno obliko brez stalne vojske, policije in birokracije, kjer bi vsi lahko sodelovali pri upravljanju družbenih zadev. To za Lenina ni bil teoretični projekt za neko daljno prihodnost – oktobra 1917 je Lenin dejal, da »lahko takoj poženemo državni aparat, ki ga sestavlja deset, če ne dvajset milijonov ljudi«. ¹⁷ *Ta sila trenutka je prava utopija*. Držati se moramo NOROSTI (v strogo Kierkegaardovem pomenu) te leninistične utopije – in, če kaj, je stalinizem vrnitev k realističnemu »zdravemu razumu«. Ne bi mogli preceniti eksplozivnega potenciala *Države in revolucije* – v tej knjigi »sta bila abruptno odpravljena besednjak in slovnica zahodne tradicije politike«. ¹⁸

To, še enkrat, pomeni, da utopija nima nič skupnega s sanjarjenjem o idealni družbi zunaj realnega življenja: »utopija« je stvar najgloblje nuje, nekaj, v kar smo porinjeni, ker gre za preživetje, ker ni več mogoče nadaljevati v parametrih »mogočega«. To utopijo je potrebno zoperstaviti tako standardnemu pojmu političnih utopij, knjig, ki vsebujejo projekte, za katere v osnovi niti ni mišljeno, da bi jih realizirali (od prvega vrhunskega primera, Platonove *Republike*, do Utopije Thomasa Morea in, tega ne smemo pozabiti, Sadove *Filozofije v budoarju*), kot tudi tistemu, o katerem praviloma govorimo kot o utopični praksi samega kapitalizma: proizvodi, ki evocirajo utopične užitke, libidinalna ekonomija, ki sloni na dinamiki zbujanja

17. Citirano po Neil Harding, *Leninism*, Duke University Press, Durham 1996, str. 309.

18. *Ibid.*, str. 152.

novih in novih transgresivnih želja in praks, vse do nekrofilije (spomnite se nedavnega predloga, da bi dali trupla na razpolago tistim, ki jih potrebujejo za svojo zadovoljitev).

In ena od strategij današnje utopije leži v estetski dimenziji. Pogosto pravijo, da v svojem strastnem zagovarjanju estetske dimenzije kot inherentno politične Jacques Rancière nostalgичno hrepeni po populističnih uporih 19. stoletja, katerih čas je dokončno minil – toda ali je res? Ali ni natanko »postmoderna« politika upora prežeta z estetskimi fenomeni, od *body-piercinga* in navzkrižnega oblačenja do javnih spektaklov? Ali zanimivi fenomen »*flash mobs*« ni estetsko-politični protest v najčistejšem pomenu besede, zveden na svoj minimalni okvir? Ljudje se ob določeni uri pojavijo na določenem mestu, izvedejo nekaj kratkih (in po navadi trivialnih ali absurdnih) dejanj, nato pa se spet porazgubijo – ni čudno, da *flash mobs* opisujejo kot urbano poezijo brez resničnega cilja. Ali te *flash mobs* niso neke vrste »Malevič politike«, politična verzija slavnega »črnega kvadrata na beli podlagi«, zaznamek minimalne razlike?

Giorgio Agamben

HOMO SACER*

1. Homo sacer

1. 1. Festus nam je pod geslom *sacer mons* svoje razprave *O pomenu besed* ohranil spomin na figuro arhaičnega rimskega prava, v kateri se značaj svetosti prvič veže na človeško življenje kot tako. Takoj po tem, ko je opisal Sveto goro, ki jo je plebs v trenutku odcepitve posvetil Jupitru, doda:

At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur »si quis eum, qui eo plebei scito sacer ist, occiderit, parricida ne sit«. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.¹

Veliko se je razpravljalo o tej enigmatični figuri, v kateri so nekateri hoteli videti »najstarejšo kazen rimskega kazenskega prava,«² a

* Objavljena so prva štiri poglavja drugega dela knjige Giorgia Agambena *Homo sacer*[I]. *Suverena oblast in golo življenje*, Einaudi, Torino 1995. Celotni prevod bo izšel letos pri Študentski založbi v knjižni zbirki Koda. Študentski založbi se zahvaljujemo za prijazno dovoljenje za vnaprejšnjo objavo pričujočega odlomka.

1. »Sveti človek pa je tisti, ki ga je ljudstvo obsodilo zaradi zločina; in ni ga dovoljeno žrtvovati, a tisti, ki ga ubije, ne bo obsojen zaradi umora; in res se v prvem tribunskem zakonu opozarja, da 'če kdo ubije tistega, ki ga je plebiscit spoznal za svetega, se ga ne bo obravnavalo kot morilca.' Od tod pride to, da se zlobnega ali nečistega človeka ponavadi imenuje svetega.«
2. Bennett, H., »Sacer esto«, v: *Transactions of the American Philological Association*, 61, 1930, str. 5.

njena interpretacija je zapletena zaradi dejstva, da se vrti okoli značilnosti, ki so na prvi pogled kontradiktorne. Že Bennett je v eseju iz leta 1930 opazal, da Festova opredelitev navidez »zanikuje stvar samo, zajeto v izrazu« (op. cit., str. 7), kajti medtem ko določa svetost neke osebe, tudi dovoljuje (ali, natančneje, naredi za nekaznivega) uboj (kakršnokoli etimologijo sprejmemo za izraz *parricidium*, ta izvorno označuje uboj svobodnega človeka). Kontradikcija je še poudarjena zaradi dejstva, da tisti, ki ga je lahko kdorkoli nekaznivo ubil, ni mogel biti usmrčen na način, določen z ritualom (*neque fas est eum immolari*; *immolari* pomeni, da se žrtev poškropi z *mola salsa*, preden se žrtvuje).

V čem je potem svetost svetega človeka, kaj pomeni izraz *sacer esto*, ki se večkrat pojavlja v kraljevskih zakonih in ki se pojavi že v arhaičnem napisu na pravokotnem stebru na forumu, če hkrati vključuje *impune occidi* in izključitev iz žrtvovanja? Da je bil ta izraz nejasen tudi Rimljanom, je nedvomno razvidno iz odlomka v *Saturnalijah* (III, 7, 3-8), kjer Makrobij, potem ko definira *sacrum* kot to, kar je usojeno bogovom, doda: »na tem mestu se ne zdi neumestno obravnavati stanje tistih ljudi, za katere zakon zapoveduje, da so sveti za določena božanstva, kajti ne spregledujem dejstva, da se nekaterim zdi čudno (*mirum videri*), da je, medtem ko je prepovedano oskruniti vsako sveto stvar, dovoljeno ubiti svetega človeka«. Ne glede na vrednost interpretacije, ki se jo je Makrobiju zdelo potrebno postaviti na to mesto, je gotovo, da se mu je svetost zdelo problematična, da je potrebovala razlago.

1. 2. Zmedenost starih avtorjev se ujema z razhajanjem med modernimi interpretacijami. Tu je polje razdeljeno na tiste (kot Mommsen, Lange, Bennett, Strachan-Davidson), ki vidijo v *sacratio* ošibel in sekulariziran preostanek arhaične faze, v kateri religiozno in kazensko pravo še nista bila razločena in se je na smrtno obsodbo gledalo kot na žrtvovanje božanstvu, in tistimi (kot Kerényi in

Fowler), ki v njej vidijo arhetipsko podobo svetega, posvetitev podzemnim bogovom, zaradi svoje dvoumnosti podobno etnološkemu pojmu tabuja: vzvišen in preklet, vreden čaščenja in vzbujajoč grozo. Če prvi priznajo *impune occidi* (kot na primer Mommsen pri ljudski ali nadomestni izvršitvi smrtne obsodbe), pa ne morejo prepričljivo razložiti prepovedi žrtvovanja; in nasprotno, če je s stališča drugih razumljiv *neque fas est eum immolari* razumljiv (*»homo sacer,«* piše Kerényi, »ne more biti predmet žrtvovanja, *sacrificiuma*, zaradi nobenega razloga razen tega, zelo preprostega: kar je *sacer*, je že v posesti bogov, izvorno in zlasti v posesti podzemnih bogov, zato ni potrebe, da se ga naredi takega z novim dejanjem«),³ pa nikakor ni mogoče razumeti, zakaj lahko *homo sacer* ubije vsakdo brez madeža bogoskrunstva (od tod neskladna Makrobijeva razlaga, po kateri je treba duše, ker so duše *homines sacri* bile *diis debitae*, poslati v nebo tako hitro, kot je bilo le mogoče).

Nobeno stališče ne more podati ekonomične in hkratne razlage obeh potez, katerih sopostavljanje je po Festovi definiciji ravno posebnost *homo sacer*: *nekaznivost njegovega uboja in prepoved žrtvovanja*. Znotraj tega, kar vemo o rimski pravni in religiozni ureditvi (tako *ius divinum* kot *ius humanum*), se zdita obe potezi dejansko težko združljivi: če je bil *homo sacer* nečist (Fowler: *tabu*) ali last bogov (Kerényi), zakaj ga je lahko vsakdo ubil, ne da bi se omadeževal ali zakrivil svetoskrunstvo? In po drugi strani, če je bil v resnici žrtev arhaičnega žrtvovanja ali obsojenec na smrt, zakaj ni bilo *fas* usmrtiti ga na predpisane načine? Kaj je torej življenje *homo sacer*, če je postavljeno na križišče zmožnosti biti ubit in nezmožnosti biti žrtvovan, zunaj tako človeškega kot božjega prava?

Vse to daje misliti, da smo tu pred mejnim pojmom rimske družbene ureditve, ki se kot tak težko zadovoljivo razloži, dokler ostajamo znotraj *ius divinum* in *ius humanum*, a ki morda lahko omogoči raz-

3. Kerényi, K., *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Rim 1951, str. 76.

jasnitev meje med njima. Namesto da bi specifičnost *homo sacer* razrešili, kot se je prepogosto počelo, z domnevno izvorno dvoumnostjo svetega, posneto po etnološkem pojmu tabuja, bomo raje skušali razložiti *sacratio* kot avtonomno figuro in se vprašali, ali morda ne omogoča razjasnitve izvorne *politične* strukture, umeščene na področje, ki je predhodnica razliki med svetim in profanim, religioznim in pravnim. A da bi se lahko približali temu področju, se je treba prej znebiti nekega nesporazuma.

2. Ambivalentnost svetega

2. 1. Nad interpretacijo družbenih fenomenov, zlasti vprašanja izvora suverenosti, še vedno visi znanstveni mitologem, ki se je vzpostavil med koncem 19. stoletja in prvimi desetletji 20. stoletja ter raziskave ved o človeku na posebno občutljivem področju trajno preusmeril s prave poti. Ta mitologem, ki ga lahko tu začasno poimenujemo »teorija dvoumnosti svetega«, se najprej oblikuje v poznoviktorijanski antropologiji in se takoj zatem prenese na francosko sociologijo; a njegov vpliv v času in njegov prenos v druge discipline sta bila tako vztrajna, da je, potem ko je kompromitiral Bataillove raziskave suverenosti, še vedno prisoten v *Vocabulaire des institutions indo-européennes* Émila Benvenista, tej mojstrovini jezikoslovja 20. stoletja. Da je prvič formulirana v *Lectures on the Religion of the Semites* Robertsona Smitha – torej v isti knjigi, ki je imela odločujoč vpliv na sestavo Freudovega eseja *Totem in tabu* (»brati to knjigo«, bo zapisal Freud, »je bilo kot odpluti na gondoli«) –, ni presenečenje, če upoštevamo, da *Lectures* sovpadajo s trenutkom, v katerem je neka družba, ki je izgubila vsak odnos do svojega religioznega izročila, začela tožiti nad svojim nelagodjem. Prav v tej knjigi etnografski pojem tabuja prvič zapusti področje primitivnih kultur in odločno prodre v raziskovanje biblične religije ter s svojo dvoumnostjo nepopravljivo zaznamuje izkustvo svetega na Zahodu.

Poleg tabuja, ki mu natančno ustrezajo – piše Robertson Smith v četrti lekciji – pravila svetosti o varovanju nedotakljivosti malikov, svetišč, duhovnikov, poglavarjev in na splošno oseb in stvari, ki pripadajo bogovom in njihovemu kultu, najdemo drugo vrsto tabuja, ki ima na semitskem območju vzporednico v pravilih o nečistosti. Ženske po porodu, moški, ki se je dotaknil trupla itd. so začasno tabu in so ločeni od človeške družbe, tako kot se v semitskih religijah te osebe štejejo za nečiste. V teh primerih oseba, ki je tabu, ne velja za sveto, ker je ločena tako od svetišča kot od vsakega stika z ljudmi ... V marsikateri divji družbi med obema vrstama tabuja ni jasno zarisane razmejitvene črte in tudi pri razvitejših narodih se pojem svetosti in nečistosti pogosto dotikata.⁴

V opombi k drugi izdaji *Lectures* (1894) z naslovom »Holiness, Uncleaness and Taboo« Robertson Smith, ki je naštel vrsto novih primerov dvoumnosti (med njimi samo prepoved svinjine, ki »v najrazvitejših semitskih religijah pripada nekakšni nikogaršnji zemlji med nečistim in svetim«), postulira nemožnost »razločitve semitske doktrine svetega in nečistosti od sistema tabuja« (*ibid.*, str. 452).

Pomenljivo je, da med temi pričevanji dvoumnosti moči svetega Robertson Smith našteje tudi izobčenje. »Druga opazna hebrejska navada je izobčenje (*herem*), s katerim je bil brezbožen grešnik, torej sovražnik skupnosti in njenega Boga, zaobljubljen popolnemu uničenju. Izobčenje je oblika posvetitve božanstva, in zato je glagol 'izobčiti' včasih preveden kot 'posvetiti' (Mih 4, 13) ali 'z zakletvijo posvetiti' (3 Mz 27, 28). V najstarejših časih hebrejstva pa je izobčenje pomenilo popolno uničenje ne samo osebe, temveč njene lastnine ... zgolj kovine, potem ko so bile taljene v ognju, so lahko postale del zakladnice svetišča (Joz 6, 24). Tudi živine niso žrtvovali, ampak zgolj ubili, in posvečenega mesta se ni smelo spet zgraditi (5 Mz 13, 16; Joz 6, 26). Tako izobčenje je tabu, ki je učinkovit zaradi strahu

4. Robertson Smith, W., *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1894, str. 152-153.

pred nadnaravnimi kaznimi (1 Kr 16, 34), in tako kot pri tabuju je bila njegova nevarnost nalezljiva (5 Mz 7, 26); kdor nosi v svoji hiši posvečeno stvar, prav tako zapade izobčenju« (*ibid.*, str. 453-454). Analiza izobčenja – enačenega s tabujem – je od začetka odločilna za genezo nauka o dvoumnosti svetega: dvoumnost prvega, ki izključuje z vključevanjem, implicira drugo.

2. 2. Ko je bila enkrat formulirana, se teorija o ambivalentnosti svetega, kot da bi se je evropska kultura ozavedela prvič, razširi na vsako področje znanosti o človeku, ne da bi naletela na ovire. Deset let po *Lectures* se klasik francoske antropologije *Essai sur le sacrifice* Huberta in Maussa (1899) začne prav s sklicevanjem na »le caractère ambigu des choses sacrées, que Robertson Smith avait si admirablement mis en lumière« (Hubert in Mauss, str. 195). Šest let kasneje v drugi knjigi Wundtove *Völkerpsychologie* pojem tabuja izraža natanko izvorno nerazlikovanje med svetim in nečistim, ki naj bi bilo značilno za najbolj arhaično stopnjo človeške zgodovine, to mešanico čaščenja in groze, ki jo Wundt z izrazom, ki je imel velik uspeh, opredeli kot »sveto grozo«. Samo v naslednji fazi, ko so po Wundtovem mnenju najstarejše demonične sile popustile pred bogovi, izvorna ambivalentnost prepusti mesto antitetičnosti med svetim in nečistim.

Leta 1912 Maussov stric Émile Durkheim izda *Formes élémentaires de la vie religieuse*, v kateri je celo poglavje posvečeno »dvoumnosti pojma svetega«. Tu razdeli »religiozne sile« v dve nasprotujoči si kategoriji, v dobro in zlonosne:

Brez dvoma čustva, ki navdihujejo ene ali druge, niso enaka: eno je spoštovanje in drugo je gnus in groza. Kljub temu, ker so geste enake v obeh primerih, se izražena čustva ne razlikujejo po naravi. V verskem spoštovanju je namreč nekaj groze, zlasti če je zelo intenzivno, in strah, ki ga povzročajo zlobne sile, ni na splošno brez vsakega strahospoštovanja ... Čisto in nečisto torej nista dve ločeni vrsti,

temveč dve varianti iste vrste, ki zaobsega svete stvari. Obstajata dve vrsti svetega, dobro in zlonosno; in ne samo, da nasprotni si obliki neprekinjeno prehajata ena v drugo, temveč lahko en in isti objekt preide od ene k drugi, ne da bi spremenil naravo. S čistim se dela nečisto in nasprotno: dvoumnost svetega je v možnosti te preobrazbe.⁵

Na teh straneh je že na delu tisti proces psihologizacije verskega izkustva («gnus» in «groza», s katerima izobražena evropska buržoazija izdaja svoje nelagodje pred verskim dejstvom), ki se bo dovršil nekaj let pozneje v okviru marburške teologije z delom R. Otta o svetem (1917). Tu neka teologija, ki je izgubila vsako izkustvo razodete besede, in neka filozofija, ki je izgubila vsako treznost pred čustvom, praznujeta svojo zvezo s pojmom svetega, ki že povsem sovpadе s pojmom temnega in nepredirnega. Da religiozno povsem pripada sferi psihološke emocije, da v bistvu zadeva srh in kurjo polt, so trivialnosti, ki jih je moral neologizem *numinozen* obleči z dozdevkom znanstvenosti.

Ko torej nekaj let kasneje Freud začne delo na *Totemu in tabuju*, je bil teren že dovolj pripravljen. A šele s to knjigo se prava občа teorija ambivalentnosti svetega zares razkrije, ne samo na antropološki in psihološki, temveč tudi na jezikoslovni osnovi. Leta 1910 je Freud bral esej danes razvrednotenega lingvиста K. Abela o *Protislovnem pomenu izvornih besed* in o njem napisal recenzijo za *Imago*, v katerem ga je povezal s svojo teorijo odsotnosti načela protislovnosti v sanjah. Med besedami z nasprotnim pomenom, ki jih je Abel naštel v dodatku, je bil tudi, kot Freud ne pozabi poudariti, latinski izraz *sacer*, »svet in preklet«. Začudujoče je, da antropologi, ki so prvi razvili teorijo dvoumnosti svetega, niso omenili latinske *sacratio*. Leta 1911 pa je objavljena Fowlerjeva razprava *The Original Meaning of the Word Sacer*, v središču katere je prav interpretacija *homo*

5. Durkheim, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Pariz 1912, str. 446-448.

sacer, ki je nemudoma povzročila odziv med raziskovalci znanosti o religiji. Tu je dvoumnost iz Festove opredelitve tista, ki omogoči raziskovalcu (ki povzame Marettovo sugestijo) povezavo med latinskimi *sacer* in kategorijo tabuja (*«sacer esto is in fact a curse; and the homo sacer on whom this curse falls is an outcast, a banned man, tabooed, dangerous ... originally the word may have meant simply taboo, i.e. removed out of the region of the profanum, without any special reference to a deity, but 'holy' or accursed according to the circumstances»*).⁶

H. Fugier je v dobro dokumentirani študiji pokazala, kako doktrina dvoumnosti svetega prodira na področje znanosti o jeziku in navsezadnje v njej najde svoje oporišče.⁷ V tem procesu ima odločilno vlogo prav *homo sacer*. Kajti medtem ko v drugi izdaji Waldejevega *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* (1910) ni niti sledu nauka o ambivalentnosti, geslo *sacer* v Ernout-Meilletovem *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (1932) že uzakoni »dvojni pomen« izraza prav s sklicevanjem na *homo sacer*: »Sacer désigne celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé ou sans souiller; de là le double sens de 'sacré' ou 'maudit' (à peu près). Un coupable que l'on consacre aux dieux infernaux est sacré (*sacer esto*; cfr. gr. *hágios*).«

Zanimivo je skozi delo Fugierove slediti zgodovini medsebojnih izmenjav med antropologijo, lingvistiko in sociologijo v zvezi z vprašanjem svetega. Med drugo izdajo Waldejevega slovarja in prvo izdajo Ernout-Meilletovega je bil objavljen članek Pauly-Wissove, podpisane R. Ganschinetz (1920), ki eksplicitno prevzame Durkheimovo teorijo ambivalentnosti (kot je že Fowler storil za Robertsona Smitha). Kar zadeva Meilleta, Fugierova spominja na tesne stike, ki jih je imel lingvist s pariško sociološko šolo (zlasti z Maussom in Durkheimom). Ko leta 1939 Caillois izda *L'homme et le sacré*, lahko

6. Fowler, W., *Roman Essays and Interpretations*, Oxford 1920, str. 17-23.

7. Fugier, H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Pariz 1963, str. 238-240.

tako začne naravnost z že gotovim slovarskim dejstvom: »A Rome, on sait assez que le mot sacer désigne, suivant la définition d'Ernout-Meillet, celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé ou sans souiller.«⁸

2. 3. Enigmatična figura arhaičnega rimskega prava, ki navidez v sebi združuje kontradiktorne poteze in jo je bilo zato treba šele razložiti, pride tako v resonanco z religiozno kategorijo svetega v trenutku, ko sveto samo prehaja proces nepopravljive desemantizacije, ki privede do prevzema nasprotujočih si pomenov: ta ambivalentnost, postavljena v razmerje z etnografskim pojmom tabuja, se nato s sklenitvijo kroga uporabi za razlago figure *homo sacer*. V življenju pojmov pride do trenutka, ko izgubijo svojo neposredno inteligibilnost in se kot vsak prazen izraz lahko napolnijo z nasprotujočimi si pomeni. Za religiozni fenomen ta trenutek sovpade z rojstvom moderne antropologije na koncu prejšnjega stoletja, v središču katere niso naključno ambivalentni pojmi kot *mana*, *tabu*, *sacer*. Lévi-Strauss je pokazal, kako izraz *mana* funkcionira kot presežni označevalec, ki nima drugega smisla razen tega, da označuje presežek označevalne funkcije nad označenci. Po svoje analogen premislek bi lahko naredili za pojem tabuja in svetega v zvezi z njuno uporabo v diskurzu znanosti o človeku med letoma 1890 in 1940. Domnevna ambivalentnost splošne religiozne kategorije svetega ne more razložiti politično-pravnega fenomena, na katerega se nanaša najstarejši pomen izraza *sacer*; nasprotno, samo natančna in brezpredsodkovna razmejitev politične in religiozne sfere lahko omogoči razumevanje zgodovine njunega prepleta in njunih kompleksnih odnosov. V vsakem primeru je pomembno, da izvorna pravno-politična dimenzija, razvidna v *homo sacer*, ni zakrita z znanstvenim mitologemom, ki ne samo, da na sebi ne more razložiti ničesar, temveč tudi sam potrebuje razlago.

8. Caillois, R., *L'Homme et le sacré*, Pariz 1939, str. 22.

3. Sveto življenje

3. 1. Struktura *sacratio* izhaja, tako po virih kot po skladnem mnenju raziskovalcev, iz spojitve dveh potez: nekaznivosti uboja in izključitve iz žrtvovanja. Najprej *impune occidi* pomeni izjemo od *ius humanum*, kolikor razveljavi uporabo zakona o umoru, pripisanege Numi (*si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto*). Sama formula, ki jo navaja Festus (*qui occidit, parricidii non damnatur*), pomeni celo na neki način pravo *exceptio* v tehničnem smislu, s katero bi lahko ubijalec, poklican na sojenje, ugovarjal obtožbi, sklicujoč se na svetost žrtve. A tudi *neque fas est eum immolari* pomeni, če dobro pogledamo, izjemo, tokrat od *ius divinum* in vsake oblike obrednega uboja. Najstarejše oblike izvršitve smrtne kazni, o katerih imamo poročila (grozljiva *poena cullei*, pri kateri so obsojenca z glavo, pokrito z volčjo kožo, zaprli v vrečo s kačami, psom in petelinom ter ga vrgli v vodo, ali defenestracija s skale Tarpea), so v resnici bolj obredi očiščenja kot izvršitev smrtne kazni v modernem smislu: *neque fas est eum immolari* bi služila prav razlikovanju uboja *homo sacer* od obrednih očiščenj in odločno izključila *sacratio* iz verskega področja v pravem smislu.

Opaženo je bilo, da medtem ko *consecratio* navadno premesti neki objekt iz *ius humanum* v božje pravo, od profanega k svetemu (Fowler, *op. cit.*, str. 18), je v primeru *homo sacer* oseba enostavno postavljena ven iz človeške jurisdikcije, ne da bi prešla v božjo. Ne samo, da prepoved žrtvovanja izključuje vsako primerjavo med *homo sacer* in posvečeno žrtvijo, temveč, kot opaža Makrobij ob navajanju Trebacija, upravičenost uboja implicira, da nasilje, storjeno nad njim, ni pomenilo bogoskrunstva kot v primeru *res sacrae* (*cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi*).

Če je to res, pomeni *sacratio* dvojno izjemo, tako od *ius humanum* kot od *ius divinum*, tako iz verskega področja kot iz profanega področja. Topološka struktura, ki jo zarisuje ta dvojna izjema, je struktura dvojne izključitve in dvojnega zajetja, ki pomeni več kot zgolj

preprosto analogijo s strukturo suverene izjeme. (Od tod umestnost tez tistih raziskovalcev, ki kot Crifo interpretirajo *sacratio* v temeljni povezavi z izključitvijo iz skupnosti.)⁹ Tako kot se namreč v suvereni izjemi zakon uporabi na izjemni primer z neuporabo, z odmikom od njega, tako *homo sacer* pripada Bogu v obliki nezmožnosti žrtvovanja in je vključen v skupnost v obliki zmožnosti biti ubit. *Življenje, ki se ga ne da žrtvovati, a se ga kljub temu sme ubiti, je sveto življenje.*

3. 2. Kar opredeljuje stanje *homo sacer*, torej ni toliko domnevna izvorna ambivalentnost svetosti, ki je vsebovana v njem, kolikor bolj posebni značaj dvojne izključitve, v katero je ujet, in nasilja, ki mu je izpostavljen. Tega nasilja – nekaznivega uboja, ki ga lahko stori vsakdo – se ne da klasificirati ne kot žrtvovanja ne kot umora, ne kot izvršitve obsodbe ne kot bogoskrunstva. S tem, da se izmakne sankcioniranim oblikam človeškega in božanskega prava, odpre sfero človekovega delovanja, ki ni sfera *sacrum facere* niti sfera profanega delovanja in ki jo moramo zdaj poskusiti razumeti.

Srečali smo že mejno sfero človekovega delovanja, ki se ohranja zgolj v odnosu izjeme. To je sfera suverene odločitve, ki začasno razveljavi zakon v izrednem stanju in tako vanj vključi golo življenje. Zato se moramo vprašati, ali nista struktura suverenosti in struktura *sacratio* na neki način povezani in se lahko v tej povezavi vzajemno razsvetlita. Še več, v ta namen lahko predlagamo prvo hipotezo: če *homo sacer* vrnemo na njegovo pravo mesto onstran tako kazenskega prava kot žrtvovanja, ta predstavlja izvorno podobo življenja, zajetega v suverenem izobčenju, in ohranja spomin na izvorno izključitev, prek katere se je konstituirala politična dimenzija. Politični prostor suverenosti bi se namreč konstituiral preko dvojne izjeme kot presežek profanega v religioznem in religioznega v profanem, ki predstavlja cono indiffernce med žrtvovanjem in umorom. *Suverena*

9. Crifò, G., »Exilica causa, quae adversus exulem agitur«, v: *Du châtement dans la cité*, Rim 1984, str. 460-465.

je sfera, v kateri se lahko ubije, ne da bi bil storjen umor in ne da bi se izvajalo žrtvovanje, in sveto, torej tako, da se ga lahko ubije in se ga ne da žrtvovati, je življenje, ujeto v to sfero.

Tedaj je možno dati prvi odgovor na vprašanje, ki smo si ga zastavili, ko smo zarisovali formalno strukturo izjeme. Kar je zajeto z izobčenjem, je neko človeško življenje, ki se ga da ubiti in se ga ne da žrtvovati: *homo sacer*. Če imenujemo golo življenje ali sveto življenje to življenje, ki predstavlja prvotno vsebino suverene oblasti, imamo v rokah tudi začetek odgovora na Benjaminovo vprašanje o »izvoru dogme svetosti življenja«. Sveto, torej zmožno biti ubito in nezmožno biti žrtvovano, je izvorno življenje v suverenem izobčenju, in proizvajanje golega življenja je v tem smislu izvorna dejavnost suverenosti. Svetost življenja, ki se jo hoče danes uveljaviti nasproti suvereni oblasti kot človekovo pravico v vsakem temeljnem pomenu, v resnici izvorno izraža prav podreitev življenja moči smrti, njegovo nepopravljivo izpostavitev v odnosu izobčenja.

Vez med konstituiranjem politične oblasti in *sacratio* je izpričana tudi v *potestas sacrosancta*, ki v Rimu pripada tribunom plebsa. Nedotakljivost tribuna temelji namreč zgolj na dejstvu, da so plebejci v trenutku prve odcepitve prisegli, da bodo maščevali žalitve, storjene njihovemu predstavniku, in krivca dojemali kot *homo sacer*. Izraz *lex sacra*, ki je nepravilno označeval (plebisciti so bili izvorno jasno razlikovani od *leges*) to, kar je bila v resnici zgolj »charte jurée«¹⁰ upornega plebsa, ni imel izvorno nobenega drugega smisla, kot da je določil življenje, ki se ga lahko ubije; a prav zaradi tega je ustvaril politično moč, ki je na neki način vzpostavila ravnotežje suvereni moči. Zato nič bolj ne razgali konca stare republikanske ustave in rojstva nove absolutne oblasti kot trenutek, v katerem Avgust prevzame *potestas tribunicia*, in tako postane *sacrosanctus*. (*Sacro-*

10. Magdelain, A., *La Loi à Rome. Histoire d'un concept*, Pariz 1978, str. 57.

sanctus in perpetuum ut essem – se glasi besedilo *Res gestae – et quoad viverem tribunicia potestas mihi tribuetur.*)

3. 3. Strukturna analogija med suvereno izjemo in *sacratio* tu pokaže ves svoj smisel. Suveren in *homo sacer* sta simetrični figuri na obeh skrajnih mejah ureditve, ki imata enako strukturo in sta korelata v smislu, da je suveren tisti, glede katerega so vsi ljudje potencialno *homines sacri*, in *homo sacer* je tisti, do katerega so vsi ljudje potencialni suvereni.

Oboji komunicirajo prek delovanja, ki s tem, da se izključuje tako iz človeškega kot božjega prava, tako od *nomos* kot od *phýsis*, na neki način zamejuje prvi politični prostor v pravem pomenu, ločen tako od religioznega kot od profanega področja, tako od naravnega reda kot od normalnega pravnega reda.

Ta simetrija med *sacratio* in suverenostjo meče novo luč na tisto kategorijo svetega, katere ambivalentnost je tako vztrajno vodila ne samo moderne raziskave religiozne fenomenologije, temveč tudi naj sodobnejše raziskave suverenosti. Bližina med sferama suverenosti in svetosti, ki je bila večkrat opažena in različno obrazložena, ni preprosto sekularizirani preostanek izvornega religioznega značaja vsake politične oblasti niti zgolj poskus, da bi se mu zagotovil ugled teološke odobritve: prav tako malo pa je ta bližina posledica »svetega«, torej hkrati dobro in zlonosnega značaja, ki naj bi bil na nerazložljiv način inherenten življenju kot takemu. Če je naša hipoteza točna, je svetost bolj izvorna forma vključitve golega življenja v pravno-politični red, in sintagma *homo sacer* imenuje nekaj takega kot izvorni »politični« odnos, torej življenje, kolikor je v vključujoči izključitvi referent suverene odločitve. Življenje je sveto samó, kolikor je zajeto v suvereni izjemi, in zamenjava politično-pravnega fenomena (zmožnosti biti ubit, ki je nezmožnost biti žrtvovan, značilne za *homo sacer*) s pristno religioznim fenomenom je koren nesporazumov, ki so v našem času zaznamovali tako raziskave sve-

tega kot suverenosti. *Sacer esto* ni formula religioznega prekletstva, ki sankcionira *unheimlich*, torej hkrati vzvišen in nizkoten značaj nečesa; je bolj izvorna politična formulacija uveljavitve suverene vezi.

Krivde za dejanja, iz katerih po virih izhaja *sacratio* (kot je izbris meja – *terminium exarare* –, nasilje sina nad roditeljem – *verberatio parentis* – ali goljufija patrona nasproti klientu), torej nimajo značaja kršitve norme, ki bi ji sledila ustrezna sankcija; gre bolj za izvorno izjemo, v kateri je človekovo življenje, izpostavljeno nepogojni možnosti uboja, vključeno v politični red. Ne dejanje zarisovanja meja, temveč njihovo brisanje ali zanikovanje (kot sicer popolnoma jasno pove mit o ustanovitvi Rima) je konstitutivno dejanje za mesto. Numov zakon o umoru (*parricidas esto*) sestavlja sistem skupaj z zmožnostjo uboja *homo sacer* (*parricidi non damnatur*) in ni ga mogoče ločiti od nje. Tako kompleksna je izvorna struktura, na kateri temelji suverena oblast.

Poglejmo sfero pomena izraza *sacer*, kot izhaja iz naše analize. Ta ne vsebuje ne kontradiktornega pomena v Abelovem smislu niti splošne ambivalentnosti v Durkheimovem smislu; označuje življenje, ki je absolutno zmožno biti ubito, objekt nasilja, ki presega tako sfero prava kot žrtvovanja. Ta dvojni odvzem odpre med profanim in religioznim ter onstran njiju področje nerazlikovanosti, katere pomen smo skušali opredeliti. S tega stališča se razplete marsikatera navidezna kontradiktornost izraza »svet«. Tako so Latinci imenovali *puri* prašičke, ki so se deset dni po skotitvi šteli za primerne za žrtvovanje. Varro (*De re rustica*, II, 4, 16) pa izpričuje, da se je v antiki prašičkom, primernim za žrtvovanje, reklo *sacres*. Daleč od tega, da bi bil v nasprotju z nemožnostjo žrtvovanja *homo sacer*, izraz tu kaže proti izvorni coni nerazlikovanja, v kateri je *sacer* pomenil zgolj življenje, ki se ga da ubiti (pred žrtvovanjem prašiček ni bil »svet« v smislu »posvečen bogovom«, temveč se ga je zgolj dalo ubiti). Ko latinski pesniki imenujejo zaljubljenca *sacri* (*sacros qui ledat amantes*, Prop. 3. 6. 11; *quisque amore teneatur, eat tutusque*

sacerque, Tib. 1. 2. 27), to ni zato, ker bi bili posvečeni bogovom ali prekleti, temveč zato, ker so ločeni od drugih bogov v sferi, ki je onstran tako božjega kot človeškega prava. Ta sfera je bila izvorno sfera, ki je izhajala iz dvojne izjeme, v katero je bilo izpostavljeno sveto življenje.

4. *Vitae necisque potestas*

4. 1. »Ena od prednosti, značilnih za najvišjo oblast, je bila dolgo časa pravica nad življenjem in nad smrtjo.« Ta Foucaultova trditev s konca *Volje do vednosti*¹¹ zveni popolnoma trivialno; a prvi primer v pravni zgodovini, pri katerem naletimo na izraz »pravica nad življenjem in smrtjo«, je formula *vitae necisque potestas*, ki nikakor ne označuje suverene oblasti, temveč nepogojeno oblast *patra* nad svojimi moškimi potomci. V rimskem pravu *vita* ni pravni pojem, temveč označuje, tako kot v običajni latinski jezikovni rabi, golo dejstvo življenja ali poseben način življenja (latinščina v en izraz povezuje pomena tako *zôç* kot *bíos*). Edini primer, kjer izraz *vita* dobi specifično pravni pomen, ki ga spremeni v pravi *terminus technicus*, je prav izraz *vitae necisque potestas*. V zgledni študiji je Yan Thomas pokazal, da v tej formuli *que* nima disjunktivnega pomena in *vita* ni nič drugega kot korolarij *nex*, moči ubijanja.¹² Življenje se torej izvorno pojavi v rimskem pravu zgolj kot protiutež moči, ki grozi s smrtjo (natančneje, s smrtjo brez prelivanja krvi, kajti to je točni pomen *necare* v nasprotju z *mactare*). Ta oblast je absolutna in ni zamišljena niti kot sankcija za krivdo niti kot izraz splošnejše oblasti, ki pripada *pater* kot poglavarju *domusa*: ta izvira neposredno in zgolj iz odnosa oče-sin (v trenutku, ko oče pripozna

11. Foucault, M., *La Volonté de savoir*, Pariz 1976, str. 139.

12. Thomas, Y., »*Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*«, v: *Du châtement dans la cité*, Rim 1984, str. 508-509.

sina s tem, da ga dvigne od tal, pridobi nad njim oblast nad življenjem in smrtjo), in se ga zato ne sme zamenjati z močjo ubijanja, ki lahko pripade možu ali očetu nad ženo ali hčerko, zaloteno *in flagranti* pri prešuštvu, še manj pa z oblastjo *dominusa* nad služabniki. Medtem ko obe ti oblasti zadevata domačo jurisdikcijo poglavarja družine, in ostajata zato na neki način v okviru *domusa*, pa *vitae necisque potestas* ob rojstvu zajame vsakega svobodnega moškega državljana, in zato vsaj navidez definira sam model politične oblasti na splošno. *Ne preprosto naravno življenje, temveč življenje, izpostavljeno smrti (golo življenje ali sveto življenje), je izvorni politični element.*

Rimljani so namreč čutili tako bistveno podobnost med očetovo *vitae necisque potestas* in *imperiumom* magistrata, da se navsezadnje register *ius patrium* in suverene oblasti pri njih tesno prepleteta. Tema *pater imperiosus*, ki v sebi kumulira kvaliteto očeta in funkcijo magistrata in ki, kot Brutus ali Manlius Torquatus, ne omahuje pri usmrtitvi sina, ki se je omadeževal z izdajo, tako opravlja pomembno funkcijo v anekdotiki in mitologiji oblasti. A prav tako odločilna je inverzna figura očeta, ki izvršuje svojo *vitae necisque potestas* nad sinom magistratom, kot v primeru konzula Spuria Kasija in tribuna Gaja Flaminija. Ko poroča o zgodbi tega zadnjega, ki ga je oče povlekel z govorniškega odra, medtem ko je skušal zlorabiti moč senata, Valerij Maksimus pomenljivo opredeli *potestas* očeta kot *imperium privatum*. Yan Thomas, ki je analiziral te epizode, je lahko zapisal, da je bila *patria potestas* občutena v Rimu kot nekakšna javna funkcija in na neki način kot »rezidualna in nezvedljiva suverenost« (op. cit., str. 528). In ko v nekem poznem viru beremo, da je Brutus s tem, ko je obsodil na smrt lastne sinove, »na njihovem mestu posvojil rimsko ljudstvo«, gre tu za isto oblast nad smrtjo, ki se prek figure posvojitve zdaj prenese na vse ljudstvo, s čimer vrne izvorni, grozeč pomen hagiografskemu epitetu »oče domovine«, ki je v vsakem času pridržan za poglavarje s suvereno oblastjo. Kar nam vir predstavlja, je torej nekakšen genealoški mit suverene oblasti: *imperium* magistrata ni nič drugega kot očetova *vitae necisque potestas*, raz-

širjena na vse državljane. Ne bi mogli jasneje reči, da je prvi temelj politične oblasti življenje, ki je absolutno zmožno biti ubito, ki je politizirano s tem, da je zmožno biti ubito.

4. 2. V tej perspektivi postane razumljiv smisel stare rimske navade, o kateri poroča Valerij Maksimus, po kateri se je lahko le mladoletni sin postavil vmes med magistrata z *imperiumom* in liktorja, ki je hodil pred njim. Fizična bližina med magistratom in njegovimi liktorji, ki ga vedno spremljajo in s seboj nosijo strašljive insignije oblasti (*fascēs formidulosi* in *saevae securēs*), vsekakor izraža neločljivost *imperiuma* od oblasti nad smrtjo. Če se sin lahko postavi med magistrata in liktorja, je to zato, ker je že izvorno in neposredno podrejen očetovi oblasti nad življenjem in smrtjo. *Puer* sin simbolno potrjuje prav to konsubstancialnost *vitae necisque potestas* s suvereno oblastjo.

V točki, ko torej očitno sovpadeta, se razkrije nenavadna okoliščina (ki se zdaj pravzaprav ne bi več smela zdeti nenavadna), da se vsak svobodni moški državljani (ki lahko kot tak sodeluje v javnem življenju) znajde v stanju virtualne zmožnosti biti ubit, je na nek način *sacer* nasproti očetu. Rimljani so se zelo dobro zavedali aporetičnega značaja te oblasti, ki kot očitna izjema načelu z začetka zakonika dvanajstih plošč, po katerem državljani ni bilo mogoče usmrtiti brez procesa (*indemnatus*), navsezadnje pomeni nekakšno neomejeno pooblastilo za ubijanje (*lex indemnatorum interficiendum*). Ne samo to, tudi drugo značilnost, ki opredeljuje izjemnost svetega življenja, nezmožnost, da bi bilo usmrčeno na način, določen z obredom, najdemo v *vitae necisque potestas*. Yan Thomas poroča o primeru, ki ga kot retorično vajo uporabi Calpurnius Flaccus, o očetu, ki na podlagi svoje *potestas* izroči sina krvniku, da ga ta usmrti; sin se upre in upravičeno zahteva, da ga mora usmrtiti oče (*vult manu patris interfici*) (*ibid.*, str. 540). *Vitae necisque potestas* neposredno zadeva golo sinovo življenje, in *impune occidi*, ki izvira iz nje, nikakor ne more biti izenačen z obrednim ubojem pri izvršitvi smrtne kazni.

4. 3. V zvezi z *vitae necisque potestas* se Yan Thomas na neki točki vpraša: »Kaj je ta neprimerljiva vez, za katero rimsko pravo ne more najti drugega izraza razen smrti?« Edini možni odgovor je, da je to, kar je ključno v tej »neprimerljivi vezi«, vključitev golega življenja v pravno-politični red. Zdi se, kot da bi morali moški državljanji plačati svoje sodelovanje v političnem življenju z nepogojno podrejenostjo oblasti smrti in kot da bi življenje lahko vstopilo v mesto samo kot dvojna izjema zmožnosti biti ubit in nezmožnosti biti žrtvovan. Od tod položaj *patria potestas* na meji tako *domus* kot mesta: če se klasična politika rodi z ločitvijo teh dveh sfer, je življenje, zmožno biti ubito in nezmožno biti žrtvovano, spoj, okrog katerega se artikulirata, in prag, prek katerega komunicirata v nedoločenosti. Niti politični *bíos* niti naravna *zôç*, sveto življenje je področje nerazlikovanja, v katerem se z medsebojnim vključevanjem in izključevanjem vzajemno konstituirata.

Bistroumno je bilo opaženo, da se država ne utemeljuje na družbeni vezi, katere izraz naj bi bila, temveč na njeni razvezi (*déliasion*), ki prepoveduje.¹³ Zdaj lahko damo dodaten pomen tej tezi. *Déliasion* ne smemo razumeti kot razvezo predobstoječe vezi (ki bi lahko imela obliko pakta ali pogodbe); vez sama ima izvorno obliko razveze ali izjeme, v kateri je to, kar je zajeto, hkrati izključeno, in v kateri se človekovo življenje politizira samo prek zapustitve nepogojni oblasti nad smrtjo. Izvirnejša od vezi pozitivne norme ali družbenega pakta je suverena vez, ki pa je v resnici samo razveza; in to, kar ta razveza vključi in proizvede – golo življenje, ki živi na nikogaršnji zemlji med hišo in mestom – je s stališča suverenosti izvorni politični element.

Prevedel Samo Kutoš.

13. Badiou, A., *L'Être et l'événement*, Pariz 1988, str. 125.

Gorazd Korošec

HOBBS, UTEMELJITEV POLITIKE IN MODERNA DRŽAVA

Izhodišča

Če naj tekst umesti Hobbesa in njegovo politično filozofijo ter oriše njegov pomen za sodobno pojmovanje in analizo politike in teorije države,¹ moramo najprej na hitro pojasniti, kaj Hobbes ni:

– *ne obstajata dva Hobbesa* – v nobenem smislu: niti Hobbes kot teoretik pravne države nasproti Hobbesu kot teoretiku moči niti Hobbes kot predhodnik liberalizma nasproti Hobbesu kot absolutistu; in niti Hobbes kot teoretik naravnega stanja nasproti Hobbesu kot teoretiku civilnega stanja, kot bi želel Leo Strauss; niti materialist v fiziki in absolutist ali utilitarist v politiki; Hobbesa je treba brati in dojeti kot celoto, v enotnosti navideznih nasprotij;

– *Hobbes ni utilitarist*; čeprav so ga ti imeli za svojega predhodnika in bi tako želel tudi Strauss. Zakaj ne? Ker Hobbes poslušnost utemeljuje na drugi ravni – na ravni dolžnosti;

– *Hobbes ni nekdo, ki bi zgolj strašil bralce s pošastjo »naravnega stanja«*;

– *Hobbes ni fizik politike*, čeprav na to sam namigne – in to zbuja večno zgražanje številnih interpretov –, nasprotno: je analitik učinkov označevalca;

– Hobbes ni niti omejeni mehanicist, ki bi človeka želel potopiti v kavzalne naravne zakone, niti plehki in plitvi, brezdušni nominalist,

1. Članek je del rezultatov raziskave »Država, nacija in ksenofobija« na Mirovnem inštitutu v Ljubljani, ki jo financira Ministrstvo za znanost, šolstvo in šport RS.

kar je očitek, s katerim se je njegovih argumentov želel ubraniti Descartes – Hobbesova pozicija je, kot bomo pokazali, mnogo bolj prefinjena;

– *Hobbes ni nekdo, ki bi zaničeval, omalovaževal, izključil, omejil, podredil ali kajvemkajše politiko* – ta je zanj najvišja človekova dejavnost, srž in vrh njegovega filozofskega sistema (*De Corpore, De Homine, De Cive*);

– *Hobbes ni kantovec* (čeprav državljansko poslušnost opre na dolžnost) – nasprotno je Kant hobbesovec –, a s tem očitno ni zadovoljen in skuša hkrati biti tudi pufendorfovec, kar pa je s hobbesovstvom nezdržljivo;

– *Hobbes ni absolutist ali totalitarist* – nekoč je Oakeshott zapisal, da Hobbes ni totalitarist, pač pa avtoritarec ali privrženec avtoritete (kakorkoli želimo tolmačiti njegov izraz »authoritarian«) –, nasprotno je Hobbes teoretik politične pooblastitve in opolnomočenja;

– *Hobbes ni teoretik naravnega prava* (kljub Straussovim očitkom) – po tem se loči od tradicije pred njim in za njim (npr. Milton in pozneje Locke itd.) –, zato se nanj lahko navežejo vsi kritiki naravnega prava;

– *ni torej zagovornik »pravice človeka«* – vendar njegova teorija šele omogoča njihovo formulacijo;

– *ni zagovornik demokracije*, še najmanj neposredne, pač pa teoretik političnega predstavništva – na tem njegovem pojmu lahko pozneje gradita liberalizem in njegova teorija »predstavniške vladavine« (J. S. Mill);

– Hobbes ni teoretik »civilne družbe«, kot se ta pojem razume od Pufendorfa (ter Locka, Rousseauja in Hegla; zelo vplivna je tudi Tocquevillova formulacija) naprej, pa tudi v današnjem spontanem razumevanju – torej kot nečesa ločenega od in zoperstavljenega državi; – zanj je družba mogoča šele v državi in identična z njo, samo taka ga zanima, namreč v okviru Zakona. Omenjeno ločevanje je rezultat kritike Hobbesa pri Pufendorfu; in končno:

– Hobbes ni nekdo, ki bi imel slabo mnenje o človeški naravi ali značaju – je le realist («Homo sum, humani nihil a me alienum puto» – kot je zapisal Terencij; »Človek sem, nič človeškega mi ni tuje«), in človeški značaj zadane na najbolj problematični točki – narcizmu, za katerega mu je jasno, da je vzrok vseh sporov med ljudmi in da ga je treba podrediti skupni normi – Zakonu.

– Prav tako so v bistvu neutemeljeni očitki, da Hobbes nima ustrezne ali zadostne teorije človeške subjektivnosti ali da potrebuje pojem in vlogo suverena zato, ker pojmuje človeški um kot preveč šibak; res je, da Hobbes ne formulira *idealistične* teorije subjektivnosti, pač pa mu gre za *subverzijo* subjekta, dojetega kot substanca, in za to, da poudari primat podreditve simbolnemu Zakonu glede na oblikovanje subjektivnosti (ki ne izključuje pojma nezavednega) – znotraj teh koordinat je skušal teorijo subjektivnosti formulirati Kant, in ker se mu ni zdela zadostna, je zdrsnil v idealizem, kar je pri njem pozneje kritiziral Hegel; Freud je na tej podlagi dovršil formulacijo subjektivnosti in nezavednega, Lacan pa se je s tezama o »Jazu kot ropotarnici imaginarnih identifikacij« in nujni subjektivni odtujitvi v označevalcu vrnil k Hobbesovi poziciji; prav tako pri Hobbesu ni problem v »šibkosti« uma – ta je dovolj močan, da formulira celoten filozofski sistem, če se um dosledno uporablja –, tako je problem delno res v načinih uporabe uma, vendar pa je odločilno to, da problem nastopi na ravni – in prav to je področje politične filozofije – intersubjektivnosti, torej komunikacije, koliko namreč Hobbes doje ma nesporazum kot bistvo ali neizogiben sestavni del komunikacije.

Teorija naravnega stanja in pravne države

Kaj torej Hobbes je? Ni niti ideolog niti pamfletist niti zagovornik naivne emancipacije, niti prevratnik, revolucionar, nazadnjak ali zagovornik svobode ali nespremenjene oblasti. Ne piše programa

ali seznama zahtev neke politične stranke ali nazora (kar bi lahko rekli za velik del imen iz zgodovine politične teorije).

Predvsem je analitik oblasti, politike, političnega in Zakona. Ter političnega subjekta. Sam poudarja, da je njegov namen, da se ne postavi preveč »ne na stran svobode ne na stran oblasti« (*Lev, Epistle Dedicatory*),² kot pravi v posvetilu k *Leviathanu*.

Hobbes ni zagovornik oblasti, ki bi slonela na kakem naravnem ali samoumevnem temelju, kot je model starševske ali božje oblasti. Če obstaja kako načelo, na katerem pri njem temelji oblast, je to *soglasje*, ki pa ni temelj, pač pa temeljno načelo. Sicer pa je od La Boétiejeve analize iz *Razprave o prostovoljni sužnosti*³ naprej že povsem jasno, da je soglasje opora vsake oblasti. A če je za La Boétieja to še nerešljiv problem, saj vztraja, da je načeloma dovolj »svobodo le hoteti, pa boš svoboden«, zato ne more razumeti soglasja k slabi oblasti, pa je Hobbes tu bolj prefinjen. Dobro vemo, da je ostro polemiziral proti sholastikom in njihovemu idealističnemu pojmu »svobodne volje«, ki je bil blizu La Boétiejevemu, zato o volji in soglasju ni imel tako poenostavljenega mnenja. Glede njegovega pojma soglasja (ki je npr. nezdržljiv tudi z ideološkim Lockovim) bi lahko legitimno zapisali naslednjo formulo: »Vsaka oblast temelji na soglasju; *ali je to zavestno ali nezavedno, pa nas prav nič ne zanima.*« Hobbes seveda zapiše, da je sklenitev družbene pogodbe dejanje *volje*, nikjer pa ne zapiše »svobodne«. In tudi če do nje ni nikoli dejansko prišlo (Hobbes zapiše le: »*edini način*, da se to stori [združitev v politično skupnost], je, da se sklene družbena pogodba...« *Lev II, 17, 13, 87.*) V tem primeru je pojem družbene pogodbe mirno mogoče dojeti kot *postulat* političnega uma (če naj zgolj na tem mestu uporabimo Kantov izraz, čeprav so njegovi izrazi običajno le idealistični poskusi, izviti se iz primeža Hobbesove teorije).

-
2. Thomas Hobbes, *Leviathan*, London 1651. *Leviathan* bo citiran po vzorcu: knjiga, poglavje, odstavek poglavja, stran izvirne izdaje; torej npr.: *Lev I, 1, 1, 3.*
3. Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, v: *Oeuvres complètes*, Slatkine, Ženeva 1967, str. 1-57.

A obravnavo Hobbesove politične teorije je treba začeti pri njegovem pojmu »naravnega stanja«. Kaj je naravno stanje? Na kratko: stanje, v katerem je vsakdo svoj lasten razsodnik, razsodnik o tem, kaj naj stori, kaj je zanj dobro in kaj slabo. O tem pa seveda ni soglasja, pogledi posameznikov se razlikujejo, kar vodi v spore, spopade in v konsekvenci v »vojno vseh proti vsem«, kot zaostri formulacijo Hobbes (psihološko ime za naravnost posameznikov v naravnem stanju pa je seveda »narcizem«). Poznejša tradicija (enako pa je ravnala tudi tista pred njim) skuša ta Hobbesov pojem naravnega stanja na različne načine »udomačiti«, omiliti, ga napraviti znosnega in pokazati, da ljudje lahko živijo mirno tudi v takem stanju. Ena standardnih strategij je vpeljava pojma naravnega prava, ki da vlada v takem stanju. A ostrina Hobbesove poante je ravno v tem, da tako »naravno pravo« ne obstaja: »ni soglasja o tem, kaj je naravno pravo« – (EL I, 15.1). Za Hobbesa ni pomembno, ali se vsakdo ravna le po svojem najbolj egoističnem interesu ali pa skuša biti pri tem kar se da daljnoviden in preudaren, ali vsakdo s Kantom vpije »Sapere aude!« (»Drzni si misliti ali modrovati!«), ali se vsakdo ravna po nasvetih svojega verskega voditelja, nekateri pa nemara pa medicinskem učbeniku ali prevratniškem katekizmu ali pa poslušajo nasvete papeža – zanima ga le to, da v primeru obstoja različnih vrednotnih in moralnih sistemov prihaja do sporov in spopadov – državljanska vojna je tako tipičen primer »naravnega stanja«.

Hobbes torej ne goji nobene (razsvetljske) vere v sposobnosti razuma pri vsakem posamezniku, da se bo dokopal do istih resnic kot vsak drug – ta možnost je zanj izven države in njenega Zakona izgubljena. Nima torej razsvetljskih iluzij in torej ne verjame niti v naravno pravo, ki je zanj prav vzrok težav naravnega stanja. Ne zapade torej tej iluziji ali iluzijama, saj sta vera v sposobnosti razuma in v naravno pravo, ki je njegov proizvod, nujno povezani med sabo.

Če torej v naravnem stanju obstaja *etični relativizem* in zato spopadi, Hobbes nanj ponudi *politični* odgovor: sklenitev družbene

pogodbe. Seveda tudi v naravnem stanju obstajajo naravni zakoni, zapovedi uma, ki vsakomur narekujejo, naj si prizadeva za mir in ne stori drugemu, česar ne želi sebi (*»Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris«*, »Ne stori drugemu tistega, za kar ne želiš, da bo storjeno tebi«, kot pravi v vseh svojih političnih delih). Možnost za spoznanje teh zapovedi uma ali naravnih zakonov pri vsakomur torej obstaja, vendar pa je verjetnost, da in na kakšen način se bodo po njih ravnali, premajhna, da bi se nanjo lahko zanesli, ve Hobbes. Zato mora končno priti do sklenitve družbene pogodbe, ki izpolni zapovedi naravnih zakonov, naj si vsakdo prizadeva za mir in se v ta namen tudi poveže z drugimi. Kako natančno do tega pride, Hobbesa ne zanima preveč, pove le, da do tega mora priti (Kant bo pozneje ugotavljal, da za to poskrbi božja previdnost, Hobbes pa v to boga ne vmešava). Ta pogodba seveda ni povsem svobodna, drži se je pečat prisilnosti, če zaradi drugega ne, zato, ker posameznike vanjo prisili nevzdržnost naravnega stanja. Vendar pa ni zato nič manj dejanje njihove volje, in ko se z njo zavežejo k spoštovanju zakonov ali volje suverena, morajo to lastno voljo spoštovati in pri njej vztrajati, to je celo njihova *dolžnost*, zapiše Hobbes.

Obenem na tem mestu, pred sklenitvijo pogodbe, stoji znameniti Hobbesov »odgovor bedaku« (*»Answer to the Fool«* – *Lev II*, 15, 4, 72), ki odgovarja na predvidene očitke, da ta pogodba ne bo zavezujoča, saj jo bo lahko vsakdo prelomil, z argumentom, da je egoizem morda upravičen, ko je vesplošen, torej v naravnem stanju, ne pa ob že sklenjeni pogodbi, ko se je ostali držijo in obstaja moč ali oblast, ki lahko poskrbi za njeno spoštovanje in spoštovanje zakonov, pogodb in zavez. Zato se tudi v trenutku, ko drugi pogodbo sklepajo, ni razumno izobčiti in pokazati sovražnosti ali nepripravljenosti na sodelovanje. Čeprav nekateri trdovratni utilitaristi in teoretiki teorije iger menijo, da Hobbesu dokaz spodleti ali da ni dovolj prepričljiv, smo mnenja, da ga velja vzeti kot dovolj prepričljivega za tisto, za kar ga Hobbes nameni, namreč kot dokaz o razumnosti sklenitve družbene pogodbe.

Tako končno pride do sklenitve družbene pogodbe, za katero Hobbes pred tem (vsaj v *Leviathanu*) razloži, da s *pooblastitvijo* bodočega suverena vzpostavi le-tega kot *predstavnik* ljudstva, ki pa to iz nepovezane množice s sklenitvijo te pogodbe šele postane.⁴ Vzpostavljen je torej enoten ali skupen razsodnik, ki bo vsem podanikom s pomočjo Zakona postavljajl okvire njihovega delovanja in s tem poskrbel za mir in zakonitost.

Omenili smo, da posamezniki, od katerih ima (v naravnem stanju) vsak svoj vrednostni sistem in predstavljajo nepovezано množico (*multitudo*, kot je danes popularno reči in kot jo imenuje tudi Hobbes), s sklenitvijo družbene pogodbe postanejo *državljan*i, *podaniki*, *subjekti* ali člani iste politične skupnosti, družbe ali države, postanejo *ljudstvo*, kot pravi Hobbes. Vendar to Hobbesa še zdaleč ne naredi za teoretika »ljudstva«, izraz *ljudstvo* je zanj preprosto sinonim za skupnost državljanov, ki so se z dejanjem lastne volje podredili istemu Zakonu. To je ves pomen pojma *ljudstva* pri Hobbesu kot nasprotja nepovezani (in sprti) *množici*. Ljudstvo je torej simbolna tvorba, ki nastane s podreditvijo vseh istemu Zakonu in s pooblastitvijo suverena, ki naj zakon postavlja. Pred tem »ljudstvo« ne obstaja, ni nikakršna substancialna ali kaka druga predsobilna, imaginarna tvorba, temelječa na kakih običajih, duhu ali samosvoji »biti«. Hobbes je najostrejši kritik pojma substance in zato tudi ljudstvo zanj ne more predstavljati nikakršne substance, pač pa le množico subjektov. Ljudstvo torej nastane s simbolno operacijo podreditve Zakonu in

4. Nasprotje med pojmom »ljudstvo« in »mnoštvo«, ki je postalo moderno z zadnjimi deli Negrija in Hardta ter njunih privrženecv in interpretov in naj bi ponazarjalo razliko med Hobbesovo in Spinozovo politično teorijo, je seveda napačna dilema. Hobbes nikakor ni teoretik »ljudstva«, pač pa družbene pogodbe, političnega, suverenosti in političnega subjekta, enako pa je tudi razlaga Spinozovega pojma množstva navdse pristranska in zainteresirana, postmodernistična in torej »vnazajšnja«, in tako najde v tem pojmu precej več, kot je pri Spinozi dejansko prisotno. Ta pristop se enostavno izogne pravemu vprašanju, ki je v tem primeru vprašanje Zakona.

podelitvijo simbolnega mandata – pooblastitvijo suverena. Prav zato lahko Zarka, najpomembnejši Hobbesov interpret in urednik francoske izdaje njegovih zbranih del, ugotavlja, da je prav zato, ker skupnost državljani pri Hobbesu nastane šele s podreditvijo Zakonu z družbeno pogodbo, ta pa ni vezana na noben pojem naroda ali nacije, na katerega so se opirale poznejše politične teorije od Rousseauja najprej in predvsem v dobi romantike in teorij nacionalne države, Hobbes najprimernejši avtor za utemeljitev *evropskega državljanstva*. Hkrati Zarka poudarja, da so Hobbesova teorija pravne države, Zakona in političnega subjekta enostavno preveč dragocene, da bi jih zavrgli zaradi prenagljene zavrnitve kateregakoli od njegovih kritikov, pa naj je to Kant, Hegel, Schmitt, Strauss ali Foucault.

To je torej osnovni okvir Hobbesove politične teorije. Omeniti je treba še, da Hobbes prav v polemiki proti zagovornikom naravnega prava ostro razloči med pravico in zakonom (*ius in lex*), saj tam, kjer je zakon, in glede tistega, *kar* določa zakon, ni svobode, ampak obveza, izvršiti ga; svoboda pa obstaja glede tistega, česar zakon ne obravnava ali določa. To razločevanje je imelo velik vpliv na anglosaško pravno teorijo, nanj so se oprli mnogi pravni teoretiki in politični liberalizem, po drugi svetovni vojni pa je v okviru interpretacije Isaiaha Berlina Hobbesova opredelitev svobode postala znana kot »negativni pojem svobode«, torej opredelitev svobode kot odsotnosti omejitev in prepoznana kot glavna značilnost liberalizma. Seveda pa te razločitve mnogi niso mogli požreti – Kant se je na primer trudil dokazati, da je ravnanje po Zakonu ravno dokaz (moralne) svobode, podobno je v idealistično republikanskem duhu pred njim ravnal že Montesquieu.

Prav tako velja poudariti, da pojem *družbene pogodbe* nikakor ni Hobbesov izum. Od izida Goughove knjige o *Zgodovini in razvoju pojma družbene pogodbe*⁵ v slovenščini mora biti to povsem jasno.

5. John W. Gough, *Družbena pogodba. Kritična študija njenega razvoja*, ur. Igor Pribac, Temeljna dela, Krtina, Ljubljana 2001.

Pojem je obstajal že pred Hobbesom (in je obvladoval politično teorijo vse do Kanta, v neki meri pa tudi Hegla in še po njem, vse do Rawlsa danes ali pred kratkim – nemara najbolj vplivna pa je prav Hobbesova formulacija), in večina teoretikov pred njim ga je vezala na pojem naravnega prava. Hobbesov dosežek pa je ravno v tem, da ob zaostritvi pojma naravnega stanja zavrne in razruši pojem naravnega prava in teorijo družbene pogodbe postavi na tej osnovi, s čimer vzpostavi kar se le da ostro ločnico med naravnim in civilnim stanjem po družbeni pogodbi. Po njem se je tradicija družbene pogodbe, ki je zašla v ideološke vode, vrnila k pojmu naravnega prava (in se s tem vpisala v tisto, kar imenujemo »udomačevanje« Hobbesovega pojma naravnega stanja), nanj pa so se sklicevali kritiki naravnega prava, ki so pogosto skušali skupaj s pojmom naravnega prava zavrniti tudi pojem družbene pogodbe (npr. Hume in Bentham). Seveda pa ima Hobbesov dosežek tudi širše konsekvence v luči njegovega materializma in mehanicizma ter širše filozofske utemeljitve njegove filozofije, kar bomo pokazali v nadaljevanju teksta.

Pojem *naravnega stanja*, po katerem je Hobbes v neki meri zaslovel, zlasti z njegovo opredelitvijo le-tega kot »vojne vseh proti vsem« (*bellum omnium in omnes*) oziroma kot stanja, v katerem je *homo homini lupus* (»človek človeku volk«), je prav tako begal interprete, med njimi morda predvsem Straussa. Navedimo še en nazoren primer, kako Hobbes opiše naravno stanje v *De Homine*: »Nam ante pacta et leges conditas, nulla neque justitia neque injustitia, neque boni neque mali publici natura erat inter homines, magis quam inter bestias.«⁶ (*De Homine*, OL II, 5, str. 94.)

Vire Hobbesovega pojma naravnega stanja lahko poiščemo vse do rimske dobe in Cicera, v obdobju sholastike pa je bilo najpogosteje

6. »Pred pogodbami in vzpostavitvijo zakonov ni bilo med ljudmi prav nič več, ne pravičnosti ne nepravičnosti, ne narave javnega dobrega ali slabega, kot med divjimi zvermi.« Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis, libri tres*, Buon, Pariz 1625, str. 1.

vezano na svetopisemsko zgodbo o božjem stvarjenju in izgonu iz raja. Tudi pri tem pojmu je Hobbesov dosežek v tem, da ga je kar se le da izostril in očistil vse biblične in moralične vsebine in primer zanj podal v obdobju državljanske vojne, hkrati pa tako nazorno orisal kot rezultat stanja, v katerem je vsakdo sam svoj razsodnik, da moderni bralec v tem zlahka prepozna psihoanalitični koncept »narcizma«. Če pa se vendarle želimo ozreti po kakem teoretskem viru tega pojma, ki je bil Hobbesu blizu, ga lahko najdemo kar v uvodnem stavku Grotiusovega dela *De iure belli ac Pacis*:

»Controversiae eorum quos nulla iuris civilis tenet communio, quales sunt & qui in gentem nondum coierunt, & qui inter se diversarum sunt gentium, tum privati, tum reges ipsi, quique par regibus ius obtinent, sive illi optimates sunt, sive populi liberi, aut ad belli aut ad pacis tempora pertinent.«⁷

Skratka: »Spori med tistimi, ki jih ne povezuje nobena skupnost civilnih zakonov, (...) spadajo v čas vojne ali miru«; drugače rečeno, kjer ni skupnega civilnega zakona, ki bi stvari in spore urejal, ne moreš biti nikoli prepričan, ali se bodo spori reševali po mirni poti ali s pomočjo nasilja in vojne.

Grotius je seveda veljal za utemeljitelja *nove moralne znanosti*, ki si je v imenu na Cicera opirajoče se teorije naravnega prava prizadevala zavrniti izhodišča sholastičnega aristotelizma v moralni znanosti in citirano delo velja za klasiko pravne teorije in utemeljitveno delo mednarodnega prava. Hobbes sam je Grotiusa priznaval za enega od svojih predhodnikov in mu je tudi poslal izvod svojega dela *De Cive*. Odgovor ni znan, a nekateri Hobbesovi poudarki Grotiusa gotovo niso navdušili.

7. »Spori med tistimi, ki jih ne povezuje nobena skupnost civilnih zakonov; kdorkoli to že so, ki se še niso združili v ljudstvo in ki so med sabo različnih narodnosti, naj so to zasebniki ali celo sami kralji ali kdorkoli, ki si je pridobil pravice, ustrezne kraljevskim, pa naj so to optimati ali svobodna ljudstva; spadajo v čas vojne ali miru.«

Suveren pri Hobbesu odloča tudi o verskih zadevah, saj konkurenčne oblasti ali avtoritete nasproti posvetni oblasti zaradi zahtev civilnega miru in enotnega okvira delovanja državljanov ni mogoče trpeti – zato ni imel Hobbes nobenih pomislekov, da cerkveno oblast podredi posvetni, česar mu cerkev do danes ni pozabila, kar pa je zbudilo navdušeno pohvalo pri Rousseauju (ki je kot državljan Ženeve, torej razmišljajoč v okviru mestne države, postavil zahtevo po civilni religiji).

Z družbeno pogodbo se torej vzpostavi *država* (Hobbes resda uporablja pojem »commonwealth«, kar je angleški prevod pojma »res publica« in ga je tako treba tudi prevajati, vendar pa že v uvodu *Leviathana*, ob orisu teme knjige, poudari, da je *commonwealth* tisto, kar so Latinci imenovali *civitas*, danes pa se za to uporablja tudi pojem *države* – *state*).⁸ Država deluje skozi ali s pomočjo Zakonov, ki morajo biti javni, zapisani, avtorizirani in po potrebi uradno tolmačeni in naj zagotovijo enoten okvir delovanja državljanov, biti morajo kratki, razumljivi, potrebni in enaki za vse, v korist vseh – postaviti morajo okvire delovanja, potem pa posamezniku pustiti prosto pot.

Država je torej domala isto kot Zakon. A je nekaj več, je namreč tudi moč poskrbeti za uveljavitev in spoštovanje tega Zakona. Obenem pa država ni le neka gola implementacija, uporaba že prej obstoječega ali pripravljenega zakona (recimo naravnega – podali smo že kritiko tega koncepta), pač pa je vir zakona. Država uvede Zakon, brez nje ga ni. Z naravnega prava predhodnikov je torej problem premeščen na pozitivno pravo. Hobbesova rešitev problema je celo značilno *boromejska*: naravno in pozitivno pravo (natančneje, naravni in pozitivni zakon) vsebujeta drug drugega – pozitivni zakon natančneje določa pomanjkljivi naravni zakon in njegovo konkretno uporabo, naravni zakon pa naj določa in oblikuje pozitivni zakon, kar pomeni, da ta ne more biti poljuben, pač pa dober, enakopraven in

8. *Lev, Introduction*, 1, 1.

razumen («pravičen» za Hobbesa tu ni ustrezen izraz, saj je pravično po definiciji tisto, kar določa – pozitiven – zakon).

To je torej osnovni okvir Hobbesove politične teorije – dodati velja, da je Hobbesu nemara najbližja monarhija, vendar mu je načeloma vseeno, kdo je z družbeno pogodbo določen kot suveren – to je lahko tudi demokratična skupščina. Oblika (ali vsebina) vladavine torej ni pomembna, pomembna je oblika države kot vladavine Zakona ali pravne države.

Obenem je, ponovimo, Hobbesova država država državljanov – s sklenitvijo družbene pogodbe in ustanovitvijo države so nekdanji posamezniki postali državljanji (*državljanji* in *podaniki* sta pri Hobbesu v nekem smislu izmenljiva pojma). Narod nima torej s to državo ničesar opraviti – rekli smo že, da državljanji postanejo državljanji ali politična skupnost (lahko tudi: ljudstvo) šele z družbeno pogodbo, prej so nepovezana množina, in ne narod. Pri Hobbesu kot kritiku substancializma se razumljivo v državi ne more udeleževati ali uveljavljati nobena bit, bistvo ali substanca (npr. naroda), država je nasprotno tista, ki uveljavlja Zakon. Vendar pa Hobbesova kritika substancializma na tem mestu nikakor ni politično motivirana, pač pa ima globlje temelje v samih osnovah njegovega filozofskega sistema in jo srečamo tako v polemiki proti Descartesu kot v polemiki proti sholastikom in zagovornikom »svobodne volje«, kar bomo pokazali pozneje.

To Hobbesovo utemeljitev pravne države so pravniki vedno znali ceniti, čeprav je bil liberalcem običajno bližji Locke zaradi svojih ideoloških potez in vrnitve k naravnemu pravu ali pa Kant zaradi podobnih razlogov in svojega idealizma. Po drugi strani pa je tudi pravnikom običajno bližji Grotius s svojim vzvišenim ciceronizmom ali Pufendorf zaradi ločitve družbene pogodbe na več etap (ustanovitve družbe, odločitev za obliko vladavine, podreditve), idealizma in prav tako naravnega prava. Tako Hobbes kljub svojemu pomenu pogosto ostaja prezrt in po krivici obsojan avtor.

Tudi za Francoze bi pravzaprav lahko trdili, da so ga odkrili šele potem, ko je bila »francoska revolucija končana«, kot je zapisal François Furet (prvič, a prezgodaj, že v sedemdesetih letih), podobno kot lahko ugotovimo za Nemce, da ga imajo običajno le za etapo v razvoju politične teorije in napačno ugotavljajo, da sta ga Pufendorf in Kant ustrezno kritizirala in dopolnila.

Obenem pa ostaja prezrta tudi vrsta Hobbesovih filozofskih dosežkov na drugih področjih (pokazati je mogoče, da je obrat, povzet v slavni Heglovi izjavi »substancia je subjekt«, izpeljan že pri Hobbesu; da Hobbes ni le materialist, pač pa materialist označevalca in njegovih učinkov itd.), zato si bomo v nadaljevanju teksta ogledali pglavitne točke Hobbesovega splošnega filozofskega sistema, da pokažemo na povezavo njegovih splošnih filozofskih izhodišč z njegovo politično filozofijo (ki je običajno obravnavana ločeno in zato ostaja v marsičem nerazumljena ali narobe razumljena) in njegovo politično filozofijo tudi natančneje pojasnimo.

Ena od takih floskul o Hobbesu se glasi, da Hobbes postane aktualen, ko v politiki nekaj zaškripa, ko država in pravni sistem nehata delovati, izbruhne nasilje itd. To ne drži, aktualen je vselej, le večinoma se tega ne opazi ali noče opaziti – in še posebej postaja ponovno aktualen danes, v času družbe ali političnih skupnosti, obsedenih z Zakonom (EU je dovolj nazoren primer, ki od pristopnic zahteva prav sprejemanje zakonov), ko postaja (ob pojavih korupcije itd.) povsem očitno, da je prav in samo Zakon tisti, ki postavlja ločnico med pravilnim in napačnim ravnanjem.

Kot smo že poudarili, Hobbesova politična teorija ni poseben, od ostalih ločen del njegovih teoretskih prizadevanj, (bil je sistematik, in to zelo dosleden), ampak sestavni del (in vrh) njegovega filozofskega sistema, zato temelji na njegovih osnovnih postavkah.

To bomo pokazali v *dveh korakih*:

- z analizo polemike proti aristotelizmu in sholastiki
- z analizo polemike proti sholastičnemu metafizičnemu realizmu

Pri tem si bomo lahko podrobneje ogledali tudi nekatere konkretne posamezne probleme in rešitve njegove politične teorije.

Hobbesova prva filozofija in zavrnitev sholastike

Kolikor je bil Hobbes filozofski sistematik, moramo torej vire njegovih filozofskih rešitev na posameznih filozofskih področjih, torej tudi v politični teoriji, iskati v utemeljitvi njegovega filozofskega sistema, ki tudi dejansko predstavlja prelomno točko uničujoče in temeljite kritike srednjeveške metafizike, ki jo izvrši njegova »prva filozofija«, razvita v delu *De Corpore*.⁹ Z vlogo, ki jo ima za utemeljitev filozofije in filozofskega sistema »prva filozofija«, torej Hobbes sledi Aristotelu in njegovemu filozofskemu projektu, a se že ob pojmu substance v njej od njega kar najostreje loči. To mu priznava tudi Zarka v spisu »Prva filozofija in utemeljitev vednosti«,¹⁰ ki je povzete analize Hobbesove prve filozofije. Zarka ugotavlja, da je Hobbesova filozofija zastavljena kot racionalna rekonstrukcija vednosti, utemeljena po Aristotelu zahtevi v prvi filozofiji, ki naj razvije najbolj temeljne pojme in načela vednosti. Kot taka je podlaga Hobbesovega filozofskega sistema, ki ga sestavljajo deli: *corpus, homo, civis* [materialno telo, človek, državljan]. Hobbes osnove svojega filozofskega sistema formulira v letih 1636-1637 (torej je bil v času polemike z Descartom že formuliran) in razvije v delu *Elementa philosophiae*.¹¹

9. »Kritike« in »konci« metafizike so se tudi po Hobbesu kar vrstile: tega problema so se vsak po svoje lotevali Kant, Hegel in Nietzsche, najbolj znan avtor, ki je pred nedavnim proglasil »konec metafizike«, pa je Heidegger. V nekem smislu so tako vsi zgolj ponavljali Hobbesovo kritiko, in to velja tudi, če ne predvsem, za Heideggro.

10. Yves-Charles Zarka, »Prva filozofija in utemeljitev vednosti«, *Problemi* 3-4, Ljubljana 2000.

11. Delo *Elementa philosophiae* sestavljajo dela: *De Corpore* [O telesu – 1655], *De Homine* [O človeku – 1658] in *De Cive* [O državljanu – 1642].

Hobbesovo vztrajanje pri pojmu prve filozofije je seveda že zavrnitev pojma *metafizika* (*Tōn metὰ tà physiká*), ki ga ima Hobbes zgodovinsko povsem pravilno le za naknadno uredniško poimenovanje Aristotelove prve filozofije (*Anti-White*, 1643). Zavrnitev pojma substance bo Hobbesu pozneje omogočila, da se bo razmejil od Descartesa in mu postavil *Ugovore*, ki predstavljajo ključno in najtemeljitejšo polemiko z Descartesovo utemeljitvijo novoveške filozofije, hkrati pa mu omogoča tudi, da se še odločneje razloči od tistih, ki menijo, da je prva filozofija nekakšna nadnaravna znanost. Vse to je seveda potrebno, kolikor želi filozofijo prilagoditi dosežkom nove naravoslovne in fizikalne znanosti, ki jih je prinesel njegov čas, torej z dognanji Kopernika in Galileja v astronomiji in naravoslovju ter Harveya v medicini. Svetovnemu nazoru nove znanosti ne more več ustrezati pogled, da telesa npr. padajo zaradi značilnosti svoje substance, zaradi neke notranje »zmožnosti za padanje« ali kako drugače formuliranega »nagnjenja« v njihovi substanci. Tako pri Hobbesu pojem substance kot neke samozadostne, neodvisne enote, ustvarjene od vsevednega uma, zamenja reafirmirani pojem *hypokeimenon*-a kot *subjekta*, podvrženega mreži različnih silnic in relacijskih razmerij. Formula »substancia je (pravzaprav) subjekt«¹² je potemtakem v vsej doslednosti izpeljana že pri Hobbesu.

Zato Heglovo navajanje istega mota v Predgovoru k *Fenomenologiji* pomeni le ponovno vračanje k isti temi z nekega drugega filozofskega izhodišča – ki pa se, podobno kot Kant, vrača k pojmu substance. Nasploh se pri govorjenju o »novoveškem subjektu« in »subjektivnosti« rado pozablja, da je razvoj tega pojma nemara res začel Descartes, da pa ga je dovršil prav Hobbes. Konsekvence tega prehoda od substance k subjektu si bomo pozneje ogledali tudi v

12. Ali natančneje: »substanco je treba dojeti kot subjekt«; oziroma nemško, s parafrazo Freuda: »Wo Substanz war, soll Subjekt werden«; ali pa seveda, kot bi to zapisal Hobbes sam v latinščini: »Quae substantia (a scholasticis) appellatur, ut subiectum concipi debet.«

Hobbesovi politični filozofiji, v njegovem pojmu političnega subjekta, ki je s svojo radikalnostjo šokiral sodobnike, komentatorje in kritike. V poznejšem obdobju, ko je bila pozornost namenjena le Hobbesovim političnim delom, ne pa tudi splošno filozofskim, pa je vez med njegovo splošno filozofijo in pojmom političnega subjekta ostala spregledana, zato je slednji ostal nerazumljen. Pa vendar je Hobbesov pojem političnega subjekta še najbližji temu, kar je danes, po vseh kritikah in dekonstrukcijah metafizike in subjektivizma, od pojma subjekta ostalo v strukturalizmu.

A vrnimo se k Hobbesovi prvi filozofiji. Delo *De Corpore* uvaja Hobbesova *Logika*, ki ima nalogo zavrni neupravičene uporabe filozofskega jezika. Znotraj nje je glavna pozornost namenjena pojmom *esse*, *ens* in *substantia*. Pojem *esse* Hobbes opredeli zgolj kot *kopulo* in s tem je zanj debata o »biti« končana.¹³ Pojem *ens*, bivajočega, pa Hobbes zvede na pojem *corpus*, telesa. In kot smo rekli, pojem substance, *substantia*, Hobbes zavrne kot nelegitimno substantivacijo (tvorjenje samostalnika iz glagolskih oblik) deležnika glagola *subsistere* (obstajati, ohranjati se), ki ne poimenuje ničesar obstoječega in torej ne ustreza kriteriju stvarnega imena, kakršna so edino dopuščena v strogi *Logiki*. Svet je torej za Hobbesa sestavljen iz teles, *corpora*, in njihovih naključnih lastnosti, *accidentia*, v njem ni nikakršnih neodvisnih substanc, edina *neodvisnost*, ki obstaja v svetu, je neodvisnost stvari okoli nas od naše zaznave. S to kritiko in posledično nadomestitvijo pojma substance s pojmom *subjekta* je Hobbes pozneje šokiral Descartesa, še bolj pa seveda z vztrajanjem, da je subjekt vedno neko telo, *corpus*, kar je Descartesu podrlo celotno filozofsko zgradbo in nad čimer je bil resnično ogorčen. A ne le to: Hobbes je vztrajal tudi na tem, da mora biti sam bog neko telo, *corpus*,

13. V tem je celotna analitična filozofija Hobbesov dedič, le da se nikoli ni potrudila, da bi ta dolg priznala. Tu je tipičen primer B. Russell, ki raje izbere kritiko Hobbesove politične filozofije (ki se z njegovo resda ni povsem ujemala) kot priznanje dolga v filozofiji jezika.

saj si drugače pač ni mogoče misliti, da je »največji« ali »največje bitje«. Žal je moral nekaj spisov s to tematiko v strahu za svoje življenje zažgati, saj je bila to za tiste čase nezaslišana herezija, ki je bila celo izrecno prepovedana in si lahko zaradi nje poleg svojih knjig tudi sam končal na grmadi.

V dokaz trditve o neodvisnosti predmetov naše zaznave od našega zaznavanja ponudi Hobbes hipotezo o »annihilatio mundi« – o »izničenju sveta«, ki jo je Zarka¹⁴ izpostavil kot utemeljitveno točko njegove kritike sholastike, in hkrati odgovor na Descartesov hiperbolični, pretirani dvom. Gre za preprost miselni preizkus, ki ga predlaga Hobbes, in je v tem, da zapremo oči in si zamislimo, da je zunanji svet izginil, bil izničen. Kljub temu lahko s pomočjo spomina priključimo v predstavo ali domišljijo predstave stvari, ki smo jih zaznavali prej, ko je svet še obstajal. Ko si potem zamislimo, da se predmeti v zunanjem svetu začnejo znova pojavljati, jih zaznavamo na enak način kot prej, ko jih ni bilo – torej so dejansko *neodvisni* od naše zaznave. Kot poudari Zarka, namen te hipoteze nikakor ni zbuditi dvom o obstoju sveta, kot pri Descartesovem hiperboličnem dvomu, pač pa le dokazati *neodvisnost* predmetov od naše zaznave.

Kolikor Hobbes zavrne pojem substance, nam je jasno, da njegova filozofska pozicija nikakor ni povratek k Aristotelu. Kljub temu pa Hobbes, sledeč Aristotelu, ugotavlja, da mora prva filozofija podati definicije in opredelitve najbolj splošnih in univerzalnih pojmov, ki se pojavljajo na vseh področjih in vejah filozofije, tako v fiziki kot v moralni in politični filozofiji. Takšni so pojmi telo/naključna lastnost, katerih analizo smo si že ogledali, ter pojmi prostor/čas, vzrok/učinek,

14. O »izničenju sveta« pri Hobbesu glej citirani Zarkov članek »Prva filozofija in utemeljitev vednosti« in drugo poglavje njegove knjige, ki je dejanska prelomnica v interpretacijah Hobbesa in postavi zahtevo po branju njegove politične teorije na ozadju njegove prve filozofije, Yves-Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, Pariz 1987¹, 1999², »Chapitre II: L'Annihilatio mundi«, str. 36-58.

zmožnost/dejanje (različica razlikovanja vzrok/učinek) ter enakost in razlika. To nam bo omogočilo odgovoriti na vprašanje, ali Hobbesova prva filozofija zadovoljivo opravi to nalogo in torej lahko ponudi utemeljitev tudi za etično in politično znanost, tako kot jo ponuja za mehanicistično fiziko?

Odgovor na to vprašanja ni povsem enoznačen in tudi nikakor ne enostaven – a čeprav se zdi, da se Hobbes pri izpeljavi te naloge zaplete v protislovja in razhajanja, ta prvi vtis vara. Tu velja omeniti, da je prav to točka, kjer se je Hobbesa lotila večina kritikov – meneč, da so s tem, ko so pokazali na to točko domnevnega protislovja ali poenostavljanja, enkrat za vselej opravili z njim in z vsem, kar jim pri njem ni bilo všeč, ter z vsemi neprijetnimi in nerado slišanimi sporočili, ki jih njegova filozofija prinaša. Kritika se je torej glasila, da je Hobbes »fizik« politike, da torej politiko obravnava po analogiji s fiziko ali *kot* fiziko; s tem pa ji jemlje vse dostojanstvo in spregleda – ali namerno ignorira – vse tiste značilnosti, ki jo odlikujejo kot posebno področje človekovega življenja in delovanja. Imen tu skorajda ni potrebno naštevati, pa vendar: poleg številnih manj pomembnih kritikov iz Hobbesovega časa, od Clarendona do Bramhalla, Whitea in Filmerja, se je med prvimi v to vrsto kritikov vpisal njegov veliki oponent, s katerim sta se spopadla že v *Ugovorih* k Meditacijam, torej Descartes, sledila pa mu je vrsta najpomembnejših imen politične teorije v naslednjih treh stoletjih, od Huma prek Kanta in Hegla, ki ga vsi berejo na ta način, v novejšem, povojnem času pa sta najbolj znani imeni Hannah Arendt in Leo Strauss, isto mnenje pa v *Dialektiki razsvetljenstva* zagovarjata tudi Adorno in Horkheimer. Nasprotno pa je druga stran ta korak Hobbesu priznavala kot dosežek: eden prvih med njimi je bil Spinoza in delno tudi Leibniz, tako so ga, kot svojega predhodnika, dojemali utilitaristi, v novejšem času pa v to vrsto spadajo mnenja, da je s tem Hobbes predhodnik sociologije, kamor, zanimivo, spada npr. Spektorski, blizu tega branja pa je tudi Vörländer. Žal obe strani pri tem spregledata ključni element

Hobbesove argumentacije: pri njem fiziko od politike in morale loči njegova *teorija govornice*.

Čeprav se zdi, da se Hobbesova filozofija in njena utemeljitev razcepita ob prehodu od fizike k politiki, kot sprva namiguje tudi Zarka v svoji odlični analizi Hobbesove prve filozofije, pa je ta dva pola mogoče združiti v okviru njegove teorije jezika ali govornice, kot bomo kmalu videli. In prav premik poudarka na Hobbesovo teorijo govornice je eden glavnih (še ne povsem izkoriščenih) elementov preporoda zanimanja za Hobbesa v zadnjem desetletju in pol, za katerega je v veliki meri zaslužen prav Zarka. Če torej povemo vnaprej: Hobbes ni fizik politike, pač pa fizik učinkov označevalca.

Vrnimo se torej k Hobbesovi prvi filozofiji. Seveda pri izbiri pojmov, ki jih obravnava prva filozofija, Hobbes večinoma sledi Aristotelu, a kot mu narekuje potreba polemike proti aristotelikom oz. sholastikom njegovega časa, večino teh pojmov preoblikuje in preinterpretira. Tako pri obravnavi pojmov *prostora* in *časa* pokaže, da sta to lastnosti ali formi našega spoznavnega aparata, s čimer ponudi rešitev, ki jo Kant lahko od njega le prevzame, a ji sam Hobbes ne da značaja transcendentnosti. Hkrati s tem pokaže, da so lastnosti, ki jih na predmetih zaznavamo, npr. barva, prav tako lastnosti našega spoznavnega aparata in ne notranje lastnosti stvari samih.

Pri obravnavi pojmov vzroka in učinka Hobbes izpelje teorijo *zadostnega vzroka*,¹⁵ ki utemeljuje njegov mehanicistični determinizem in pojem *možnosti* zvede na pojem *nujnosti* (podobno seveda ob prisotnosti zadostnega vzroka velja za dvojico *zmožnosti* in *dejavnja*), s čimer sta izenačena *dynamis* in *energeia*, *potentia* in *potestas*

15. Čeprav se teorija »zadostnega razloga« običajno pripisuje Leibnizu, je povsem ustrezno formulirana že pri Hobbesu in jo je Leibniz kot pozoren bralec lahko preprosto povzel. O tem, da so tudi pri definiciji najmanjših možnih količin, kar je Leibniza vodilo k odkritju infinitezimalnega računa, njegove formulacije domala enake kot Hobbesove, glej Howard R. Bernstein, »Conatus, Hobbes and the Young Leibniz«, *Studies in the History and Philosophy of Science* 11, 1980, str. 25-37.

v pojmu *power*. S tem pa je tudi utemeljen deterministični in kavzalni sistem absolutne nujnosti. Ob obravnavi pojmov enakosti in razlike pa Hobbes razgradi sholastično metafizično načelo *individuacije*, kar je ena od potrebnih strategij za odstranitev pojma *substance* iz delokroga filozofije. Zato mora pojem *substance* in bivajočega zvesti na pojem telesa, pojem biti pa na naključno lastnost telesa, kot smo že omenili. Končno – in s tem smo spet pri njegovi teoriji govornice – Hobbes načelo *individuacije* sprevrne iz ontološkega načela v *semantično* – stvar, ki določa, da imamo tako pri sedečem kot pri stoječem, tako pri mladem kot starem Sokratu opravka z isto osebo, ni niti forma niti materija (stvari torej ne *individuira* niti forma niti materija), temveč njegovo *ime*, poimenovanje, to, da ga v vseh primerih poimenujemo z istim imenom (kar je ponovno povsem kripkejanska rešitev). Stvar, telo ali subjekta torej *individuira* poseg označevalca.

Vendar pa na tem mestu Zarka ugotavlja, da utemeljitev, ki jo ponuja Hobbesova prva filozofija, ni dokončana, ne zajema vsega potrebnega za utemeljitev tudi drugih znanosti, namreč etike in politike, tako da pri prehodu k njima pride do *premestitve*, *dopolnitve*, *prekinitve* in *preobrnitve* pojmov prve filozofije. Jasno je namreč, da npr. fizike umskega življenja ali govornice ni mogoče ponuditi, prav tako ne fizike politike, obravnavo človeškega delovanja je potrebno dopolniti s smotrnostjo, ki je v naravi in fiziki ni srečati, jasno pa je, da tudi pojma soglasja in pogodbe v fiziki nimata mesta.

Zarkov odgovor na to dilemo je dvojen: v analizi Hobbesove prve filozofije, objavljeni v *Cambridge Companion to Hobbes*,¹⁶ ugotavlja ali nakazuje, da povezavo razpok in premikov poudarkov v Hobbesovi filozofiji lahko ponudi njegova teologija, na katero se opira, in teološka tradicija božje vseomogočnosti, iz katere izhaja; vendar pa ponudi doslednejši odgovor od tega precej zasilnega, oziroma razrešitev te dileme, v svoji naslednji prelomni knjigi o Hobbesu, *Hobbes*

16. *Cambridge Companion to Hobbes*, ur. Tom Sorell, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

et la pensée politique moderne,¹⁷ ki je v bistvu logična konsekvence njegovih lastnih izpeljav o Hobbesovi teoriji govornice v prejšnji knjigi. Tako v poglavju »La sémiologie du pouvoir« ugotavlja, da Hobbesova etika in politika ne temeljita na fiziki, ampak na semiologiji (str. 89), da je v njiju mogoče razbrati povsem »semiološko razmerje med označevalcem in označenim«. (Str. 87.)

Tezo razvije širše in pokaže, da je v skladu s tem mogoče Hobbesovo naravno stanje dojeti kot stanje, v katerem vlada vseprisotnost »nesporazuma kot bistva komunikacije« ali arbitrarnost označevalca glede na pomen, označeno (spomnimo se, da sam Hobbes v *Elements of Law* II, 29 zapiše, da je naravno stanje posledica tega, da se ljudje ne morejo poenotiti o poimenovanih stvari – kar je za ene monarhija, je za druge tiranija itd.), igra videza, predstave in zaznave pa ima za posledico, da znaki/označevalci, s katerimi izražam svoj položaj, ugled in samega sebe, delujejo kot moje reprezentacije, ki me predstavljajo *ne* za nekoga drugega ali nekomu drugemu, pač pa me spet predstavljajo označevalcu, ki zastopa tega drugega – drugače rečeno: »označevalec reprezentira subjekt za nek drug označevalec«. Na tej osnovi je mogoče tudi vladavino Zakona razviti kot vladavino označevalca ali simbolnega, podobno pa je ob kritiki religije podana tudi argumentacija o lažnosti pretendentstva na absolutno resnico, ki se vedno drži religioznega diskurza. S tem so podani tudi osnovni elementi za razvitje hobbesovske matrice štirih diskurzov.

Skratka, s tem je Zarkova interpretacija Hobbes v nekem smislu sklenjena in na voljo so vsi elementi za interpretacijo Hobbesa kot strukturalista in lacanovca, ki jo zagovarjamo tudi sami.

Če naj povzamemo to poglavje: Hobbes je od Aristotela prevzel vlogo, ki naj jo ima prva filozofija kot utemeljitev filozofskega sistema ali znanosti, vendar pa jo je po eni strani preinterpretiral v mehanicistično, materialistično in deterministično fiziko ter zavrnil pojma

17. Yves-Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Pariz 1995/2001.

substance in vlogo boga, kot je prisotna v Aristotelovi prvi filozofiji, kot idealizaciji. Vendar pa tega očitka ni naslovil le na Aristotela, pač pa enako tudi na celotno sholastiko, ki je gradila prav na teh dveh elementih, po drugi strani pa očitek zadene tudi Descartesa in večino njegovih političnih in teoretskih nasprotnikov. V nekem smislu gre Hobbesu pravzaprav za to, da dopolni Galilejev projekt utemeljitve *nove znanosti*. Ker pa vseh plati človekovega delovanja z mehanicistično fiziko ni mogoče pojasniti, jo pri Hobbesu dopolnjuje njegova teorija (in kritika) govornice in njenih učinkov, zasnovana kot teorija (ali fizika) učinkov govornice. Na tej ravni *novo znanost* dopolni *nova moralna znanost*, ki jo je utemeljil Grotius, in tudi tu gre Hobbesov prispevek razumeti kot dopolnitev Grotiusovega projekta.

Vse to so njegovi nedvomni dosežki in zanje je bil deležen številnih priznanj, med katere spada tudi navedeni Kantov citat iz KČU, pa tudi citati iz drugih Kantovih del, med katerimi prvi del *Metafizike npravnosti* najzgovorneje priča o Kantovem dolgu do Hobbesa. Konec koncev sta Hobbesa prav zato kot navdušena bralca vzela v roke tako Spinoza kot Leibniz, ki pa sta se, šokirana nad nekaterimi njegovimi (nikakor zgolj političnimi, temveč, nemara še pomembnejše, spoznavno teoretskimi) sklepi, prelevila v njegova ostra kritika. In nenazadnje je zaradi teh dosežkov Hobbes še danes bran, aktualen in sodoben avtor, ki nam je ob podrobnem branju sposoben razkriti še marsikak prodoren teoretski uvid in dosežek.

Za vse to pa je Hobbes pri svojih nasprotnikih seveda moral plačati tudi določeno ceno: z vseh strani je bil deležen očitkov, da njegova teorija podaja nič kaj vzvišeno podobo človeka in da je »brezdušna«; z drugimi besedami, obtoževali so ga, da je iz filozofije pregnal »dušo«, da je tako rekoč »prodal dušo« – v vnetih religioznih razpravah iz njegovega časa je bilo povsem jasno, komu je edinole »dušo« mogoče »prodati« – seveda hudiču – in prav *Leviathan* je v spisih številnih nasprotnikov nastopal kot utelešenje hudiča. Vendar pa moramo te očitke brati pravilno: Hobbes je resda zavrnil nauk o

»globinah duše« in »pogovoru duše« (*verbum mentis*) same s sabo in bogom, a z vztrajanjem pri trditvi, da »ratio is but oratio« (in kot vemo, je pri starih izraz za oboje, tako *ratio* kot *oratio*, lñgow, s čimer Hobbes torej le ponovno vzpostavi izvorno, predsholastično enotnost obeh pojmov), da ni torej *um* nič drugega kot *govorica*. Če torej lahko kaj rečemo o Hobbesu, potem je to trditev, da je pač »prodal dušo govoricu« – natančneje, velikemu Drugemu govoricu, ki je tisti, ki odloča o njenem pomenu. Res pa je, da je v zgodovini filozofije veliki Drugi običajno nastopal v dveh klišejskih oblikah dobrega (Descartesov nevarajoči bog) in zla ali hudiča. In k temu lahko mirno dodamo: da, tudi *Leviathan* je seveda ena od pojavnih oblik velikega Drugega.

Hobbes na tej točki pač ni želel zdrsniti v idealizem in je odločno *hkrati* pokazal tako na veliko moč uma, saj so vse človeške in politične ustanove – neodvisno od boga – njegov proizvod, kot tudi, če se um ne zaveda svojih omejitev, na njegovo potencialno patološkost in razdiralnost. In v tem smislu je veliki Kantov predhodnik. In pri tem se res ni pretirano oziral na to, če bo z razkrivanjem nevarnosti in protislovij narcizma užalil narcizem katerega od bralcev.

Tako ne more presenetiti, da sta bila precej podobnih očitkov kot Hobbes deležna tudi Freud in Lacan. Sodobna politična teorija, čeprav je gradila na Hobbesovih temeljih, se ni vedno uspela najuspešneje izogniti pastem idealizma – in v tem smislu lahko rečemo, da je Hobbesova teorija najboljše zdravilo proti idealizmu v politiki (katerega nevarnosti, čeprav ne v vseh pogledih tudi najbolj uspešno, med drugim razkriva Freud v svoji analizi ameriškega predsednika Woodrowa Wilsona). Podobno lahko rečemo za Kanta – če se Kant česa dosledno zaveda, potem je to neprestana nevarnost padca v dogmatizem in idealizem. Odtod tudi njegovo neprestano opozarjanje, da se mora um zavedati svojih meja in jih ne sme prekoračiti. Pa vendar je mogoče, ne zgolj v luči Heglove kritike, postaviti vprašanje, ali je na ravni lastnega projekta, torej zahtev, ki jih filozofiji

postavi sam Kant, njegov projekt – ta veliki primer univerzitetnega diskurza – tudi v celoti ustrezno in dosledno izpeljan in na nekaterih mestih ne zdrsne v idealizem. In če zatrdimo, da tudi Kantovo filozofijo preči »epistemološki rez« (omenili smo že, da je vsaj njegovo politično filozofijo komajda mogoče misliti zunaj hobbesovskega horizonta), in to natanko na točkah, kjer se njegov projekt razide s Hobbesovim, seveda to terja nekoliko natančnejšo opredelitev.

V zadnjem času se pogosto pojavljajo pozivi k »vrnitvi h Kantu«. A če ti služijo le kot izgovor za npr. vrnitev k Robespieru, se nujno zastavlja vprašanje, koliko se pri tem, glede na strogi legalizem Kantove politične filozofije, Kanta sploh jemlje resno. Z vrnitvijo h Kantu ni seveda nič narobe, saj se ob njegovi resni analizi slej ko prej postavi tudi vprašanje njegove povezave in razmerja s Hobbesom. In prav zato lahko trdimo, da ni nič manj legitimen kot »povratak h Kantu« tudi »povratak k Hobbesu«, kolikor menimo, da je prav pri njem najdosledneje opravljena kritika metafizike.

Zato resna analiza pač ne more pristati na klišeje, ki slikajo Hobbesa kot zagovornika »despotizma«, ki ga šele »razsvetljenec« Kant ustrezno dopolni z zahtevama po »javni rabi uma« in uporabi kategoričnega imperativa kot kriterija za presojo zakonov. Vse to seveda drži, a ta kriterij nima nič večjega dometa od zahteve po skladnosti zakonov z »naravnimi zakoni«, ki jo postavlja že Hobbes, enako pa je mogoče trditi, da Hobbes javne rabe uma, ki je tudi pri Kantu združena z doslednim spoštovanjem zakonom, nikjer ne prepove – nasprotuje le napadanju, obrekovanju in poskusom rušenja legitimne oblasti. Prav tako je v ta pogled težko vključiti Hobbesovo trditev, ki je pri Kantu ne najdemo, da državljan ali podanik lahko toži suverena – in pojasniti, kako se postuliranje te pravice sklada s Kantovo »kritično« ugotovitvijo, da posameznik pri Hobbesu »nima nobenih pravic«. ¹⁸ Pravica tožiti suverena se resda nanaša le na nedosledno

18. Pozornejšemu bralcu članka o *Teoriji in praksi* ob razdelku »Contra Hobbes« kmalu postane jasno, da v njem Kant komajda pove kaj o Hobbesu, očitki, ki

ali napačno izvajanje že sprejetega zakona, ne pa na spodbijanje novega zakona – vendar pa ga je mogoče razširiti tudi na sprejem kakšnega novega zakona, ki je v očitnem nasprotju z ostalimi in tako nasprotuje *smotru* suverenove vladavine, namreč varovanju državljanov ali podanikov. Če temu dodamo še Hobbesovo teorijo »dveh suverenovih teles«, od katerih je le simbolno telo nosilec simbolnega mandata zakonodajnega pooblastila, postane povsem jasno, da je tisto, za kar je Hobbesu šlo, dosledna in v javno dobro usmerjena vladavina zakona in nikakor ne kakšno podpiranje despotizma ali tiranije, kot mu pogosto želijo očitati.

Seveda naše analize s tem še nismo končali – da utemeljimo povedano, moramo pokazati na glavne poteze Hobbesove teorije govornice, torej njegovega radikaliziranega nominalizma, ki ga v polemiki proti sholastičnemu realizmu in idealizmu pripelje vse do teorije označevalca.

Hobbesov zaostreni nominalizem in zavrnitev sholastičnega realizma

»Hobbes vpelje pojme, ki določijo prostor, znotraj katerega se bo vzpostavila in razvijala moderna politična filozofija,« ugotavlja Zarka na začetku, v uvodu svoje prelomne knjige o Hobbesu *La décision métaphysique de Hobbes* (1987), in s tem se lahko le strinjamo. Se-

jih navaja, pa so dejstveno napačni. Zato očitno velja pritrditi mnenju Dieterja Henricha, da je Kant ta mednaslov zapisal le »pro forma«, kot vabo za bralce in ne z namenom resne polemike s Hobbesom – podobno, kot se pogosto govori o »machiavellizmu«, »utilitarizmu« ali »racionalizmu«. Gl. Dieter Henrich, »On the Meaning of Rational Action in the State«, v: *Kant & Political Philosophy*, Yale UP, 1993, str. 97; I. Kant, »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, *Werkausgabe*, zv. XI; slovenski prevod »O reklu: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso«, v: *Filozofski Vestnik* 2, Ljubljana 1990.

veda o Hobbesovem delu in pomenu ni soglasja, a njegov individualizem, določitev želje kot *conatus*, teorija naravnega stanja, racionalna konstrukcija pojma subjektivnega prava, institucionalna teorija države in uporaba teološko politične razlage Svetega pisma, kot temeljne sestavine njegovega nauka, »vzpostavijo teoretsko polje, ki ga nobena politična filozofija odtlej ne bo mogla ignorirati«. (*Ibid.*)

Vendar pa omenjena Zarkova knjiga ni prelomna zgolj glede določitve ali utrditve (kolikor se na področju politične filozofije Hobbesu ta vloga vendarle vsaj delno in nerado priznava) in širše teoretske utemeljitve Hobbesove vloge in pomena na področju politične filozofije, ampak je njen domet dejansko precej širši: s podrobno in poglobljeno analizo njegove prve filozofije, spoznavne teorije in teorije jezika, kot jih Hobbesova teorija ni doživela v treh stoletjih in pol, Hobbesa dejansko v celoti rehabilitira in afirmira kot filozofskega avtorja prvega reda, ki ga je mirno mogoče vsaj postaviti ob bok Descartesu, Spinozi, Leibnizu, Kantu in Heglu. Dejansko pa stori celo še več od tega: pokaže na to, katere poteze Hobbesove resnično radikalne kritike metafizike in stroge teorije jezika, znotraj katerega je edino mogoče zastaviti ne le vprašanje resnice, pač pa vsa filozofska vprašanja, so se zdele njegovim naslednikom enostavno preveč radikalne, da bi jih bili pripravljene ali jih mogli sprejeti. Zarkova analiza torej pokaže, da je Hobbes *edini* mislec (pred pojavom strukturalizma), ki je resnično izstopil iz metafizike in z njo povezanega idealizma ter ne le vsa filozofska vprašanja zvedel na analizo jezika in govornice, ampak tudi pokazal, da je samo vprašanje ali pojem *subjekta* mogoče misliti *ne* prek odnosa do stvari, resnice, boga ali nekega notranjega bistva, duše, duha ali sebstva, pač pa *le* v okviru in prek jezika in govornice. Če je torej mogoče v zgodovini misli poiskati misleca, ki je predhodnik Lacana, ki je torej svojo filozofijo dosledno postavil natanko v okvire, znotraj katerih svojo teorijo subjekta in govornice razvija tudi Lacan, potem je to gotovo Hobbes. Zato si bomo v tem poglavju natančneje ogledali, kako Hobbes, izhajajoč iz radikaliziranega nominalizma, določi te okvire svoje teorije.

☉ Za Hobbesa kot nominalista seveda daljni teoretski vir predstavlja William Ockhamski, čigar vpliva je bil deležen tudi prek Francisa Bacona – vendar pa je Hobbes kar se le da daleč od tega, da bi ostal zgolj ockhamovec –; slavno načelo »Ockhamove britve« ali načelo »teoretske varčnosti, ekonomičnosti«, ki svari pred uvajanjem odvečnih in podvajajočih se pojmov in hipotez, *zaostri* ali podvoji do te mere, da uvede vrsto rezov na mestih, kjer je povezava za Ockhama še zagotavljala sklenjenost sveta, filozofskega sistema in možnost človeškega spoznanja.

☉ Rezi, ki jih izvrši Hobbes, so ostri, nepreklicni in dokončni: po eni strani gre za: 1) rez med bitjo ali, bolje, telesom (kolikor je bit le ena od naključnih lastnosti telesa) in pojavom, po drugi za: 2) rez med besedo in stvarjo ter končno tudi med: 3) besedo in duhom.

☉ Telesa v zunanjem svetu potemtakem spoznavamo le prek njihovih pojavov oziroma predstav, ki jih ti povzročajo v našem spoznavnem aparatu; besede ne morejo seči do stvari samih, do njihove »biti« (in spomnimo se, da je prav trditev, da je filozofiji dostopna »bit« stvari samih, da lahko seže do nje, tista, ki filozofijo opredeljuje kot prikrito ali manj prikrito željo po gospodstvu nad bitjo oz. nad stvarmi, torej kot »diskurz gospodarja«); prav tako pa pri Hobbesu ne obstaja nobena globina duše, duha, uma ali sebstva, ki bi se zgolj izražala v besedah ali govorici – te pojme označi kot idealiziranje (podobno kot Lacan pojem Jaza označi za »ropotarnico imaginarnih identifikacij«) in med njimi in govorico potegne rez – mesto subjekta je pri njem le še in zgolj v govorici –, in prav zato je edini način, kako lahko delujemo na druge subjekte (katerih mesto je prav tako v govorici), z govorico, s pomočjo govorice in njenih učinkov.

☉ Zapisali smo že, da se Hobbes ne zadovolji preprosto z nominalistično ugotovitvijo, da univerzalno ne obstaja v realnem svetu, pač pa le v jeziku – za Hobbesa ni nikakršne resnice stvari zunaj jezika ali neodvisne od njega, drugače rečeno: *vse je jezik*. Ta Hobbesov radikalizem je tako osupnil mladega Leibniza, ki je seveda poznal

tudi Ockhamovo filozofijo, da je odgovoril s trditvijo: *Nihil potest esse nominalius*. (Nič ne more obstajati (le) v besedah, govoric.) A prav za to je Hobbesu šlo – ne za bit ali obstoj stvari, ki je zanj le ena od naključnih lastnosti telesa, temveč za teorijo govornice in resnice, katere edino mesto je v govoric. Tam, kjer je William Ockham še opisoval referencialno vlogo jezika, torej način, kako se jezik ali besede nanašajo, napotujejo ali, če se skličemo na latinsko etimologijo, poročajo o stvareh oziroma nam jih prinašajo – za Ockhama je torej med jezikom in stvarmi oziroma bitjo nevprašljiva in trdna povezava, namen njegovega nominalizma je, da nam omogoča ustrezno spoznanje sveta, se Hobbes, ki to vez nepremostljivo prekine, vpraša, kako jezik omogoči oblikovanje in strukturacijo naših misli.

Če torej rečemo, da Hobbes najprej izvrši *rez ali prelom med bitjo in pojavom*, pri tem seveda uporabljamo aristotelovski besednjak, medtem ko gre v Hobbesovem besednjaku za prelom med predstavo (*repraesentatio*) ali fantazmo in stvarjo (*res, ens*). Ta prvi prelom lahko imenujemo *predpredikativni prelom*, kolikor gre v njem za zavrnitev neke predpredikativne, pred govornico in zunaj nas obstoječe *resnice* stvari; Hobbes na njeno mesto postavi nepremostljivi prepad med zaznavnostjo in stvarjo.

Seveda gre pri tem Hobbesovem posegu ponovno za polemiko z Aristotelom in aristotelško ter sholastično spoznavno teorijo. Pri Aristotelu sta bila naše spoznanje in misel ali duh sposobna seči do biti ali bistva stvari in ju tudi izreči – misel je lahko v čutni zaznavi razbrala formo ali bistvo stvari in tako segla do njene biti – tako »je duša,« ugotavlja Aristotel, »v nekem smislu isto kot biti same« (*O duši*, III, 8, 431 b 21-23); v skladu s tem je tudi »znanost identična svojemu predmetu, kot je tudi zaznava identična zaznanemu«. Vez med spoznanjem in mislijo ter izrekanjem spoznanja na eni strani ter spoznano stvarjo in njeno bitjo je tako pri Aristotelu zagotovljena – govorimo lahko o obstoju neke »predpredikativne resnice«, »resnice stvari samih«, ki se nam z našim spoznanjem le »razkriva«

in z izrekanjem seveda »izreka«. Hobbes to vez radikalno pretrga in zavrne možnost obstoja take »predpredikativne« resnice, z drugimi besedami, dokončno izpelje ločitev med *ratio cognoscendi* in *ratio essendi*.

Hobbes torej izvrši rez in prekine povezavo med spoznavajočim in stvarjo (na sebi) s tem, da mednju postavi *predstavo* kot ekran, ki nas ločuje od stvari. Da bi natančneje pojasnili razliko z Aristotelovo spoznavno teorijo, pa tudi z Descartesovo in poznejšo Kantovo, si velja Hobbesovo argumentacijo ogledati podrobneje.

Za Hobbesa je *občutek (sensatio)* »izvorni, neposredni in nepogojeni vir spoznanja« (Yves-Charles Zarka, *Décision*, str. 27; prim. *Leviathan*, pogl. 1). *Izvorni*, ker je hkrati pogoj zavesti o svetu in zavedanja samega sebe, *neposredni* je za razliko od posrednega značaja domišljije, ki nam lahko občutek s pomočjo spominjanja ponovno, torej posredno, priključuje, *nepogojeni* pa za razliko od umskega sklepanja, ki ima opravka le s pojmi in definicijami (nepogojen tu ne pomeni, da nima realnega vzroka, temveč, da ni pogojen s hipotezami uma).

Tako po eni strani prav prek različnosti zaznav lahko sklepamo na obstoj zunanjega sveta, ki pa za nas ni nikakršna neposredna danost, ampak vedno že rezultat umskega sklepanja in izpeljave. Hkrati pa se na isti ravni kot ta zaznavni občutek nahaja tudi naš občutek o samem sebi – v nas se ne dogaja nič takega, kar bi lahko razbrali in spoznali o nas samih neposredno, torej drugače kot izhajajoč iz zaznavnega občutka o nas samih, našem stanju. Za Hobbesa ni nikakršne predstave o nas samih, o »jazu«, ni torej mogoče razmišljanje o samem sebi, o jazu, ni predstave, s katero bi misel zgrabila, ujela ali dosegla samo sebe in tako potrdila svoj obstoj, kot si prizadeva dokazati Descartes. Tako je zaznavni občutek hkrati *pogoj* naše zavesti o svetu in o nas samih.

Če tu dodamo še, da nam zaznavni občutek omogoča spoznanje *o dejstvih*, ki je absolutno, za razliko od umske *znanosti*, ki je *pogojna*,

bi se tu nemara bilo mogoče vprašati, ali to pomeni, da je čutno spoznanje, v nasprotju s tistim, kar smo že omenili, potemtakem resnično in so torej podatki, ki nam jih daje, zanesljivi? In prav na tem mestu nastopi ločitev, ki jo Hobbes izvrši med našim spoznanjem in stvarmi zunaj nas, saj, kot smo omenili, zaznavna predstava nastopa kot ekran, zid, ki nas loči od stvari samih. Tu posreduje njegova hipoteza o »izničenju sveta«, njegov odgovor na Descartesov hiperbolični dvom, hipoteza, ki smo jo že omenili in opisali in ki naj dokaže, da so stvari, čeprav so *vzrok* naših zaznav, *neodvisne* od naše zaznave in da naša zaznava ne seže do njih.

Hobbesovo pojmovanje zaznavanja je torej v nasprotju z Aristotelovim, kjer nam zaznava omogoči zgrabiti stvar samo v njeni posebnosti in posameznosti, nam razkrije samo sebe kot je *na sebi*, z vsemi svojimi značilnostmi in lastnostmi, kjer torej čutiti ali zaznavati pomeni biti v prisotnosti stvari same, pomeni pristno in neokrnjeno srečanje med zaznavanim in zaznavajočim, kjer se potencialnost zaznanega aktualizira zaznavajočemu v dejanju zaznave in se zaznavajočemu poprisoti in mu razkrije svoje prave lastnosti. Komentatorji so pripomnili, da se v tej shemi stvar in zaznava ravnata »po istem ritmu«. Reči je mogoče tudi, da stvar nekako »interpelira«, »pozove« zaznavo ali zaznavni aparat zaznavajočega, da zaznavajoči torej zaznava vse, kar je mogoče zaznati, da mu ne manjka noben čut ali zmožnost, da bi stvar zaznal v celoti in takšno, kot je sama na sebi, jo tako rekoč »sprejel« takšno, kakršna je, ter da v njegovem zaznavanju ni ničesar subjektivnega, saj je stvar dejansko nosilka lastnosti, ki jih pri njej zaznava. Precej dovršen spoznavni idealizem torej.

Pri Hobbesu pa so stvari radikalno drugačne, saj izpostavi prav relativnost zaznavnih struktur in subjektivnost zaznanih lastnosti. »Predstava (*repraesentatio*), [prek katere nam je dostopen pojav], je videz, prikazen (*apparitio*) neke značilnosti ali naključne lastnosti telesa zunaj nas.« (*Lev*, pogl. 1, odst. 1) Ta stvar zunaj nas je seveda *vzrok* naše zaznave, ki deluje na naše čute, posredno ali neposredno.

A ta vzročnost ni preprosto enosmerna, pri čemer bi bili mi sami kot zaznavajoči zgolj pasivni prejemniki zunanjih (fizičnih) dražljajev, ki jih oddajajo stvari, temveč vključuje reakcijo, (fiziološki) odziv našega zaznavnega aparata ali čutnega organa na ta zunanji dražljaj, in prav ta odziv proizvede predstavo ali fantazmo (*phantasma*). Ta je povsem *subjektivna* in določena z lastnostmi našega zaznavnega aparata in ji ne ustreza nič zunaj nas; ni več mesto srečanja med zunaj in znotraj, ampak nas radikalno loči od stvari same.

Mar to pomeni, da je svet predstav le splet zmot in prevar? Odgovor je hkrati da in ne. *Ne*, ker predstava, kolikor jo obravnavamo kot predstavo, videz ali dozdevek, ni varljiva – je navidezna, videz ali dozdevna. Na tej ravni se napaka ali prevara ne pojavljata, saj pripadata ravni sodbe, razsojanja, torej uma in seveda govornice, stavkov in izjav. »Prevara čutov« je potemtakem dejansko *prevara uma*, kolikor ta sodi, da so stvari dejansko takšne, kot se nam pojavljajo, torej kot si jih predstavljamo oziroma jih zaznavamo (*De Corpore*, V, 1, str. 49-51). *Da*, ker čuti in zaznavni aparat dejansko spodbujajo to prevaro uma, saj to subjektivno zaznavno predstavo preslikujejo v zunanji svet kot objektivno, ustrezno predstavo ali odraz stvari. Zato bo Hobbes lahko zapisal, da so čuti hkrati vzrok te napake in njenega popravka, »saj se za barvo, ko predmet opazujemo neposredno, zdi, da je v predmetu, ko pa ga gledamo v ogledalu, se zdi, da barva ni v predmetu« (*Elements of Law*, I, pogl. II, 10, str 7).

Vidimo torej, da je za Hobbesa prestava kot pojav (*to phainesthai*) in hkrati kot tisto, kar se pojavlja (*to phainomenon*), le podoba (*figmentum*), fikcija ali umislek (*fictum*), zoperstavljena stvari sami. Čeprav je za Hobbesa pojav ali predstava vir spoznanja, zaznava pa vir predstave, tu ne gre več za pojavljanje ali izražanje same *biti*, pač pa nas *subjektivna* predstava loči od stvari in je ne odraža ali ji ni podobna. Če je bila domišljija pri Aristotelu sposobnost omogočiti pojavljanje zaznanih stvari kot stvari določene vrste, je pri Hobbesu le še sposobnost ohranjanja in obnavljanja psihičnih podob (Zarka,

Décision, 35). Zaznavanje in predstavljanje zdaj ni več način »biti v svetu«, pač pa nasprotno način, kako »ne biti v njem« ali biti ločen od njega. To razlikovanje med stvarjo na sebi in pojavom ali predstavo je pozneje Kant s svojim poimenovanjem kot opozicijo med *noumenon* in *phenomenon* ponudil kot svoje veliko odkritje, ne ozirajoč (ali zavedajoč) se, da je ta ločitev izvršena že pri Hobbesu.

A mi tu ostajamo pri Hobbesu z ugotovitvijo, da mora prav zato, ker zaznavanje ne odraža več nobene predpredikativne, preddiskurzivne, predverbalne, v svetu samem obstoječe resnice, v zaznavanje in spoznanje poseči govornica, da spoznanje oblikuje in omogoči – karkoli o svetu lahko torej sklenejo le umske sodbe, a um ponovno pri Hobbesu ni nič na sebi obstoječega, ampak obstaja le v *govornici* in prek nje.

Seveda si je na tem mestu mogoče zastaviti povsem retorično vprašanje: ali bo torej jeziku, govornici in umu uspelo premostiti prepad med bitjo oz. stvarjo in zaznavo ter seči do stvari in njene biti, ter tako rekoč »izreči bit ali bistvo« stvari. Odgovor smo že podali: Hobbes na svoji poziciji *ločevanja* neupravičenih metafizičnih povezav trdno vztraja in poleg tega »zaznavnega« ali »predpredikativnega« izvrši še drugi in tretji prelom, ki si ju bomo nemudoma ogledali.

Če je, kot smo rekli, med zaznavo in stvarjo nepremostljiv prepad, namreč Hobbes prav takšen nepremostljiv prepad, za razliko od Ockhama, vzpostavi tudi med besedo in stvarjo. »Imena so,« pravi Hobbes »znaki (*signa*) pojmov (*conceptuum*), ne stvari (*rerum*)«, kot se glasi začetek 5. razdelka 2. poglavja *De Corpore*. V strukturalističnem ali lacanovskem besednjaku: imena so *označevalci*, njihovo *označeno* pa je *pomen*. Ne nanašajo se na stvari same. Danes, po uveljavitvi strukturalizma, se to nemara sliši samoumevno, za Hobbesa pa nikakor ne moremo reči, da je le ponavljal neko samoumevnost. Spomniti se velja, da je še za Ockhama prav nanašanje besed na stvari garant resnice, to nanašanje pa seveda zagotavlja prav bog

(Leibniz se vrne k tej poziciji s tezo o »prestabilirani harmoniji«). Za Hobbesa pa je taka pozicija idealistična in jo odločno zavrne (ali z drugimi besedami, radikalizira do te mere, da poruši prav zadnjo točko gotovosti, na katero se opira Ockham) ter nepremostljivo prekine vez med besedami ali govorico ter stvarmi oz. njihovo bitjo. Spomnimo se Descartesove ogorčene reakcije na Hobbesovo pripombo, da nam razmišljanje in oblikovanje stavkov ali sodb ne povesta ničesar o stvareh, o zunanjem svetu. Za Descartesa je takšno stališče nesprejemljivo, tudi njemu bi podrlo zadnjo oporo gotovosti, in vztraja pri idealizmu: »s povezovanjem besed se povezujejo tudi stvari same« (*Responsio IV*) – besede in ideje »nosijo« s sabo tudi stvari same, zmožne so se jih dotakniti, jih vsebujejo – na enak način je mogoče dokazati tudi boga, hkrati pa povezanost naših misli ali idej in sveta priča o popolnosti sveta kot božje stvaritve. In seveda se k temu idealizmu, k povezanosti med našimi idejami in stvarmi samimi, povrne tudi Spinoza.

Hobbes pa se tej idealistični opori dokončno odpove in trdno vztraja pri ločitvi med govorico in svetom, ki jo je izvršil: resnica se zanj nahaja le v sami govorici in nanaša le nanjo. Ta ugotovitev, da je vse, kar obstaja, pravzaprav govorica, že daje slutiti, da je tisto, kar Hobbes imenuje *signum*, *znak*, pravzaprav *označevalec*. A storimo še korak dlje, Hobbesov nominalizem vsebuje še tretji prelom.

Pri Hobbesu torej obstaja prav tako temeljit prelom tudi med govorico in umom, mislijo, duhom, dušo itd. – um se izraža in obstaja le skozi govorico in njeno uporabo, ne obstaja nikakršna »govorica uma«, *verbum mentis*, ki bi bila neodvisna in zunanja govorici in se v govorici le nekako zunanje izražala, sicer pa bi se um lahko pogovarjal in ukvarjal, bil bi pri sebi in se dotikal samega sebe neposredno, neodvisno od govornice. Hobbes to izrazi s formulo, ki se pojavlja v vseh njegovih delih: »*Ratio* is but *oratio*.« »Um ni nič drugega kot govornica.« Danes to seveda povemo z Lacanovo formulo »*Nezavedno* je strukturirano kot *govornica*« – in seveda je vsem (ki so že slišali za

Freuda) jasno, da ni z zavestjo nič drugače, da je tako rekoč zavest le zavedanju dostopen del nezavednega.

Zarka pravilno ugotavlja, da je Hobbes v svojem opisanem zaostrenem nominalizmu prepoznal *arbitrarnost* (lingvističnega) označevalca in glede na zadnja opisana preloma je jasno, da je ta arbitrarnost dvojna: označevalci so arbitrarni tako glede na *stvari*, ki naj bi jih denotirali ali nanje kazali, referirali, kot glede na pomen, ki naj bi ga označevali, torej na *označeno*.

Sklep, ki ga Hobbes potegne iz tega, je edini ustrezen glede na vzpostavljene prelome in povsem dosleden njegovi teoriji govornice, hkrati pa tak, da nam dovoljuje povsem mirno zapisati, da je *utemeljitveni tekst strukturalizma in teorije označevalca* prav Hobbesovo delo *De Corpore*:

»Toda ker so, v skladu z našo definicijo, *imena*, urejena v govor, znaki pojmov (*conceptuum*), je povsem jasno, da niso znaki stvari samih. Edini način, kako lahko razumemo *zvoč* besede 'kamen' kot da je znak *kamna*, je ta, da bo nekdo, ko sliši to besedo, sklepal, da je govornik mislil na kamen.«

Iz tega odlomka, ki je pravzaprav *definicija označevalca* oziroma besede ali *imena v komunikaciji*, je razvidno, da zato, ker besede označujejo govorničeve lastne (torej *subjektivne*) pojme, pojmovanja ali razumevanja stvari, in konec koncev razumevanja imen, ki jih uporablja, zato je povsem jasno, da ni mogoče nikakršno samoumevno, vnaprej dano ali zagotovljeno in samodejno, neposredno razumevanje njegovih besed. In seveda bo tudi naše razumevanje govorničevih besed *subjektivno*, pogojeno z našim razumevanjem njihovega pomena.

Zato pri Hobbesu dejansko ne obstaja več nikakršna samoumevna vez med besedami, mislimi in stvarmi (ter bogom), kot to velja za filozofsko tradicijo od Ockhama, Descartesa, Spinoze in Leibniza; besede in govornica so *arbitrarne*, edini način, da razumemo sogovornika, je naše *sklepanje* – pomen moramo njegovim besedam vedno

že *pripisati*, vedno gre za *domneven*, najbolj ustaljen ali verjeten pomen, z drugimi besedami, *pomen je vedno že predpostavljen*, s samim vstopom v govornico in vsako uporabo govornice je že na delu funkcija *sss*, »subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve«, namreč, da ve, kaj on, naš sogovornik, govori.

Naše razumevanje govornice je torej vedno domnevno, *predpostavljeno*, *subjektivno* – tako kot naša zaznava zunanjega sveta nasploh. S tem pa je vseprisotna tudi možnost *nesporazuma*, napačnega razumevanja, ali, kot bi rekel Lacan, »nesporazum je bistvo komunikacije«. Hobbesu je vse to povsem jasno, analiza te nezanesljivosti in dvoumnosti govornice je prva stopnja in začetni korak njegove filozofije, in pri njej vseskozi odločno vztraja, ne da bi skušal pobegniti v kakršenkoli idealizem. Prav to je točka, ki ga odlikuje pred vsemi drugimi velikimi imeni ne le novoveške filozofije, ki se vsa odločijo za tak ali drugačen povratek ali beg v idealizem, ki naj bi jih rešil pred podobnimi zagatami. Hobbes se zaveda, da je edino dosledno stališče filozofije to, da vztraja in se znajde v svetu, določenem s takšno osrednjo vlogo govornice, saj so analizirane lastnosti poleg tega, da so vir težav, hkrati tudi *vir moči govornice* in vpliva, ki ga ima pri obvladovanju človeških življenj. Zato svojo celotno filozofijo in v njenem okviru tudi politično filozofijo, zgradi prav na teoriji označevalca in njegovih učinkov.

Vrnimo se še za trenutek k navedenemu citatu in to podrobneje pojasnimo: Hobbes pravi, da ob tem, ko »slišimo zvok besede kamen, lahko sklepamo, da je govornik mislil na kamen.« Kaj pa če je govornik ob izrekanju besede *kamen* mislil na »kamen spotike«, »kamen okoli vratu« ali »kamen v kolesju«? In končno, kaj če je govornik z besedo *kamen* mislil na apostola Petra?¹⁹ V vsakem od

19. Slaven Hobbesov svetopisemski primer: omenjenemu apostolu je bilo sprva ime Simon, nato pa se je nanj obrnil Kristus z besedami: »Ti si *kamen* in na tem kamnu bom zgradil svojo cerkev!« V hebrejščini je beseda za kamen *cephas* in tako je apostol dobil ime *Cephas*, kar je bilo v grščino ustrezno prevedeno

teh primerov smo govornika očitno narobe razumeli, s svojim izražanjem pa je k temu očitno pripomogel tudi sam. Nesporazumi so torej mogoči na celi vrsti različnih ravni: govornik lahko narobe razume pomene ali definicije besed, ki jih uporablja, lahko je pomotoma uporabil napačno besedo, lahko pomene ali definicije sicer razume pravilno, a se je iz kakšnega razloga zmotil pri uporabi besede za stvar, na katero se ta beseda prek našega razumevanja nanaša – lahko pa se v kateri od teh stvari motimo mi – ali pa nemara govornik momlja oziroma smo ga sami narobe slišali, kot da je izrekel kako drugo besedo – tudi komunikacija, pogovor je konec koncev zaznavni proces, saj moramo besede *izreči* in *slišati*. Hobbes sam podobne primere navaja precej pogosto, zato bi nam njihovo naštevanje tu vzelo občutno preveč prostora, dovolj si je ogledati 13. in 29. poglavje *Elements of Law*. Zelo sistematično takšne primere kategorizira tudi Freud, saj mu služijo prav kot pot do razkrivanja nezavednega.

Vzemimo torej, da smo sogovornika narobe slišali, kot da je izrekel besedo *lapsus*, ali pa se je dejansko zmotil in namesto besede *lapis* (*kamen*) uporabil besedo *lapsus* (freudovski »spodrsrljaj«, ki je, zanimivo, takoj po glagolu *lapso* naslednja beseda za *lapis* v latinskem slovarju). Tako se najdemo neposredno pri Freudu in lahko zapišemo tudi freudovski prevod Hobbesovega citata: »Edini način, kako lahko razumemo to, da je sogovornik napravil *lapsus*, je ta, da sklepamo, da je z njim vendarle nekaj *hotel* povedati.«

Omenili smo, da bi lahko na dolgo naštevali Hobbesova evidentiranja nesporazumov in prelomljene komunikacije – a vse to je povsem nepotrebno: takoj ko so na ravni definicije stvari postavljene tako kot v navedenem citatu, da so namreč besede imena govornikov

kot *Petrus* (*kamen*), v latinščino (in pozneje v ostale jezike) pa je bilo iz grščine preneseno brez prevoda, zato se tudi latinsko ime apostola glasi *Petrus* in se torej v latinščini ta povezava izgubi. Nasprotno pa to povezavo, očitno ne brez svetopisemskega vpliva, ohranja francoščina: *la pierre* (*kamen*) in *Pierre* (*Peter*). (Gl. Lev II, 42, 302, 84.)

subjektivnih pojmovanj in ne stvari ali referentov (kot zmotno misli analitična filozofija), in jih je torej mogoče razumeti le tako, da jim pomen oz. tisto, kar je govornik hotel reči, (spet *subjektivno*) predpostavimo ali pripišemo, je jasno, da smo nujno in neizogibno ujeti v – označevalni – razmik med tem, kaj nam govornik, kaj nam drugi – ali Drugi – govori in kaj nam hoče povedati – ter končno, kaj hoče od nas.

In tu je povsem jasno, da smo že v polju, ki ga zarisujejo freudovske koordinate. Hkrati pa je povsem jasno tudi to, da je v primerjavi z radikalnostjo takšne opredelitve besede ali *imena* kot *označevalca* vsaka vrnitev k filozofskemu »pojmu« ali »ideji«, k tema velikima temama, domala svetinjama nemškega idealizma ali nemške klasične filozofije, kakor vam drago, od Kanta do Hegla, že preostanek ali umik nazaj v sholastiko in metafiziko ter izmikanje ali poskus pobega pred to ključno varljivo, neujemljivo in neobvladljivo dimenzijo označevalca.

Zato ni mogoče reči le, da je glede na vse povedano od Hobbesa do Freuda le še droben, neznaten korak, ampak lahko pravzaprav enako upravičeno rečemo, da je vse že tu, pri Hobbesu.

Peter Klepec

KAPITALIZEM SKOZI DISKURZ UNIVERZE IN BIOPOLITIKO

Vprašanje o povezavi kapitalizma s tistim, kar je Lacan imenoval diskurz univerze, in tistim, kar sta Foucault in za njim Agamben razdelala kot biopolitiko, zadeva neko srečanje, ki je, kot se v psihoanalizi spodobi, kajpak spodletelo. Gre namreč za sovpadanje in nesovpadanje neke problematike, ki zadeva Lacanovo teorijo štirih diskurzov in zagato, slepo ulico, ki Michela Foucaulta v nekem trenutku privede do opustitve določenih koordinat, postavk in predpostavk njegove lastne analize oblasti, kar ga najpoprej vodi v razdelavo tematike biooblasti in biopolitike ter kasneje v vse bolj in bolj zapleteno, vsekakor pa nikakor ne enoznačno, kot se to sicer običajno razlaga in pojmuje, razmerje do psihoanalize – ter tako nazadnje, a ne na zadnjem mestu, tudi do obravnave Lacana.¹

Na eni strani imamo tako Lacanovo razdelavo štirih diskurzov v XVII. seminarju *Narobna stran psihoanalize*, ki, kot je znano, prinaša Lacanov odgovor na proti-strukturalistično geslo, da se »Strukture ne sprehajajo po cestah«, in s katerim skuša Lacan pokazati, kako strukturni premiki *lahko* pojasnijo družbene premike in dogodke, kakršen je bil maj 1968, kako deluje diskurz kot družbena vez, kako družba vključi vase in obravnava nekaj, kar nastopa hkrati kot ireduktilni manko in presežek (presežni užitek). Na drugi strani imamo Foucaulta, ki vse bolj in bolj opušča svoja začetna teoretska izhodišča,

1. Širše o tem prim.: Peter Klepec, »Ob Foucaultovem pojmovanju biooblasti in biopolitike«, v: *Filozofski vestnik*, letnik XXIV, št. 3/2003, Ljubljana 2003, str. 111-137.

ki dosežejo vrh v *Arheologiji vednosti*, tematiko diskurza pa tako nadomesti analiza praks in strategij. V *Redu diskurza*, nastopnem predavanju na Collège de France, se ta premik že napoveduje: »Mnema sem, da je v vsaki družbi produkcija diskurza obenem kontrolirana, selekcionirana, organizirana in razdeljena prek določenega števila postopkov, katerih vloga je, da odvrnejo njegove moči in nevarnosti, obvladajo njegove naključne dogodke, da se izognejo njegovim težkim, zastrašujočim materialnostim.«² Tako Foucault počasi opušča koncept diskurza, da bi naposled s konceptom dispozitiva skušal zajeti tisto, kar diskurzu uhaja in kar sam, izogibajoč se pri tem terminologiji manko/presežek, imenuje heterogeno.³ Tu smo že pri prvi ravni spodletelega srečanja med Foucaultom in Lacanom – prvi zapušča nek teren in pri tem zadene ob drugega (se v isti paradoksnih gesti od njega skrajno oddalji in se mu po drugi strani približa), drugi, Lacan, se nahaja vmes med tistim, kar je Jean-Claude Milner imenoval prvi in drugi klasicizem. V takšnih koordinatah pride do srečanja, ki je zaradi ravnokar povedanega lahko kajpak le spodletelo. Če drži, da XVII. seminar prinaša nek Lacanov odgovor nasprotnikom strukturalizma, potem je morda treba spomniti na nekoliko manj znano dejstvo, da je namreč prav ob razpravi, ki se je razvnela po Foucaultovem predavanju »Qu'est-ce qu'un auteur?«,⁴ razpravi, ki je potekala 22. februarja leta 1969 (prvo predavanje XVII. seminarja pa 3. oziroma 10. decembra istega leta), Lacan v brk Lucieniu Goldmannu in ostalim odločno zabrusil: »Če majski dogodki sploh kaj dokazujejo, potem je to prav sestop struktur na ulico.«⁵

2. Michel Foucault, »Red diskurza«, prevedel Tomaž Erzar, v: *Vednost, oblast, subjekt*, KRT, Ljubljana 1991, str. 4.

3. Prim. »Igra Michela Foucaulta«, prevedel Tomaž Erzar, v: Michel Foucault, *nav. delo*, str. 77-79.

4. Prim. slov. prev. Foucaultovega predavanja, ne pa tudi razprave, ki mu je sledila: Michel Foucault, »Kaj je avtor?«, prevedla Vesna Maher, v: *Sodobna literarna teorija*, Temeljna dela, Krtina, Ljubljana 1995, str. 25-40.

5. Lacanov diskusijski prispevek navajamo po: Michel Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Quarto, Gallimard, Pariz 2001, str. 848.

Vprašanje je, kaj je sam Lacan videl v Foucaultovemu pojmovanju funkcije avtorja in kaj od tega ga je potem sploh navdihovalo pri njegovi razdelavi štirih diskurzov, diskurza gospodarja, univerze, histerika in analitika, v katerih vsak diskurz sestavljajo štirje členi in štiri mesta.⁶ Morda lahko, ob upoštevanju nepremostljivih teoretskih razlik, najdemo neko ohlapno vzporednico v naslednjem: »Na kratko gre torej za to, da subjektu (ali njegovemu nadomestku) odvzamemo vlogo izvirnega utemeljitelja in ga analiziramo kot spremenljivo in kompleksno diskurzivno funkcijo. Avtor – ali kar sem skušal opisati kot avtorsko funkcijo – je brez dvoma le ena od mogočih specifikacij subjektive funkcije. [...] Lahko si predstavljamo kulturo, v kateri bi diskurzi krožili in bili sprejeti, ne da bi se avtorska funkcija sploh pojavila. Vsi diskurzi bi se torej ne glede na svoj položaj, obliko, vrednost ali postopek, kateremu bi jih podvrgli, odvijali v anonimnosti mrmranja. Ne bi več slišali tolikokrat premletih vprašanj: 'Kdo je zares govoril? Je res on in nihče drug? S kakšno pristnostjo ali izvirnostjo? Kaj od svojega najglobljega jaza je izrazil v diskurzu?' Temveč: 'Kateri so načini obstoja tega diskurza? Kako lahko kroži in kdo si ga lahko prilasti? Katera so mesta, ki so prihranjena za mogoče subjekte? Kdo lahko zapolni številne funkcije subjekta?'«⁷

Poleg že omenjenega lahko tudi v samem XVII. Lacanovem seminarju – resda z malce domišljije – naletimo na nekatere odmeve na tiste probleme, ki se jih je, bodisi v že omenjenem predavanju »Kaj je avtor?« ali pa kje drugje sicer loteval Foucault – denimo tedaj, ko Lacan pravi, da sam nikakor ni avtor,⁸ oziroma ko razpravlja o funkciji citata⁹ ali pa tedaj, ko se slicuje na Bichatovo definicijo življenja

6. Širše o tem prim. *Razpol 13, Problemi*, letnik XLI, št. 6-8/2003, Ljubljana 2003.

7. Michel Foucault, »Kaj je avtor?«, str. 39-40.

8. Prim. Jacques Lacan, *Séminaire, Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1991, str. 221.

9. Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, prevedla Alenka Zupančič, v: *Razpol 13, Problemi*, letnik XLI, št. 6-8/2003, Ljubljana 2003, str. 37.

kot skupka sil, ki se upirajo smrti.¹⁰ Slednje sicer še zdaleč ne pomeni, da sam Lacan Bichata, preden se ga je lotil Foucault v *Naissance de la clinique*, ki je izšla leta 1961, ni poznal – pomenljivo je, da Bichata praviloma omenja prav takrat¹¹, ko sicer razpravlja o Heglu, takrat torej, ko obravnava boj na življenje in smrt med gospodarjem in hlapcem. Ta obravnava je v *Narobni strani psihoanalize* nenazadnje tudi rojstno mesto tistega temeljnega diskurza, ki predstavlja samo narobno stran psihoanalize: »Očitno je tudi, da sam pojem diskurza gospodarja, se pravi osnovnega tipa diskurza kot družbene vezi in obenem diskurza, ki je v tej knjigi naslovni junak, namreč tisti diskurz, ki predstavlja 'narobno stran psihoanalize', izhaja iz določenega branja Heglove dialektike gospodarja in hlapca.«¹² Če k temu dodamo še Lacanovo opozorilo, da se ta hip vsi soočamo s problemom ohranjanja diskurza gospodarja, da resnični gospodar ne želi prav nič vedeti, pač pa želi, da zadeve delujejo in da se modernemu gospodarju sedaj »reče kapitalist«,¹³ če to potem razumem tudi skozi tezo Judith Butler, da se sodobna francoska filozofija v dvajsetem stoletju ni mogla izogniti temu, da bi se ne vračala nenehno k četrtemu poglavju Heglove *Fenomenologije duha*,¹⁴ nadalje, če k temu sledi tudi kritika Hegla – tako Foucaultova, da je »po Heglu dialektika gospodarja in hlapca mehanizem, s katerim oblast gospodarja izprazni že samo dejstvo izvajanja te oblasti. Tisto, kar hočem pokazati, je nasprotno: da se oblast s svojim izvajanjem krepi«,¹⁵ kot tudi Laca-

10. *Ibid.*, str. 18.

11. Nanj se tako sklicuje denimo že v »Rimskem govoru« (prim. *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 317 in slov. prev. v: *Spisi*, prevedel Tomaž Erzar, Analecta, Ljubljana 1994, str. 134) in tudi že v *Séminaire, II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1978, str. 95.

12. Mladen Dolar, »Hegel na narobni strani psihoanalize«, *Razpol 13, Problemi*, letnik XLI, št. 6-8/2003, Ljubljana 2003, str. 227.

13. Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, str. 30.

14. Judith Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987.

15. Michel Foucault, *Dits et écrits I*, str. 1685.

nova – »Rečeno nam je, da je ravno delo, ki doleti hlapca po odpovedi užitku zaradi strahu pred smrtjo, tista pot, po kateri bo realiziral svojo svobodo. Skorajda ne obstaja bolj očitna politična in obenem psihološka napaka. Užitek je hlapcu zlahka dostopen, podložniško delo pa ostane.«¹⁶ –, potem smo tako že precej blizu vsaj približnemu uokvirjenju problematike, ki nas na tem mestu zanima: kako misliti sodobni lik gospodarja, sodobno gospostvo, kapitalizem, kje iskati nespremenljivosti in kje razlike v delovanju oblasti in družbene vezi, kako misliti samo dinamiko kapitalizma skozi Lacanovo teorijo štirih diskurzov in na kakšen način v to problematiko vstopi tisto, kar je Foucault imenoval biopolitika.

☐ Kar zadeva Lacana, je treba ob tem pripomniti naslednje: prvič, pomenljivo je – v tej točki se opiram na že zgoraj omenjeni tekst Mladena Dolarja –, da Lacan Hegla izmenično umešča v vse diskurze razen analitičnega: zdaj je Hegel paradigma Gospodarja, zdaj Profesorja, zdaj Univerzitetnika, pri čemer je zanimivo, da ga Lacan enkrat označi s slovito oznako »najsuslīmnejšega histerika«, drugič o njem govori kot o suslīmnem predstavniku »diskurza vednosti, in to univerzītne vednosti«.¹⁷ Enkrat je torej Hegel najsuslīmnejši histerik, drugič suslīmni Univerzitetnik. Ker diskurz univerze v sebi tako ali tako skriva gospodarja, ker se v njem na mestu resnice skriva S_1 , označevalec-gospodar, je videti, da je tako diskurz univerze nekako cepljen na dve opciji, opciji, ki mu jemljeta lastna tla pod nogami, da je zveden na gospodarja ali histerika. Prav zato je zanimivo, da Lacan podobno omahuje tudi glede znanosti kot najsuslīmnejše predstavnice tega diskurza univerze, v katerem se na mestu dejavnika nahaja S_2 , vednost. Če je v XVII. seminarju vednost, in z njo znanost, podložna gospodarju – »V tem je ves napor osamosvojitve tega, kar se imenuje *episteme*. Zabavna beseda, ne vem, če ste o njej že kdaj

16. Jacques Lacan, »Subverzija subjekta in dialektika želje v freudovskem nezavednem«, prevedel Stojan Pelko, v: *Spisi*, str. 287.

17. Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, str. 102.

razmišljali – *postaviti se v dober položaj*, beseda je enaka kot *verstehen*. Gre za to, da najdemo položaj, ki omogoča, da vednost postane vednost gospodarja.«¹⁸ –, je kasneje v *Televiziji znanost bližje diskurzu histerika*: »Zaključujem, da imata znanstveni in histerični diskurz skoraj enako strukturo.«¹⁹ Čeravno se razlogi za takšen spremenjen status znanosti nahajajo predvsem v spremenjenem Lacanovem pojmovanju realnega kot nemožnega oziroma v določeni spremembi vseh Lacanovih teoretskih postavk in izhodišč, je vendarle videti, da Lacana zanima predvsem vprašanje, ali je diskurz univerze zgolj bolj ali manj perfidna in prikrita legitimacija diskurza gospodarja, ali pa nemara obstoji tudi tista točka, kjer bi prek lastne histerizacije lahko ponudil tudi kaj novega, neko »scienze nuovo«, kot se Lacan izrazi nekje drugje v času, ko sicer XVII. seminar še poteka.²⁰

Očitno je, da diskurzu univerze pri Lacanu pripada neka strateška vloga, odtod že omenjeni simptomatični status Hegla kakor tudi omahovanje glede mesta znanosti. Vprašanje legitimiranja ali subvertiranja vladajočega reda poznega kapitalizma s strani znanosti je vprašanje, ki ni v izključni Lacanovi domeni, lotevali so se ga tudi tako različni teoretiki od Lacana, kot sta recimo Habermas ali Lyotard, pri čemer so prišli do precej podobnih zaključkov, a tudi zagat. Za kaj drugega sploh gre pri najbolj znani plati Lyotardovega projekta, ki poudarja, da smo priča »koncu velikih pripovedi«, »krizi pripovedi«, krizi diskurza legitimiranja? Ko se ta »metadiskurz izrecno zateka k tej ali oni veliki pripovedi, kakršne so dialektika Duha, hermenevtika smisla, emancipacija razumnega ali delovnega subjekta, razvoj bogastva, tedaj se odločimo da z 'moderna' poimenu-

18. *Ibid.*, str. 23.

19. Jacques Lacan, *Televizija*, prevedla Alenka Zupančič, *Problemi-Eseji* 3/1993, *Problemi*, letnik XXXI, Ljubljana 1993, str. 63.

20. Jacques Lacan, »Allocution prononcée pour la clôture du congrès de l'École freudienne de Paris le 19 avril 1970, par son directeur«, v: *Scilicet*, št. 2-3, Seuil, Pariz 1970, str. 396.

jemo znanost, ki se na te pripovedi sklicuje zato, da bi se legitimirala.«²¹ Problem »pripovedi« ni nekaj, do česar bi bili lahko bolj ali manj ravnodušni – naj gre za »velike« ali tem zoperstavljene »male« pripovedi –, saj je z njim namreč za Lyotarda vselej povezan problem »družbene vezi«. Drugače rečeno, problem je v tem, da se vednost (znanost, filozofija itd.) skozi svoje trojne kriterije »znati-povedati, znati-razumeti, znati-storiti« ne more izogniti razmerjem »skupnosti z njo samo in njenim okoljem«. Če pa se »skupaj s pripovedmi pravzaprav prenaša skupina pragmatičnih pravil, ki tvori družbeno vez«,²² če so vse naše jezikovne igre nemožne »brez vsaj malo terorja, pa naj bo ta zmeren ali brezčuten: Bodite operativni, se pravi, komenzurabilni, ali pa izginite!«,²³ potem lahko lepo vidimo, kje se nahajajo temeljni zastavki, ki napovedujejo delo *Navzkrižje* – nemara edino delo, za katerega je Lyotard zatrdil, da gre za njegovo filozofsko delo: teror, izbris, ne-komenzurabilnost. Premislek »konca velikih pripovedi« ni potemtakem nič drugega kot premislek spremenjene temeljne narave družbene vezi, vezi, ki od zunaj in od znotraj določajo vsako vednost, vsako mišljenje, vso znanost in tako neizogibno tudi filozofijo. Odtod temeljni zastavek in naloga filozofije v delu *Navzkrižje*: »Braniti filozofijo in jo ponazoriti v njenem navzkrižju z njenima nasprotnikoma: zunanjim, ekonomsko diskurzivno zvrstjo (menjavo, kapitalom), in notranjim, akademsko diskurzivno zvrstjo (obvladovanjem [maîtrise]). S tem, da pokažemo, da je povezovanje enega stavka z drugim problematično in da je ta problem prav politika – izoblikovati filozofsko politiko, ločeno od politike 'intelektualcev' in politikov. Pričati o navzkrižju.«²⁴ Z drugimi besedami, na

21. Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje. Poročilo o vednosti*, prevedla Simona P. Grilc, Analecta, Ljubljana 2002, str. 7.

22. *Ibid.*, str. 41.

23. *Ibid.*, str. 8.

24. Jean-François Lyotard, *Navzkrižje*, prevedla Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2003, str. 13.

filozofijo za Lyotarda prežita dve temeljni nevarnosti: prva izhaja iz njene vpetosti v zunanji svet, v svet, ki mu vlada načelo učinkovitosti in ki se imenuje kapitalizem, druga nevarnost pa izhaja iz tistega, kar se sicer na prvi pogled predstavlja kot izvzetost temu svetu, kot izvzetost razmerjem gospodarstva in kar Lyotard imenuje akademski diskurz: »Veliko je znanstvenikov«, pravi Lyotard v *Postmodernem stanju*, »katerih 'poteza' je bila spregledana ali zatirana včasih celo desetletja dolgo, ker je preveč silovito destabilizirala dosežene pozicije ne le znotraj univerzitetne in znanstvene hierarhije, temveč tudi znotraj dane problematike.«²⁵ Akademski diskurz tako ni prav daleč od tega, kar Lacan imenuje diskurz univerze, pri čemer je dilema podobna kot pri Lacanu: na eni strani ekonomija, s svojo zahtevo po neposredni uporabljivosti znanja, aplikativnem raziskovanju, uporabni in koristni vednosti, na drugi akademija, s svojo rigidno strukturo in racionalizacijo, legitimacijo obstoječih oblastnih razmerij – vmes, v primežu obeh pa se po Lyotardu nahaja filozof, ki mora pričati o navzkrižju, izdelati, izumiti, razdelati govorico, ubesediti nemožno.

Kot vidimo, torej ne gre za to, da bi Lacanu ob težavah in zagatah z diskurzom univerze gledali v zobe, nenazadnje se sam še zdaleč ne pretvarja, da ima na vse odgovor in za vse rešitev: »Ob mojem diskurzu se ne nadejajte ničesar subverzivnejšega od tega, da ne pravim, da imam rešitev.«²⁶ Kljub temu že sam postavlja vprašanje: »Kaj je zdaj z univerzitetnim diskurzom? Možnost, da se stvar malo obrne, ne more obstajati drugje. Kako? To vam bom povedal kasneje, kajti kot vidite, grem počasi. Lahko pa vam že rečem, da na ravni univerzitetnega diskurza objekt *a* pride na neko mesto, ki je v igri vsakič, ko se to premakne, mesto bolj ali manj znosnega izkoriščanja. Objekt *a* omogoča vnesti malo prepaha v funkcijo presežnega užitka. Objekt *a* je to, kar ste vi vsi kot umeščeni sem – sami spontani splav-

25. Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 108.

26. Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, str. 76.

ljenci tega, kar je bil za tiste, ki so vas spočeli, razlog želje.«²⁷ Temu pa sledita dve opozorili: »Prav tedaj, ko stopimo iz univerzitetnega diskurza, neizogibno stopimo vanj. To si sledi korak za korakom.«²⁸ In drugič: »Če hočemo, da se kaj obrne – seveda v končni instanci nikoli ne moremo obrniti, to sem dovolj poudaril –, se to zagotovo ne bo zgodilo prek progresizma, temveč enostavno zato, ker se ne more nehati obračati. Če se obrača, zaškrtata tam, kjer so stvari vprašljive, se pravi na ravni umestitve nečesa, kar pišemo *a*.«²⁹ Četudi se postavlja vprašanje, »kako si lahko ta družba, ki se ji reče kapitalistična, privoščiti sprostitev univerzitetnega diskurza«,³⁰ pa to vendarle pomeni, da diskurz univerze ni enostavno povsem identičen kapitalizmu. Drugače rečeno, »napak bi bilo reči, da je kapitalizem enostavno in neposredno diskurz univerze. Kapitalizem je ekonomska dinamika, ki se, če lahko tako rečemo, priklopi na diskurz univerze predvsem na eni ključni točki, in to je točka presežnega užitka, za katero ima in ponudi svoj ekvivalent: presežno vrednost. Če do tega priklopa pride, to v določeni meri modificira sam diskurz univerze (in dejansko lahko vidimo, kako se to dogaja): o vednosti se govori kot o kapitalu, ki si ga pridobimo s študijem (pa tudi z določenimi finančnimi investicijami) in ki naj bi ustvaril novo vrednost, tj. povečal količino že akumuliranega kapitala. Vednost nam je dana za to, da bi bolje delali in da bi naše delo prek predmeta, s katerim se ukvarjamo (*a*), v čim krajšem času čimbolj povečalo vrednost izhodiščnega kapitala vednosti. Vednost/vrednost je zdaj na mestu dejavnika, presežni užitek pa na mestu drugega.«³¹ Čeprav Lacan kasneje govori o diskurzu kapitalista, pa strukturni problem ostaja: »Eno je gotovo; vzeti bedo na svoja pleča, kot ste se izrazili, pomeni vstopiti

27. *Ibid.*, str. 110.

28. *Ibid.*, str. 69.

29. *Ibid.*, str. 111.

30. *Ibid.*, str. 98.

31. Alenka Zupančič, »Štirje diskurzi v luči vprašanja presežnega užitka«, v: *Razpol 13, Problemi*, letnik XLI, št. 6-8/2003, Ljubljana 2003, str. 136.

v diskurz, ki to bedo pogojuje, pa čeprav le z namenom protestirati. [...] Še toliko manj, kajti če to bedo navežem na diskurz kapitalista, ga razkrijem. Naj zgolj opozorim, da tega ni mogoče storiti resno, kajti če ga razkrijem, ga okrepi – s tem ko ga normiram, to je izpopolnim.«³² Tu smo pri temeljni težavi in zagati subvertiranja kapitalizma, reda, v katerem je vse mogoče, reda, ki je sam svoj lastni drugi, ki je »nenehna produkcija drugosti in nenehna valorizacija te drugosti, tj. njeno preobražanje v vrednost«,³³ reda, kjer gre, deleuzovsko rečeno, neprenehna teritorializacija z roko v roki z nenehno de-teritorializacijo, reda, v katerem užitek ni prepovedan, temveč zapovedan, reda, za katerega je videti, da se strukturno izmika samemu temeljnemu strukturnemu dejstvu: »Če postavimo formalizacijo diskurza in če si znotraj te formalizacije določimo nekatera pravila, namenjena njenemu preizkusu, naletimo na nek element nemožnosti.«³⁴ Kako skozi analizo kapitalizma vrniti nemožnemu njegov status? Kaj je realno kapitalizma? Sam kapital? Kako se izviti iz tega primeža, ko se ne moremo lepodušniško pretvarjati, da ta red/nered nima ničesar z nami, po drugi strani pa zrcalno nasprotje lepe duše, pozicija »vzeti bedo na svoja pleča«, niti najmanj ne pomeni izstopa iz tega diskurza, ki samo to bedo pogojuje?

Tisto, kar vam manjka, pravi Lacan publiki v XVII. seminarju, je malce sramu, sramu, ki je upravičen s tem, da ne umrete od sramu, ko z vsemi svojimi močmi podpirate diskurz sprijenega gospodarja – to je diskurz univerze. V enem samem stavku tako Lacan lapidarno povzame, preseka, preseže in zakoliči problematiko. Navajamo še enkrat v izvorniku: »C'est ça, ce que découvre la psychanalyse. Avec un peu de sérieux, vous vous apercevrez que cette honte se justifie de ne pas mourir de honte, c'est-à-dire de maintenir de toutes vos forces un discours de maître perversi – c'est le discours universitaire.

32. Jacques Lacan, *Televizija*, str. 57.

33. Alenka Zupančič, *nav. delo*, str. 146.

34. Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, str. 46.

Rhégélez-vous, dirai je.«³⁵ V sklepnem stavku igra Lacan na nepredvidljivo besedno igro: pojdite, oglejte si te zadeve pri Heglu, postanite hegllovci, poheglovite se, (na)ravnajte se (po Heglu), poravnajte se, sledite Heglovi liniji... Kot vidimo, Hegel zopet nastopa v povezavi z diskurzom univerze, pri čemer je iz siceršnjega konteksta razvidno, da tokrat za Lacana izreka resnico o njem, o tem, da k diskurzu univerze nujno spada nek sram (če naj se sploh kaj obrne) in da je v njem gospodar nujno sprijeni, pokvarjeni, perverzni gospodar. Bi morali tega perverznega gospodarja dojeti skozi lacanovsko razumevanje perverzije, ki za Lacana nikakor ni nekaj subverzivnega, pač pa *père-version*, se pravi obrat k očetu, poziv k očetu (nemara bi tudi tako lahko brali označevalec-gospodar na mestu resnice v diskurzu univerze)? Nam to pojmovanje perverzije in gona lahko pomaga pri analizi kapitalizma? Bi lahko zgornje nadstropje diskurza univerze (S_2 in a) brali tudi tako, da nekoliko provokativno zamenjamo besedo gon s kapitalom v nekaterih ključnih formulacijah gona iz teksta Jacquesa-Alaina Millerja »O perverziji«³⁶ Kaj dobimo? Tako kot gon tudi »kapital ne vprašuje za svojo pot«. Tako kot pri gonu tudi »pri kapitalu lahko vselej vprašate – kdo vodi? Je v tem kapitalu pilot? V nekem pomenu je videti, da kapital pluje na slepo srečo. Toda dejansko je želja tista, ki pluje na slepo, medtem ko kapital ve za svojo pot. Videti je, da kapital blodi, videti je, da je nagnjen k odklonom in abnormalnostim. Toda dejansko kapital pozna svojo pot proti zadovoljivosti kot objektu. Lacan je to poenostavil, ko je kapital upodobil kot kroženje okoli objekta, pri čemer je slednji *rezultat ali produkt* kroženja. Kapital je jezik, in po svojem bistvu je program.« Itd. In nazadnje, če Lacan v *Narobni strani psihoanalize* govori o produkciji sramu – mar ne bi mogli dojeti tega, da mora na mestu produkcije v diskurzu univerze priti do vznika \$,

35. Jacques Lacan, *Séminaire, Livre XVII*, str. 211-212.

36. Prim. Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, Analecta, Ljubljana 2001, str. 101-122. Mesto, ki ga parafraziramo, se nahaja na straneh 115-116.

do vznika razcepljenega subjekta sramu, če naj sploh pride do histerezizacije tega diskurza?

Zgornje nadstropje diskurza univerze (S_2 in a) bi lahko, kot omenja že Slavoj Žižek, brali tudi kot »raven biopolitike (v smislu, kot se je razvil od Foucaulta do Agambena)«. ³⁷ Takšno branje nas napoteva nazaj na Foucaulta, na njegovo branje kapitalizma skozi optiko biopolitike, pri čemer velja najprej pripomniti dvoje. Že zgoraj smo omenili tezo Judith Butler o prevladi heglovske teme boja na življenje in smrt gospodarja in hlapca iz *Fenomenologije duha*, pri čemer zanjo tudi foucaultovska obravnava življenja kot zastavka političnih bojev, tema biopolitike torej, pomeni prav to. ³⁸ A spomniti velja, da se Foucault proti koncu življenja v iskanju nove paradigme subjekta bolj približa Heglu, kot se to običajno priznava, in da to zблиžanje ni toliko povezano s samo tematiko boja med gospodarjem in hlapcem, z biopolitiko, pač pa s samim heglovskim pojmovanjem subjekta. Foucaultovo dvojico *epimeleia heautou* in *gnothi se authon* iz *L'herméneutique du sujet* bi v zadnji instanci lahko razumeli kot heglovsko različico spoznanja in vednosti/resnice iz Uvoda v *Fenomenologijo duha*. ³⁹ »Vzemite«, pravi Foucault v predavanjih o hermenevtiki subjekta, »vso filozofijo 19. stoletja – pravzaprav skoraj vso: Hegla v vsakem primeru, Schellinga, Schopenhauerja, Nietzscheja, Husserla iz *Krisis*, tudi Heideggerja –, in videli boste, kako je tudi tu na vsak način, bodisi diskvalificirano, razvrednoteno, kritično preiščljeno bodisi, nasprotno, slavljeno, kot pri Heglu, spoznanje – akt spoznanja –, ki ostaja povezano z zahtevami spiritualnosti. V vseh teh filozofijah skuša neka določena struktura spiritualnosti povezati spoznanje, akt spoznanja, pogoje tega akta spoznanja in njegove učinke

37. Slavoj Žižek, »Stalinizem in kapitalizem kot dve plati diskurza univerze«, v: *Razpol 13, Problemi*, letnik XLI, št. 6-8/2003, Ljubljana 2003, str. 203.

38. Judith Butler, *nav. delo*, str. 227 in sq.

39. Tu se opiramo na interpretacijo Mladena Dolarja v: *Hegel in objekt*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 39 in sq.

s transformacijo same biti subjekta. Edini pomen *Fenomenologije duha* ni konec koncev nič drugega kot to.«⁴⁰

Drugič, drugo ime za tisto, kar pri Lacanu nastopa kot družbena vez, je pri Foucaultu analiza mehanizmov delovanja oblasti. Rekli bi lahko, da Foucaulta v njegovem celotnem opusu ne zanima nič drugega kot neka historična premena, zarez med dvema režimoma delovanja oblasti: »Z nastopom 'disciplinarne' družbe (recimo v grobem z nastopom moderne) je samo oblast doletela neka temeljna historična premena. Prav to zarezo skuša Foucault zakoličiti na različnih ravneh v celi vrsti svojih del: izključitev norcev v 'velikem zapiranjju' je postavljena nasproti njihovi 'osvoboditvi', ki so jo obvladovale nove disciplinarne tehnike; spektakel javnega kaznovanja stoji nasproti oblasti, ki kontrolira; dispozitiv alianse nasproti dispozitivu seksualnosti; oblast, ki jemlje, oblasti, ki proizvaja in pospešuje, 'biopolitiki' itd. V vsakem od teh primerov gre za temeljni premik od negativnega delovanja norme k njenemu pozitivnemu in imanentnemu delovanju, od norme kot restrikcije k normi kot procesu postopnega širjenja, prisvajanja in nenehne produktivnosti, od izključitve k vključitvi.«⁴¹ Tako je tudi videti, da gre pri vpeljavi novega diskurza, ki raztrga družbo – v Foucaultovem seminarju iz leta 1976 »*Il faut défendre la société*« –, kakor tudi pri sami vpeljavi tematike biooblasti za poskus tematizacije prehoda od »teritorialne države« k »državi populacije«, prehoda k družbi norme, glede na to, da je »druga posledica tega razvoja biooblasti vse večji pomen, ki ga delovanje norme dobi na račun pravnega sistema zakona. [...] Družba, ki postavlja norme, je zgodovinska posledica tehnologije oblasti, ki je osredotočena na življenje.«⁴² Tu gre za tematiko, ki bo prevladala pri poznem

40. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Seuil/Gallimard, Pariz 2001, str. 30.

41. Mladen Dolar, »Oblast ne obstaja. (Ob desetletnici Foucaultove smrti)«, *Problemi-Eseji*, št. 2-3/94, *Problemi* 3-4/94, letnik XXXII, Ljubljana 1994, str. 170.

42. Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti. Volja do znanja*, prevedel Brane Mozetič, ŠKUC, Ljubljana 2000, str. 149.

Foucaultu, za nove postopke »oblasti, ki ne funkcionirajo več kot pravo, temveč kot tehnika, ne kot zakon, temveč kot norma, ne kot kazen, temveč kot kontrola, in ki se izvajajo na nivojih in v oblikah, ki presegajo državo in njene aparate«. ⁴³ Drugače rečeno, po Foucaultu smo »vstopili v tip družbe, v kateri je oblast zakona na tem, ne da nazaduje, temveč, da se reintegrira v mnogo splošnejšo oblast: grobo rečeno, oblast norme. [...] Postajamo družba, ki je v bistvu izražena skozi normo.« ⁴⁴

Foucault tako išče neko tehniko oblasti, ki ne bi izključevala disciplinarnih tehnik oblasti. Pri tem skuša misliti skupaj dva mehanizma, ki nista na isti ravni, en mehanizem, en režim je disciplinarni, drugi regulacijski. »Od osemnajstega stoletja (ali vsaj od konca osemnajstega stoletja) dalje imamo dve tehnologiji oblasti, ki nastopita z določenim kronološkim zamikom in sledita ena drugi. Ena tehnika je torej disciplinarna: osredotoči se na telo, ima individualizirajoče učinke, s telesom manipulira kot z žariščem sil, ki jih mora napraviti hkrati uporabne in ubogljive. Na drugi strani pa imamo neko tehnologijo, ki se ne osredotoči na telo, temveč na življenje; tehnologijo, ki ureja učinke množice, značilne za neko populacijo, in ki poskuša kontrolirati niz naključnih dogodkov, ki se lahko proizvedejo v živi množici; tehnologijo, ki poskuša kontrolirati (morebiti spremeniti) njihovo verjetnost, vsekakor pa uravnesiti njihove učinke. Gre torej za tehnologijo, ki stremi k nekakšni homeostazi, toda ne z individualno dresuro, temveč z globalnim ravnesjem: varnost skupnosti glede na njene notranje nevarnosti. Imamo torej tehnologijo dresure, ki je nasprotna ali različna od tehnologije varnosti; imamo disciplinarno tehnologijo, ki se razlikuje od varnostne ali regulacijske tehnologije; imamo tehnologijo, ki je resda v obeh primerih tehnologija telesa, vendar gre v enem primeru za tehnologijo, v kateri je telo individualizirano kot organizem, obdarjen s sposobnostmi, v

43. *Ibid.*, str. 93.

44. Michel Foucault, *Dits et écrits II*, str. 75.

drugem pa za tehnologijo, v kateri so telesa umeščena v biološke procese skupnosti.«⁴⁵

Nemara bi bilo treba posebej poudariti, da vsaj po našem mnenju vse to Foucaulta zanima zgolj, kolikor prinaša novo dimenzijo ne le pri obravnavi delovanja oblasti in gospostva, pač pa tudi, kolikor prispeva k neki novi obravnavi kapitalizma. Navajamo sicer pogostokrat navajan odlomek iz *La Volonté de savoir*, pri čemer so poudarki naši: »Staro moč nad smrtjo, v kateri se je simbolizirala vladarjeva oblast, zdaj skrbno prevzameta *upravljanje s telesi* in *preračunljivo* vodenje življenja. V obdobju klasicizma se hitro razvijajo različne oblike discipline – šole, kolegiji, vojašnice, delavnice; poleg tega se na področju politike in *ekonomskega* življenja pojavijo vprašanja natalitete, dolžine življenja, javnega zdravja, bivališča in preseljevanj; gre torej za izbruh različnih in številnih tehnik za doseg podvrženosti teles in nadzora nad prebivalstvom. Tako se začenja obdobje neke 'bio-oblasti'. [...] Ta bio-oblast je bila, o tem ni dvoma, *neobhodno potreben element za razvoj kapitalizma*.«⁴⁶ Foucault tako govori o »preračunljivosti«, o »ekonomiji«, o »neobhodno nujnem elementu za razvoj kapitalizma« in nekoliko kasneje o »področju jasnih izračunov«, skratka o tem, da je »za *kapitalistično* družbo najpomembnejša bio-politika.«⁴⁷ S tega vidika ni presenetljivo, da ga potem v nekem trenutku prične zanimati tisto, kar sicer Lacan imenuje »maître perversi« oziroma tisto, kar se pri Foucaultu prevede v oblast, ki to noče biti, v vlado, ki hoče čim manj vladati – v liberalizem, skratka. »Liberalizem ni očitno ne ideologija ne ideal. Je neka zelo zapletena oblika vlade in vladne 'racionalnosti'. Menim, da je naloga zgodovinarja raziskati, kako je lahko funkcioniral, za kakšno ceno, s kate-

45. Michel Foucault, »Predavanje 17. marca 1976«, prevedla Samo Tomšič in Ana Žerjav, v: *Filozofski vestnik*, letnik XXIV, št. 3/2003, Ljubljana 2003, str. 158-159.

46. Michel Foucault, *Volja do znanja*, str. 145.

47. Michel Foucault, *Dits et écrits II*, str. 210.

rimi instrumenti – v neki dani dobi in situaciji.«⁴⁸ Drugače rečeno, »liberalizem je treba torej analizirati kot načelo in metodo racionalizacije vladnega izvrševanja – racionalizacije, ki se pokorava, in prav to je njena posebnost, notranjemu pravilu maksimalne ekonomičnosti. Medtem ko si vsaka racionalizacija vladnega izvrševanja prizadeva maksimalizirati svoje učinke tako, da karseda zmanjša izdatke (tako v političnem kot ekonomskem pomenu), pa ima liberalna racionalizacija svoje izhodišče v postavki, da vlada (tu seveda ne gre za »vlado« kot institucijo, temveč za dejavnost kot je upravljanje s človeškimi vedenji v določenih okvirih in z državnimi instrumenti) ne more biti svoj lasten smoter.«⁴⁹

Toda preden se Foucault loti tematike liberalizma in tem, ki prevladujejo v njegovem poznem opusu, se za nek kratek hip loti tudi teme biopolitike in biooblasti, pri tem pa vpelje svojo že zgoraj omenjeno standardno operacijo vzpostavitve zareze med dvema režimoma oblasti. Na eni strani imamo staro pravico suverena, ki ima »pravico do življenja in smrti, potem to v nekem smislu pomeni, da lahko usmrti [faire mourir] ali pusti živeti [laisser vivre]; vsekakor pa to pomeni, da življenje in smrt ne spadata med naravne, neposredne, tako rekoč izvorne ali temeljne pojave, ki bi izpadli iz polja politične oblasti. [...] Z vidika življenja in smrti je subjekt nevtralen, pravico biti živ ali pravico biti morebiti mrtev pa ima preprosto zaradi suverena. Končno je pravica do ubijanja tista, ki dejansko vsebuje samo bistvo pravice do življenja in smrti: v trenutku, ko lahko suveren ubija, izvaja svojo pravico do življenja. V bistvu je to pravica meča. V tej pravici do življenja in smrti torej ni realne simetrije. Ne gre za pravico usmrtiti ali omogočati življenje. Niti ne gre za pravico pustiti živeti in pustiti umreti. Gre za pravico usmrtiti ali pustiti živeti, kar seveda uvaja

48. *Ibid.*, str. 855.

49. Michel Foucault, »Rojstvo biopolitike«, prevedla Ana Žerjav, *Filozofski vestnik*, letnik XXIV, št. 3/2003, Ljubljana 2003, str. 172.

očitno nesimetrijo.«⁵⁰ Na neki ravni imamo tu tisto, kar Lacan imenuje diskurz gospodarja – suveren se nahaja na mestu dejavnika, ki odloča o življenju in smrti, podložniki se tu nahajajo na mestu drugega, ki je na milost in nemilost prepuščen kaprici vladarja. Poudariti velja, da tu subjekt nima nobene možnosti izbire – ne more izbirati tako kot denimo v Lacanovem izključujočem vel »Denar ali življenje!«. Življenje in smrt sta dana zgolj od Boga oziroma od njegovega posvetnega namestnika, suverena. »Suverenost je usmrtila in pustila živeti. Sedaj pa se pojavi neka nova oblast, ki jo bom imenoval regulacijska in ki, nasprotno, temelji na tem, da omogoča življenje in pusti umreti.«⁵¹ Ta oblast, ki jo Foucault imenuje biooblast, sedaj »posega v način življenja in 'kako' življenja«. Biooblast zanima način življenja njenih podložnikov, zanima jo forma, oblika, kakšnost, kvaliteta življenja, v nasprotju z ono oblastjo, ki je odločala o golem življenju in ki sama še ni razdelala kasnejših subtilnih tehnik nadziranja »kakšnosti« življenja. V nekem pomenu gre tako za dvojico *zoe* in *bios*, ki jo je sicer na diametralno drugačen način vpeljal Giorgio Agamben,⁵² oba režima pa sta za Foucaulta sočasna: »Menim, da je bila ena največjih transformacij političnega prava v devetnajstem stoletju ravno, ne pravim v nadomestitvi, temveč v dopolnitvi te stare pravice suverenosti – usmrtiti ali pustiti živeti – z neko drugo, novo pravico, ki pa prve ne bo izbrisala, temveč jo bo prežela, prečila, spremenila, in ki bo ravno nasprotna pravica ali raje moč: moč 'omogočati' življenje ['faire' vivre] in 'pustiti' umreti ['laisser' mourir]. Pravica suverenosti je torej pravica usmrtiti ali pustiti živeti. Potem pa se vzpostavi ta nova pravica: pravica omogočati življenje in pustiti umreti.«⁵³

50. Michel Foucault, »Predavanje 17. marca 1976«, str. 152.

51. *Ibid.*, str. 157.

52. Prim. Giorgio Agamben, *Homo Sacer, I: Le pouvoir souverain et la vie nue*, prev. Marilène Raiola, Seuil, Pariz 1997; *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer, III*, prev. Pierre Alferi, Payot & Rivages, Pariz 1999 in *État d'exception. Homo Sacer, II, I*, prev. Joël Gayraud, Seuil, Pariz 2003.

53. Michel Foucault, »Predavanje 17. marca 1976«, str. 152.

Oglejmo si nekoliko поблиže oba režima »faire mourir ou laisser vivre/faire vivre et de laisser mourir«. Prvo, na kar smo pozorni, je, da pri obravnavi teh dveh režimov Foucault uporablja dva podvojena para: na eni strani nastopata že stara znanca življenje in smrt, ki zgolj zamenjata mesti, na drugi dva glagola, ki ostajata na istih mestih: »faire«, glagol, ki izraža neko dejavnost, aktivnost, na drugi »laisser«, glagol, ki izraža (aktivno) pasivnost, to, da nečemu »pustimo biti oziroma živeti«. Vezni člen, drugič, obeh dvojnih parov, je vsakokrat različen: prvič nastopa izključujoči »ali«, »ou«, drugič nastopa veznik »in«, »et«. V obeh primerih je na strani suverena moč in aktivnost, le da je njen rezultat drugačen: pri prvi je zgolj suverenu prepuščeno, kateri člen ostane (življenje ali smrt), pri drugem ostaneta oba člena, a sta oba prepuščena nadzoru in oblikovanju oblasti oziroma suverena: tako dobimo (zdravo) življenje in (dostojno, človeka vredno) smrt. Četudi Foucault trdi, da oba načina, režima obstojata hkrati, temu pri njem samem vendarle ni tako – prvi režim (ki se pri Agambenu prebije zopet v ospredje) je potisnjen v ozadje z nekim tretjim režimom, ki oba predhodna tako ali drugače dodatno legitimira in ki ga Foucault v predavanju, ki nas zanima, imenuje »rasizem«: »Kaj pravzaprav je rasizem? Kot prvo je sredstvo, da se v območje življenja, za katerega je oblast prevzela odgovornost, končno uvede neki prelom: prelom med tistim, kar mora živeti, in tistim, kar mora umreti.«⁵⁴ S tem tretjim režimom dobimo še dimenzijo neizogibnosti in nujnosti – »mora živeti« in »mora umreti« se glasi pri Foucaultu. Čeravno se alternativa glasi precej izključujoče, Foucault opozarja na to, da obstajajo tudi njene perfidnejše različice: »Potemtakem razumete pomen – rekel bi vitalni pomen – rasizma pri izvajanju takšne oblasti: gre za pogoj, pod katerim je mogoče izvajati pravico do ubijanja. [...] Seveda z usmrčitvijo ne razujem preprosto neposrednega umora, pač pa vse, kar je lahko posreden umor: dejstvo, da nekoga izpostavimo smrti, da nekatere izpostavimo večji življenjski

54. *Ibid.*, str. 163.

nevarnosti ali, čisto preprosto, politična smrt, izgon, zavračanje itd.«⁵⁵ Drugače rečeno: »Bodite operativni, se pravi, komenzurabilni, ali pa izginite!«⁵⁶ oziroma »Bodite svobodni ali odidite!«⁵⁷ Nemara ni naključje, da obe nazadnje navedeni izbiri vključujeta »ekonomijo« in »svobodo« oziroma »demokracijo« kot nujnosti, kot členu, ki pravzaprav nimata alternative in ki oba spadata v tisto, česar se je Foucault lotil po obravnavi biopolitike – liberalizma. Če odštejemo življenje in smrt, preostane od zgoraj omenjenih podvojenih dvojcev – kaj? Nič drugega kot razvpito geslo svobodnega trga in ekonomskega liberalizma: »Laissez-faire!«, a o tem kdaj drugič. Morda bi ob Foucaultovih opombah o rasizmu ne smeli pozabiti Lacanovega pesimističnega opozorila, da »s segregacijo nikoli ne opravimo povsem. Lahko vam rečem, da se bo zgolj ponavljala v vedno bolj nenavadnih oblikah. Brez tega ne more nič delovati – kar se tu zgodi kot objekt *a*, *a* v neki živi obliki, pa naj gre še tako za nekaj splavljenega, kaže, da je segregacija učinek govornice.«⁵⁸

Prav govornica z njeno dimenzijo velikega Drugega pa je tisto, kar Foucault nenehno postavlja pod vprašaj in česar s svojo nominalistično pozicijo (»Oblast ne obstaja!«) ne priznava. »Misliti oblast je tako mogoče le v tem medprostoru med nujno hipotezo o 'vselejše' prisotnosti Drugega, ki šele razgrinja oblastna mikro-razmerja, in uvidom, da 'Drugi ne obstaja'. Uvid v njegov 'neobstoj' si ne more prihraniti ovinka preko njegovega 'obstoja', in nemara izhaja težavnost – morda v zadnji instanci nevzdržnost – Foucaultove pozicije iz tega, da se hoče izogniti temu paradoksu.«⁵⁹ Nič čudnega, da se zadeve pri Agambenu, ki v nekem smislu nadaljuje problematiko biopolitike tam, kjer jo Foucault opusti, močno zaostrijo. Agamben

55. *Ibid.*, str. 164.

56. Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 8.

57. Alenka Zupančič, *nav. delo*, str. 147.

58. Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, str. 111.

59. Mladen Dolar, »Oblast ne obstaja«, str. 179.

tako postavi tezo o tem, da temeljni pojem zahodne politike ni par prijatelj-sovražnik, temveč golo življenje-politična eksistenca, *zoe-bios*, izključitev-vključitev, da se prostor koncentracijskega taborišča odpre takrat, ko izjema postane pravilo, da je koncentracijsko taborišče skrita matrica, *nomos* prostora, v katerem živimo in da se je tako »politika že vselej spremenila v biopolitiko«,⁶⁰ saj se po izkušnji koncentracijskega taborišča ni več mogoče vrniti h klasični politiki. Po drugi strani Agamben opušča Foucaultov dvojni dvojec »faire-laisser/vivre-mourir«, saj »gre sedaj zares« – gre za »faire survivre«,⁶¹ za »preživetje«. »V polju napetosti naše kulture torej delujeta dve nasprotni sili: ena, ki vzpostavlja in postavlja, druga, ki dezaktivira in odstavlja. Izredno stanje tvori točko njune največje napetosti, in istočasno tisto, kar v sovpadanju s pravilom, dandanes grozi s tem, da ju bo naredilo za nerazločljiva. Živeti pod izrednim stanjem pomeni izkušati [faire l'expérience] ti dve možnosti in, kljub temu ločujoč vsakokrat obe sili, nenehno skušati prekiniti funkcioniranje stroja, ki je na tem, da bo Zahod zvelikel v svetovno državljansko vojno.«⁶²

V nekem pomenu to, da ni razmika med izrednim stanjem in pravilom, pomeni, da ni nobenega razmika med Simbolnim in Realnim, da obstoji zgolj realno. Tako Foucault kot za njim Agamben sta primera tistega, kar je Badiou imenoval »strast realnega«: »Dimenzijo, na katero Foucault meri z dogodkom, je seveda mogoče približati dimenziji, ki jo Lacan imenuje Realno. Foucaultovo prizadevanje bi lahko v tej luči provizorično opisali takole: oblasti ni mogoče zasnovati bodisi na Simbolnem (Zakon) ali na Imaginarnem (oblike zavesti, ideologija, interpelacija itd.). A če je za Foucaulta dogodek kot 'Realno' čista pozitivnost (odtod tudi Foucaultovo dosledno zavračanje dialektike), je za Lacana čista negativnost (Realno kot nemogoče). Opozicija izhaja iz povsem nasprotnih strategij, kako se približati

60. Giorgio Agamben, *Homo Sacer I*, str. 132.

61. Giorgio Agamben, *Homo Sacer III*, str. 204-205.

62. Giorgio Agamben, *Homo Sacer II, 1*, str. 146-147.

tej dimenziji. Foucaultov problem je, zelo poenostavljeno rečeno, v tem, kako misliti 'Realno' dogodka brez Simbolnega in Imaginarnega in kako proizvesti njegovo 'logiko' brez zatekanja k drugim dimenzijam, z lacanovskega gledišča pa je taka strategija iluzorična, saj Realno lahko vznikne šele skozi incidenco Simbolnega, kot njegov preostanek in negativnost, ki ga preči.«⁶³

Realno kot nemožno pri Agambenu sicer nastopa na več ravneh – v mnogih točkah bi bilo mogoče pokazati, da gre za prikrito polemiko z Lacanom –, vendar se zdi, da Agamben ne le s svojim črnim slikanjem stanja stvari, temveč že tudi s samo izbiro terena biopolitike kot enega tistih »izrazov, ki zbudijo kritičnega duha in ga takoj tudi že paralizirajo«,⁶⁴ izbere teren, ki je sam po sebi preprosto premočan, saj zadeva nekaj, kar je enostavno videti vsemogočno in vseobsegajoče. Videti je, kot da je napetost med obema nadstropjema v Lacanovem diskurzu univerze, napetost med zgornjim nadstropjem (S_2 in a), ki ga pri Foucaultu zavzema nova, regulacijska tehnika oblasti »faire vivre et de laisser mourir«, in spodnjim nadstropjem (S_1 in $\$$), ki bi ga pogojno lahko izenačili s Foucaultovim »faire mourir ou laisser vivre«, šla v izgubo – kot da bi pri Agambenu spodnja raven Lacanovega diskurza univerze posrkala vase zgornjo. Videti je, da se Agamben s tem sam nehote postavi v položaj tistih, ki so preživeli grozote koncentracijskih taborišč in ki so, kot pripominja nekje Primo Levi, doživeli takšne stvari, da bi jim, tudi če bi o njih pripovedovali, nihče ne verjel... Težava in osnovna zagata Agambenovega projekta je potemtakem v tem, da so preživeli ne le zaznamovani s sramom, da so preživeli, temveč, da so dobesedno potopljeni vanj, da so v nekem pomenu brez preostanka dobesedno potopljeni v realno: »Tisti, ki so doživeli jetništvo – in nasploh vsi, ki so šli skozi hude izkušnje –, se tako delijo na dve povsem različni kategoriji z redkimi

63. Mladen Dolar, »Oblast ne obstaja«, str. 172-173.

64. Bruno Latour, »Biopouvoir et vie publique«, v: *Multitudes* (Biopolitique et biopouvoir), št. 1, marec 2000, Pariz 2000, str. 95.

vmesnimi odtenki: na tiste, ki molčijo, in tiste, ki pripovedujejo.«⁶⁵ Ključno in strateško mesto v Agambenovem projektu tako dobi molk, a tudi tu bi lahko poudarili, da je Lacan že v »*Logiki fantazme* pokazal, da je nujno razlikovati dva tipa molka: *sileo* in *taceo*. [...] Da bi opredelil razmerje med molkom in dejanjem, Lacan uporabi latinska glagola, *silere*, ki ustreza stanju biti tiho, *être silencieux*, biti pasiven, in drugega, *tacere*, umolkniti, ki je dejanje – subjekt namreč nekaj zamolči, zaradi česar bi lahko ta modus molka poimenovali aktivni molk. Molk je torej nedvomno prekinitev – toda prekinitev na ozadju govora. V dejanju, s katerim subjekt umolkne, *se tait*, še vedno ostaja govoreče bitje. Se pravi, ne umolkne zato, da bi izstopil iz govovice. In natanko v tisti meri, v kateri je molk dejanje, modus dejanja, se je treba o njem spraševati natanko tako, kot se sprašujemo o subjektivih besedah. Tudi molk prič torej govori – toda kako, na način *sileo* ali *taceo*? Ko preživeli ne govorijo, je to zato, ker ne morejo govoriti, ali zato, ker nočejo? Ko priča umolkne, ko se prekine pričevanje, je to zato, ker se subjektu ne posreči povedati, kar hoče, ker beseda ni ustrežna, ker ne ve, katero naj izbere? Je to 'moči ne govoriti', molk odpora, upiranja ali 'ne moči govoriti', molk, ki zaznamuje neuspeh označevalca, neuspeh govovice? Kaj se naseli v ta molk? Kdo torej molči? Subjekt ali govovica?«⁶⁶

Temeljna zagata analize kapitalizma skozi biopolitiko se tako nahaja tako v Foucaultovem kot Agambenovem pojmovanju realnega. Če se je sam Foucault teh težav v nekem pomenu zavedel in na določeni točki opustil problematiko biopolitike, je Agamben nadaljeval njegov projekt. Cena, ki jo je za to plačal, pa je vsaj po našem mnenju izguba ireduktibilnega statusa realnega kot nemožnega,⁶⁷

65. Primo Levi, *Potopljeni in rešeni*, prevedla Irena Prosenč Šegula, Studia Humanitatis, Ljubljana 2003, str. 121.

66. Jelica Šumič-Riha, »Molk in realno«, v: *Filozofski vestnik*, letnik XXIV, št. 1/2003, Ljubljana 2003, str. 41-42.

67. Prim. širše o tem: Alenka Zupančič, *nav. delo*, str. 150.

zlepljenje, sesutje dveh ravni diskurza univerze, s pomočjo katerega je Lacan skušal analizirati kapitalizem, v eno samo. In če je Lacan skušal najti neko točko v diskurzu univerze, ki bi pomenila nek minimalni premik, zasuk, histerizacijo tega diskurza, z vznikom občutka sramu subjekta, sram pri Agambenu postane dobesedno vseprisoten, kar ima tako posledice za njegovo lastno pojmovanje subjekta kot tudi za odsotnost kategorij »sreče«, »užitka«, »presežnega užitka«, tistega, kar je Lacan imenoval »o tem nočem ničesar vedeti«. S tem gre v izgubo celotna dimenzija »sreče kot političnega dejavnika«, pri čemer, kot poudarja Lacan, »je treba reči, da nihče ne ve, kaj je to sreča. [...] Obstaja zgolj sreča falosa. [...] Vendar pa je v freudovski teoriji poudarek na tem, da je srečen zgolj falos – in ne njegov nosilec.«⁶⁸ Falos, označevalec-gospodar se, če sklenemo, v Lacanovem diskurzu univerze nahaja na mestu resnice. Le kaj potem to pomeni?

68. Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, str. 80.

Mladen Dolar

MOČ NEVIDNEGA

Če vzamem sintagmo 'nevidna grožnja',¹ potem lahko za izhodišče postavim hipotezo, da je nevidna grožnja pleonazem. Obe besedi v tej sintagmi sicer nista tавтоloški, vendar sta veliko tesneje povezani in vpleteni ena v drugo, kot je videti na prvi pogled. Ena je v veliki meri vsebovana v drugi, ena sledi iz druge ali ena je – nevidno? – skrita v drugi, kot da bi šlo za redundanco in kot da ne bi rabili dveh besed. Grožnja je vselej 'po svoji naravi', 'po svojem pojmu' nevidna grožnja, sama nevidnost pa vselej predstavlja grožnjo – kolikor lahko nekaj nevidnega sploh kaj predstavlja, kar ni samoumevno. Nadaljnja konsekvence te izhodiščne hipoteze pa bi bila, da nevidna grožnja – ti dve besedi, ki sta nemara le dve plati iste entitete – predstavlja samo strukturo oblasti, njeno minimalno jedro, njen preprosti stržen, tako da oblast v zadnji instanci sploh ne more delovati brez takega ali drugačnega opiranja na nevidno grožnjo.

Na prvi pogled ta hipoteza nikakor ni očitna, saj se zdi, da so grožnje sicer lahko različnih vrst, vendar pa morajo ne glede na vidnost ali nevidnost biti na določen način ostenzivne. Če naj bodo sploh grožnje, morajo tako ali drugače groziti, se pravi, se razkazovati kot grožnje. V naravi grožnje je, da se kaže, saj drugače ne bi mogla delovati, ne bi mogla ustrahovati tistih, ki naj bi jih zadela. Čim bolj masivno in agresivno se grožnja izraža, tem večji učinek ima, tako je vsaj videti. Tako se torej dozdeva, da naši izhodiščni hipotezi ne

1. Tekst predstavlja predelano različico intervencije na festivalu Break 2.2 junija 2003, ki se je odvijal pod splošnim naslovom *Nevidna grožnja*. Organizatorjem hvala za vabilo in predvsem čestitke za izvrstno 'akcijo komar'.

kaže dobro, saj se kaže prav nasprotno, da je nevidna grožnja kontradikcija *in adiecto*. Grožnja mora v taki ali drugačni obliki zadobiti vidnost, če naj bo grožnja. Če ni vidnosti, ni grožnje. Vendar pa je po drugi strani že na podlagi običajnih izkustev očitno, da taka paradokсна entiteta na določen način vendarle obstaja in deluje, še več, da grožnja še toliko bolj učinkuje, če je nevidna; nevidnost ne razblini grožnje, temveč jo pomnogoteri, doda ji novo kvaliteto, ki omogoči, da se grožnja šele zares razbohoti in pokaže svojo skrivno moč. To lahko razumemo že v okviru vsakdanjega: človek se počuti še posebej ogroženega v temi in tudi v popolni tišini je vselej nekaj grozečega. Grožnja najbolje deluje kot nevidna, šele tedaj zadobi določeno vsepričujočnost, preži in preti izza vsakega vogala, in v tej vseprisotnosti je njena navidezna vsemoč.

Kako to, da grožnja pokaže svojo pravo naravo šele kot nevidna? In zakaj bi se počutili ogrožene od nečesa, česar ni moč videti? To je paradoks, ki sledi iz samega pojma grožnje. Vzemimo primer kar najbolj očitne in vidne grožnje, denimo roko, ki vihti kamen – primer ni naključen, uporabil ga je, sicer bolj mimogrede, Aristotel v *Nikomahovi etiki* (1114a). Kamen v roki, dvignjena roka, ki grozeče opleta s kamnom sem in tja, se pripravlja na lučaj, kamen, ki je že skorajda zapustil roko, a vendar ostane v njej – slutimo lahko skorajšnji met, pred mentalnimi očmi že vidimo krivuljo, ki jo bo kamen opisal v zraku na poti proti nam, sledimo lahko njegovi liniji, predvidevamo lahko, kako bo potoval proti svojemu cilju, vnaprej si lahko zamislimo bolečino, ki jo bo povzročil, če nas zadene, začnemo bežati, iskati zavetje. Toda kamen je še vedno v roki, ni je še zapustil, lučaj je odložen, prelagan, nemara preložen v nedogled in se sploh ne bo zgodil. Vendar pa zadeva kljub temu nadvse dobro učinkuje, kamen in vihteča roka (in v podaljšku roke njen lastnik) sta dosegla prepričljiv uspeh: kamen je zadel svoj cilj, ne da bi zapustil roko. Ni nas sicer fizično zadel, a dosegel je svoj namen: prestrašeni smo začeli teči v zavetje, se panično umikati, bežati pred pretečo nevarnostjo,

bežati pred močjo kamna, ki ni bil vržen. Tu pa je struktura grožnje v njeni minimalni obliki: seveda je vir grožnje zelo dobro viden, vidimo lahko kamen v roki kot kar najbolj oprijemljivo reč, toda grožnja temelji na nečem, česar ni mogoče videti, je podaljšanje vidnega, ki smo ga mentalno napravili, odmik od vidnega, anticipacija, ki si je vzela za izhodišče nekaj vidnega, čutno gotovost, vendar jo je pustila za seboj, uporabila jo je kot material za nekaj drugega, kar ima le nevidno, nematerialno, virtualno existenco.

Lahko bi sicer rekli, da ima anticipacija, na kateri temelji grožnja, svoj izvor v spominu na pretekla izkustva, v preteklih bolečih srečanjih z vrženimi kamni, z bolečo zgodovino bušk – in zgodovina je tisto, kar boli, kot je v zadetem geslu zapisal Fredric Jameson, le v tem je zgodovinskost, samo tisto, kar boli, tvori zgodovino. Lahko bi torej rekli, da na podlagi zgodovinskega spomina lahko predvidevamo, kaj nas čaka tokrat, lahko ugibamo in sklepamo in zato nismo pripravljeni čakati, da se stvar še enkrat ponovi. Ohranjanje v spominu je tako osnova za anticipacijo, za pričakovanje, čeprav lahko takoj podvomimo, da bi bilo razmerje med obojima tako linearno in preprosto. Preprosto rečeno, sklepanje in pričakovanje nista nikoli docela pokrita s preteklim izkustvom; sklepamo, domnevamo in anticipiramo več in nekaj drugega od tega, kar nam je pokazal spomin na nakopičeno preteklo izkustvo; v anticipaciji je vselej element skoka v temo, v njej tiči strukturno nujni element majavega sklepanja, izkrivljene dedukcije, in prav ta leži v jedru grožnje. Ta vrzel ali zamik v sklepanju nastopi ne glede na stranski problem, da je namreč lahko naš spomin nezanesljiv, da si zapomnimo le določen delež stvari in še te ne brez popačenja, tako da so že same premise tega sklepanja v večji ali manjši meri dvomljive, deformirane, luknjičave in nezadostne. Tako je že v najbolj preprosti grožnji vselej na delu element skoka v temo ali, bolje, tega, čemur se v angleščini reče *jumping to the conclusion*, skoka k sklepu: same premise so spričo vselejšnje ukrivljenosti spomina do določene mere sumljive, a tudi

iz teh pomanjkljivih premis skočimo k sklepu, namesto da bi sledili trdni in dobro osnovani poti aristotelovskega silogizma. A nemara je preteklost kot podlaga sklepanja negotova ne le spričo nezanesljivosti spomina, morda so največji skoki k sklepu narejeni kar brez podlage v preteklem izkustvu ali, še bolje, prenagljena anticipacija skokovitega sklepanja ustvarja svojo lastno preteklost, lahko bi rekli prenagljeno preteklost, nič manj negotovo od domnevne pričakovane prihodnosti. Ne gre le za to, da bi na podlagi preteklih izkušenj anticipirali prihodnost, temveč se v tem procesu anticipacije sama preteklost šele ustvari ali izkrivi. V sami strukturi grožnje je prelom v kavalnosti, manjkajoči člen v prehodu od spomina k anticipaciji ali, nemara bolje, gre za nasprotje manjkajočega člana: člen je tu, toda manjkajo elementi, ki bi jih povezoval, tako pretekli kot prihodnji elementi so stvar domneve, ekstrapolacije, umišljanja.

To nas vodi do preprostega sklepa (morda tudi sam skačem k sklepu?), da grožnja nikoli ni nekaj sedanjega. Opazljivo sedanost si sicer jemlje za izhodišče, toda tisto, kar ji daje naravo grožnje, je nekaj nevidnega, nevidni podaljsek v prihodnost, povezan z nevidnim podaljškom v preteklost. Grožnja je nekaj ne-aktualnega, je čista potencialnost, če naj uporabim drugo veliko Aristotlovo temo, toda njen paradoks ni preprosto v potencialnosti, v neosnovani hipotezi brez dobrega pokritja, hipotezi o možnosti tega, kaj nam vrženi kamen lahko stori. Paradoks je v dejstvu, da potencialnost kot taka že deluje, da je že aktualna, vtem ko ostaja zgolj potencialnost. Ima svojo lastno učinkovitost, ostajajoč v mejah zgolj možnega in ne da bi prekoračila te meje. Grožnja je lahko neskončno odlagana in ni treba, da bi bila sploh kdaj izvedena, v tem odlogu pa proizvaja svojo lastno temporalnost in hkrati s tem nadvse otipljive učinke, drži nas v šahu, nevidni kamen nas že zadene, vtem ko ga še vedno vidimo v roki. Kamen, ki ni bil vržen, ima moč in avtoriteto, in vidimo lahko, da prav to leži v jedru razmerij oblasti, da je sleherna avtoriteta, v minimalni obliki, avtoriteta nevrženega kamna. Tako da sleherno podvrženje oblasti

nikoli ni preprosto podvrženje fizični prisili, ni osnovano na sponah, ki jih lahko vidimo, temveč tako ali drugače v določeni točki temelji na strukturi nevidne grožnje, na mentalni ekstrapolaciji, ki smo jo opravili, na prekoračenju meje med vidnim in nevidnim.

Velja pa tudi obratna implikacija od nevidnosti h grožnji: nevidnost prikriva grožnjo. Če hočemo ali ne, sklepamo na nevidno bodalo v njenem zagrinjalu, na pretečo nevarnost, mentalno opravimo sklepanje od nezaznavnega k domnevnim posledicam domnevne aktualnosti. Nevidnost obstoji le kot domneva, kot neosnovani podaljšek vidnega, kot njegov negativni modus, moč ima kot ne-entiteta, ki spričo svoje nevidnosti že kaže moč grožnje. Nevidnost ima svojo lastno aktualnost.

Grožnja ima poseben 'ontološki' status, kolikor je po svoji naravi gesta. Tu lahko nekoliko abruptno citiram Lacana:

»Kaj je gesta? Denimo, grozilna gesta? To ni prekinjeno dejanje. Pač pa je kratkomalo nekaj, kar je že narejeno zato, da bi se ustavilo in odložilo. ... Ta zelo posebna časovnost, ki sem jo določil s terminom zastoja [*arret*] in ki za seboj ustvarja svoj pomen, prav ta časovnost razločuje gesto od dejanja.« (Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 109, prevod prilagojen.)

Gesta ustvari svoj pomen prav v momentu zastoja, prekinitve, suspenzije, ko je zaustavljena na sredi, še preden kamen zapusti roko. Lahko imamo opravka s celo koreografijo gest, torej zaustavljenih dejanj, ki jih nosilec tako ali tako ni imel namena izvesti in na katera naslovnik odgovarja z drugimi gestami. Nikoli ni bilo mišljeno, da bi geste postale dejanja, vendar pa so obdarjene z močjo prav v tej suspenziji, zadobijo pomen v časovnosti zaustavitve in premora. Gesta kliče po pomenu, sama je kot označevalec, ki ga je treba dopolniti, mu dodati pomen; je kot polovično bitje, ki pokaže le svoj vidni del, mi pa ji moramo dodati pomen kot nevidno polovico, ono polovico, ki jo gesta le nakazuje. Toda njen pravi pomen ni preprosto

v dejanju, ki ga nakazuje in ki si ga lahko zamislimo, temveč že sam zastoj ponuja odprtje k nekemu pomenu, ki sega onkraj domnevne aktualizacije. Zastoj prekine sklenjeno kavzalnost dejanja in na tem mestu prekinitve vznikne pomen, tako rekoč namesto nadaljevanja in kot entiteta drugega reda od anticipiranega nadaljevanja. Gesta ni dejanje, temveč nadomestek za dejanje, nadomestno dejanje, a nadomestek, ki deluje v odsotnosti dejanja, proizvaja smisel v samem momentu neizvršenega dejanja, učinkuje na nas v svoji nedopolnitvi.

Če naredimo še korak naprej, lahko vidimo, da je najbolj običajna oblika grožnje ne kamen v roki ali gesta, temveč grožnja, ki se jo izreče. Videti je, kot da bi sam jezik deloval kot suspendirano delovanje, kot gesta, ki kot nadomestek dejanja postane lingvistično dejanje. Grožnja prebiva v jeziku kot v svojem tako rekoč naravnem domovanju, videti je, da je lingvistična, če že ne po svojem pojmu, potem vsaj po svoji običajni razširjenosti, po svoji splošni pričujočnosti, kot da bi v jeziku našla svoj idealni medij. Ni težko videti, zakaj: jezik ima veliko prednost, da lahko ohranja neskončni odlog, da drži grožnjo pri življenju v njeni nevidnosti, da ohranja njeno virtualno eksistenco, s katero so, kot smo videli, obdarjene tudi najbolj vidne grožnje – če za naše sedanje potrebe privzamemo, da je virtualnost ime za tisto aktualnost, ki se drži potencialnosti, torej za potencialnost, vzeto kot aktualnost. Žival, ki beži pred svojim plenilcem, nemara res pravilno sklepa na podlagi svojega spomina, bodisi genetskega ali pavlovskega, toda virtualnost, ki je implicitna v grožnji, se ne more dolgo vzdrževati. Ni prave grožnje brez govorice, torej brez simbolnega, ki se že 'po svojem pojmu' opira na gesto.

Grožnja kot jezikovno dejanje terja svojo lastno retoriko. Jezik in nevidna grožnja sta povezana z daljnosežno sovisnostjo, kot da bi bile nevidne grožnje tako rekoč naravni teren jezika. Že bežen pogled pokaže, da je toliko izjav mogoče interpretirati kot nevidne grožnje, tudi če jim najpogosteje manjka vnanja eksplicitna forma grožnje. Če je jezik sredstvo boja – ta opis se mu prilega veliko bolje kot oni

drugi, da bi bil namreč sredstvo komunikacije –, potem lahko vidimo, da je nevidna grožnja ena od privilegiranih referenc jezika. Pri tem pa jezik s popolno ravnodušnostjo in zamenljivostjo referira na prisotne in odsotne reči, zlahka privede odsotne reči v virtualno eksistenco, kot da bi šlo za nenehni magični trik; a ne le to: deluje tudi v obratni smeri in prisotne reči nenehno spreminja v virtualnosti. Virtualna referenca, v nasprotju z vidno in ostenzivno referenco, pa s samoumevno lahkoto napotuje na nevidno grožnjo kot na skrivno vzmet podaljška brez pokritja. A to nas nemara vodi predaleč, za zdaj naj zadošča le tole: odlog nevidne grožnje, ki leži v srži avtoritete in oblasti, ima svoj pravi medij v jeziku, v različnih modalitetah njegove rabe, ki so diskurzi. Če ni oblasti brez opore v diskurzu, potem tudi ni diskurza brez reference na nevidno grožnjo, ki vzdržuje avtoriteto.

Že če od daleč pogledamo na teorijo diskurza kot družbene vezi, torej elementarne strukture oblasti, kakor je to predlagal Lacan, lahko rečemo, da diskurz gospodarja, kot osnovna matrica štirih diskurzov, temelji natanko na označevalcu gospodarja, se pravi na gospodarju kot označevalcu, na označevalcu-gospodarju, označevalcu brez označenca, katerega referenca ni nič drugega kot nevidna grožnja. Poenostavljeno rečeno, vsi drugi označevalci (veriga S2, v tehnični govorici) se lahko nanašajo na partikularne entitete, katerih pomen in referenco je mogoče določiti, vendar jih drži skupaj vsaj en označevalec, katerega pomen se izmika in ki je videti docela avtoreferenčen, vendar je pomen, na katerega namiguje in ki se v tem avtoreferenčnem gibanju hkrati izmika, natanko nevidna grožnja, izmuzljivi objekt, ki ne more postati navzoč (nevidna grožnja morda sploh ni slaba pot za uvajanje tega, kar je Lacan poimenoval objekt *a*). Ta grožnja ni le nevidna, temveč je v nadaljnjem korelativnem koraku tudi neimenljiva, neizgovorljiva, tako da jo je mogoče zaupati le S1, označevalcu-gospodarju kot brezpomenskemu znaku, znakovni gesti. Označevalec-gospodar je v tej luči natanko gesta gospodarja ali, bolje, gospodar kot gesta, gesta, ki paradira kot dejanje, neimenljiva grožnja, ki

je ni mogoče eksplicirati. Tako je paradokсна retorika geste nazadnje predvsem retorika neizrekljivega, umetnost rokovanja z orožjem neizrekljivega; če bi jo namreč izrekli, bi nehala biti gesta. To je mogoče videti tudi na najbolj vsakdanji ravni, kjer ne manjka groženj v stilu 'Samo počakaj!', 'Boš že videl!' – počakaj na kaj? Videl kaj? Grožnja tiči v prekinjenem stavku, v suspendirani izjavi, ki jo moramo mentalno dopolniti; če bi bil stavek izrečen do kraja, bi bila grožnja manjša in bi se nemara razblinila. – Tako torej veriga S2 sloni na avtoriteti S1 (označevalce-gospodar nevidne grožnje), obratno pa po drugi strani veriga S2 obkroža S1 in mu postavlja mejo, obkroža ga s pomenom in referenco.²

Ohranjanje nevidne grožnje, ohranjanje grožnje v nevidnosti, ohranjanje njene potencialnosti je eno poglavitnih opravil oblasti. Brž ko oblast dejansko udejanji grožnjo, ko eksplicira implicitno grožnjo in se loti njene uresničitve; brž ko kamen zapusti roko, ki ga je vihtela, brž ko oblast uporablja kamne namesto označevalcev – tedaj nastopi trenutek, ko oblast začne izgubljati oblast, moč pokaže svojo nemoč, potencialnost, prevedena v aktualnost, zmanjšuje moč oblasti. Sredstva oblasti, brž ko so zvedena na dejansko izvajanje

-
2. Naj tukaj le v opombi dodam, kar bi bilo treba precej bolj razviti: v psihoanalizi obstaja tako rekoč standardni način, kako obravnavati problem nevidne grožnje, ki je seveda v tem, da je ključ do nevidne grožnje pač grožnja s kastracijo. Ta postavka je lahko nadvse zavajajoča, kolikor je videti, da imenuje tisto, kar je v grožnji ravno neimenljivo in kar grožnjo konstituira – 'aha, zdaj smo stvar lokalizirali, zamejili, našli smo njeno ime, njeno pravo vsebino, to se je torej ves čas skrivalo zadaj: grožnja z izgubo falosa, seveda!' Naj le na hitro rečem, da kastracijaska grožnja, kastracijska tesnoba itd. ne sloni na strahu pred izgubo nečesa, določenega telesnega organa, najdragocenejše posesti, užitka itd., temveč je prej tesnoba pred tem, da bi dobili nekaj preveč: objekt, ki pride na mesto manka, vsiljivi objekt, ki grozi s svojo bližino, ne z grožnjo izgube, odstranitve ali odsotnosti. Kastracija nazadnje pomeni, da je neka prisotnost preveč, da se domnevno izgubljen entitete ne da tako zlahka otresti, se je znebiti, temveč da preganja ubogega posestnika, ki je tako v položaju prisilne izgube in hkrati nemožnosti izgube.

moči, se nemara iztekajo, njeni dnevi so nemara šteti – oblast se lahko ohranja le pod izveskom potencialnosti, vzete za aktualnost. Aristotel na omenjenem mestu v *Nikomahovi etiki* pravi: »Ko si vrgel kamen, je prepozno, da bi ga dobil nazaj.« (1114a) Moč potencialnosti se je že izgubila in moč aktualnosti je nekaj, kar je naposled mogoče lažje izčrpati in čemur se je lažje postaviti po robu, četudi je bolj boleče. Če je oblast prisiljena, da izvrši svoje grožnje, s tem pokaže pomanjkanje svoje moči, razodene svojo fatalno šibkost. – V različnih kontekstih se je predvsem na levi promoviralo strategijo provokacije, ki skuša izzvati udejanjenje potencialnosti in neposredno razkazovanje oblasti. Ta strategija računa na to, da bo oblast ošibila, s tem ko jo bo sprovcirala v izkazovanje njene prave narave, se pravi, da bo prišla na jasnino luči nemožnost aktualiziranja potencialnosti. V angleščini obstaja fraza *to call one's bluff*, 'prisiliti koga, da pokaže karte', 'razkriti nasprotnikov blef'. Oblast, ki uresniči svoje implicitne nevidne grožnje, mora ravno položiti karte na mizo, nehati mora blefirati, tako pa bi domnevno prišli do jasne situacije, kjer bi bila prava narava oblasti na dlani, bodla bi v oči, namesto da se izmika v potencialnem in implicitnem; tako bi bilo domnevno konec prevar, pred seboj bi imeli trdna dejstva in ne umisleke. V tej predpostavki pa je na delu temeljna zaslepitev glede narave oblasti in ta strategija je zlahka fatalna.

Da ne bi ostal v območju abstraktnih premislekov, naj tu postavim neko preprosto historično tezo, preden se lotimo 'sedanjega trenutka' (se pravi tistega, kar je najmanj vidno in najbolj zamegljeno). Da pospešim in poenostavim stvari, naj pokličem za pričo Michela Foucaulta, čeprav ni čisto jasno, ali je priča obrambe ali priča obtožbe, in tudi ne, obrambe ali obtožbe česa. Vzemimo za začetek tale citat:

»Človek, ki je okovan v verige in pretepen, je podvržen sili, ki se izvaja nad njim. Ne oblasti. Toda če ga pripravijo do tega, da govori, ko bi njegovo skrajno sredstvo bilo v tem, da molči in raje tvega smrt, potem so s tem povzročili, da se obnaša na določen način.

Njegova svoboda je bila podvržena oblasti. Podvržen je bil vladanju. Če individuum lahko ostane svoboden, pa naj je njegova svoboda še tako majhna, ga oblast lahko podvrže vladanju. Nobene oblasti ni brez potencialnega zavračanja ali upora.« (*Politics, Philosophy, Culture*, izd. Lawrence D. Kritzman, Routledge, New York/London 1988, str. 83-84.)

To je eno zelo redkih mest, kjer se Foucault ukvarja z osnovno strukturo oblasti v razmerju do svobode, in tu je v malem vse na kupu: oblastno razmerje se začne tedaj, ko je veriga pretrgana in ima subjekt določeno, četudi še tako omejeno svobodo. Nevidna veriga stopi na mesto vidne verige, veriga nevidne grožnje posel opravi enako dobro kot oprijemljiva veriga in subjekta drži v podložnosti. Oblast se začne tedaj, ko na mesto pretepanja stopi grožnja s pretepanjem, se pravi odloženo pretepanje, predstavljeno v nedogled, tako da ni več potrebe, da bi kdaj zares nastopilo. Oblast se izvaja nad nekom, ki ima možnost upora, možnost tega, da ne deli diskurza oblasti, tega, da molči; subjekt ima možnost, da bi se ne pustil ustrahovati nevidnim grožnjam in da bi prisilil oblast, da pokaže karte, da bi torej tvegala svoje življenje, saj izzivanje nevidne grožnje k temu, da bi se pokazala v vidnosti, prinese konec njene potencialnosti in s tem zlahka tudi konec upornika.³

Toda Foucaulta sem tu poklical za pričo s posebnim in preprostim namenom. Vzemimo njegovo najbolj slovito knjigo, *Nadzorovanje in kaznovanje* (1975, slov. prevod DE, Ljubljana 1985), in sledimo njeni osnovni rdeči niti. Vsa knjiga je skonstruirana okoli dveh paradigmatičnih scen oblasti. Prva scena, ki nam jo uvodno poglavje naslika tako učinkovito in nazorno, da jo je težko pozabiti, se dogaja leta

3. Tu puščam ob strani, da Foucault, ki je anti-heglovec od glave do pete, tukaj, kot je videti, nevede – ali vsaj brez komentarja in refleksije – reproducira nadvse heglovsko sceno gospodarja in hlapca kot ključa do razmerij oblasti. Pri enem in pri drugem gre za mehanizem izbire 'svoboda ali smrt'. Toda to je že druga, bolj zapletena zgodba.

1757: gre za javno usmrtitev morilca Damiensa, torej za prizor masivnega javnega razkazovanja oblasti, dolgotrajnega mučenja obsojenca, njegovo dobesedno razsekanje na kose pred očmi množice, ki je prišla iz bližnjih in daljnih krajev v velikem številu, da bi se naslajala ob tem spektaklu, spektaklu oblasti v vsej njeni krvavi slavi, oblasti v njenem najbolj krvavem in glorioznem trenutku. Seveda gre za razkazovanje oblasti kot grožnje, le da za najbolj vidno grožnjo, ki si jo je mogoče predstavljati, za grožnjo, ki je v svoji eksekuciji uprizorjena kot svarilni zgled za povzdigo množice, masivno opozorilo, ki naj prepreči vsako nadaljnje oponašanje zločina in ki naj zatre vsako tako misel že v kali. Videli smo, da grožnja lahko deluje, le če pri njej sodeluje fantazma, torej mentalno podaljšanje vidnega v domišljiji, tukaj pa imamo skorajda opravka s prav nasprotnim: z udejnjenjem grožnje, ki daleč presega domišljijo, ki sega preko fantazme, ki uprizarja nekaj hujšega od najbolj strašljivih domnev in bojazni, in prav v tem ekscesu napaja nove fantazme in nov razcvet domišljije. Aktualizacija grožnje je prekomerna aktualizacija, njena vidnost je presežna vidnost. Prav tu je stava oblasti: doseči kar največje učinke s kar najmanjšimi sredstvi; poskrbeti za maksimalne fantazmatske učinke s skrbno izbranimi pripomočki, izbranimi zaradi njihove spektakularne vrednosti in uporabljenimi pred kar največjim številom ljudi, tako da bi masivna teaterska uprizoritev realizirane grožnje lahko izzvala kar največji odvratilni učinek. Tak je bil vsaj namen, ki pa v realizaciji najbrž nikoli ne more delovati na tako direkten in preprost način. Stava je nazadnje tale: ekscesivna in spektakularna vidnost realizirane grožnje naj bi vse manifestacije oblasti obdala z nevidno grožnjo in jim tako zagotovila ustrezno avtoriteto. Iz za vsakega še tako blagega ukrepa oblasti bi kot nevidni podaljšek prežala grožnja, ki bi jo nosil spomin na ono pretirano vidnost.

Nasproti tej prvi sceni stoji druga, namreč scena Panoptikona, tega nenavadnega arhitekturnega dispozitiva, ki se ga je domislil Jeremy Bentham. Stvar je zadobila splošno razglašeno in mi je ni

treba dalje pojasnjevati, zadošča naj le poanta, da gre v Panoptikonu natanko za mehanizem oblasti, ki deluje tako, da ostaja neviden, deluje prav skozi nevidnost kot permanentna nevidna grožnja. Med obema scenama vlada maksimalna opozicija: na eni strani kraljevska oblast, ki se razkazuje na najbolj spektakularen način; na drugi strani oblast, ki se prikriva in deluje le v tej nevidnosti, skozi domnevo, supozicijo. Kolikor je nevidna, lahko pač kdorkoli zaseda mesto v stolpu ali pa je prostor oblasti mogoče pustiti kar prazen, pa bo še vedno proizvajal realne učinke podvrženja. Če je šlo na eni strani za razkazovanje kaznovanja, gre na drugi strani za vseprežemajoči plaz nadzorovanja in discipline s skrbno načrtovanim razkazovanjem nevidnosti. Če je v prvem dispozitivu oblast locirana na določeni točki in od tod prezentira svoj spektakel, pa je v drugem v zadnji instanci vseprisotna, od centralnega stolpa se razprostira vsepovsod in preveva ves socialni prostor, nima nobene zunanosti, odpravlja vsako razliko med znotraj in zunaj oblasti, prežema telesa, prostore, izjave, institucije kot tako rekoč univerzalna epidemija, vsepričujoča in nevidna.

Tisto, kar razdvaja obe sceni, je nastop moderne, najkrajše rečeno, v bržčas varljivi enostavnosti, francoska revolucija kot začetek nove konstitucije socialnega prostora in oblasti. Za naše sedanje potrebe lahko iz tega potegnemo preprosto konsekvenco: nastop moderne pomeni novo kvaliteto nevidne grožnje, kot da bi se nevidnost, ki se je od nekdanj vselej inherentno držala grožnje, oblasti kot grožnje, emancipirala in osamosvojila od vidnega in začela novo lastno predstavo, kot gledališče senc, ki bi se osamosvojilo od tistega, kar meče sence. Lahko bi celo rekli, da je prišlo do določenega preobrata, tako da vsaka vidna manifestacija oblasti ne deluje več kot vidno izhodišče za umišljene podaljške, temveč prej kot naključni vpogled v nekaj, kar je po svoji naravi nevidno, tako da vidno postane senca nevidnega. Skratka, moderna oblast se kaže kot upravljanje z nevidnimi grožnjami; nevidnost, ki spada h grožnji, kot da je izgubila

svojo pripetost na vidno in se je začela perpetuirati sama od sebe. Upravljanje z nevidnimi grožnjami sovпада s tem, kar je Foucault poimenoval disciplinarna družba.

V tej luči (če shematsko poenostavimo) se moderna kaže kot preplet dveh procesov, ki sta videti v protislovju. Na eni strani imamo zahteve po človeških in državljanskih pravicah kot osnovi moderne legitimnosti, in s tem utemeljitev demokratičnih procedur, katerih namen je, da bi oblast napravile transparentno in odgovorno pred tistimi, ki so si jo svobodno izbrali; se pravi, reduciranje, kolikor je to mogoče, opore oblasti v grožnjah, vidnih in nevidnih, in v fantazmah, ki jih napajajo oblastni spektakli. Torej odgovornost in transparentnost nasproti teatru oblasti; demokratične procedure nasproti razkazovanju; vladavina zakona in pravne države nasproti neizgovorjenim grožnjam (kolikor je grožnja strukturno pač vselej neizgovorjena, neizgovorljiva). Ta plat je, denimo, v kratkem času onemogočila javne eksekucije in despotske kaprice. Na drugi strani pa je sámo to prizadevanje za omejitev oblasti, za utemeljitev oblasti v umu in za preprečevanje njenih ekscesov slonelo na novem razširjanju nevidnosti, vzpostavilo je novo ero nevidnih groženj, tesno spletenih v disciplinarni družbi. Več ko je transparence, več je obenem nevidnosti, več je skrivnih vzvodov, s katerimi je veliko težje priti na kraj kot z ono strašljivo razkazujočo se oblastjo, ki se je v predmodernih časih brezsravno postavljala na oder. Bolj ko smo postali razsvetljeni in emancipirani subjekti človeških pravic, bolj smo v natanko istem procesu postali subjekti, izpostavljeni kontroli in nadzorovanju, kvalitativno in kvantitativno večjemu kot kadar koli v človeški zgodovini. Opreka med tema dvema platema je bistveno opredelila našo socialno bit v zadnjih dveh stoletjih – obenem opreka in sodelovanje, skrivna vzajemna podpora enega in drugega, tako da je napredek v eni plati hkrati potegnil za seboj napredovanje njenega protipola v obojestranskem prepletu.

Nevidna oblast, ki služi za oporo vidnega in uradne fasade, ima veliko opraviti s tem, kar je Giorgio Agamben opisal kot strukturo

suverenosti, pri čemer je Agamben tudi nekdo, ki je posvetil veliko časa in energije premisleku notranje zveze med potencialnostjo in suverenostjo. Na kratko, suverenost je natanko območje nevidne potencialnosti, ki deluje v sami svoji neaktualizaciji in ki lahko vselej preplavi vidno in postavi pod vprašaj njegovo veljavo. Tu tiči možnost izrednega stanja, ki se skriva v vsakem oblastnem stanju, grožnja potencialnosti, ki je ni mogoče prav omejiti in ki deluje kot stalna grožnja. Tu pa nastopi določen preobrat, *quid pro quo*, kjer so stvari tako rekoč postavljene na glavo: izredno stanje se 'običajno' vzpostavlja ravno kot odgovor na nevidno grožnjo.

V tem je eno velikih odkritij dvajsetega stoletja ali, bolje, nekaj, kar je to stoletje privedlo do novih višin, do nove kvalitete samoperpetuiranja, saj je ta mehanizem obstajal že od nekdaj. Problem ni preprosto v nevidni grožnji, ki konstituira gesto oblasti, oblast kot gesto, označevalec-gospodar, delež fantazme, ki dopolnjuje to gesto in nas dela za podložnike. Problem je tako rekoč obraten: sama oblast postane organizirana kot obramba pred nevidno grožnjo, grožnjo, ki jo predstavlja neki vseprisotni nasprotnik, drugi oblasti. Oblast se sama predstavlja kot žrtev, žrtev nevidnih groženj, in ne preostane ji nič drugega, kot da se brani. Ne gre le za to, da nas je domnevni panoptični pogled primoral k pokoravanju, temveč za to, da je drugo oblasti, njen domnevni nasprotnik, enako vseprisoten in vsemočan, iz česar sledi, da mora sama oblast postati vseprisotna in vsemočna, da bi se mu lahko postavila po robu. Tako se oblast sama organizira kot permanentna vojna proti nevidni grožnji, ki da preži od vsepovsod in kliče k nenehni budnosti. Nevidna grožnja ni centralna točka oblasti, temveč njenega nasprotnika, nevidnega pravega oponenta, ki oskrbi legitimacijo za izvajanje oblasti. Pomislimo samo na način, kako je v fašizmu delovala fantazma židovske zarote ali v stalinizmu razredni sovražnik in domnevni agenti zahoda. Konsekvenca tega je preprosta in nemara presenetljiva: sama oblast postane vse bolj nerazločljiva od svojega nasprotnika. Strukturirana je tako kot njen

drugi, sama postaja njegov dvojniki, še več, svojega dvojnika še precej prekaša, počne vse, kar naj bi domnevno počel njen dvojniki in še precej več. Oblast se odvija kot oponašanje njenega drugega. Če pustimo ob strani fašizem in stalinizem, ki bi vsak zase terjala precej več prostora, se lahko osredotočimo na nekaj, kar opredeljuje 'sedanji trenutek': vojna proti terorju počne vse, kar da počne sam teror, samo v neznansko večjem obsegu; orožja množičnega uničevanja so masivno uporabljena kot v oponašanju predpostavljenih in nevidnih orožij množičnega uničevanja. V tem perverzнем preobratu sama oblast ne le postane nerazločljiva od terorja, proti kateremu se bojuje, temveč dejansko veliko nevarnejša od njega.

Enajsti september ima paradoksnó strukturo, če ga beremo v luči dosedanje izpeljave. Videti je kot dogodek, ki predstavlja obrnjeno temporalnost mehanizma grožnje, kakor sem ga doslej opisoval, saj imamo tukaj najprej dejanje in šele nato grožnjo, najprej aktualizacijo in šele nato potencialnost. Očitno je, da je enajsti september podoba, ki je direktno nasprotje nevidne grožnje, namreč podoba prekomerne vidnosti, eksces vidnega. Ta podoba je tako izjemno učinkovala in zadela v srce, ker je bila napravljena po najboljših pravilih vidnosti, se pravi po hollywoodskih pravilih, pravilih povečane vidljivosti, tako zaostrene vidnosti, da po njeni meri ne more biti noben manjši objekt kot velika katastrofa. Pravilo katastrofe, in s tem hollywoodsko pravilo, ki je ustvarilo katastrofo kot objekt vidnosti, je v tem, da nič ne sme ostati nevidno. Od tod sledi vsa kinematografija specialnih efektov, ki nas privede čedalje bližje, s čedalje bolj realističnimi podrobnostmi, k nezamisljivemu in nepredstavljevemu objektu, ki stoji na mestu izrednega stanja: najbolj vidno je lahko le popolna izjema, nekaj onkraj pravila in mere. Brez dvoma je bil največji šok enajstega septembra v tem, da je nekdo nadhollywoodil Hollywood in proizvedel še bolj šokantno podobo, še bolj obvladal pravila ekscesivne vidnosti (in to nekdo, ki je domnevni antipod naše kulture, anti-Hollywood *par excellence*). Če je v podobi enajstega septembra kaj

varljivega, potem to tiči prav v njegovi totalni vidnosti, v popolni jasnini, v jasnini, ki je tako zaslepljujoča, da se neposredno prevaja v očitnost in v dokaz, v najbolj očitni dokaz, za katerega je videti, da ne potrebuje pojasnjevanja ali interpretacije – in prav to je način, kako deluje 'ideologija', na določen način vselej ponuja podobe jasnosti in evidence, podobe, ki same povedo vse v svoji transparenici. Če uporabim Lacanove tri logične čase, potem je vse, kar rabimo, le trenutek pogleda, *l'instant de voir*; nobene potrebe ni po času za razumevanje, *le temps pour comprendre*, in nobenega odloga do momenta sklepa, *le moment de conclure* – razumevanje in sklep sta že neposredno vsebovana v prvem momentu, v trenutku je vse jasno. Poanta ni v tem, da gre tu za slepečo podobo in ne za označevalec, temveč v tem, da je sama podoba poslednji označevalec, ki je tako evidenten, da neposredno deluje kot vir pomena, ta pomen pa je tako očiten, da ga ni treba razčlenjevati ali izreči, temveč ima učinek neposredne mobilizacije. Uspeh te podobe je bil tak, da je najbrž presenetil same njene načrtovalce, tako kot je presenetil medije, za katere je bila podoba idealno ukrojena – problem je bil prej v tem, da se jim je preveč prilegala, nastal je učinek presežnega ustrežanja.

Nato pa je v obrnjeni temporalnosti tej jasnini v maksimalnem kontrastu sledila grožnja, univerzalna nevidna grožnja kot posledica ekscesivno vidne aktualizacije. Grožnja je bila najprej spektakularno realizirana in je šele zatem retroaktivno postala grožnja. Tako kot je bila podoba instantna in punktualna, reducirana na kratek slepeč blisk, tako je bila grožnja permanentna in še vedno ji ni videti konca. Tako kot je bila podoba sama vidnost, tako je grožnja docela nevidna, izmikajoča se skrivnost. Tako kot je bila podoba lokalizirana, precizno omejena na par strateško izbranih točk, tako je grožnja vsepovsodna in neumestljiva, preži izza vsakega vogala, njeno torišče je cel svet.⁴

4. Videti je, kot da bi v tem dvojnem zrcaljenju Al Kaida oponašala rizomatsko strukturo velikih mednarodnih korporacij; je vsepovsodna, dobro organizirana in skrita, tako kot gibanje velikega kapitala.

Novi svetovni red, ki je hitro sledil enajstemu septembru (in ni bilo treba preveč siliti voljnih), je zasnovan na novem režimu vidnega. Vidni svet je strukturiran z nevidnimi grožnjami, njegovo politično in ontološko jedro je skrito in zato kliče po permanentni budnosti, torej izrednem stanju. Paradoks te politične ontologije je v tem, da nevidnost nenehno terja vidne in oprijemljive ukrepe, saj je edini način, kako se lotiti nevidnega, v tem, kar se v težko prevedljivi angleški frazi imenuje *pre-emptive strike*, vnaprejšnji ukrep, ki naj prepreči domnevno nevarnost tako, da jo prehititi. Tu nastopi neka temporalnost, ki sloni na tem, da nevidnost terja prehitovanje, precipitacijo, naglico, prenačljivenost. Moramo mi njih, preden bodo oni nas, preden se bo nevidno prelevilo v kaj vidnega. Le kdo bi pred iraško vojno verjel, da bodo nevidna orožja za množično uničevanje ponudila tako skrajni šolski primer nove ontologije, saj smo vanje v večji ali manjši meri spontano vendarle verjeli, zdelo se nam je verjetno, da v neki obliki obstajajo, v domišljiji smo dopolnili manjkajočo polovico, bilo je videti docela neverjetno, da jih sploh ne bi bilo. Razmah nove ontologije se kaže tudi v tem, da imajo nevidne entitete moč, da premikajo velike armade in mobilizirajo vsa čudesa moderne tehnologije, da o neznanskih količinah denarja sploh ne govorim.

Toda oznaka politična ontologija je zavajajoča, saj ta nova ontologija ni politika vidnosti, prej nasprotno (nemara bi vsako politiko lahko imeli za politiko vidnosti, kolikor razporeja, kaj je vidno in kaj ne, kaj je bolj vidno in kaj manj, in v skladu s tem razporeja pravico in moč).⁵ Tu pa imamo opravka z nevidnostjo, ki deluje kot sprožilec ne-politike, kot vir odprave politike, saj nevidna grožnja ne terja politike, temveč vojno, politiko, ki sovpada z vojno, razlika med obojima pa se čedalje bolj izgublja. Nevidnemu se lahko najbolj

5. Iz sentimentalnih razlogov navajam tole: »Denn die einen sind in Dunkel / und die anderen sind in Licht / und man siehet die in Lichte, / die in Dunkel sieht man nicht.«

postavimo po robu z vojno, se pravi ne z oblastjo kot z nenehno odlagano nevidno grožnjo, ki deluje prav v tem odlogu in s potencialnostjo proizvaja aktualne učinke, temveč z nizom prenatrjenih aktualizacij, ne z grožnjami kot gestami, temveč s prehitvalnimi dejanji, ki so politična ne-dejanja, nenehno izogibanje političnim dejanjem. Na začetku smo videli, da je nevidna grožnja moč nevržene kamna, tu pa smo se znašli na natanko nasprotnem koncu: pri masivnem stalnem metanju kamnov zoper nevidno grožnjo. Časovnost grožnje je bila nenehni odlog, tu pa imamo obrnjeno časovnost prenatrjenosti in vnaprejšnjih dejanj, kjer še toliko vidne in materialne dejavnosti ne more nikoli prav zadeti cilja. Vsaka tarča je le začasna in prehodna tarča, izza nje vstajajo nove in nove, vsaka tarča je nadomestek za nedosegljivo nevidno grožnjo, za stalno izmikajočo se in neizrekljivo poslednjo tarčo.

Nevidna grožnja terja varnostne ukrepe in režim obrambe pred nevidnimi grožnjami se izvaja v imenu varnosti. Varnost je brez dvoma kar najbolj nevarna reč, najbolj nevarni politični koncept v obtoku, saj je v imenu varnosti mogoče razgraditi prav tiste mehanizme, ki so bili najboljša sredstva zoper tisto grožnjo, ki jo predstavlja sama oblast, sredstva za omejevanje grožnje, ki leži v samem pojmu oblasti. Oblast, ki je sama ogrožena, je oblast, ki lahko prestopi svoje meje, se v imenu varnosti otrese svojih varoval in to prav spričo domnevne grožnje, ki ji domnevno streže po življenju. Oblast, ki sebe prezentira in percipira kot žrtev, ki se mora le braniti, je brez dvoma ena najnevarnejših oblik oblasti. Ta oblast postavlja dilemo med varnostjo in zakonitostjo; med obrambo – obrambo demokracije, obrambo človekovih pravic – in to demokracijo in temi pravicami samimi; med obrambo in varnostjo na eni strani in tem, kar je branjeno in varovano na drugi. Sam akt varovanja in obrambe izničuje tisto, kar naj bi bilo varovano in branjeno. Tu se lahko spet skličem na Agambena, ki razvija podobno argumentacijo v internetnem tekstu »Security and Terror« (julij 2002); npr.: »Medtem ko hoče zakon prezentirati in

predpisovati, pa varnost posega v tekoče procese in jih usmerja.« Lahko bi nadaljevali: medtem ko je zakon univerzalen, so varnostni ukrepi globalni, kar je nekaj precej drugačnega ali kar prav nasprotnega. Moč univerzalnega je v tem, da izkazuje popolno ravnodušnost do delitve na 'nas' in na 'njih', ta razlika je v univerzalnem indiferentna, v očeh univerzalnega smo vsi tujci, medtem ko se varnost napaja iz ločnice med 'nami' in 'njimi', terja zaščito 'nas' pred 'njimi', in ker je grožnja globalna, mora to početi globalno. A naj bo še tako globalna, nikoli ne bo dosegla univerzalnega, njena predpostavka je izjema nevidne grožnje kot tistega, pred čemer da nas mora ščititi varnost. Vojna proti terorizmu mora biti globalna, a nima zametkov univerzalnosti, se pravi političnega. Varnost terja nenehno pozivanje na izredne razmere, na izjemno stanje, se pravi na suspendiranje zakonitosti; učinkoviti varnostni ukrepi zahtevajo izjemo, postavljajo nas pred izbiro, pred *vel*: morali bi izbrati varnost nasproti zakonitosti, varnost je mogoče zagotoviti le za ceno tega, da je sama zakonitost dojeta kot nekaj izbirnega. Nadvse ironično je telo, ki se imenuje Varnostni svet, dejansko predstavlja poslednji branik pred strategijo varnosti, zadnjo oporo legalnosti pred varnostjo.

Končati moram malo na sredi, saj bi bilo za vse nadaljnje izpeljave treba zastaviti drugače in poseči precej nazaj. Nevidna grožnja lahko služi kot precej natančno poimenovanje naše sedanje zagate, in to v tem pomenu, da je ohranjanje moči in vsepričujočnosti nevidne grožnje glavni operator razgradnje demokratičnih struktur, vse to seveda pod zastavo obrambe demokracije in zagotavljanja varnosti proti nevidni grožnji terorizma. Tako poglobljena grožnja, obenem spektakularno vidna in docela nevidna, entiteta, ki je hkrati preveč očitna in skrita, dejansko tiči v učinkih, ki jih proizvaja obramba pred nevidno grožnjo. Ali drugače: nevidne grožnje so veliko manj nevarne od ljudi, ki se jih bojijo in ki ta strah instrumentalizirajo za razgradnjo politike.

Tomaz Bezjak

FUNKCIJA CENZURE V FREUDOVI IN LACANOVI TEORIJI

»Funkcija in polje«

Lacanova tekst *Cenzura ni odpor* spada v sklop njegovega drugega seminarja, ki je potekal v študijskem letu 1954/55. Gre za čas po *Rimskem govoru*, s katerim Lacan na novo zakoliči polje psihoanalize. Tako na teoretskem kot tudi institucionalnem področju spis *Funkcija in polje govora in govorice v psihoanalizi*¹ (1953) predstavlja prelom.² Lacanu uspe med seboj povezati praviloma izključujoči se teoriji, na eni strani eksistencializem/fenomenologijo, takrat prevladujočo filozofsko smer, ter na drugi strukturalizem, ki kulminira kasneje, v šestdesetih. Lacan izpostavi konvergenco med fenomenološko naravo govora in poljem govorice, ki je zavezano Saussurjevi strukturalistični logiki.³ Ta njegova orientacija takrat tudi predstavlja teoretski temelj

1. Jacques Lacan, »Funkcija in polje govora in govorice v psihoanalizi«, v: Jacques Lacan, *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 61-140.
2. Lacan postavi govorico za temelj psihoanalitičnega izkustva sicer že leta 1936, ko zapusti psihiatrijo in se začne ukvarjati z psihoanalizo. Kot navaja Jacques-Alain Miller, je Lacan »leta 1953, ko je napisal »Funkcijo in polje govora in govorice v psihoanalizi«, to idejo pričel le intenzivno razvijati, s čimer je nadaljeval tudi v svojem prvem seminarju. Toda ideja je bila dejansko že prisotna v letu 1936 in mogoče je videti, kako je na njej gradil vse od takrat.« Cf. Jacques-Alain Miller, »Lacan's Orientation Prior to 1953«, v: *Reading Seminars I and II*, SUNY, New York 1996, str. 17.
3. Kakor opisuje Miller: »... Lacan je lociral konvergentno točko med fenomenologijo in strukturalizmom. Na začetku svojega dela v psihiatriji – Lacan je bil psihiater, ni bil ne filozof ne akademik – je bil fenomenološko orientiran... 1953 ni letnica, ko bi opustil eksistencializem/fenomenologijo v zameno za

novo ustanovljenemu analitičnemu združenju *Société française de psychanalyse*, členku v verigi združenj z zelo pestro zgodovino.⁴ Lacan nasproti postavi govorico kot trdno strukturo (pravila, sintaksa) ter govor kot kreativno funkcijo. V tem času je zanj fenomenologija zelo pomembna, saj preko nje v psihoanalizo ponovno vpelje anti-objektivistično dimenzijo. V obdobju po Freudu so psihoanalitiki objektivirali nezavedno in zanemarili kreativno funkcijo govora, skozi katero analiza živi, tako da lahko razumemo Lacanovo vrnitev k Freudu tudi kot vrnitev h govoru.⁵

Kakor je Freud v dvajsetih letih pilil svoje koncepte upoštevajoč tri temeljne vidike metapsihologije – ekonomskega, topičega in dinamičnega –, tako Lacan v tem obdobju, ko se intenzivno ukvarja s simbolnim registrom, fenomene psihoanalize postavlja v križno zaprečeno polje dveh konceptualno ločenih ravni, imaginarne in simbolne. V polju, ki ga zakoliči z imaginarno-simbolnimi koordinatami, dobimo novo sistematizacijo analitičnih konceptov. Denimo, v primeru psihoze deluje izolirana imaginarna os kot psihotična elektroda. Če imaginarnih, v naši ponazoritvi pozitivnih delcev ne doleti simbolizacija, če »očetovska metafora« ne požene elektrolize od imaginarne anode k simbolni katodi, nastopi psihoza. V praksi nikoli ne dobimo čistih elektrolitov, tok nima te jakosti, da bi dobili

strukturalizem, ampak čas, ko spoji oboje: »Funkcija in polje« je združitev obojega. V tistem času je bila Lacanova teorija govora eksistencialistična in fenomenološka, teorija jezika pa strukturalistična. Nanašal se je na Husserla (in v ozadju na Heideggerja, Sartra in Merleau-Pontyja) in Hegla na eni strani ter na drugi na Saussurja, Jakobsona in Lévi-Straussa. Kot študent filozofije, leta 1963, se spominjam, kako navdušen sem bil, ko sem prvokrat prebral »Funkcija in polje«. Bil sem fasciniran, kako je vse, kar je bilo vroče predebatirano v zgodnjih šestdesetih in kasneje manifestirano v vseh gibanjih, ki so opustila eksistencializem in se zgrnila k popularni obliki strukturalizma, Lacan premislil že deset let prej, ko je spojil oboje.« *Ibid.*, str. 7.

4. Več o zgodovini lacanovskih šol v: Mladen Dolar, »Kratki kurz iz zgodovine lacanovstva«, v: *Problemi-Razprave* 4-5, Ljubljana 1983, str. 39-76.
5. Cf. J.-A. Miller, »Lacan's Orientation Prior to 1953«, *op. cit.*, str. 33.

jaz popolnoma ločen od realnosti, da bi se vsi delci iz raztopine izločili na imaginarno os. Koncepti predstavljajo neko »kvalitativno mejo«, ki bi bila dosežena ob nastopu absolutne kvantitete. Klinični fenomeni so v tem smislu »variabilni kvantumi«, ki se gibljejo v »kvalitativno čistem« teoretskem polju.

Že Freud kot začetnik teorije se je nagibal k idealnim pozicijam in ni maral pojmovanj, ki jih ni mogoče uvrstiti v okvir »klasičnih« psihoanalitičnih konceptov. Obregnil se je denimo ob shizofrenijo, ki se teoretsko umešča nekam vmes, med nevrozo in psihozo. Njegovo težnjo h konceptom brez preostankov kot idealu v teoriji kasneje usliši Lacan, ko ta ideal doseže z njihovo matemsko formalizacijo (simbolizem, ki ponazarja psihoanalitično izkustvo). Tako analitični fenomeni dobijo svojo dosledno teoretsko oporo, kot jo imajo ostale znanstvene discipline, kakor so denimo fizikalni fenomeni »zajeti« v teoretskem polju matematične fizike.

Na eni strani je polje teoretskih pozicij, ki določajo robove, zunanje meje tega polja – psihoanaliza kot govorica s »sintaktičnimi pravili« psihoze, nevroze, perverzije – ter na drugi delno udejanjena patološka stanja, ki so, z ontičnega vidika, napram konceptom količine. »Jaz, popolnoma ločen od realnosti« kot predpostavljen koncept psihoze, v okviru katerega klinični fenomeni – kjer, kakor je ugotovil Freud, »jaz nikoli ne more biti popolnoma ločen od realnosti«, črpajo svoj pomen. Kar je pri shizofreniji motilo Freuda, je paradoks hkratne uporabe dveh različnih »sintaks«, psihoze in nevroze, kakor da bi denimo nemško slovnico uporabljali v slovenskem jeziku in bi v odvisnih stavkih glagole postavljali na konec – kar bi nas pripeljalo v »shizofreno situacijo«. Shizofrenija kot psihiatrični koncept na ta način v Freudovi teoriji nima svojega »psihoanalitičnega prevoda« (pri Lacanu je shizofrenija umeščena med psihoze).

Freudovo iskanje »čistih pozicij« nenazadnje nakazuje smer razvoja teorije, za Lacana obvezno smer, ki vodi k matem-izaciji posameznih konceptov. Ker v analitični praksi ne gre za aplikacijo teo-

retskih shem na pacientovo »patološko sliko«, temveč za njihovo razpoznanje v delni obliki skozi govor analizanta⁶, so koncepti na nek način emancipirani in se lahko v okviru svoje logike razvijajo »samostojno«, ne da bi se »spekulacijsko odtujili« oziroma ne da bi zašli v mitologijo, torej na način, kot se je samostojno, na svoji vzporednici z eksperimentalno prakso, razvijal znanstveni diskurz, kar je bil pogoj, ki je človeku omogočil (delno) udejaniti dosežke teoretskih pozicij znanosti. Preden je na primer stopil v vesolje, je moral pot prehoditi s teorijo. Tako je znanstveni diskurz že bil na Luni, kakor tudi marsikje drugje, preden je tja s svojo »prakso« pripeljal človeka. V analogiji lahko razumemo Lacanovo matemsko formalizacijo psihoanalize in njeno navezavo na zakonitosti strukturalne lingvistike, kjer Lacan najde pogoje razvoja analitične teorije, s tako rekoč, za to polje, »apodiktično gotovostjo«. Gotovost sklepanja, ki je lastna polju, v katerem v tem času razvija analitične koncepte, je na ravni »gotovosti« produkcije pomena. »Vsota« istih členov diskurza ni vselej in nujno enaka, kakor je denimo vsota kotov trikotnika vselej stoosemdeset stopinj.⁷ Lahko bi dejali, da gre za veljavnost skle-

-
6. Pri psihiatrovem prepoznavanju gre, temu nasproti, za ujemanje klinične partikularnosti pacientove pozicije z nekim njemu ustrežajočim »objektivnim pomenom«, ki se je izoblikoval skozi tradicijo te znanosti. Pacientov govor ne dobi pomena v polju govornice, ki mu »kategorialno pripada«, marveč mu je podeljen iz fonda teoretizirane klinične prakse, ki je skozi zgodovino vede profilirala objektivne pomenske koncepte. Psihiatrija premesti govor pacienta v objektivne deskripcije. Metodološki ideal torej ni priti do mesta »kjer je bilo«, marveč do diagnoze, do objektivne klinične slike, kjer se prične boj proti simptomom, tako z verbalnimi kot fizikalnimi sredstvi. V nasprotju s psihoanalitično tradicijo gre za prednost semantike pred sintakso. V tem smislu bi lahko dejali, da psihiater ni »subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve«, temveč »subjekt, ki ve«.
7. Lacanova epistemologija se ne naslanja zgolj na lingvistiko, ki ji sicer pripada največja teža, saj Lacan predpostavi strukturo govornice kot pogoj možnosti znanosti o nezavednem, temveč tudi na logiko in matematiko, ki sta na ostalih straneh njegovega epistemološkega trikotnika. Lacan »v iskanju« znanosti o nezavednem vse tri discipline uporablja na unikatni način, nanje se ne nasloni v celoti, temveč jih ukroji po meri izkustva, ki ga črpa iz dela s pacienti. Ko se

panja z »diskurzivno gotovostjo«. S to klasifikacijo pride do pogojev, kjer se lahko teorija na svoji čvrsti formalni osnovi nadgrajuje, ne da bi izgubila stik (kompatibilnost) z analitično prakso. Tako v znanstvenem kot analitičnem diskurzu praksa štarta iz nič, torej na Zemlji, pri prvem eksperimentu oziroma pri prvi asociaciji, teorija pa lahko gre na Luno in dalje. Praktično mora na Luno, saj je veliko pacientov takšnih, kakor da bi prišli z Lune.

Razmerju med kliničnimi opazovanji (govor, praksa) in njihovo formalizacijo v teoriji lahko pridamo vzporednico, ki zajema odnos med patološkim in normalnim in opredeljuje ideale ozdravitve pri obeh avtorjih. Freud vseskozi sledi idealu normalnosti napram patološkemu, pri Lacanu je vzorec patološkega, v primeru obsesije, histerije in perverzije pa tudi psihoze⁸, v celotnem polju normalnega. Lacanu predstavlja bodisi nevrotična, psihotična ali perverzna struktura zgornji rob normalnega, Freudovi ideali nepatološkega pa segajo onstran tega roba. Freud je tukaj sicer ekspliciten, vendar njegova *Psihopatologija vsakdanjega življenja*⁹ nemara namiguje na ravno nasprotno, primere iz *Psihopatologije* lahko razumemo kot prisotnost

opre, denimo, na logiko (nezavedno šifrira, spomin je sistem serij...), hkrati upošteva ostali disciplini (lingvistična dimenzija metafore izključuje klasično logiko, status negacije v nezavednem ni isti kakor v logiki...). Tudi iz matematike uporabi zgolj nekatere zakonitosti. V svojem poznem obdobju uporablja teorijo množic (Drugi eksistira kot množica), ne uporablja pa geometrije, saj nezavedno ni geometrično, v njem ne veljajo kategorije prostora in časa. Podobno je z lingvistiko – linearnost označevalne verige (diahronija), kot eden njenih temeljnih principov, ne vzdrži v polju nezavednega, kjer označevalci producirajo pomene v skladu z logiko sinhronije (tako da celotno »sintakso« nezavednega predstavljata zakona metafore in metonimije), hkrati pa asociativni odnos med označevalci predstavlja presečišče obeh ved. Cf. Nathalie Charraud, *Lacan et les Mathématiques*, Anthropos, Pariz 1997, str. 59, 60, 61.

8. Psihotični subjekt je za Lacana popolnoma normalen, saj je naš odnos do sveta temeljno in neodpravljivo paranoičen (drugi hoče zmeraj zasesti naše mesto). Ta Lacanova pozicija ostane nespremenjena skozi celotno dobo njegovega učenja.
9. Sigmund Freud, *K psihopatologiji vsakdanjega življenja*, DZS, Ljubljana 1975.

minimuma patološkega že v »vsakdanjem življenju«, kot primere, kjer so patološke sheme oziroma mehanizmi iste logike prisotni že v normalnih stanjih. V tem smislu je Freud že na ravni Lacanovega okvira normalnosti, kjer ne obstaja struktura »čiste normalnosti« – normalnost se odraža v stopnjah znotraj struktur patološkega. V naši analogiji so torej klinični fenomeni lahko zajeti samo v »patološki strukturi«. Kolikor bi pri Freudu vztrajali na delitvi normalno-patološko, se na strani normalnosti pojavi nek »rafiniran subjekt«, ki mu pripadajo »patološki predikati«. Dobimo subjekt, ki mu niso na razpolago predikati njegovega reda. V heglovskem smislu bi normalnost predstavljala tisti substancialni preostanek, ki ga patološki predikati v svojem neizčrpnem opredeljevanju nikoli ne uspejo v celoti zajeti. Tak subjekt »Freudove normalnosti« bi moral imeti status »jaza-gospodarja v svoji hiši«. Napram patološkemu onemu, ki je kot predikat že »ontološko skladen« s kasnejšim Lacanovim subjektom, ga predicira kot subjekta nezavednega. V tem smislu Freudovi »patološki predikati« določajo Lacanov in ne pri Freudu predpostavljeni subjekt. Toda če obrnemo perspektivo in ta »rafinirani« subjekt normalnosti postavimo nasproti »patološkemu predikatu«, bi lahko v analogiji z njegovim statusom izpostavili pozicijo subjekta znanosti, ki ga Lacan izpelje iz Descartesovega subjekta, ki je prečiščen vsega patološkega v Kantovem smislu (dvomov, občutkov, zaznav...) in je kot tak pogoj objektivnosti znanstvenega izkustva. Subjektu nezavednega nato pripiše enak status, zatorej Lacan nenehno poudarja, da je znanost epistemološki pogoj psihoanalize. V tem kontekstu bi lahko razumeli Freudovo »težnjo« k normalnim stanjem kot težnjo po določitvi objektivnih (znanstvenih) koordinat v polju psihoanalize. Lacanova izhodiščna točka (subjekt znanosti kot »nujen, a ne zadosten pogoj« objektivnosti izkustva) se torej pri Freudu nahaja na mestu analizantovega »objektivnega vedenja« o lastnih simptomih, na podlagi katerega lahko izstopi iz analize kot »normalen« (ozdravljen).

V Freudovih *Predavanjih za uvod v psihoanalizo*¹⁰ ni več mogoče namigovati na nejasnost pozicije normalno-patološko. Freud izrecno poudari, da pri ozdravitvah ne gre za spremembo psihičnega vzorca, v katerega je ujet subjekt, ki vstopi v analizo, pride le do kvantitativne spremembe; simptomi se razvozljajo, s tem se zmanjša trpljenje, ki je človeka pripeljalo k analitiku. Torej je že v Freudovi teoriji status normalnega kvantitativna stopnja v okviru »patološke strukture«. Lacan stvari obrne oziroma ločnico sploh odpravi – nevroza, psihoza, perverzija so normalna stanja –, kar pomeni, da kolikor je človek pogojen s strukturo govornice, nima na voljo neke druge označevalne organizacije, ki bi primarno pogojevala njegov psihizem.

Moment ozdravitve je pri Freudu sicer na točki, ko jaz pride na mesto, kjer je bilo (ono), toda tudi Freudovo vodilo v analizi – »Wo es war, soll ich werden« – lahko beremo zgolj kot maksimo. Jaz nikoli ne osvetli vseh stranpoti onega. Ta tenzija sicer obstaja, jaz ima to ambicijo. Toda »wo es war, soll ich werden« moramo brati skupaj z »jaz ni gospodar v svoji hiši«. V okvirih druge topike še zmerej deluje logika prve. Tako »patološko« ono ni zgolj nekaj, kar mora biti osvetljeno z lučjo »nepatološkega« jaza, temveč hkrati nastopa kot jakost same luči, ki samovoljno ugaša mimo jazove volje.

Freudove maksime »wo Es war, soll Ich werden« ne gre razumeti zgolj kot analitikovega vodila v psihoanalitični praksi, kjer je potrebno po poteh prostih asociacij priti do mesta »kjer je bilo«, in tako s »pomenskim orodjem« razvozlati simptomski vozle, temveč tudi kot logiko delovanja nezavednega »v smeri« nezavedne želje. Navidezna dvosmernost, na eni strani retroaktivnega – »moramo priti (jaz) do mesta, kjer je bilo (ono)« – kot vodila analitične prakse, kot smeri razrešitve simptoma, ter na drugi strani temu nasproten linearni tok nastanka simptoma, je postavljena v okvir enotne logike označevalne sinhronije, ki jo najbolje opiše Lacanovo etično vodilo: »Ne popustiti

10. Sigmund Freud, *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, DZS, Ljubljana 1977.

glede svoje želje!¹¹ V obeh smereh capljamo za željo. Enkrat cenzura s pomočjo simptoma sanira razdejanje, ki ga za seboj pusti nesprejemljiva želja (nastanek simptoma), drugič pa je potrebno premagati odpore registra jaza ter preko »skritega smisla simptoma« priti na sled nepredvidljivim namenom želje. Gre, paradokсно, za isto logiko kreacije in njene retrogradnje (interpretacije). Nikoli ne pridemo do mesta, kjer želja je, zmeraj nam »metonimično zdrsne«. Ta »wo Es war« kot preteklik označuje dejanje, ki nikoli ni bilo v sedanjiku. Označevalna sinhronija, ki jo konceptualno vpelje Lacan, a je pri Freudu že implicitno prisotna (njeno logiko Freud prepozna pri proučevanju sanjskih procesov, v njihovi atemporalnosti, in jo aplicira na nezavedno¹²), omogoča stopiti na sled želji; lahko pridemo na kraj zločina (»wo Es war«), toda zločinec je s svojo metonimično naravo zmeraj že korak pred nami, tako da ga še tako »izurjeni jaz« ego-psihologije ne more ujeti. Če Freudovo vodilo izoliramo oziroma ne upoštevamo, da se nanaša na neko polje, kjer vlada označevalna sinhronija (Freudova nezavedna želja je neuničljiva prav zaradi atemporalnosti nezavednega polja, zaradi logike sinhronije, ki vlada v njem¹³), in iz diahronone narave njegovega »naj-

11. Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta (DE), Ljubljana 1988.

12. Freud mehanizme, ki jih odkrije v naravi sanjskih procesov (1899), v svoji *Psihopatologiji vsakdanjega življenja* (1901) prenese na dnevno psihično dogajanje. Sanje so po Freudu »kraljevska pot« do nezavednega, niso nezavedno samo, v njih se, kakor navaja N. Charraud, nezavedno »prepisuje«: »Sanje so pravitako pisava, s to posebnostjo, da se ne podrejajo sintaksi in linearnosti, kot se podreja govornica, ampak samo podobam. To pomeni, da so podobe lahko uporabljene kot označevalci in da je sanje mogoče dešifrirati kot rebus. Sanje niso nezavedno, toda nekaj nezavednega se v njih prepisuje, se v njih »realizira«, kakor je dejal Freud. Ta prepis se odvija v jedru primarnega procesa: Premestitev in zgostitev. (...) S topičnega vidika je torej premestitev izomorfna metonimiji in zgostitev metafori. V »Instanci črke« Lacan iz tega izomorfizma napravi ekvivalenco. V tem spisu definira željo kot metonimijo sámo, kot metonimično bivajoče (le désir comme étant une metonymie)...« N. Charraud, *Lacan et les Mathématiques*, op. cit., str. 62, 63.

13. Cf. *ibid.*, str. 60.

stva« sklepamo, da gre za »popravni izpit jaza«, za korekcijo njegovega prešibkega delovanja, zaradi česar naj bi nastal simptom, pridemo do točke, ki so jo vzele za izhodišče nekatere psihoanalitične smeri, ki so se usmerile v strategijo krepitev jaza, k idealu »jaza kot gospodarja v svoji hiši«, kjer jaz ni zgolj »ropotarnica imaginarnih identifikacij«, temveč ima sintetično funkcijo, od moči katere je odvisno psihično stanje slehernika.

Ravno proti tem nazorom se je Lacan v času svojih prvih dveh seminarjev najbolj zagreto boril. Tako lahko njegovo tezo »cenzura ni odpor« razumemo tudi v širšem okviru, med drugim kot umeščeno v arzenal v boju zoper psihologijo jaza. Če v primeru cenzure Lacan ne bi zarezal radikalno in bi bilo še naprej mogoče misliti cenzuro kot odpor – kar kljub mnogim opredelitvam cenzure kot odpora to sicer ni bila zadnja Freudova postavka –, bi omogočil interpretacije v prid jačanja jaza, ker so odpori vselej v domeni registra jaza. Dopusstil bi možnost, da se dramski zapleti dela cenzure, ki se vršijo nezavedno, torej na simbolni osi, razrešujejo na imaginarni ravni, v okviru registra jaza. Kar bi dopuščalo namig: potrebujemo močnejši jaz.

V tem lapidarnem predavanju Lacan dosledno, v skladu s Freudovo logiko, ki je izražena v predpostavki »jaz ni gospodar v lastni hiši«, na primeru cenzure direktno pokaže na šibkost jaza, ki ga, iz povsem nepričakovane smeri – ne gre za vrnitev potlačenega –, tako temeljito obdela radirka cenzure.

Te poante Lacanovih izpeljav postavljamo na izhodišče pričujoče razprave, v kateri imamo namen najprej izpostaviti določena mesta v Freudovi teoriji, kjer Freud opredeli funkcijo cenzure, določiti njeno pozicijo napram njej sorodnim funkcijam, napram denimo potlačitvi, ter poiskati rdečo nit, ki bi jo bilo mogoče pripeti na Lacanove sklepe.

Cenzura kot odpor?

Če se napotimo k Freudovi obravnavi cenzure v *Interpretaciji sanj*¹⁴, se nam Lacanov sklep »cenzura ni odpor«, ki se neposredno nanaša na Freudove formulacije iz tega dela, zdi vse prej kot samo-umeven. Freudovo določilo odpora kot nekega širokega polja funkcij, ki jim je skupno predvsem zaviranje analitičnega procesa, nam sprva popolnoma zveže roke. Freud govori celo o odporu cenzure.

»Dvom, ali je naša obnova sanj v celoti ali v posameznih podrobnostih pravilna, je spet derivat sanjske cenzure, odpora proti preboju sanjskih misli v zavest.«¹⁵

Kolikor se problematike lotimo s skrajnega Freudovega konca, z obravnavo cenzure iz izhodišč, ki jih Freud razvije v *Interpretaciji sanj*, bi lahko z veliko mero gotovosti sprejeli stališče, da v tem času Freud cenzuro pojmuje kot odpor. Če bi se razvoj teorije ustavil kmalu po mestu svojega nastanka in bi psihoanaliza ostala zgolj suha veja v zgodovini psihiatrije, bi bila cenzura prav gotovo uvrščena v skupino odporov. Sicer so takšne špekulacije dokaj brezpredmetne, vendar se težko ognemo metodi bolj pravniške narave, da ne bi določenih nejasnih in dvomnih opredelitev pojasnjevali z drugih mest, kjer je istovrstna ali sorodna vsebina bolj natančno eksplicirana. Tako imamo v *Interpretaciji sanj* na eni strani zelo jasne opredelitve odpora cenzure.

»Že zdaj pa lahko navedemo drugi pogoj, ki ga morajo izpolniti tisti elementi sanjskih misli, ki si utrejo pot v sanje – izogniti se morajo cenzuri, ki jo nalaga odpor.«¹⁶

14. Sigmund Freud, *Interpretacija sanj*, Studia humanitatis, Ljubljana 2001.

15. *Ibid.*, str. 471.

16. *Ibid.*, str. 292.

»Vzemimo najskrajnejši primer, ko budnost odpravi sanje, kot da jih nikoli ni bilo. Če pri tem upoštevamo igro psihičnih sil, moramo sklepati, da nikakor ne bi moglo priti do sanj, če bi bil ponoči odpor enako močan kot je podnevi... Zdaj lahko to pojasnimo: spanje omogoči oblikovanje sanj, ker zmanjša endopsihično cenzuro.«¹⁷

Cenzura, ki jo nalaga odpor, je zgolj ena plat medalje. Drugo, v primeru številnih zastavkov, ki v okviru logike cenzure kot odpora ne bi mogli dobiti svojih konceptualnih nadaljevanj, na katere, v tem primeru, cilja tudi Lacan, pa lahko razumemo kot primer odprte narave nekega teoretskega dela, ki je v razvoju psihoanalitične teorije predstavljal stalnico in je na ta način sam razvoj sploh omogočal. Ta logika razvoja, kjer zastavki črpajo pomen vzvratno, od svojih nasledkov, logika »work in progres«, je zaznamovala v veliki meri tako Freudov kot tudi Lacanov opus. Da je cenzura element, ki lahko to logiko predstavi pri Freudu, nam v *Die Traumdeutung* omogočajo številna nerazrešena vprašanja v zvezi s to problematiko.

»Toda sanje ne morejo predstaviti želje drugače kot v situaciji, kjer je izpolnjena; postavljene so pred nalogo, tako rekoč, da poiščejo željo, ki jo lahko na podlagi aktualne senzacije predstavijo kot izpolnjeno. Če je aktualno gradivo boleče ali mučno, to še ne pomeni, da je neuporabno pri oblikovanju sanj. Duševno življenje ima na voljo želje, katerih izpolnitev priključuje neugodje, kar se zdi protislovje, postane pa razumljivo, če upoštevamo navzočnost dveh psihičnih instanc in cenzuro med njima.«¹⁸

Na tem mestu lahko razumemo cenzuro, ki naj bi ločevala dva sistema z nasprotujočimi si težnjami, v smislu nekega konstitutivnega elementa, ki nesprijemljive vsebine zgolj ne popači oziroma je ne substituirala zgolj na točki, ko doseže prag nesprijemljivosti, kakor se

17. *Ibid.*, str. 479.

18. *Ibid.*, str. 228-229.

zgodí v primeru odpora, kjer se travmatična potlačena vsebina vrača v obliki simptoma, temveč priredi celoten kontekst, se pravi, iz »besedila« so vzvratno odstranjeni deli, ki so vsebinsko zvezani z miselnim nizom, ki doseže prag, ko nastopi cenzura. V primeru potlačitve bi ti deli pod pragom sprejemljivosti ostali v diskurzu nepopačeni, del vsebine, ki prekorači dopustno mejo, pa bi dobil formo simptoma. Preostala vsebina po delu cenzure ni več konsistentna, konsistentno je prav nasprotno, tisto, kar je bilo izbrisano. »Sanje poiščejo ustrezno željo« – cenzura v sanjah vselej že počisti teren preden nastopi želja –, »želja se ne more izraziti drugače kot izpolnjena«, tako da njeno vlogo pri vzvratnem preurejanju nesprejemljive vsebine lahko razumemo kot tej vsebini sinhrono, kot mehanizem, kjer je cenzura vselej že na delu. Točka, od koder nas spraševanje po izvoru – bodisi je primarna želja bodisi kontekst – ne more popeljati naprej. Tako Freud že na pričetku svoje teoretske poti poda vzorec neke logike, katere razvoju smo priča kasneje skozi prosperiteto strukturalne lingvistike. Freud sicer posamezne psihične funkcije obravnava v smislu samostojnih entitet, kot (psihične) sile v fizikalnem smislu, katerih interakcija se odvija v okvirih neke njim lastne mehanicistične »diahrone logike«. Toda gornji primer iz *Interpretacije sanj* – »ali želja priredi kontekst« (tj. označevalce – primer metonimije), »ali kontekst poišče željo« (primer metafore, cenzura z metaforo izbere ustrezno željo) – najbolje dokazuje Freudovo razumevanje označevalne sinhronije, ki se mu kaže v naravi psihičnih sil pri izoblikovanju vsebine sanj.

Freudovo teorijo sicer lahko umestimo v koordinatni sistem Lacanove »funkcije in polja«, koncepte psihičnih funkcij (ki z Lacanom dobijo status jezikovnih kategorij) lahko postavimo v okvir polja, ki pri njem ni pogojeno s strukturalno logiko jezika, temveč z logiko načel, ki so eksplicirana v njegovi metapsihologiji. Gre torej za upoštevanje ekonomskega, topičnega in dinamičnega vidika. Ta pogojenost se kasneje sicer izkaže za nezadostno (»Ekonomski problem

mazohizma«, 1924¹⁹). Pogojenost s strukturo govornice lahko na določen način vpeljemo kot pogojenost na drugo potenco, kot »metapogojenost metapsihološke pogojenosti« freudovskega polja. Načela dinamike, ekonomike in topike so onstran fenomenalnega psihologije, so na metafenomenalni ravni psihološkega, predstavljajo njeno metapsihološko »podstat«. Označevalec, katerega funkcijo Lacan prepoznava pri Freudu, pa je na »ontološki lestvici« še za korak pred Freudovimi metapsihološkimi kategorijami, lahko bi dejali, da je v smislu Freudove predpone »meta« onstran njih.²⁰ Na ta način Freud že ima »lastno strukturo«, ki je, če Freudove koncepte preslikamo na Lacanovo matrico, pogojena s strukturo govornice šele na drugo potenco.

Te vrste analogije, ki napeljujejo na neko »skupno podstat«, se sicer ne zdijo najbolj legitimne. Ali bi torej lahko rekli, da v analogiji med Freudom in Lacanom ni »paradigmatskega ujemanja«? Da ni (skupne) točke, preko katere bi lahko koncepte enega avtorja (brez izgub) prepeljali v polje drugega? Da v analogiji med njima »ni spolnega razmerja«? Ali je v tem smislu njuno razmerje možno le na način »Lacanove vrnitve k (avtohtonemu) Freudu«? Lacanov odgovor vsekakor ne bi bil pritrdilen. Lacanov »paradigmatski stik« s Freudovo teorijo lahko izpostavimo na točki, kjer, kakor opozori Lacan, Freud eksplicira označevalec kot tak. Freud ne govori o predstavah, katerih nizi bi bili pogojeni s strani neke logike, ki bi bila

19. Sigmund Freud, »Ekonomski problem mazohizma«, v: Sigmund Freud, *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 377-388.

20. Lacanov označevalec je sicer, tako v njegovi teoriji kakor tudi razpoznan pri Freudu, povsem »tostranska bitnost«. V psihoanalizi je, kot navaja N. Charraud, označevalec lahko beseda, del besede, sintagma, celotni stavek, podoba. (Cf. N. Charraud, *Lacan et les Mathématiques*, op. cit., str. 66.) V tem okviru bi bilo mogoče razumeti Lacanovo »vrnitev k Freudu« kot postavljanje Freudovih konceptov v »meta-metapsihološko polje«, ki je kot tako pogojeno z logiko označevalca, tako da zakonitosti Freudovega polja niso popolnoma izbrisane. Kot heglovski Aufhebung Freudove predpone »meta« (kot pripoznavajoča odpravitelj – negiranje in shranjanje obenem), ki omogoča nadgradnjo v novem epistemološkem polju.

onstran njih. Freud pravi, kakor Lacan, *Vorstellungsrepräsentanz*, torej zastopnik predstavnega materiala, predstava plus zastopnik, predstava plus označevalec. Označevalec v preobleki imaginarnega.

»Miselni procesi, kolikor preko načela ugodja uravnavajo investicijo *Vorstellungen*, in struktura, v kateri se organizira nezavedno, struktura, v kateri se zgoščajo spodaj ležeči nezavedni mehanizmi, tisto, kar tvori strdek predstave, namreč nekaj, kar ima isto strukturo – to je točka, na kateri vztrajam – kot označevalec. To ni preprosto *Vorstellung*, temveč, kot Freud zapiše v svojem članku o Nezavednem, *Vorstellungsrepräsentanz*, kar iz *Vorstellung* napravi asociativni, kombinatorni element. Tako je svet *Vorstellung* organiziran v skladu z možnostmi označevalca kot takega. Že na nivoju nezavednega je vse organizirano po zakonih, ki niso, kot je Freud lepo rekel, niti zakoni protislovja niti slovnični zakoni, temveč zakoni zgostitve in preместitve, ki jih za vas imenujem zakoni metafore in metonimije.«²¹

Lahko bi dejali, da Lacan »ne potrebuje fantazme«, da bi došel do Freuda, njegova teorija se ne ujema s Freudovo zgolj »po duhu«, k Freudu se Lacan lahko »vrne« tudi »po črki«. Onstran, ki poganja predstave v nize, torej izide iz tostranosti zastopstvene plati predstave. Imaginarni red predstav že Freudu služi kot obleka nekemu drugemu redu bitnosti, v domeni zakonodaje katerega je celotno psihično dogajanje.

Determinizem psihičnega

Ali se je Freud kje odkrito naslonil na strukturo, ki ga je, kot smo v tezni obliki razvili zgoraj, pogojevala na drugo potenco? Ali Freud formulira koncepte, kjer je označevalec-zastopnik eksplicitno na delu oziroma ali je pri njem potreba po »storitvah« te strukture kakorkoli

21. J. Lacan, *Etika psihoanalize*, op. cit., str. 64.

nakazana ali izražena na »simptomatičen način«? Freud je pogosto ponavljal, da moramo vedno imeti pred očmi determiniranost psihičnega. Determiniranost kot taka že predpostavlja neko delovanje v okviru strukture, ki v nezavednem, kot je poudaril Lacan, ne more biti struktura česa drugega kot struktura govorice. Skratka, če bi bil jezik sestavljen zgolj iz operacij pozitivnih pomenov, na način Russellove objektne govorice – »V shrambi je sir« –, kjer so označevalci in označenci zvarjeni skupaj, potem bi bilo Freudov determinizem psihičnega moč razumeti kot neko hermetično zaprto psihično polje, kjer bi v analizi iz enakih indikacij zmeraj sledili isti sklepi, možno bi bilo sestaviti slovar nezavednega po vzoru sanjskih knjig. To logiko Freud zavrne že z določitvijo analitičnega procesa kot prakse, ki se mora začeti z vsakim primerom popolnoma od začetka. Še posebej v primeru interpretacije sanj. Ravno zaradi neobstoja homolognih zvez, v primeru sanj, med manifestno vsebino ter latentnimi sanjskimi mislimi.

Tako imamo na eni strani determinizem, katerega logika determiniranja ni popolnoma določena, in na drugi vse mehanizme delovanja nezavednega (zgotovitve, premestitve), ki se v analizi nikoli ne pojavljajo na istem mestu in na enak način ter temu determinizmu stojijo nekako nasproti. Če pozicijo izostrimo in determinizmu nasproti postavimo kontingenco, determiniranosti psihičnega partikularnost in navidezno naključnost njegovih pojavov ter mislimo oboje hkrati, smo pred vrati, skozi katera lahko vstopi strukturalna lingvistika.

V Freudovem konceptu determinizma lahko prepoznamo »potrebo« po sistemu označevalne sinhronije, tako da je na tem mestu mogoče postaviti tezo: Freudov determinizem psihološkega je ravno tako determinativen kot je trdna vez med označevalcem in označenem, psihične sile proizvajajo miselno vsebino z metaforično-metonimično nujnostjo, gre za »diskurzivni determinizem« nezavednega, ki determinira z označevalno logiko.²²

22. Kot navaja N. Charraud, lahko potegnemo vzporednico med Freudovim deter-

Miselni nizi, ki so sestavljeni iz zaporedij Vorstellung-repräsentanz, so torej lahko videti kontingentni zgolj po predstavnici plati (Vorstellung), na ravni označevalca-zastopnika (Repräsentanz) pa ostane njihova »deterministična konsistenca« vselej nepretrgana. Freudova teorija determinizma sicer ni bila povsem razvita. Kot to problematiko pojasni Octave Mannoni, je Freudu zadostovalo, da je bilo mogoče pokazati, da se dejanja, ki jih pripisujemo naključju ali poljubnemu arbitru, dejansko podrejajo nezavednim mehanizmom. Spretno se je izognil metafizičnim težavam, ki ga niso zanimale. Verjeti v determinizem v bistvu pomeni verjeti, da je vredno vse interpretirati.²³ Če je Freudu determinizem pomenil vero v smiselnost neke absolutne interpretacije, kjer ima vsak, celo tisti navidez najbolj zanemarljiv delec, svoje konstitutivno mesto, lahko iz tega postavimo tezo, da je Freudov determinizem mogoče razumeti kot pogoj možnosti same analize, kot pogoj, da lahko pridemo, »kjer je bilo«. Determinizem mu služi kot že predestiniran mozaik, v katerega v analitični praksi vstavlja posamezne koščke. Ima funkcijo tako rekoč varovalke konsistentnosti nezavednega. To konsistenco navidez nekonsistentne narave nezavednega nemara najbolje ponazarja ravno Saussurjev algoritem S nad s (S/s), označevalec nad označencem, kjer elementi niso determinirani in tvorijo množico, ki je odprta. In če je Lacanova psihoanaliza mogoča le ob predpostavki, da je nezavedno strukturirano kot govorica, bi lahko, v okviru analogije med strukturo govorice in determinizmom, za možnost psihoanalize kot prakse, podoben pogoj razpoznali že pri Freudu. Iz njegove predpostavke o absolutni

minizmom in Lacanovo »izsiljeno izbiro«, logiko katere Lacan najprej izpeljuje v okviru kibernetike (nezavedno šifrira), nato v kontekstu teorije igre (determinizem kot vera v vzrok brez cilja, katerega zakon sloni na naključju); v letih 1958-1964 Lacan zavrne teorijo igre v zameno za »igro označevalcev« (izsiljena izbira v velu alienacije – denar ali življenje). Cf. N. Charraud, *Lacan et les Mathématiques*, op. cit., str. 10, 21, 59, 60, 61, in Bruce Fink, *The Subject and the Other's Desire*, v: *Reading Seminars I and II*, op. cit., str. 84, 85, 86.

23. Cf. Octave Mannoni, *Freud*, CZ, Ljubljana 1986, str. 94.

determiniranosti psihološkega²⁴ lahko sklepamo, da je za Freudov projekt analitične prakse nujen pogoj, da je psihično polje determinirano, da obstaja sicer zastrta, a neprekinjena pot do mesta, »kjer je bilo«, da denimo metoda prostih asociacij bazira na pogoj, da asociacije niso »proste«, temveč zavezane determinizmu.²⁵

Na tem mestu velja omeniti, da v psihoanalizi ni mogoče »črno-belo« paradigmatično ločiti teorije od prakse.²⁶ Imamo eno samo temeljno predpostavko – »nezavedno, strukturirano na način, kot je strukturirana govorica« –, kar pri Lacanu predstavlja pogoj možnosti tako teorije (projekta znanosti o nezavednih procesih) kot prakse, za

24. »Naključje obstaja v materialnem svetu, kjer se lahko igramo »cifra-mož«. V psihičnem svetu pa ne obstaja; v spanju se ne moremo igrati »cifra-mož«. To bi bila goljufiva igra, poteze pa bi bile determinirane preko nezavednega.« *Ibid.*, str. 96.

25. »Podcenjujejo determiniranost psihičnega. V njem ni nič poljubnega. Povsem na splošno lahko pokažemo tole: če en miselni niz pusti kakšen element nedoločen, ga takoj določi kateri drugi. Čisto poljubno se, denimo, poskušam domisliti nekega števila. Vendar to ni mogoče: število, ki mi bo prišlo na misel, bodo nedvoumno in neizogibno določale moje misli, ki so lahko daleč od mojega trenutnega namena. (Dodano leta 1909): Prim: *K psihopatologiji vsakdanjega življenja* (1901 b XII. poglavje (A), št. 2 do 7).« S. Freud, *Interpretacija sanj*, op. cit., str. 471.

26. »... dva bistvena momenta: da v psihoanalizi pot do resnice sodi k resnici sami (torej na »heglovski moment« v psihoanalizi); in da specifična teoretizacija prakse v tem primeru izhaja iz tega, da je že sama psihoanalitična praksa teoretska praksa. Freudove zgodovine primerov tako na eni strani ex post facto teoretizirajo praktični analitični postopek, na drugi strani pa so teoretska podlaga za prihodnje postopke: (...) ... analitični material prinaša analizant s svojim govorjenjem, pri katerem se mora držati temeljnega pravila – da brez zadržkov pove vse, kar mu pride na misel; v tako strukturiranem govoru je mogoče prepoznati mehanizme nezavednega: mehanizmov nezavednega potemtakem ni mogoče ločiti od načina, kako je nezavedno dostopno za spoznanje – drugače rečeno, površina in bistvo, pojavna oblika in tisto, kar naj bi se za njo skrivalo, v analizi koincidirata. Nezavedno ni nič drugega kakor način, kako se prikazuje.« Rastko Močnik, »Psihoanaliza v verovanju in v vednosti«, v: Sigmund Freud, *Mali Hans, Volčji človek*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989, str. 248-249.

Freuda pa bi lahko trdili, da je kasnejši Lacanov aksiom impliciran le v metodologiji prostih asociacij. Iz tega zornega kota je mogoče predpostaviti, da determinizem pri Freudu zapolni to paradigmatško vrzel, ki nastane med njegovo teorijo, ki se razvija v skladu z naravoslovnimi ideali (Freud se navezuje na mehaniko devetnajstega stoletja), in prakso, ki absolutno računa z »močjo govornice«. Njegova teorija se na eni strani nanaša na »diahrono delovanje« psihičnih sil, ki imajo status »fizikalnih kategorij« – zveze med vzroki in učinki so »matematično trdne« –, in na drugi na atemporalnost (synchronost) nezavednega polja, v katerem zveze med vzroki in učinki niso »linearne« (učinki kot posledice vzrokov), temveč retroaktivne (vzroki kot posledice učinkov). Če situacijo preslikamo na lingvistično matrico, enkrat dobimo označevalce kot produkte označencev in drugič označence kot produkte označevalcev. Na tem mestu bi lahko tvegali trditev, da se Freudov determinizem odraža kot simptom, ki je nastal zaradi ločenosti obeh polj. Pri Freudu ne gre za determinizem neke »absolutne predestinacije« (psihične sile niso teleološke), temveč izraža le določeno mero »deterministične nujnosti«, ki zavezuje psihične fenomene in je kompatibilna s »sintaktično nujnostjo« v strukturalni teoriji jezika. V polju Freudove teorije, ki je fundamentalno pogojena z naravoslovjem, se determinizem manifestira kot element neke druge logike. »Nezavedno, strukturirano kot govornica« se simptomatično manifestira skozi koncept determinizma. Kot simptom, ki ga odpravi šele Lacan. Lahko bi rekli, da sledeč Freudovemu vodilu »gre, kjer je bilo« in vzpostavi konsistenco zgodovine psihoanalitične teorije – simptom determinizma razreši s smislom, vsebovanem v izreku »nezavedno je strukturirano kot govornica«.

Res je, da smo v poziciji »generala po bitki«, toda velikokrat je bilo zastavljeno vprašanje, zakaj Freud ni razrešil tega »lastnega simptoma«, ki, v okviru naših zgornjih izpeljav, nekako zapolni paradigmatško vrzel med njegovo teorijo in prakso. Kako da, denimo, ni obrnil smeri svojega slovitega izreka »Wo Es war, soll Ich werden«: če je

namreč smoter analitične prakse, da pridemo »kjer je bilo«, da prevrtimo posnetek nazaj, mar bi morala biti teorija zgolj teoretizacija tega istega posnetka v linearni smeri? S teorijo moramo na isto pot (ki je pogojena z jezikovnimi zakonitostmi, ki jih praksa v celoti upošteva) le v drugi smeri, od »onega k jazu«. Gre za isto »materijo« (kot ugotovi Lacan, je želja v ontičnem smislu sama metonimija). Ali drugače: če postavimo za arhimedovo točko manifestno vsebino (manifestno vsebino sanj, prostih asociacij, spodrseljavev...) kot skrajni rob, do katerega latentne misli pripelje delovanje nezavednega, lahko razumemo analitično prakso v smeri od manifestne vsebine k latentnim mislim ter teorijo v nasprotni smeri, od latentnih misli k manifestni vsebini. V praksi moramo priti na mesto »kjer je bilo« (ono), s teorijo pa do točke »kjer smo« (jaz).

Kako torej, da v odnosu med manifestno vsebino in skritimi mislimi Freud ni prepoznal zakonitosti, ki jo daje na razpolago lingvistična teorija? Morda omenimo le njegovo naslonitev na zgrešene lingvistične izpeljave Karla Abela,²⁷ vendar moramo biti na tem mestu, kolikor je vprašanje sploh na mestu, Freudovi apologeti – teorija jezika v času, ko Freud zakoliči polje psihoanalize, še ni bila razvita do mere, da bi omogočala lacanovsko indukcijo. Lacan nenehno poudarja, da gre pri srečanju med Freudom in strukturalno lingvistiko za zgrešeno srečanje zgolj na ravni eksplikacije konceptov, sicer pa Freudu zakonitosti niso tuje, nasprotno, njihovo logiko predpostavi še preden se nanjo opre lingvistika:

»... opozarja nas, da ga v sanjah zanima samo njihova zgradba. Kaj to pomeni? Točno to, kar mi imenujemo jezikovna struktura sanj. Kako bi se Freud tega lahko zavedal, če pa je Ferdinand de Saussure to strukturo izrazil šele kasneje? V tem prekrivanju njunih lastnih terminov je še toliko bolj pretresljivo, da je Freud to strukturo že

27. Podrobneje o Freudovi naslonitvi na teorijo Karla Abela v: Emile Benveniste, *Problemi splošne lingvistike I*, Studia humanitatis, Ljubljana 1988, str. 85-97.

prej predvidel. Toda kje jo je odkril? V pomenskem toku, ki je skrivnosten ravno zaradi dejstva, da subjekt ne ve niti tega, kje naj se pretvarja, da je on tisti, ki ga usmerja.«²⁸

Tako tudi Lacanov sklep iz Freuda – »cenzura ni odpor« – meri na neko interpretacijo Freudove teorije, ki ji je Lacan vseskozi ostajal zvest. Njegova postavka, da je že Freud predpostavil logiko označevalcev, da je v njegovem, freudovskem, nezavednem že implicirana, da instanca označevalca v freudovskem nezavednem predhodi in celo utira pot kasneje razviti strukturalni lingvistiki, predstavlja temelj njegove metodologije vrnitve k Freudu.

Če v okviru *Interpretacije sanj* povlečemo Lacanovo potezo – cenzura je diskurzivni mehanizem –, nam Freudova logika psihičnega determinizma omogoči pogled na cenzuro kot vključeno v to logiko, kot mehanizem, ki ni rezultat nekega boja nezavednih miselnih nizov na življenje in smrt, kjer ena nezavedna misel premaga »odpor« druge in tako kot naključni zmagovalec prodre v zavest. Temu odporu predhodi. Zmagovalec ni naključen. Je vnaprej določen od »višje« instance. Zmaga izrecno zaradi pravil, ki morajo biti določena s strani neke predhodne arbitražne instance. In cenzura je ravno ta primarni mehanizem upoštevanja pravil. Pravila nikoli niso fer, ne gre za športno zmago. Tekmec je že v štartu onemogočen, tako da zmeraj zmaga domačin. Vse dokler se ne pojavi »pošten arbiter«, ki ga lahko pošlje analitik s svojo metodo. Obstaja pa tudi možnost remija, in sicer v primeru, kadar so pravila popolnoma nerazumljiva, tako da tekmeča ne veda, kaj jima koristi in kaj šteje v škodo. Gre za cenzorski program po katerem se vršijo delirantni scenariji.

»Delirij je delo cenzure, ki nič več ne poskuša prikriti svojega delovanja; namesto da bi sodelovala pri ustvarjanju nove, neoporečne razli-

28. Jacques Lacan, »Vodenje zdravljenja in principi njegove moči«, v: Jacques Lacan, *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 211.

čice, brezobzirno briše vse, čemur nasprotuje, tako da je to, kar ostane, povsem nepovezano. Ta cenzura deluje natanko tako kot cenzura časopisov na ruski meji, ki dovoli, da tuji časopisi pridejo v roke bralcev, ki jih varuje, šele potem, ko jih je dodobra počrnila.«²⁹

V tem duhu je mogoče razumeti tudi odnos med sistemi nezavedno-predzavestno-zavest. V razmerju med njimi igra glavno vlogo prav cenzura. Kot funkcija, ki se vzpostavlja preko pravil, ki te sisteme med seboj ločujejo. Neka miselna intenca iz nezavednega lahko vstopi v predzavestno samo po pravilih, ki jih slednje določa kot kriterij sprejemljivosti in enako potem še skozi strožje kriterije do zavesti. Na ta način ima cenzura po Freudu tudi funkcijo varovanja duševnega zdravja:

»Nezavedni željni vzgibi se očitno poskušajo uveljaviti tudi podnevi; dejstva kot prenos ali psihoze nas poučijo, da si prizadevajo prodreti skozi predzavestni sistem v zavest in obvladati motoriko. Cenzuro med Nzv in pzv – domnevo o njej nam sanje prav vsiljujejo – moramo torej prepoznati in spoštovati kot stražarja našega duševnega zdravja.«³⁰

S tem ko imamo determinizem in »pravila«, po katerih je cenzura kot funkcija določena, smo vseskozi nekako v skladu z Lacanovo diskurzivnostjo tega mehanizma. Vendar je ta sinhronost determinizma in »pravil« mogoča le iz vzratnega pogleda. Ker imamo najprej »pravila«, nato pa vso nujnost, ki jim sledi, nastopi težava pri vprašanju statusa »pravil«. Od kod predpostavljena »pravila«, ki pri Freudu konstituirajo mehanizem cenzure?

29. S. Freud, *Interpretacija sanj*, op. cit., str. 482.

30. *Ibid.*, str. 513.

Nadjaz in njegove zapovedi

Ali lahko v prvi topiki ta provizorična »pravila« razumemo kot rezultat »pogajanj« med samostojnimi registri nezavedno-predzavestno-zavest ali pa kot njim »enakovredno« kategorijo, ki retroaktivno generira celoten sistem in tako nekako ohranja svoj »avtonomni« status? Če so rezultat, potem funkcija cenzure lahko pomeni odpor pred vpadom nesprejemljive vsebine iz enega registra v drugega. Če naša »pravila« niso rezultat pogajanj, kakor smo jih postavili zgoraj v pretres, potem jih lahko razumemo v smislu nekega samostojnega koncepta, kjer gre za »avtonomno« funkcijo cenzure. Manjka nam torej vmesna stopnica med prvo in drugo tezo, med »cenzura je odpor« in »cenzura ni odpor«. Naša »pravila« so delo nevidne roke, ki narekuje, kaj mora opraviti cenzura. Imamo delo brez avtorja, »software« brez programerja.

Status »pravil« pri Freudu, ki smo jih izpostavili kot neko samostojno entiteto, kot manjkajoči pogoj v prvi topiki, ki bi lahko uredil status funkcije cenzure, ostane v *Die Traumdeutung* nedorečen in je opredeljen šele z nastopom njegove druge topike oziroma ga lahko uredimo za nazaj, tako da nekatere opredelitve iz druge topike upoštevamo kot že veljavne tudi v okvirih prve. Mehanizme, ki jih ni mogoče docela pojasniti v okviru sistema nezavedno-predzavestno-zavest, lahko postavimo v polje ida, ega in super-ega. Tukaj veliko dvoumnosti hitro odpade. Naša »pravila« iz prvega sistema so v celoti v domeni nadjaza³¹, ki s svojimi zakoni avtoritarno pogojuje celotno dogajanje. Tako se za nevidno roko izkaže, da gre pravzaprav za roko očeta, za starševsko roko.

31. »Nadjaz je instanca, do katere smo prišli s sklepanjem, funkcija vesti, ki mu jo pripisujemo poleg drugih in ki mora nadzorovati in presojeti dejanja in namere jaza, ki torej izvaja dejavnost cenzure.« Sigmund Freud, *Nelagodje v kulturi*, Gyrus, Ljubljana 2001, str. 86.

»Nadjaz je torej nastal z identifikacijo z očetovskim vzorom. Vsaka taka identifikacija ima lastnosti deseksualizacije ali celo sublimacije. Tako se zdi, da pri takšni pretvorbi pride tudi do razpletanja nagonov. Erotična komponenta po sublimaciji nima več moči, da bi vezala vso dodano destruktivnost, tako da se ta sprosti v obliki nagnjenja k agresiji in destrukciji. Iz tega razpleta naj bi ideal sploh dobil ostro, kruto potezo gospodovalnega 'moraš'.«³²

Če lociramo funkcijo cenzure v smeri od nadjaza k jazu ali od nezavednega k jazu, potem lahko potlačitev razumemo v nasprotni smeri, od jaza k nezavednemu.

»Pogoj za potlačitev je torej ta, da motiv neugodja doseže večjo moč, kakor je moč ugodja ob zadovoljitvi. Dalje nas bo psihoanalitična izkušnja transfernih nevroz prisilila v sklepu, da potlačitev ni nikakršen izvirno navzoč mehanizem, da je torej ne more biti, preden ne pride do ostre ločitve med zavestno in nezavedno duševno dejavnostjo, in da je bistvo potlačitve zgolj v tem, da potlačeno vsebino izvržemo iz zavesti in jo nato hranimo daleč stran od nje.«³³

Težavnost opredelitve funkcij cenzure in potlačitve v *Die Traumdeutung* nastopi skozi vzvraten pogled, od Lacanovih zaključkov k Freudovim zgodnjim zastavitvam. Zdi se namreč, da bi v primeru, če cenzura ni odpor, utegnilo enako veljati tudi za druge funkcije. Da s tem, ko je nezavedno strukturirano kot govornica, že lahko vse Freudove mehanizme prestavimo v polje diskurza in tako pridemo do sklepa, da so vsi mehanizmi diskurzivni, da tudi potlačitev ni odpor, da v končni instanci tudi sam odpor, kolikor gre za odpor po nekih pravilih, zakonitostih diskurza, ni odpor. Da v nezavednem ni odporov. Kar je na nek način v skladu z Lacanovo trditvijo, da so

32. Sigmund Freud, »Jaz in Ono«, v: Sigmund Freud, *Metapsihološki spisi, op. cit.*, str. 352.

33. Sigmund Freud, »Potlačitev«, v: Sigmund Freud, *Metapsihološki spisi, op. cit.*, str. 108.

odpori vedno vezani na register jaza. Vendar se polji jaza in nezavednega, če obe Freudovi topiki preslikamo na skupno matrico, delno prekrivata. Skratka, Lacanov sklep glede te problematike meri na neko konsistenco Freudovih funkcij, kjer zgodnje zastavitve vzvratno dobijo dodaten pomen z naknadnimi določbami. Da v našem primeru funkcija cenzure, znotraj sistema nezavedno-predzavestno-zavest, ni odpor, ker so odpori vezani na register jaza, cenzura pa spada v isti register kot nadjaz. Tako moramo najprej od zgodnjega k poznemu Freudu in šele nato k Lacanu.³⁴

Teh zaključkov sicer ni mogoče izpeljati zgolj iz Freudove teorije, brez Lacanovih sklepov, čeprav je že Freud čutil potrebo, da loči cenzuro od odporov, kar je tudi nekako nakazal v 29. poglavju *Novih predavanj za uvod v psihoanalizo*, v *Reviziji nauka o sanjah*³⁵. Tukaj se odpori pojavljajo pri razlagi sanj (v analitičnem procesu) – kar lahko razumemo kot odpor, vezan na register jaza –, cenzura pa je prisotna pri delu sanj, kjer se trudita izraziti dve protislovni si sili,

34. Freudovi topiki sicer pokrivata dve različni področji: na eni strani je sistem nezavedno-predzavestno-zavest, ki se izvorno nanaša na psihični aparat v okviru delovanja sanj, na drugi pa njegova *Metapsihologija*, ki jo s topičnega vidika predstavlja sistem ono-jaz-nadjaz in združuje oba sistema. Sistem druge topike ne nadomesti v celoti sistema prve. Ta razkorak med Freudovima topikama se nanaša na diferenco med zakonitostmi dveh polj: prvo predstavlja teren želje in ga zajema sistem prve topike, v drugem pa Freud obravnava delovanje gonov. Delitev je prisotna že v Freudovih zgodnjih delih; nezavedni želji se prvič obsežno posveti v *Interpretaciji sanj* (1899), z goni pa se ukvarja v *Treh razpravah o teoriji seksualnosti* (1905). Lacan sicer obe polji – Id kot mesto, kjer delujejo goni, ter nezavedno, ki je področje želje – preslika na enotno matrico, toda koncept gona mu uspe integrirati v strukturo govornice šele z vpeljavo objekta *a* (v enajstem seminarju – transfer je uprizoritev realnosti nezavednega, ki je gonska), sicer pa so koncepti, kot so produkcija pomena, dešifriranje, interpretacija itd. v letu 1953, torej v času, ko Lacan razvije matem, ki ga ponazarja shema L, še ločeni od koncepta gona (gon je takrat poleg podob in telesa v polju imaginarnega). Cf. Colette Soler, »Time and Interpretation«, v: *Reading Seminars I and II*, op. cit., str. 58.

35. Sigmund Freud, *Nova predavanja za uvodenje u psihoanalizo*, v: *Odabrana dela Sigmunda Frojda – Knjiga osma*, Matica srpska, Beograd 1973.

katerih »boj« lahko postavimo v polje logike »determinizem plus pravila«. Med obema spisoma je minilo dobrih trideset let (*Die Traumdeutung* – 1899, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* – 1932), in vmes je Freud shemo delovanja sanj prenesel na dnevno psihično dogajanje, tako da je dilema odpor-cenzura postavljena v številne nove kontekste. Pri Freudu se odpori praviloma pojavljajo ob prehodih nezavedne miselne vsebine iz enega v drug register. V *Interpretaciji sanj* gre predvsem za odpor zavesti pred nesprejemljivo vsebino iz nezavednega, ki zavira proces analize. Kasneje (spis *Nezavedno*³⁶, 1915) Freud funkcije odpora postavi v izključno pristojnost registra jaza. Temu nasproti, v *Nelagodju v kulturi* (1930), funkcijo cenzure umesti na področje pod pristojnostjo registra nadjaza. Tako na nek način že naredi prvi korak v smeri Lacanove opredelitve cenzure kot diskurzivnega mehanizma. Lacan namreč bere Freuda skozi simbolno-imaginarno prizmo, nadjaz kot docela nezavedna instanca se v tej delitvi, z vsemi svojimi pristojnostmi, uvršča dosledno v polje simbolnega, pri odporih pa gre zmeraj za odpore jaza, ki je lociran strogo na imaginarno os.

Če bi želeli pri Freudu prestaviti funkcijo cenzure iz polja odporov v nek sistem, ki bi deloval skladno z logiko diskurza, bi potrebovali Freudovo »tretjo topiko«, ki je s strani Freuda seveda ostala nenapisana (lahko bi dejali, da jo formulira Lacan ob svoji »vrnitvi k Freudu«), potrebovali bi topiko diskurza oziroma prehod od Freudove zavezanosti naravoslovnim idealom k navezavi njegove teorije na lingvistično teorijo.

»Cenzura ni odpor!«

»Zdi se mi, da je to, kar pripovedujem, zgolj basen; toda v resnici sem poznal človeka, čigar krč pri pisanju se je – tako je razkrila

36. Sigmund Freud, »Nezavedno«, v: *Metapsihološki spisi, op. cit.*, str. 119.

analiza – vezal na to, da je po islamskem zakoniku, v območju kate-
rega je bil vzgojen, tatu treba odsekati roko. Tega pa ni mogel nikoli
požreti. Zakaj? Zato, ker so njegovega očeta obdolžili, da je tat. Svoje
otročstvo je preživel v nekakšnem globokem ignoriranju koranskega
zakonika. Čez celoten njegov odnos do izvirnega okolja, čez stebre
in zidovja, urejenost, osnovne koordinate tega okolja, čez vse to je
padla pregrada, zato ker je v vsem tem bilo nekaj, kar se je branil
razumeti – zakaj je treba nekemu, ki je bil tat, odsekati roko? Sicer
pa je imel prav zaradi tega razloga, zato ker tega ni razumel, sam
odsekano roko.

To je cenzura, kolikor se pri Freudu vse to izvirno dogaja na ravni
sanj. To je nadjaz, kolikor vse to dejansko terorizira subjekta, gradi
v njem dejavne, izdelavne, doživete, trajajoče simptome, ki prevza-
mejo reprezentiranje tiste točke, v kateri subjekt zakona ne razume,
marveč ga uprizarja. (...) Cenzura in nadjaz pripadata istemu registru
kot zakon. Gre za konkretni diskurz, ne le kolikor ta obvladuje člo-
veka in izzove najrazličnejše vrste prebliskov, vse, kar se pripeti,
vse, kar je diskurz, marveč tudi, kolikor daje človeku njegov lasten
svet, ki ga bolj ali manj ustrezno imenujemo kulturni svet. Cenzura
pripada tej razsežnosti, in takoj lahko ugotovite, po čem se razlikuje
od odpora. Cenzure ni niti na ravni subjekta niti na ravni individuuma,
pač pa na ravni diskurza – diskurza, ki je kot tak sam zase popoln
univerzum in je hkrati v vseh njegovih delih nekaj nezvedljivo
neskladnega. Zadošča nekaj ničnega, čisto nič – to, da so vas zaprli
v stranišče ali da so vašega očeta po krivem obdolžili ne vem kakšnega
zločina, in že vam bo zakon v trenutku nastopil v presunljivi obliki.
To je cenzura, ki je Freud ni nikoli pomešal z Widerstand.«³⁷

Pri Lacanu je cenzura umeščena v red diskurza. Ker vesolje
diskurza ni zaključena celota, vedno obstaja možnost, da bo v svoji
delni obliki ostal nerazumljen. Namreč, če diskurzivne kategorije

37. Jacques Lacan, »Jaz v Freudovi teoriji in psihoanalitični tehniki« (Seminar II, odlomki), v: *Problemi-Razprave* št. 1-4, Ljubljana 1978, str. 5.

ne bi bile kombinatorni elementi, ali že, če bi bile njihove kombinacije izčrpljive, potem bi ob vsakem njihovem nastopu dobili nedvoumno določene pomene. Lahko bi določili zadnji člen, ki bi zaprl univerzum diskurza, tako da bi bile določljive vse kombinacije. Tako pa je tudi zakon kot del odprtega polja diskurza, kot sporočilo »vrednostnega sistema« Freudovega nadjaza, zaradi svoje delne narave vedno potisnjen v pozicijo, kjer lahko pride do pomena le v razmerju do ostalih členov diskurza. Zakon kot del diskurza, ki je kot tak ne-cel, v nekem absolutnem smislu nikoli ne more biti do-cela razumljen. Cenzura, kot posledica nerazumevanja zakona, priredi celoten kontekst, iz njega izloči vse, kar bi bilo v nasprotju s sedaj po delu cenzure že »razumljenim« zakonom. Tako dobimo »razumevanje«, usidrano v konsistenci, ki jo proizvede cenzura, ceno katere plačamo s simptomom. V primeru Lacanovega znanca s krčem pri pisanju.

Če v Lacanovem tekstu *Cenzura ni odpor* poskušamo določiti razmerja med posameznimi elementi diskurzivnega polja, lahko koncepte nadjaza, cenzure in zakona izostrimo v provizorični formuli: zakon + cenzura = nadjaz. Sicer imamo simbolni zakon, »zakon« cenzure in zakon nadjaza. Prvega lahko razumemo kot način organizacije označevalcev (denimo v okviru diskurza družbenih kodeksov ali norm), ki na »uveljavljen«, (družbeno) normativen način producirajo pomene. Temu nasproti lahko postavimo zakon nadjaza, ki je v kasnejših Lacanovih izpeljavah temeljno sadističen in napotuje na nedosegljiv užitek, v njegovih prvih seminarjih pa ima status nedojetega, cenzuriranega dela zakona in deluje prav tako na simbolni osi.

Če na tem mestu funkcijo cenzure opredelimo »pozitivno«, nas ob njenem lociranju v sistem doleti podobna usoda, kot smo jo izkusili že ob obravnavi Freudovih konceptov; cenzura se zmeraj umešča nekam vmes, pri Freudu na mejo med nezavednim (predzavestnim) in zavestjo, v našem primeru med zakon in nadjaz, zmeraj nekako med »znotraj« in »zunaj«. Kolikor zakon kot del diskurza razumemo kot neko »zunanjo entiteto«, ki pripada občemu kulturnemu redu

kot takemu in ima v abstrahirani, »čisti«, obliki občeveljavni status, nadjaz pa kot notranjo instanco, ki se skozi individuum (partikularne diskurze) manifestira na zmeraj vsaj minimalno drugačen način, se nam cenzura kaže kot meja med njima. Zunanji svet, ki cenzuriran prehaja v notranjega. Takšna ponazoritev vsekakor ni v skladu z Lacanovimi opredelitvami, namreč, če bi bil nadjaz »znotraj« in kot tak del diskurza, bi to predpostavljalo metagovorico. Da smo na napačni poti, nas s svojima lapidarnima izrekoma najbolje opozori sam Lacan: »Nezavedno je zunaj!« in »Ni metagovorice!«

V tem njegovem zgodnjem obdobju lahko tradicionalni subjektno-objektni odnos lociramo na imaginarno os (dualno razmerje), kjer gre za narcistični odnos med jazom in njegovim podobnikom, razmerja na simbolni osi, med subjektom in velikim Drugim (dialektika intersubjektivnosti), pa ni mogoče razumeti analogno relaciji subjekta in objekta. Lacan sicer vpelje odnos med subjektom in Drugim v analogiji z jazom in njegovim podobnikom, razmerje med *sujet* in *Autre* na simbolni osi sprva odslikava odnos registrov *moi* in *autre* iz imaginarne osi, toda že v njegovem drugem seminarju postane Drugi kot drugi subjekt lokus govornice (nezavednega).³⁸

38. Kot navaja J.-A. Miller, sama analiza implicira temeljno željo človeškega subjekta – biti pripoznan. Lacan pride do te pozicije v analogiji s Heglovo dialektiko hlapca in gospodarja. Pri Heglu gre za zastoj gospodarjeve pozicije – on ne pripozna hlapca kot subjekta –, toda na koncu, kakor to dialektiko nadaljuje Marx, bo resnični zmagovalec (gospodar) zgodovine postal hlapec. Od tod Lacanova nujnost po pripoznanju drugega kot subjekta, da lahko na enak način on pripozna nas, kar opravičuje in potrjuje analitično situacijo – potrebujemo drugega. Lacan dolgo razume Freudovo »Wunsch« na ta način, kot željo biti pripoznan od drugega. Iz vzajemnosti želje po pripoznanju, iz želje biti pripoznan od drugega, izpelje subjektovo željo kot željo drugega. Kar S sliši od A, je njegovo inverzno sporočilo. Ko govorimo, drugi govori namesto nas. Ko govorim drugemu, govorim njegov jezik, zato Lacan transformira Drugega, ki je bil najprej še en subjekt, v samo nezavedno (nezavedno je diskurz Drugega). Na ta način pride do spremembe pomena Drugega, od Drugi subjekt k Drugi kot fiksni red in struktura. Cf. J.-A. Miller, »Lacan's Orientation Prior to 1953«, *op. cit.*, str. 30, 31, 32.

Razkorak med »diskurzom zakona« in »diskurzom nadjaza« se na nek način »odpravi« z delom cenzure. Bolj ti kategoriji »sovpadeta«, manj cenzure je na delu. V tem smislu bi lahko mehanizem cenzure ponazorili na primeru prevoda poezije iz izvornika v nek drug jezik. Original je pogojen z zakonitostmi, ki jih prevod nikakor ne more v celoti zaobseči. Sklop semantike, sintakse in specifične določene poetske strukture v svoji totalnosti nikoli ne more biti docela »adekvatno« preveden. Z vidika prevoda original nikoli ne more biti docela »razumljen«. Cenzuro ponazarja ravno ta goli mehanizem prevoda, skozi katerega se del originala izgubi. Če bi torej zakon in nadjaz sovpadla, ne bi bilo prostora za cenzuro. Ti prevodi so v nezavednem popolnoma »rutinski«, saj, kakor pravi Lacan, »nezavedno šifrira«. Pomenska plat originala je prilagojena sintaksi drugega jezika. Označevalci, ki producirajo pomen v diskurzu zakona, se na novo organizirajo s »sintakso« diskurza nadjaza. »Prehod« omogoči cenzura z berglo simptoma. Nadjaz je torej cenzurina verzija diskurza zakona, dejansko je sam cenzor, ki priredi diskurz, tako da mora vedno imeti »zalogo simptomov«, s katerimi lahko premosti razkorak do občosti, ki jo je utelešal zakon kot cel. Razmerja iz naše količinske enačbe »zakon + cenzura = nadjaz« bi lahko tukaj izrazili v formuli: »zakon = nadjaz + simptom«. Sicer je zakon zgolj struktura označevalcev, ki jo subjekt zgradi okrog Imena-Očeta. Subjekt nima dostopa do zakona mimo diskurza nadjaza. Kot pravi Lacan, je nadjaz hrbtna stran zakona, je njegov travmatiziran, nedojeti del. Na tem mestu je sicer problem, kajti v neki enotnosti in sinhronosti diskurzivnega polja se ob dilemi, ali gre za diskurz zakona ali za diskurz nadjaza, težko znajdemo. Ker simbolni zakon ponudi neko generalno organizacijo označevalcev, mora nadjaz nastopati v njenem okviru. Tako ta disjunkcija ni mogoča: imamo diskurz zakona, ki, kolikor »zašepa«, dobi status diskurza nadjaza. Ali kot navaja Lacan: »Nadjaz je zakon in njegova destrukcija.«³⁹ Tako je že na samem začetku v zakonu

39. Cf. Richard Feldstein, »The Mirror of Manufactured Cultural Relations«, v: *Reading Seminars I and II, op. cit.*, str. 138.

kot zaokroženi celoti označevalcev impliciran nek manko, ki se v Lacanovem nadaljnjem poučevanju odrazi kot razcep zakona na dva dela: na simbolni pomirjujoči zakon ter na divji zakon nadjaza. Sicer je zakon že v prvih seminarjih opredeljen v okviru logike diskurza, v formi njegove ne-celosti, toda narava odprtosti in ne-celosti diskurza je nastopala napram neki totaliteti zakona, ki je kot tak lahko bil pojmovan kot razumljiv v svoji celoti. Kolikor je nastopal v parcialni obliki, kolikor se je v nekem delu polja diskurza subjekt »nanašal« nanj, je lahko z gotovostjo odigral svojo vlogo. Prag razumevanja zakona je bil v določenem smislu nižji od nemogočega zajetja celote univerzuma diskurza.⁴⁰ S tem ko Lacan vpelje manko v Drugega, tudi sam zakon postane ne-cel. Konkretna pravila, družbeni kodeksi ipd., ki so bili prej vpeti v njegov diskurz, tukaj zapolnijo ravno to vrzel v zakonu. Imamo torej simbolni zakon, ki je kot tak ne-cel, v njem zija konstitutivna razpoka, ki jo lahko zopolni le »pozitivna zakonodaja«. Konkretno družbeno pravilo kot »tatu je potrebno odsekati roko« za subjekta zašije simbolni zakon in ga predstavi v obliki zaprte celote.⁴¹ V prvih seminarjih je zakon še »cel«, pozitivna

40. Kakor razliko med diskurzom, govorom in govorico pojasni M.-E. Brousse, je diskurz napram govorici organiziran, je tekst in nosi znake izrečenega, govorica pa ni konstruirana (na njeni strani so pravila, sintaksa). Na drugi strani je govor, ki ima kreativno funkcijo, je glas in je torej v korelaciji z objektom *a* (z gonskim objektom). (Cf. Marie-Hélène Brousse, »Language, Speech, Discourse«, v: *Reading Seminars I and II, op. cit.*, str. 124.) Če skozi to razlikovanje določimo status zakona in ga postavimo na stran diskurza, potem konstruiranost in organiziranost diskurza ponazarja samo bistvo zakona.
41. Slavoj Žižek to zapolnitev manka interpretira kot strukturno nujnost, kjer se simbolni zakon sprevrže v pozitivni zakon oblasti: »... ni le avtoriteta »pozitivne« oblasti tista, ki temelji na avtoriteti simbolnega Zakona, marveč je tudi sam simbolni Zakon tisti, ki ni možen v svoji »čistosti«, ki nujno implicira »padec« v pozitivno Oblast. Ideal družbe brez avtoritete-moči gospodarja, ideal družbe, kjer bi »vladal« le Zakon o svoji čisti simbolni avtoriteti, brez karizmatičnega učinka Gospodarja, je tipično filozofska iluzija, iluzija čistega Simbolnega, očiščenega sleherne imaginarne-realne primesi... Vendar si »pozitivni« zakon ne pridobi svoje avtoritete tako, da si »nelegitimno« prisvoji avto-

zakonodaja in simbolni zakon še nista konceptualno ločena. Nacelost, ki botruje subjektovemu nerazumevanju zakona, je na strani diskurza, ki hkrati predstavlja subjektovo »konstitutivno vez« z zakonom. Manko v Drugem, ki ga simbolizacija ne more zapolniti, je iz registra realnega, ki v Lacanovih prvih seminarjih še nima teže in razsežnosti, ki jo pridobi po vpeljavi objekta mali *a*.

Cenzura torej spada v isti register kot nadjaz in zakon, v register ki temelji na pogojenosti z logiko diskurza. Problemi nastopijo, če koncepte s precej različnimi zgodovinami – cenzura se pojavi že v prvi Freudovi topiki, rojstno mesto koncepta nadjaza je Freudova druga topika, zakon pa je, tako kot vključenost vseh v skupno polje diskurza, temeljno zgodnjelacanovski koncept – mislimo v njihovi zgodovinski totaliteti združene pod streho neke nanovo vsem skupne logike. »Diahron razvoj« tukaj pripelje koncepte do točke, ki v tej zgodovinski etapi od njih terja »sinhrono obnašanje«.

1923-1953: Nadjaz

V Freudovem spisu *Jaz in Ono* (1923) je pojem nadjaza prvič ekspliciran v analitični teoriji. Na tem mestu je koncept izoblikovan skozi pogoje, ki so lastni teorijam t. i. »individualne psihologije«. Nadjaz je instanca, ki se na razvojni poti individuuma razvije pod starševsko avtoriteto, neposredno z razrešitvijo Ojdipovega kompleksa. Ko Freud v *Nelagodju v kulturi* (1930) poskusi z aplikacijo iz »individualne« na »kolektivno« (družbeno) sfero, je koncept nadjaza že dodobra utrjen. Freud poudarja, da dejansko ne gre za nič več kot za zgolj analogijo, s katero velja ravnati skrajno previdno, kajti kon-

riteto simbolnega Zakona, marveč tako, da zapolni prazno mesto, da »pozitivira« manko, ki zeva sredi Simbolnega – ta pozitivacija manka pa je strukturno nujna.« Slavoj Žižek, *Filozofija skozi psihoanalizo*, DDU Univerzum, Ljubljana 1984, str. 144.

cepti, ki so bili razviti pod specifičnimi pogoji, bi za adekvatnost in absolutno veljavo potrebovali docela enake pogoje, kot so pogoji, pod katerimi so nastali. Razrešitev te zagate, ki je Freudovega znanstvenega duha zavezovala k zadržkom in previdnosti, je za Lacanov koncept Velikega Drugega naravnost konstitutivna. Človek kot bitje temeljno simbolnega reda je podvržen strukturi nekega reda, ki mu v ontološkem smislu predhodi.

Skozi vmesne postaje na tej tridesetletni »nadjazovi poti« je mogoče potegniti rdečo nit razvoja med analitično teorijo, razvito skozi Freudovo zavezanost idealom naravoslovnih znanosti, in teorijo, ki sloni na primarni pogojenosti s strukturo govorice.⁴² Na prvi etapi imamo »zgolj« Freudov koncept nadjaza, ki je sicer temeljno profiliran s strani staršev (torej Drugega), vendar če ga izmerimo skozi ontološko lestvico, je njegova primarna pogojenost še vedno nekako v senci Freudove vere, da bodo njegovi teoretski dosežki nadomeščeni z elementi, ki jih bo prinesel razvoj naravoslovnih znanosti (termodinamike).

»Ideal Jaza je torej dedič Ojdipovega kompleksa in s tem izraz naj-mogočnejših vzgibov in najvažnejših libidinalnih usod Onega. Z njegovo vzpostavitvijo se je Jaz polastil Ojdipovega kompleksa in

42. »Kljub temu, da se je Freud zavedal epohalne vrednosti svojega odkritja, je bil pripravljen psihoanalizo vedno znova podrediti svojemu znanstvenemu idealu, naravoslovju. O psihoanalizi je razmišljal kot o začasni vedi, ki se je moramo oprijeti, dokler ne bomo imeli na razpolago česa boljšega, dokler ne bodo posamezne naravoslovne vede razvite do te mere, da bo mogoče na psihične procese vplivati s farmakološkimi sredstvi in da torej psihoanalitična teorija ne bo več potrebna. Psihoanalitična teorija, metapsihologija, ki jo je Freud v svojem najbolj priljubljenem spisu »Nezavedno« (1915 e) prvič določneje opisal kot predstavitev psihičnega procesa »glede na njegove dinamične, topične in ekonomske odnose«, pa ima status začasne teorizacije kliničnih opazovanj. Prepričanje, da bo dinamiko v bodočnosti zamenjala kemija, topiko anatomija, ekonomiko fizika, se vleče skoz vsa Freudova dela, vse do konca.« Eva D. Bahovec, *Kopernik, Darwin, Freud*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 84-85.

se sočasno podredil Onemu. Medtem ko je Jaz v glavnem zastopnik zunanjega sveta, realnosti, mu nasproti stoji Nadjaz kot odvetnik notranjega sveta, Onega. V konfliktnih med Jazom in idealom se bo konec koncev, na kar smo zdaj pripravljeni, zrcalilo nasprotje med realnim in psihičnim, med zunanjim in notranjim svetom.

Kar so v Onem ustvarile in zapustile biologija in usode človeške vrste, prek tvorbe ideala prevzema in spet individualno doživlja Jaz. Ideal Jaza je zaradi načina svojega nastanka najbolj izdatno navezan na filogenetske pridobitve, na arhaično zapuščino posameznika. Kar je v posameznem duševnem življenju spadalo k najnižjemu, postane s tvorbo ideala tisto najvišje v človekovi duši, v smislu vrednot.⁴³

Izvor in primarnost sta na strani »notranjega sveta«, v naši interpretaciji na strani anatomije, kemije in fizike. Na strani nature in ne kulture. Freud sicer nenehno vleče vzporednico med ontogenezo in filogenezo. Utemeljitev svojih teoretskih izpeljav išče tako v zgodovinskih vedah, literaturi, mitologijah, skratka v družboslovju nasploh, kakor tudi v naravoslovnih znanostih. Mitologija je zanj popolnoma legitimna, za potrebe svoje interpretacije mite celo sam konstruira, toda kot znanstveni duh se nanje ne more nasloniti v celoti. Znanstveni ideali mu ne dopuščajo »vere« v mitologijo in posledično vere v primarnost zakonov kulture. V radikalnem smislu bodo tudi kulturni fenomeni pojasnjeni skozi koncepte naravoslovnih znanosti.

Freud tako daleč ne gre. Da Freud »noče izbrati« med naravoslovjem in družboslovjem, je za razvoj analitične teorije nadvse pomembno. Namreč, v njegovem času še ni bilo na obzorju točke, kjer bi bilo mogoče konceptualno poenotiti polje, v katerem deluje psihiatrična medicina, z logiko, ki obvladuje sfero kulture. Brez te enotne paradigme, brez skupnega temelja, ki ga pri Lacanu predstavlja struktura govornice, bi zvajanje konceptov iz enega polja v drugo vodilo k zniževanju strogosti kriterijev razvoja teorije in tako hitro naprej do

43. S. Freud, »Jaz in Ono«, *op. cit.*, str. 334.

dokončne »spekulacijske zablode«.44 Tako Freud na nek način drži ravnotežje, ko za potrebe svojega spraševanja po izvoru psihičnih funkcij na eni strani posega po mitologiji, temu nasproti pa postavi prav tako mitološko perspektivo njihovega razvoja v formi znanosti. Filogenetski mitologiji postavi nasproti znanstveni mit, ki bo prišel do dna na ravni ontogeneze. Kakor so antični miti del tedanje znanstvene paradigme, tako tudi Freud v tem smislu ne more iz njihovih okvirov, kolikor se ob fenomenu nezavednega znajde na povsem novem terenu. Lahko bi rekli, da kakor so bile, kot je dejal Hegel, egipčanske skrivnosti skrivnosti za Egipčane same, tako so Freudovi miti tudi »zgolj« miti za samega Freuda. Kot znanstveni duh ne more pristati na njihovo »etiološko primarnost«, hkrati pa so konstitutivni del novega polja (libido, umor praočeta, Ojdipov kompleks...) in kot taki nujni utiralec poti, po kateri mora stopati »znanost«.

Na naši drugi etapi, v *Nelagodju v kulturi*, je ta »sporna indukcija« kljub vsemu nekako izpeljana. Freud nakaže možnost uveljavitve konceptov, razvitih v okvirih psihologije posameznika, kot veljavnih tudi v nekih širših družbenih okvirih.

»Nadjaz kake kulturne epohe ima podoben izvor kot nadjaz posameznega človeka, ki so ga za seboj pustile velike vodilne osebnosti,

44. Freudov dualizem socialno-biološko izhaja iz dualizma jezik-libido (J.-A. Miller). Goni imajo pri Freudu predkulturni izvor, so predkulturna bitnost, natura, ki skozi sublimacijo šele nastopi v polju z zakonitostmi kulture. Z Lacanom se situacija obrne, goni so konstruirani s strani simbolnega, označevalec gonu predhodi, gon »biva po njemu«. Gre za spremembo zakonodaje: Freud se v zadnji instanci nanaša na naravoslovje, torej na zakone, ki so veljavni v »polju nature« (G. Galilei: »narava govori jezik matematike«), v skladu s katerimi razvija svojo teorijo, pri Lacanu je ta »zakonodajni dualizem« socialno-biološko odpravljen na škodo slednjega – psihične sile se dejansko ne podreajo logiki označevalca, so le izpeljanka iz njegove logike. Če gre pri Freudu za pretvorbo nature (gonov) v kulturo (vrednote), potem moramo pri Lacanu, če bi želeli na terenu psihičnega opredeliti biološko, proces obrniti: natura je deducirana iz kulture, Lévi-Straussov prehod iz nature v kulturo se je vselej že zgodil, tako da je »izvorna natura« dosegljiva le po mitološki poti.

ljudje ogromne duševne moči oziroma taki, v katerih je eno človeških stremljenj dobilo najsilnejšo in najčistejšo ter zato pogosto tudi najbolj enostransko izoblikovanost. Analogija v mnogih primerih sega še dlje, v tem ko so te osebe – dovolj pogosto, čeprav ne vedno – v času njihovega življenja drugi zasramovali, jih trpinčili ali pa jih celo na strašen način ubili, tako kot se je tudi praoče šele dolgo po svojem nasilnem uboju povzdignil v božanstvo. Najpretrsljivejši primer tega napleta usode je prav oseba Jezusa Kristusa, kolikor ne pripada, denimo, mitu, ki jo je v temačnem spominjanju na oni pradogodek priklical v življenje. Druga točka ujemanja je, da nadjaz kulture, tako kot nadjaz posameznika, postavlja stroge idealne zahteve, to, da jim ne sledimo, pa se kaznuje s »tesnobo vesti«. Da, pred nas se s tem postavlja nenavaden primer, da so nam temu pripadajoči duševni procesi pri množici bolj domači, zavesti dostopnejši, kot nam to lahko postanejo taisti procesi pri posamezniku.⁴⁵

Individualno in kolektivno sta sicer v formi analogije, toda Freudovo razmišljanje o družbenem nadjazu razkriva nek minimum pretenzije po univerzalnosti njegovih konceptov – ambicija, ki je popolnoma obvladala Lacanovo epistemologijo. Pogojenost Freudovega individuuma s strani kulture je sicer nedvoumna. Tudi avtonomija kulture napram naturi z jakostjo levi-straussovskega reza ni sporna, ob pripombi, da bi v bodoče zakoni nature utegnili pojasniti delovanje kulture. Torej gre za vzporednico in ne za domeno kulture nad naturo. Ne gre še za primat družbenega (označevalca) nad biološkim. Nek dualizem duha in telesa spremlja paralelizem kulture in nature. V znanstveni ambiciji »Freuda materialista« bi bili z neko absolutno »interpretacijo fizisa« vsi dualizmi odpravljeni.⁴⁶

45. S. Freud, *Nelagodje v kulturi*, op. cit., str. 91-92.

46. Ta Freudov neke vrste »fizikalistični idealizem« lahko razumemo kot protiutež njegovemu »kulturološkemu idealizmu«, ki je na delu pri vpeljevanju in uveljavljanju analitičnih konceptov in pri njihovi interpretaciji. Njegov »fizikalizem« lahko postavimo v okvir »Freuda materialista«, na stran medicinske znanosti, ki je skozi klinična opazovanja Freudu jamčila, da njegove teoretske

Lacanovi koncepti kot reprezentanti nekega univerzalnega reda kulture, ki ga pri njemu predstavlja globalni simbolni red, so kot taki zavezani zakonitostim tega reda in so aplikabilni tako na »individualno« kot na »kolektivno sfero«. Aplikabilnost s takšno gotovostjo bi vsekakor prišla prav tudi Freudu. Že v *Množični psihologiji in analizi jaza*⁴⁷ (1921) se Freud dotakne te problematike. Vodja množice se umešča na mesto ideala jaza (Ichideal) posameznika, tako da meje individualne psihologije v določenem smislu še niso presežene. Anatomija, kemija in fizika imajo, preko posameznikov, še vedno priložnost pojasniti »čredni gon«. Ta perspektiva uveljavitve naravoslovnih zakonov v družboslovju se občutno zmanjša že s samim projektom *Nelagodja v kulturi*. Kultura kot nek ontološko samostojen red – nelagodje prinaša avtomatično že vstop vanj – zareže v anatomsko, kemično ter fizikalno pogojeno substanco nek nov red biti, ki jo odslej fundamentalno pogojuje s svojimi avtonomnimi zakoni. Sam projekt kot tak na konceptualni ravni ne prinese novosti, toda »Freudov pomislek«, da bi koncepti, razviti v pogojih, kjer se obeta prosperiteta naravoslovnih znanosti, utegnili delovati v polju, kjer je primat anatomije, kemije in fizike težko misljiv, že nakazuje bolj jasno pot v smeri Lacanove formulacije generalnega simbolnega reda.

Tako se prvotna nadjazova funkcija posrednika med zunanjim in notranjim svetom, ki je v času svojega nastanka (*Jaz in Ono*, 1923) opredeljena zgolj kot funkcija v okviru individuuma, konceptualno prenese v polje družbene sfere (*Nelagodje v kulturi*, 1930). Nadjaz

konceptije ne zaidejo v idealizem. V tem smislu lahko razumemo tudi Lacanovo pripombo: »Freud bi postal sijajen idealist, če se ne bi posvetil drugemu v podobi histeričarke.« (Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 30.) Freudu služi »fizikalizem« kot sidrišče, predstavlja mu »mitološki most« med dvema substancama. Freud še nima paradigme, na podlagi katere bi lahko zvedel eno substanco na drugo, tako naruro na kulturo kakor »duh na kost«.

47. Sigmund Freud, »Množična psihologija in analiza jaza«, v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981, str. 7-74.

posameznika in nadjaz družbe konceptualno sovpadeta. Toda pri Freudu gre zgolj za ponazoritev z analogijo, družbeni nadjaz mu služi kot interpretacijsko dopolnilo k individualnemu. Tudi na tem mestu Freud ohrani epistemološko distanco. Na eni strani je Freud zdravnik, ki se ukvarja s svojimi pacienti, na drugi pa Freud kulturolog, ki v polju humanističnih ved vleče analogije in spekulacije. Za konceptualno združitve teh dveh sfer bo potrebno počakati do Lacanove vpeljave topike simbolnega reda, do vpeljave diskurza kot krogotoka, v katerega je subjekt »konstitutivno vpet«. Lahko bi dejali, da Freud iz mikrokozmosa preko makrokozmosa še ne prestopi v zgolj kozmos.

»Tukaj znova naletimo na to, kar sem vam že nakazal, da je namreč nezavedno diskurz drugega. Ta diskurz drugega ni diskurz abstraktnega drugega, drugega v diadi, meni ustrezajočega nasprotnega pola, niti ni preprosto diskurz mojega hlapca, marveč diskurz krogotoka, v katerega sem vpet. Sem eden izmed njegovih verižnih sklepov. To je denimo diskurz mojega očeta, kolikor je moj oče zgrešil napake, za katere sem jaz nepreklicno obsojen, da jih reproduciram – to je tisto, čemur pravijo super-ego. Obsojen sem, da jih reproduciram, ker moram prevzeti diskurz, ki mi ga je zapustil oče, ne preprosto zato, ker sem njegov sin, marveč zato, da se ne bi zaustavila veriga diskurza, zato ker je prav meni naloženo, da ga v njegovi zablodeli obliki prenesem komu drugemu. Naloženo mi je, da problem kake življenjske situacije zastavim komu drugemu, ki ima vse možnosti, da mu bo tako kot meni ob tem problemu spodletelo – tako naredi ta diskurz krogec, v katerega so zajeti vsa družina, zaprta družba, stranka, nacija ali pol zemeljske krogle.⁴⁸

S tem korakom pridemo do naše tretje etape, v čas, ko Lacan prične s svojim rednim seminarjem. Freudovsko nezavedno je opredeljeno kot šifriranje, kar omogoči konceptualno konsistenten prehod

48. J. Lacan, »Jaz v Freudovi teoriji in v psihoanalitični tehniki« (*Seminar II*), *op. cit.*, str. 3.

od Freudove prakse k teoriji. Od dešifriranja k šifriranju, od prakse kot dešifriranja do točke »kjer je bilo« k teoriji nezavednega kot šifriranja. S tem, ko nezavedno na operativni ravni šifrira, so tudi posamezne instance njegovega polja določene z logiko šifriranja. Tako je tudi nadjaz kot njegov del zgolj način, kako nezavedno šifrira. Način, ki ga v njegovi diskurzivni preobledi lahko razumemo kot diskurz nadjaza, kot nezaveden diskurz, ki je po svoji diskurzivni naravi obči, a hkrati ravno tako posamičen, kolikor je v njegov krogotok vpet subjekt kot njegov konstitutiven element. Lacanov nadjaz nastopi v istem momentu kot Freudov, neposredno po Ojdipovem kompleksu, če Ojdipov kompleks deluje in je mati prepovedana. Lacan ta proces imenuje očetovska metafora: materina želja mora biti zamenjana z Imenom-Očeta. Ime-Očeta mora zasesti pozicijo, kjer subjekt »cilja« na mater. Lacan identificira Ojdipov kompleks s strukturo govornice – napram »vojni v imaginarnem« mora subjekt dobiti pripoznanje svoje eksistence od Drugega (od Drugega kot govornice). Na osnovni ravni mora simbolno nastopiti na mestu imaginarnega. Zakon simbolnega, kot nek obči zakon, torej doseže subjekt preko očetovske metafore. Ime-Očeta tako predstavlja most med subjektom in zakonom. Ime očeta sicer ne izvira iz konkretnega očeta, lahko ga razumemo kot mesto, kjer nastopi univerzalni red govornice. Kakor tudi materina želja ni želja neke konkretne matere, ki jo otrok v intersubjektivnem razmerju vzame nase, je koncept, ki vzdržuje subjekt na nivoju tega neposrednega odnosa do matere (v dualnem imaginarnem razmerju). Mati je edini in popoln reprezentant subjektovega Drugega, tako da je subjektova želja v tem primeru docela izenačena z materino željo (želja je želja Drugega), ki mora biti substituirana z Očetovim Imenom. V določenem smislu je torej mati tako imaginarni drugi, kot simbolni Veliki Drugi, kot objekt poseduje obe dimenziji: imaginarno kot objekt, ki zadovoljuje otrokove potrebe (v Lacanovem zgodnjem obdobju gre za objekt gona)⁴⁹, in simbolno

49. V Lacanovi triadi imaginarno-simbolno-realno sicer spada gon v polje realnega,

kot objekt želje, ki jo v otroku šele vzpostavi s svojo odsotnostjo, s čimer ga vpelje – sicer v minimalni, zgolj binarni obliki – v svet kombinatornih kategorij, kar Freud odkrije v otroški igri z motkom (»fort«-»da«). Mati, kot edini Drugi, še ne predstavlja univerzalnosti reda govornice. Subjekt je ujet v nek red, kjer pravila, ki vladajo v njegovem svetu, še niso univerzalizirana. Materina želja je konceptualno v neposrednem, imaginarnem odnosu do individuuma, ki izstopi iz svoje singularne pozicije skozi očetovsko metaforo, torej skozi prehod v koncept, kjer mora pravila svojega »notranjega sveta« uskladiti z že vnaprej veljavno občo formo »družbene pogodbe«. Če na osnovni ravni ta prehod ne uspe, nastopi psihoza. Subjekt ohrani primarni imaginarni položaj v odnosu do sveta, ki je pri zgodnjem Lacanu konceptualno psihotičen. Ob uspehu očetovske metafore pa se podredi zakonitostim simbolnega reda in se kot *subiectum* govornice ujame v strukturo, ki na patološki ravni ustreza konceptu nevroze.

Freudovski in lacanovski nadjaz se med drugim ločujeta po diametralno nasprotni naravi svojih imperativov – prvi, kot nosilec družbenih vrednot, po svojem programu prepoveduje, drugi pa je temeljno sadističen in zapoveduje uživanje (nezmernost), ki je kot tako nemogoče, saj je neuskladjivo z občestjo družbenega zakona (ki je mera – zmernost) in tako predstavlja za subjekta teror. Lacanov subjekt torej zapovedi nadjaza doživlja kot prepovedi šele na nivoju zakona, in sicer v tolikšni meri, kolikor diskurz prvega »ni zvedljiv« na diskurz drugega. Cenzura tukaj nastopa docela skladno z nadjazom, ki je dejansko njen izvrševalec. Lacanova nadjazovska zapovedovalna instanca »pošlje« zapoved, ki jo subjekt skozi zakon lahko razume zgolj kot prepoved.

Delovanje nadjaza Lacan na novo opredeli v sedmem seminarju z vpeljavo koncepta *das Ding*. Nadjaz sicer ostane ujet v označevalno

želja v simbolno, v imaginarno pa zahteva, toda na začetku njegovega učenja, preden razvije kategorijo realnega, uvršča gone v imaginarni register.

strukturo, torej se njegov status v ontičnem smislu ne spremeni, gre za bivaajoče simbolnega reda, ki mu je pridano neko novo gonilo, ki pa ne pripada istemu redu bitnosti. Stvari, *das Ding*, ki pripada polju realnega, označevalna mreža ne more zajeti.⁵⁰

Na tem mestu nadjaz v določenem smislu ohrani svojo dvojno, tako freudovsko kot lacanovsko orientacijo iz prvih dveh seminarjev. Zakonitost njegovega delovanja je dvojno pogojena: na eni strani je pripet na zakon želje, ki gravitira k *das Ding* – pri Freudu gre za »ostanek« težnje po prvotni zadovoljitvi, po materi kot objektu, kar se v zgodnjelacanovskem konceptu nadjaza kaže v njegovi cenzorski funkciji glede na zakon –, po drugi strani pa je sam zakon njegova hrbtna stran, kot »nosilec« občnih norm in vrednot zastopa funkcijo Freudovega nadjaza, ki po Ojdipovem kompleksu vzame nase vrednotni sistem staršev, na podlagi katerega je mati kot objekt prvotne zadovoljitve prepovedana. Freudov nadjaz v tem smislu konceptualno pokriva Lacanov par nadjaz-zakon. Freud sicer vpelje koncept nadjaza kot posebno instanco, katere naloga je presojudati namere jaza glede na ideal jaza, ki ga sprva še ohranja kot sedež vrednot, kasneje pa njegovo funkcijo povzame v samem nadjazu.⁵¹

50. Kakor navaja B. Baas, »Lacan uporablja besedo »Stvar«, *das Ding*, natanko zato, ker *das Ding* ni opisljiva, še manj predstavljava, kajti dati vsebino tej Stvari že pomeni vstopiti v igro označevalcev, zamenjati stvar z želenim objektom in jo reducirati na epithymen. Stvar je onkraj označevalne igre, s katero se snuje želeča funkcija subjekta, celo če – ali bolje, ker je njen pogoj možnosti. (...) Pri *das Ding* gre za tole: izguba predhodi izgubljenemu. ... sama izguba je izvor... To je celo »realno« v Lacanovem pomenu, se pravi ne »zunanj svet« fenomenologije, temveč »ne-svet«. Kolikor je *das Ding* sama izguba, ji nič ne predhodi, razen če se pustimo preslepiti videzom fantazme in mita. Zato je objekt želje, želeni objekt, vselej ponovno najdeni objekt... Na ta želeni objekt – natančneje, na željo tega objekta – je navezan zakon, nadjazovski zakon.« (Cf. Bernard Baas, »Čista želja. Glede 'Kanta s Sadom'«, v: *Želja in krivda*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 38, 39.) Ali kakor Lacan: »Das Ding izvorno pomeni nekaj, kar bomo imenovali zunaj-označenec (*hors-signifié*).« J. Lacan, *Etika psihoanalize*, op. cit., str. 57-58.

Nadjaz je pri Lacanu opredeljen skozi zakon oziroma je način njegove kršitve. Nadjazovska instanca, ki ukazuje za načelo realnosti nesprijemljivo uživanje, cilja s tem onkraj zakona, na njegovo prekoračitev. To prekoračitev zakon vzame nase, sam postavlja mejo, katere prekoračitev prinaša užitek.⁵² Užitek je sicer onstran zakona, toda možen je le kolikor obstoji zakon. Na sam zakon je oprta tudi želja, ki nastopa kot njegova druga stran – »Očetovo ime podpira strukturo želje s strukturo zakona«⁵³. Torej, kolikor je želja želja Drugega, kolikor subjekt iz koncepta materine želje, ki je zanj edini in neposredni Drugi, stopi v očetovsko strukturo Imena-Očeta, kjer Drugi nastopi v obliki zakona, toliko se tudi želja priključi na nov generator. Želja je oprta na simbolni red in se metonimično giblje »vzdolž« označevalne verige, tako da, v določenem smislu, zadržuje subjekta na nivoju simbolnega, deluje kot »obramba pred užitek«, ki ji subjekt pripada v polju realnega in je kot tak »lociran« onstran simbolnega reda.

V teh okvirih Lacan že v sedmem seminarju opredeli funkcijo cenzure kot strogo odvisno od narave želje: »Iz energije želje se izloči instanca, ki se, potem ko je dokončno izoblikovana, prikazuje kot cenzura.«⁵⁴ Kakor Freudova cenzura v sanjah želji poišče »sprejemljiv kontekst«, torej s pomočjo metafor vedno znova odgovarja na potezo želje (kot navaja N. Charraud, je metafora v »službi« cenzure) in tako omogoča nadaljnji spanec, tako tudi Lacanova cenzura poskuša z metaforo ugoditi želji in jo tako »zvleči« na isto raven kot kontekst. Toda želja s svojo metonimično naravo uhaja cenzuri.

51. Po interpretaciji B. Finka Freudova trojica: idealni jaz, ideal jaza, nadjaz ustreza Lacanovi triadi: imaginarno, simbolno, realno in se izkazuje v njegovih konceptih: imaginarni drugi, Drugi kot želja, Drugi kot Jouissance. Cf. R. Feldstein, *The Mirror of Manufactured Cultural Relations*, op. cit., str. 167.

52. Cf. Slavoj Žižek, *Hegel in označevalec*, DDU Univerzum, Ljubljana 1980, str. 96.

53. Cf. J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, op. cit., str. 36.

54. J. Lacan, *Etika psihoanalize*, op. cit., str. 64.

»Gotovo da mora zadovoljitev želje prinesiti ugodje, toda – menim, da s tem, ko v načinu, kako Freud zastavlja vprašanje, nahajam specifičen lacanovski poudarek, ne posiljujem zadeve – sanjalec, kot je znano, nima enostavnega in enoznačnega razmerja do svoje želje. Zavrača jo, cenzurira jo, noče je. Tukaj naletimo na bistveno razsežnost želje, ki je zmerom želja na drugo stopnjo, želja želje.«⁵⁵

Kolikor je želja želja želje, jo cenzura lahko regulira samo na njeni prvi stopnji. Že Freud poudari dvojno naravo cenzure, s tem, ko ne prepušča nesprejemljive vsebine v zavest, ima vlogo varuha duševnega zdravja, torej skrbi za naš duševni mir (pred »nesprejemljivo« željo), tako ponoči kot tudi čez dan, a ta mir tudi pošteno skalí, ko v delirantni funkciji v dnevni vsebini kontekst priredi na način, da briše vse pred seboj (v Lacanovih okvirih bi to pomenilo, da cenzura »brezglavo lovi« željo želje). V tem smislu je njeno nočno poslanstvo mnogo bolj plemenito kakor dnevno, toda cenzura mora zgolj počistiti za željo.⁵⁶

55. *Ibid.*, str. 20.

56. Tako Freud kot Lacan funkcijo cenzure opredeljujeta predvsem v odnosu do želje, toda kot mehanizem, ki je pogojen z določenimi nezavednimi instancami (nadjaz, zakon), jo lahko razumemo tudi v odnosu do gona. »Cenzorski nadjaz« ne presoja zgolj namere jaza (cenzurira njegove narcistične, tj. libidinalne vzgibe) glede na njegove ideale, glede na ideal jaza, ampak tudi usklajuje razmerje med jazom in onim, ki je Freudov rezervoar libida. Tako deluje na meji med Freudovim »notranjim« in »zunanjim« svetom; v prvi topiki (teren želje) med nezavednim in zavestjo ter v drugi (področje gonov) med idom in egom. Pri Lacanu je ta odnos bolj zapleten, namreč na začetku petdesetih let Lacan locira cenzuro v polje diskurza, goni pa se nahajajo v imaginarnem polju. Funkcijo cenzure določajo izključno instance iz simbolnega registra. Z razvojem matema označevalne verige (z matemati poskuša ponazoriti realnost nezavednega, ki je gonska – C. Soler) je v Lacanovi teoriji gon konstruiran s strani označevalcev (označevalec gonu predhodi, Freudov Id je za Lacana rezervoar označevalcev). Lacanova pulzija obkroži svoj objekt, doseže svoj namen (cilj kot *aim*, zadovoljitev kot njen objekt), ne doseže pa gonskega objekta neposredno (objekta mali *a*, ki je iz polja realnega in ki kot tak, kakor Lacan, ne obstaja, a učinkuje – cilj kot *goal*). Simbolne kategorije torej lahko

Nerazumljeni zakon

V Lacanovih obravnavah psihoz pride v času njegovega tretjega seminarja do temeljnega premika, namreč do takrat Lacan veže psiho-tične fenomene na zakonitosti imaginarnega polja – imaginarna os je v osnovi psihotična, ob manku simbolizacije, ob neuspehu očetovske metafore prevlada »imaginarni zakon« –, kasneje (1955, spis »O vprašanju, ki predhodi vsaki možni obravnavi psihoze«⁵⁷) pa opredeli simbolno strukturo psihotičnega subjekta, zaprečenost imaginarne in simbolne osi (shema L)⁵⁸, ki sta v psihozi na določen način »ločeni«, nadomesti z asimptotičnim približanjem obeh ravni (shema I)⁵⁹. Lacan naleti na problem, kako vključiti funkcijo simbolnega registra, ki v konceptu psihoze ne funkcioniira v vsej svoji razsežnosti, ne drži se popolnoma svojega temeljnega poslanstva podeljevanja obćih kategorij svojega reda. Namreč, ne gre za situacijo, kjer bi bil Drugi absolutno odsoten. Imaginarna raven ni popolnoma izolirana. Čim človeški subjekt govori, kar ga sploh naredi za človeka, je že pogojen s strukturo govornice. Tako minimum simbolizacije pred-

opredelijo samo del pulzije, samo njeno pot (cilj kot *aim*). Na ta način pulzija »vstopa« v simbolno (preko objekta *a* kot njenega cilja – *goal*) – realno tvori vozelo s simbolnim. Z vpeljavo objekta mali *a* Lacan integrira koncept gona v simbolno strukturo, zato je transgresija zakona, ki vlada v njej, prinaša užitek (ki je kot tak gonski), ki ga ukazuje nadjaz. Tako lahko na tem mestu ohranimo razkorak med simbolnim zakonom in zakonom nadjaza kot teren, na katerem deluje cenzura v odnosu do gona. Lahko bi dejali, da če z vidika želje subjekt zakona ne razume, ker se ga, kakor Lacan, »brani razumeti« (kar implicira željo) zaradi zanj travmatičnih implikacij v njem, ga z vidika gona docela ignorira – »ignorira« ga, potem ko ga »razume«, ko dobi mero, katere prekoračitev prinaša užitek, s čimer hkrati dobi (mero) zakon užitka, ki je nadjazovski zakon, tako da mora cenzura s simptomi »zapolnjevati vrzel« med njim in simbolnim zakonom.

57. Jacques Lacan, »O vprašanju, ki predhodi vsaki možni obravnavi psihoze«, v: *Primer Schreber*, Analecta, Ljubljana 1995, str. 71-115.

58. J. Lacan, »Jaz v Freudovi teoriji in psihoanalitični tehniki« (*Seminar II*), *op. cit.*, str. 46.

59. *Ibid.*, str. 105.

hodi »imaginarnim substratom«. Torej gre za vprašanje statusa simbolne strukture, ki pogojuje psihotični subjekt. Kot problem interpretira Miller, gre v psihozi za paradokšno pozicijo, kjer Veliki Drugi govori v naši glavi. Tako nasproti zgolj »psihotičnim blodnjam« Lacan postavi »sintakso«, ki hkrati daje odgovor na »vprašanje, ki predhodi vsaki možni obravnavi psihoze«.

»Freud napiše leta 1924 oster članek: »Izguba realnosti v nevrozi in psihozi«. V njem opozarja na dejstvo, da ne gre za problem izgube realnosti, temveč za vznik tistega, kar jo tu nadomešča.«⁶⁰

Veliki Drugi »govori v naši glavi« oziroma se »prenese« na imaginarno os, s tem ko umanjka očetovska metafora, ki bi morala zvezati subjekt s simbolnim zakonom. Kot navaja Lacan, gre pri psihozi za redukcijo Drugega na drugega, za kolaps simbolnega v imaginarnem. Psihotični subjekt je podvržen zakonitostim simbolnega reda, manjka mu samo sidrišče označevalne strukture, ki ga je izgubil ob neuspehu očetovske metafore.

»Verwerfung bomo torej razumeli kot izključitev (la forclusion) označevalca. Na točki, kjer je poklicano Ime-Očeta (in videli bomo, kako), lahko v Drugem odgovori čisto enostavna luknja, ki bo zaradi izostanka metaforičnega učinka povzročila ustrezno luknjo na mestu faličnega pomena.«⁶¹

»Prav okrog te luknje, kjer subjektu manjka opora označevalne verige, in ki ji ni treba biti neizčrpna, da bi vseeno sejala paniko – okrog te luknje se torej odvija ves boj, v katerem se rekonstruira subjekt.«⁶²

60. *Ibid.*, str. 81. Pojem realnosti se pri Freudu ne pojavlja na docela enak način kot pri Lacanu. Freud je v določenem smislu še ujet v psihološko razmerje subjekta do realnosti (analiza se sicer odvija na relaciji individuum-govorica), Lacanova psihoanaliza pa v celoti temelji na razmerju subjekta do govornice, realnost kot taka pa je onstran govornice in je temeljno fantazmatska. V tem primeru torej Lacan cilja na vprašanje nadomestne simbolne strukture v psihozi.

61. *Ibid.*, str. 94.

62. *Ibid.*, str. 98.

Celotna drama subjekta, ki se lahko izteče v psihozo, se odvija okrog njegove organizacije užitka. Užitek, ki ga otrok črpa iz neposrednega (imaginarnega) odnosa z materjo, mora biti »prenešen« v simbolno strukturo, kar pri Lacanu ponazarja falični označevalec. Falos označuje užitek na nivoju simbolnega, označuje mesto, kjer subjekt pride do zadovoljitve v simbolnem redu. Falična organizacija užitka spodleti, če subjekt nima na voljo Imena-Očeta⁶³, ki s svojim »dogmatskim nastopom« izrine mater z mesta Drugega, kar za subjekta pomeni, da mora izgubljeni neposredni užitek do matere (kastracija v simbolnem) organizirati z novimi sredstvi – z označevalci.

»Nedostatek (défaut), ki predstavlja bistven pogoj psihoze in obenem tvori strukturo, ki jo loči od nevroze, postavljamo v neko nezgodo tega registra in tistega, kar se v njem dovrši, namreč izključitev Imena-Očeta na kraju Drugega in neuspeh očetovske metafore.«⁶⁴

»Če naj se psihoza sproži, tedaj mora biti Ime-Očeta, ki je verworfen, izključeno, se pravi, ki ni nikoli dospelo do kraja Drugega, priklicano v simbolno opozicijo s subjektom.

Prav umanjkanje Imena-Očeta na tem kraju, ki odpre luknjo v označencu, sproži slap predelav označevalca, od koder izvira naraščajoča katastrofa imaginarnega, dokler ni dosežena raven, na kateri se označevalec in označenec umirita v delirantni metafori.«⁶⁵

Lahko bi dejali, da oče kot Ime nastopi kot »avtoriteta pred označevalci«, je v neposrednem odnosu s subjektom na mestu matere, ker pa »samo po sebi« ne nudi užitka kot ga je nudila izpodrinjena mati, mora subjekt na pot označevalcev, ki niso »po sebi«, kakor je ime, ampak le v odnosu »drug z drugim«. Ko organizirajo strukturo

63. Kot opozarja Eric Laurent, Lacan razlikuje med imenom in označevalcem. Cf. Eric Laurent, »The Oedipus complex«, v: *Reading Seminars I and II*, op. cit., str. 73.

64. J. Lacan, »O vprašanju, ki predhodi vsaki možni obravnavi psihoze«, op. cit., str. 108.

65. *Ibid.*, str. 110.

okrog Imena-Očeta, sama ta struktura prične predstavljati zakon, gola »brezpomenska« avtoriteta Imena-Očeta se sprevrže v avtoriteto zakona, ki je zgrajen iz označevalcev. V tem smislu lahko razumemo, kakor navaja Lacan, da je Ime-Očeta sedež zakona. Zakon na ta način določa strategijo igre označevalcev v nevrotični strukturi, v psihotični pa gre, temu nasprotno, za igro označevalcev brez te strategije.

Po očetovski metafori je torej užitek, ki ga je nudila mati, »premeščen« v simbolno strukturo, kar ponazarja falični označevalec. Objekt *a*, ki je iz polja realnega, leži onstran falosa (doseže ga lahko le s fantazmo). Lacan vidi vzrok psihotične halucinacije v preveliki »bližini realnega«, se pravi, da je ta »onstran«, zaradi spodletele simbolne strukture, mnogo »bližji« kakor v nevrotični strukturi.

Če torej očetovska metafora spodleti, nastopi psihoza. Toda tudi psihotični subjekt mora kljub izostanku Imena-Očeta organizirati svoj užitek. Luknja na tem mestu, o kateri govori Lacan, ne more organizirati označevalcev v pomirjujoč simbolni zakon. V tej situaciji nastopi »druga očetovska metafora«, kjer psihotični subjekt organizira svoj užitek skozi neko drugo označevalno strukturo. Kakor navaja Eric Laurent, psihotik Schreber ni imel dostopa do Imena-Očeta, zato mora vzeti Ime iz neke druge govorice – »Schreber organizira svoj užitek skozi feminizacijo«⁶⁶. V tem primeru gre za zmotno, prividno, halucinacijsko metaforo.

Ime-Očeta je torej edino Ime, ki lahko vpelje zakon v simbolni red. Lahko bi dejali, da samo Očetovo Ime lahko vzpostavi (edini mogoči) »konsistentni sistem ugodja« onstran načela ugodja (falos), ki naj bi subjektu nudil zadovoljitev, za kar pa zaradi nekonsistence v Drugem ni absolutnega jamstva.

Na tem mestu lahko izpostavimo določene skupne točke med funkcijo cenzure in psihotično strukturo, namreč v obeh poljih je ključen odnos subjekta do zakona. Če v nevrozah cenzura nastopi, kadar

66. Cf. E. Laurent, *Oedipus complex, op. cit.*, str. 73.

subjekt zakona ne razume – »Cenzura je vselej v odnosu do tistega, kar se v diskurzu nanaša na zakon, kolikor je nerazumljen«,⁶⁷ potem v psihozah ta odnos sploh ni mogoč, zakon se ne vzpostavi oziroma je, kolikor nastopi skozi drugo očetovsko metaforo, kot njegov nadomestek, napram simbolnemu zakonu v okrnjeni obliki, z zornega kota slednjega, že kot tak, »sam po sebi«, nerazumljiv. V nevrotičnem okviru, ki ga vzpostavi simbolni zakon, psihotični subjekt zakona nikoli ne more razumeti, tako da je z vidika nevroze v psihozi cenzura vselej na delu. Ta značilnost funkcije cenzure je naznačena pri obeh avtorjih: psihotična dimenzija, na katero opozori Lacan in ki jo Freud opazi v delirantnih stanjih, najbolje ponazori delovanje mehanizma cenzure, namreč gre za koncept, kjer, kot pravi Lacan, cenzura nastopi na točki, »kjer subjekt zakona ne razume, marveč ga uprizarja«. Se pravi, da se nerazumevanje zakona izkazuje v zatajitvi njegove funkcije; kakor gre v psihozi za neuspeh njegove vzpostavitve skozi očetovsko metaforo, tako se v primeru cenzure subjektu »zamaje« zakonska osnova njegovega reda. Subjekt s cenzuro »zakon uprizarja« – v psihotičnem deliriju uprizarja njegovo »ponesrečeno arhitekturo«, kakor po drugi strani Lacanov znanec s krčem pri pisanju uprizarja ravno nasprotno, namreč trdnost njegove konstrukcije. Kolikor zakon subjektu »ne služi«, nastopi cenzura. V psihozah je ta kolaps (simbolnega) zakona globalno prisoten, v nevrozah pa v svoji nerazumljivi obliki nastopa zgolj parcialno.

Funkcija cenzure, kot docela nezavedna instanca, je kot taka nazoren odraz atemporalne logike nezavednega polja, namreč na eni strani, z diahrone perspektive, deluje selektivno, prilagaja miselno vsebino glede na kriterije posameznih registrov (nezavedno-zavest, Id/Ego-Super-ego, nadjaz-zakon) in je od njih nekako odvisna, na drugi pa prevzema primat pri kreaciji novih vsebin, tako da lahko pridemo do posameznih instanc (od katerih je »odvisna«) zgolj retroaktivno,

67. J. Lacan, »Jaz v Freudovi teoriji in v psihoanalitični tehniki« (*Seminar II*), op. cit., str. 3.

le z dedukcijo iz njene logike. Kakor je želja, kot je ugotovil Lacan, sama metonimija, tako bi lahko za cenzuro trdili, da je sama metaforična operacija – ne gre zgolj za substitucijo nesprejemljive vsebine glede na sprejemljiv kontekst (varovanje duševnega zdravja), marveč tudi za proces v nasprotni smeri, torej za prirojitev »sprejemljive vsebine« v oziru na nesprejemljivo (delirantna stanja). To njeno dvoлично naravo lahko razumemo kot posledico zakonitosti označevalne sinhronije, v okviru katere neka teleološkost, ki naj bi orientirala posamezne funkcije, ni možna, namreč, čim predpostavimo kakršenkoli smoter, se takoj ujamemo v linearnost. Logika označevalne sinhronije sicer ne predpostavlja neke absolutne sočasnosti, ki bi kot taka pomenila statičnost in ne bi dopuščala nikakršne dinamike, s čimer bi »zatemnila« polje nezavednega, tako da bi bile v njem »vse krave črne« in ne bi bilo mogoče določiti posameznih funkcij, ki »po sebi« že predpostavljajo neko dinamičnost in za svojo operativnost potrebujejo nek minimalni temporalni razpon. Šifriranje v nezavednem nemara ponazarja določeno (linearno) časovnost, toda »opravljeno delo« je mogoče »vrednotiti« le retroaktivno. Pomen se ne ozira na »vrstni red« šifer, obravnava jih, kakor da so »dospele« sočasno. Označevalna sinhronost nezavednega polja v tem smislu pomeni, da diahronost »vnosa« elementov nima nobene teže pri njihovem pomenjanju. Na ta način Lacan tudi bere freudovo analitično vodilo »Kjer je bilo, tja moram priti« – kjer so (bili) označevalci (brez smisla), tam mora nastopiti subjekt (pomen). V nezavednem se torej vršijo linearne in retroaktivne kombinacije (šifriranje, igra označevalcev, produkcija pomena itd.), ki neposredno določajo/odražajo njegov temporalni status, ki ni prezent (biti kot »je«), temveč predprihodnji čas (biti kot »bo bilo«). To, kar je bilo (*wo Es war*), kot tako ni, ne gre za bit (je-stvo). V končni instanci, dokler ne bo postalo, niti ni niti ni bilo. Šele mora postati (*soll Ich werden* – najstvo), da je sploh bilo. Zatorej obravnava fenomenov na področju nezavednega ne more biti v pristojnosti ontologije – nezavedno ima po Lacanovih opredelitvah etičen in ne ontološki status.

Cenzuri, ki se odvija v tem polju, se torej ni treba ozirati na nadrejene instance (v nezavednem ni hierarhij), uživa popolno novinarsko svobodo. V uredništvo vselej dospe že finalna verzija, cenzura namreč sodeluje pri sami kreaciji njene (manifestne) vsebine (delo sanj) in je v celoti na strani novinarja. Urednik ne more imeti cenzorske vloge, on lahko zgolj izrazi svoje nestrinjanje, lahko le nudi odpor (interpretacija), tako da je, kolikor je na delu cenzura, rečeno v žurnalističnem žargonu, na delu zmeraj kot samocenzura.

LITERATURA

- Baas, Bernard, »Čista želja. Glede 'Kanta s Sadom'«, v: *Želja in krivda*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 23-56.
- Bahovec D., Eva, *Kopernik, Darwin, Freud*, Analecta, Ljubljana 1990.
- Benveniste, Emile, *Problemi splošne lingvistike I*, Studia humanitatis, Ljubljana 1988.
- Brousse, Marie-Hélène, »Language, Speech, Discourse«, v: *Reading Seminars I and II*, SUNY, New York 1996, str.123-129.
- Charaud, Nathalie, *Lacan et les Mathématiques*, Anthropos, Pariz 1997.
- Dolar, Mladen, »Kratki kurz iz zgodovine lacanovstva«, *Problemi-Razprave* 4-5, Ljubljana 1983, str. 39-76.
- Feldstein, Richard, »The Mirror of Manufactured Cultural Relations«, v: *Reading Seminars I and II*, str. 130-169.
- Fink, Bruce, »The Subject and the Other's Desire«, v: *Reading Seminars I and II*, str. 76-97.
- Freud, Sigmund, *Interpretacija sanj*, Studia humanitatis, Ljubljana 2001.
- *K psihopatologiji vsakdanjega življenja*, DZS, Ljubljana 1975.
- *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, DZS, Ljubljana 1977.
- *Nelagodje v kulturi*, Gyrus, Ljubljana 2001.
- *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987.
- *Nova predavanja za uvodenje u psihoanalizu*, Odabrana dela Sigmunda Frojda – Knjiga osma, Matica srpska, Beograd 1973.

- »Množična psihologija in analiza jaza«, v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981, str. 7-74.
- Lacan, Jacques, *Etika psihoanalize*, Analecta (DE), Ljubljana 1988.
- »Jaz v Freudovi teoriji in psihoanalitični tehniki« (*Seminar II*, odlomki), *Problemi-Razprave* št. 1-4, Ljubljana 1978.
- *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994.
- *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996.
- »O vprašanju, ki predhodi vsaki možni obravnavi psihoze«, v: *Primer Schreber*, Analecta, Ljubljana 1995, str. 71-115.
- Laurent, Eric, »Oedipus complex«, v: *Reading Seminars I and II*, str. 67-75.
- Mannoni, Octave, *Freud*, CZ, Ljubljana 1986.
- Močnik, Rastko, »Psihoanaliza v verovanju in v vednosti«, v: Sigmund Freud, *Mali Hans, Volčji človek*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989.
- Miller, Jacques-Alain, »Lacan's Orientation Prior to 1953«, v: *Reading Seminars I and II*, str. 3-35.
- Ragland, Ellie, »An Overview of the Real, with Examples from Seminar I«, v: *Reading Seminars I and II*, str. 192-211.
- Soler, Colette, »Time and Interpretation«, v: *Reading Seminars I and II*, str. 61-66.
- Žižek, Slavoj, *Hegel in označevalec*, DDU Univerzum, Ljubljana 1980.
- *Filozofija skozi psihoanalizo*, DDU Univerzum, Ljubljana 1984.

Pavel Koltaj

CIGARETA

1. Ogled

Michel Foucault je nekoč svoje predavanje *Red diskurza*¹ začel z željo, da bi mu začetni sploh ne bilo treba. Da bi bil v zraku vedno že nek glas, nek govor, v katerega bi lahko neopažen smuknil. Tej njegovi želji se popolnoma pridružujem.

A v tem trenutku me tare še ena želja. Da tudi nehati ne bi bilo treba. Ta se zdi precej bolj nerealna kot Foucaultova, precej bolj neizvedljiva. Zanj, Foucaulta, se namreč izkaže, da je dejansko res obstajal nek glas, jezik, v katerega je vskočil in zaradi katerega je sploh nastopil. Glas je pripadal Jeanu Hyppoliteu, Foucaultovemu učitelju, po katerem je nasledil stolček na Collège de France.

Pri želji, da ne bi bilo treba prenehati, je drugače to, da si jo lahko želiš le vnaprej. Ko enkrat nehaš, si tega ne moreš več želeti. In zato ponavadi vedno znova začeniš ter zanikaš to, da si sploh kdaj prenehal.

Takšni sta želji tega teksta. Ena za naprej in druga za nazaj. K njima se še vrnem. Trenutno je bolj pomembno, da povem, zakaj je tu cigareta. Preprosto rečeno zato, ker je zanimiva. Malo manj preprosto rečeno, zaradi tega, ker v sebi vedno nosi dve stvari. Dobro in slabo, užitek in razvado, staro in mlado. Če ji dodamo še povezavo s koncepcijo časa, pa življenjem in smrtjo, se cigareta izkaže za nadvse prikladno filozofsko snov.

Morda celo malo preveč prikladno. Zna se namreč zgoditi, da se naenkrat izkaže, da je vse filozofsko na nek način povezano s cigareto,

1. V zborniku Michel Foucault: *Vednost – oblast – subjekt*. (Gl. bibliografijo na koncu.)

prepojeno z dimom. To pa ne bi bilo preveč dobro, saj bi potem tako cigareta kot filozofija postali le nekakšen izgovor druga drugi. Solipsizem v paru.

Najboljši način, da se temu izogne, je, da se posluži znanosti. Zato se nameravam pri osvetljevanju problematike cigarete osredotočiti predvsem na tri aspekte njene kompleksnosti. Ti so jezik, glas in govorica.

Na neki način je raba teh treh elementov precej arbitrarna. Ne gre niti za popolnoma lingvistično niti za docela filozofsko pojmovanje trojice pojmov. Prav tako pa se bom poskušal izogniti tudi popolnoma trivialni rabi teh konceptov. Gre predvsem za dejstvo, da me zelo, morda celo bolj kot kaj drugega, zanima komunikacija. Ta pa ima še kako opraviti tako z jezikom, ki omogoča, da jo sploh lahko mislimo, kot z glasom, ki pripomore, da jo lahko prakticiramo, ter prav tako z govorico, brez katere bi bila komunikacija brez smisla, nerazumljiva. Prav zaradi prepričanja, da je komunikacija ključna za medčloveško razumevanje na eni strani, po drugi pa je neobhodna tudi za razumevanje vsakega posameznika, sem se odločil, da jo bom postavil v izhodišče svojega preučevanja cigarete. Trojica pojmov je v pričujočem tekstu torej prisotna zato, ker je ključna za idejo komunikacije, slednja pa je bistvena za to, da se lahko cigarete sploh lotim. Da z njo komuniciram. Jo s pomočjo jezika glasu in govorice personificiram ter odzračim z nje debelo in gosto plast dima, v katero je zavita.

2. Jezik

Jezik cigarete je precej univerzalen. Poznajo jo malodane po vsem svetu. Sama beseda cigareta seveda izhaja iz pomanjševalnice za cigaro, nekoliko obilnejši zvitek tobaka. Ime za cigaro pa prihaja, vsaj v večini evropskih jezikov, iz španskega *cigarro*.² Ta naj bi izhajal

2. Tako se na primer cigari v francoščini (fr.) reče *cigare*, v angleščini (an.) *cigar*,

iz besede *cigarra*, ki v španščini pomeni vrsto hroščka, po naše škržata.³ V prid tej etimologiji govori dejstvo, da je cigara po obliki dejansko precej podobna škržatu. Obstajajo pa tudi druge teorije. Po eni izmed njih naj bi španski *cigarro* izhajal iz majevske besede *sic*, ki pomeni tobak.

Morda niti ni najbolj važno, katera različica je prava. Pomembnejše je dejstvo, da etimologija besede cigara oziroma cigareta ne pove veliko o njeni bistvenosti, vsaj za filozofsko zanimivo stališče ne.

Človek si lažje pomaga z nekoliko bolj zdravorazumsko rabo besede v vsakdanjem jeziku, konotacijami, ki jih izraža, in metaforami, ki jih cigareta nosi v sebi (zlasti v literaturi).

Na tem, znanstveno precej sumljivem področju se znajdemo pred pravim bogastvom smisla in pomenjanja. Celoto vtisov je moč v grobem razdeliti v tri večje skupine.

Prva ima opraviti s potovanjem. Za njeno razumevanje je potrebno poznavanje para temeljnih atributov cigarete. Eden je dim, drugi, z njim neizogibno povezan, pa ogenj. Poglejmo si ju malo поблиže.

Dim se pogosto povezuje z dimnikom. Ta ima, zanimivo, ponavadi prav obliko cigarete. Nemška beseda za dimnik *Raufang* ima isti koren kot *Rauchen*, torej glagol kaditi.⁴ Tudi v slovenščini se reče, da nekdo, ki strastno kadi, vleče kot »raufnk«, dimnik.

Drugi neizbežen atribut cigarete, ogenj, ima nekoliko drugačen kontekstualni okvir kot dim. Če dim označuje neko stanje, kajenje, na primer proces valjenja dima, potem ogenj označuje nek moment, akt prižiganja.⁵ In pa seveda njegov kontrapunkt, akt ugašanja (ognja).

v nemščini (nem.) *Zigarre*, italijanščini (it.) *sigaro*, švedščini (sven.) *cigar* ter nizozemščini (nl.) *sigaar*.

3. Tudi škržat ima v večih evropskih jezikih skupen izvor: nem. *Zikade*, fr. *cigale*, an. *cicada* ter šved. *cikada*.
4. Povezava med dimnikom in kajenjem je dovolj očitna tudi v nekaterih drugih jezikih. Npr. an. *smoke* – *smokestack* ali it. *fumare* – *fumacolo*.
5. V večini jezikov, vključno s slovenščino, je beseda ogenj lahko uporabljena tudi kot oznaka za prižiganje cigarete: »*Imate ogenj, fire, feuer, feu...?*«

Ogenj in dim sta nerazdružljiva, čeprav se le redko srečata. Kadar se kadi, ogenj tli, in kadar ogenj gori, dima skorajda ni. A vendar se na neki točki srečata. Ta točka je, tako kot praktično vse točke pri cigareti, dvolična. Je potovanje in je dom.

Ključ leži v besedi dimnik. Da je ta povezan z dimom, zdaj ni več dvoma. Kako pa je povezan s potovanjem?

Ustavimo se pri francoščini. V njej je beseda za dimnik *cheminée* (iz nje pride tudi angleški *chimney*). Koren za *cheminée* je *chemin*. Ta ne pomeni nič drugega kot pot, stezo. Povezava dima in potovanja je še očitnejša pri izrazu *chemin de fer*, železnici (dobesedno železni cesti). Najbolj eksplicitno se povezanost zrcali v besedi *chemineau*, ki je fonetično med *chemin* in *cheminée*, pomeni pa potepuha, postopača.

Tudi v italijanščini je ena izmed besed za dimnik *camino*, ki hkrati pomeni kamin, ognjišče. Kraj torej, kjer domuje ogenj. V španščini ista beseda, *camino*, pomeni pot, tako kot francoski *chemin*. Vse skupaj izhaja iz latinščine, kjer *caminus* pomeni plavž, kamin ali ognjišče.⁶

Poleg povezave s *chemin* obstaja še ena pot do potovanja v navezi z dimom in ognjem. Spet jo je moč najti v francoščini. Beseda *cigare* (cigara) namreč v sebi skriva besedico *gare*, ki je ime za postajo, ponavadi železniško. Poleg tega je *gare* tudi imperativ od *garder*, torej pazi! Hecno je tudi, da se uporablja celo glagol *garer*, kot izraz za garažiranje.⁷

Tudi v nemščini je povezava med kajenjem, potovanjem in postajanjem dovolj zgovorna. *Zug* označuje tako vagon, vlak, kot tudi poteg, vlek (celo »dim« iz cigarete).

Dimnik alias cigareta je torej nekakšen mediator. Presek ognja in dima, doma in potovanja. Skupaj s tem nosi v različnih kontekstih

6. Še bolj zanimiv je primer iz angleščine. V Websterjevem slovarju iz leta 1913 ima beseda *chimney* dve gesli. *Fireplace* ali *hearst* (ognjišče – fr. *Foyer*) in tukaj že omenjeni *smokestack* ali *flue* (dimnik).

7. Odnos *gare* – *garer*, postaja – garažiranje je precej podoben kot v slovenščini odnos postaja – postati. Npr. Janez je postal na poti do postaje.

še množico drugih pomenov, a nit, ki povezuje simboliko doma, potovanja in cigarete, je zelo trdna in je zarita globoko v jezik.

K temu, kakšen pomen ima potovanje, kakšno simboliko predstavlja v danem okviru in kakšna je njegova vloga v konceptu življenja, se še vrnemo.

Zdaj je čas, da se posvetimo drugi skupini vtisov, konotacij in povezav, ki jih v sebi nosi jezik cigarete. Te nimajo toliko opraviti s potovanjem kot z domom. Vse, kar jim je skupno s prvo skupino, je to, da sta obe vpeti v čas, časovnost.

Obe prav zaradi te svoje v-časnosti⁸ nista nikoli pomensko čisti. Potovanje nikoli ni samo, popolnoma ločeno od doma. In obratno. A izhodišče te vrženosti v čas je pri potovanju in domu, dimu in ognju popolnoma različno. Enkrat je osnova gibanje, drugič mirovanje, enkrat boj, drugič spokoj.

Najprej si pogledjmo, kakšno je teoretsko izhodišče, ki sploh omogoča, da se lotimo jezika cigarete z gledišča doma, družine. Tu ni toliko etimoloških preigravanj. Poudarek je na simboliki cigarete. Simbolike v nekem specifičnem smislu. Zanimanja vredna je le za cigareto bistvena simbolika. Ta pa ima opraviti s seksualnostjo. Morda ne vedno in izključujoče, a vendar. Seksualna konotacija je v jezik cigarete zajedena prav tako globoko, kot je bilo prej rečeno za potovanje.

Preplet jezika in seksualnosti je kompleksen pojav. Zahteva razdelan pristop. In najbolj razdelan tovrsten pristop prihaja – od koga drugega kot Freuda. On je tisti, ki je povezal tri ključne elemente: nezavedno, željo in seksualnost. Ta njegova koncepcija je najbolj izdelana v *Interpretaciji sanj*.

Sanje so venomer težnja po izpolnitvi (neke) želje. In kolikor sanje prihajajo, izhajajo iz nezavednega, toliko so vselej povezane s seksualnostjo.⁹

8. Heidegger bi najbrž rekel vrženosti v svet.

9. Povezavo sanj, želje in nezavednega Freud najbolj strnjeno predstavi takole:

Podobno kot sanje ima tudi cigareta vedno prisoten element želje. Skoraj vedno je prižgana kot odziv na neko potrebo. Nenazadnje si cigarete zaželimo.¹⁰

Tudi nezavedno igra vlogo v simboliki cigarete. Vzrok za kajenje, prižiganje cigarete, je zelo pogosto nezaveden. Vzgib poriva, pulzije je pri cigareti podoben kot pri sanjah (ali drugih procesih), ki obilno črpajo iz nezavednega.

Vrnimo se zopet nekoliko nazaj. K drugi skupini vtisov o jeziku cigarete. Rečeno je bilo, da je tudi ta, tako kot motivika potovanja, vpeta v časovni okvir. Vendar njeno izhodišče ni nemir, temveč zavest o nekem spokoju in obstoju domačega ognjišča.

Ta je eden izmed izvorov želje po cigareti. Želje, ki podobno kot sanje ni nikoli popolnoma potešena. A se vedno znova trudi. Naprej in naprej poskuša jezik sanj oziroma jezik cigarete doseči končno potešitev, izvor želje.

In prav tu leži problem. Jezik je namreč vedno prikrajšan za dokončno spoznanje. V njegovi strukturi je vpisano, da vedno nekaj manjka. Slavni manko strukturalizma še vedno hara po jeziku. Še

»Vendar mislim, da neizpolnjena dnevna želja na splošno ne zadostuje, da bi ustvarila sanje pri odraslem. Pripravljen sem priznati, da bo željni vzgib, ki izvira iz zavestnega, prispeval pri povodu za sanje, a verjetno nič več kot to. Sanje se ne bi pojavile, če se predzavestni želji ne bi posrečilo najti okrepitev od drugod. Namreč iz nezavednega. Domnevam, da lahko zavestna želja postane vzpodbujevalec sanj samo tedaj, ko se ji posreči prebuditi homonimno nezavedno željo, s katero se okrepi.« (S. Freud: Interpretacija sanj, str. 501.) Najbolj izrecne povezave nezavednega in seksualnosti pa ne poda Freud, temveč njegov najbolj zvesti učenec, Lacan. Pravi: »Realnost nezavednega je – resnica, ki je neznosna – spolna realnost. Freud je to ob sleherni priložnosti prav – če smem tako reči – zagrizeno poudarjal. Zakaj je realnost nezavednega neznosna?« (J. Lacan: Štirje temeljni koncepti psihoanalize, str. 139.) Lacan nekoliko kasneje pove, zakaj. Zato, ker vzpostavlja temeljno opozicijo, kombinatoriko reprodukcije. Razliko med žensko in moškim.

10. Ali pa si cigarete ne želimo. Če ostanemo pri analogiji s Freudovim pojmovanjem sanj, je tudi ta ne želeli še vedno želja. Če ne po, pa o cigareti.

vedno je jezik vselej pripravljen na nove mutacije in nadaljnji razvoj sistema. Jezik se opira na željo. In to ne na katerokoli željo. Gre za željo spolne realnosti.

Če nekoliko povzamem ta metodološki uvod v analizo jezika cigarete s stališča simbolike ognja ali doma, potem moram ugotoviti, da je za potrebe tega teksta najboljša teoretska pozicija, nekakšno zmerno povezovanje jezika, seksualnosti, nezavednega in vrojenosti.

Temu je tako, ker želim, da je jezik cigarete na eni strani sistematičen in umestljiv v neko splošnejšo teorijo jezika, po drugi strani pa prav tako želim ohraniti tudi določeno stopnjo metaforičnosti in aludiranja, ki je je v trdi znanosti o jeziku bore malo.

Prav zaradi tega se bom ustavil pri Freudu in sanjah. Pri njem je namreč razmerje nezavednega, jezika, seksualnosti in želje še tako v povojih, da vsi ti koncepti delujejo dosti boljše, če so brani skupaj, kot pa vsak posebej.

Torej. Domačnost cigarete zaenkrat ostaja doma v sanjah. Njen jezik sledi enakim vzvodom kot one. Onkraj sanj jezik cigarete le aludira.

Čemu bi torej na tej sanjski ravni ustrezali simboli cigarete? Dimnik, potovanje, ognjišče, vlek ter vlak so bili že omenjeni. Dodajmo še dva. Oba sta posredno povezana z vlakom. Prvi je simbol predora (kot cevi, iz katere se vali dim), drugi pa je proces puhanja (npr. puhanje vlaka nekoč, ko so še vozili na paro, ter puhanje cigaretnega dima).

Dimnik je v sanjah, tako pravi Freud, precej razkrit simbol. Podobno kot vsi pokončni, ostri in podobni predmeti, med drugim Freud omenja tudi cigareto in pipo,¹¹ je dimnik prisposoba za moški spolni ud.¹²

11. Freud: *Interpretacija sanj*, str. 357.

12. Nekaj te simbolike je opazne tudi v precej prostaški psovski v hrvaščini, ki jo seveda pridno uporabljajo tudi Slovenci. Govor je o besedni zvezi (*po*)pušiti *kurac*.

Simboliko potovanja omeni Freud dvakrat. V dveh kontekstih. Enkrat tedaj, ko pravi, da je odpotovati v sanjah eden najpristnejših simbolov smrti,¹³ in drugič, ko govori o potovanju z vlakom in povezavi z izdiranjem, vlečenjem zob.¹⁴ Besedna povezava med izdiranjem zob in potovanjem je v nemščini dvojna. Izdreti zob (*Zahn ziehen*) spominja na vlak ali poteg (*Zug*). Izpuliti zob (*Zahn reißen*) pa se izgovarja podobno kot potovanje (*reisen*).¹⁵ Mogoče je potrebno omeniti še kontekst sanj, o katerih je govor. Analiza sanj sanjavca, ki se mu sanja o izdiranju zob, pripelje Freuda oziroma Ranka do ugotovitve, da je simbol izdiranja zob v sanjah tesno povezan s spolnostjo, saj ga spremlja polucija, precej pogost pojav ob tovrstnih sanjah.¹⁶

Ognjišče, v smislu peči, Freud omeni v zvezi s simbolom za maternico. Podobno kot ladjo ali razno posodje. Navede pa Freud tudi primer, ki ga je v svojem delu uporabil K. A. Scherner. Ta je peč primerjal s simbolom za pljuča.¹⁷

Toliko je o simbolih, ki so za nas pomembni, moč najti v *Interpretaciji sanj*. Vendar enega momenta prav zares ni najti. Ta je sesanje. Kot posledica vlečenja. Sesanje, vlečenje cigarete ima precej očitno zvezo z vdihovanjem zraka na eni strani in sesanjem dima (mleka) na drugi. Kajenje v tej luči ni nič drugega kot preprosto podoživljanje nekdanjega dojenja v času otroštva. Bojda so celo hormoni in snovi, ki se sproščajo med kajenjem, precej podobni učinkom, ki jih ima na otroško telo materino mleko.

13. Freud: *Interpretacija sanj*, str. 357.

14. Pravzaprav drugič ne govori zares Freud, temveč njegov prijatelj Otto Rank. V nekem delu *Interpretacije sanj* je namreč vključen Rankov tekst, ki je nastal na podlagi sanj, ki jih je sanjal nekdo, ki je bral *Interpretacijo sanj*. To se je lahko zgodilo zato, ker je bila *Interpretacija sanj* knjiga, ki jo je Freud ob vsaki novi izdaji razširil in posodobil. Tako je vanjo priromal tudi omenjeni Rankov tekst (str. 360–364).

15. Freud: *Interpretacija sanj*, str. 363.

16. *Ibid.*

17. Freud: *Interpretacija sanj*, str. 94.

Kontrapunkt sesanja, puhanje, ima simbolično vrednost predvsem v tem, da gre vselej za nekakšno očiščevanje. Spuščanje odvečne snovi iz telesa. Podobno kot iztrebljanje. Poleg tega je potrebno imeti v mislih tudi že omenjeno simboliko puhanja kot impliciranja ognja, doma. Puhanje je znak, da je nekdo doma. Podobno kot pozimi dim iz dimnikov naših hiš.

Tretja skupina vtisov o jeziku cigarete je nekoliko drugačna. Predvsem nima kake bistveneješe povezave s časom. Omejena je zlasti na fiziološke lastnosti kajenja, uživanja cigarete. Gre za opozicijo odpiranje – zapiranje, včasih tudi pomirjanje – poživljanje.

Cigareta odpira na več načinov. Včasih se uporablja kot sredstvo za odpiranje vrat domišljije. V zakajenosti jezik teče bolj tekoče.¹⁸ Miselne podobe oživijo. Dim jim pričara slovesnost, ogenj domačnost.

Odprejo se lahko tudi vrata razuma, treznega razmisleka. Vrata v svet miselne igre, katere pravila so včasih zaznamovana z obredom, celo simboliko cigarete. Miselno potovanje, poteg v višjo raven uvida, samo-zapolnjujoči se (falični) um ter materinsko naročje spoznanja resnice, vsi ti elementi imajo zvezo z jezikom cigarete.

Seveda cigareta odpira tudi vrata ljubezni. Ogenj v prsih. Povišan srčni utrip. Dim človeka sili, da nekaj naredi, se izkašlja. Naredi prvi korak k ljubezni.

Obstaja še en, najbolj fiziološki način odpiranja, kar jih premore cigareta. Ta odpre podobno kot Donat ali mlečni sladkor. V pogon spravi kolesje prebave, požene črevesje.

Takšna je torej cigareta, kadar poživlja in odpira. Človeku daje pogum in samozavest. In to nas pomirja. Prav tu se nahaja drugi konec cigarete, pomirjajoč. Tisti, ki zapira.

Glede zapiranja, ki ga je pripisovati cigareti, se je najbolje prepričati iz najpogostejših rab cigarete v smislu pomirjevala. Te so, že

18. Mogoče ni čudno, da se je dolgo časa, v Evropi vse do 17. stoletja, uporabljal v zvezi s tobakom izraz piti, ne kaditi. Tudi v slovenščini: »*Lisica, lisjak sta pila tobak...*«

kar nekako ponarodele, zlasti tri. Ena je cigareta po hrani, druga cigareta po seksu, tretja pa cigareta ob kavi.

Cigareta po hrani je kontrapunkt tiste odvajalne. Naredi nekakšen križ čez hrano. Podobno kot posladek, desert. Hkrati pa prinese nekakšno rekapitulacijo, povzetek celotnega obeda.

Podobno deluje cigareta po ljubljenu. Človeku omogoča, da umiri strast, pusti, da z dimom priduši ogenj, a ga s tem, ko v sebi obenem podoživi minuli trenutek, ohrani. Ogenj namreč, žar strasti.

Cigareta ob kavi je najbolj hecna. In hkrati tudi najbolj ambivalentna izmed vseh oblik zapiranja. Kaj zapre cigareta ob kavi? Nič drugega kot živahno pomiritev samo na sebi. V njej je sklenjen krog poživljanja in pomirjanja. Kava je poživilo. A zanjo velja isto kot za cigareto. Sama poživitev je pomirjajoča. Ko združimo cigareto in kavo, združimo na nek način dve plati istega. Eno je drugemu v pomiritev. In to ju spodbuja.¹⁹

19. Hecno je, ko človek pomisli in se mu zazdi način, kako sta povezana cigareta in kava, podoben načinu zaljubljanja, o katerem govori Spinoza v svoji *Etiki*. Ko govori o afektih, bolj natančno o ljubezni, pravi: »Če si kdo predstavlja, da ga kdo drug ljubi, in če misli, da sam za to ni dal nobenega vzroka, bo tudi sam ljubil onega drugega.« (Str. 223.) Kako pa drugi doseže to, da ga prvi ljubi? Preko ovinka, sovraštva. Spinoza pravi: »Sovraštvo, ki ga povsem premaga ljubezen, se sprevrže v ljubezen; in ta je zavoljo tega močnejša, kakor ko bi poprej ne bilo sovraštva... Kdor namreč začne ljubiti stvar, katero je sovražil ali imel navado gledati nanjo z žalostjo, se veseli eo ipso, da ljubi, in temu veselju, ki ga vsebuje ljubezen, se pridruži še veselje, ki izvira iz tega, da se vsekakor krepi prizadevanje, da bi odstranili žalost, katero vsebuje sovraštvo, ob spremstvu ideje tistega, katerega je kdo sovražil, kot vzroka.« (Str. 225.) Ker je ljubezen veselje osebe ob ideji nekega vnanjega vzroka in analogno, ker je sovraštvo žalost ob ideji nekega vnanjega vzroka (str. 202), ni težko narediti preskoka od sovraštva k ljubezni. Tukaj sicer ni prostora, da bi preskok do potankosti opisali (kot ga je na primer M. Božovič v svojih predavanjih o novoveški filozofiji na FF), a na kratko gre takole. Potrebna je neka tretja oseba. Človek, na katerega se prenese sovraštvo. Grešni kozel, ki služi za to, da ljubezen akterjev postane vzajemna. Zanimiv način zapeljavanja, mar ne? Če bi povedano prevedli v jezik cigarete, bi to pomenilo, da kava in cigareta

Z zgodbo o kavi smo prišli do konca vprašanja o jeziku cigarete. Osvetlitev je zaenkrat le delna. Že na začetku je bilo rečeno, da je jezik del komunikacije, ki jo šele vzpostavlja kot koncept. Zato je cigareta zaenkrat še najbolj podobna nekakšnemu namigovanju, in še to precej zakajenemu. Preden se lahko slika nekoliko zbistri, preden se bo dim razkadil, je potrebno pogledati še dva druga aspekta cigarete. Njen glas in govorico. Pa si oglejmo, kakšen je glas, če ga že poslušati ne moremo.

3. Glas

Za glas cigarete je bistven zlasti en proces. Brez njega si cigaretne glasu sploh ne moremo predstavljati. V mislih imam popačenje.²⁰ Isto popačenje, ki igra pomembno vlogo v Freudovi interpretaciji sanj.

Popačenje v sanjah, pravi Freud, služi predvsem enemu namenu. Namenu želje. Popačenje je tisto, ki pomaga ohraniti strukturo sanj kot nezavedno govorico želje. V kontekstu glasu cigarete sta za nas zanimiva dva vidika Freudovega koncepta popačenja.

Prvi je popačenje kot obramba. Freud zanj pravi: *»Kot so pokazali primeri ... so nekatere sanje vsekakor neprikrita izpolnitev želje. Kjer pa je izpolnitev želje nerazpoznavna, zakrinkana, mora obstajati tudi prizadevanje za obrambo pred to željo, in zaradi te obrambe se želja ne more izraziti drugače kot na popačen način.«* (Str. 146.)

Kadar je torej želja zakrinkana, mora biti tudi popačena. Drugače ne gre. Zakaj je temu tako, Freud nakaže s svojim priljubljenim citatom iz Goetheja: *»Resnične iskrice duha fantičkom pač ne moreš*

za svojo igro pomirjanja in poživljanja potrebujeta neko tretjo osebo. Človeka, ki ju uživa.

20. Zaenkrat naj bo dovolj, če na popačenje le aludiramo s simboliko dima. Dim zamegli pogled, popači sliko.

razodeti.« (Ibid.) In zakaj ni moč fantičkom razkriti prave iskrice duha? Freudov odgovor je preprost. Zaradi cenzure.

Cenzura je tista, ki od želje zahteva popačenje. Pravzaprav cenzura zahteva ukinitiv želje. Popačenje je način, kako se želja ukinitvi izogne. Freud pripomni: »Čim strožja je cenzura, tem bolj dodelana bo krinka, premetenejša pa bodo nemara tudi sredstva, kako popeljati bralca po sledu dejanskega pomena.« (Str. 147.)²¹

Drugi za nas zanimiv vidik popačenja je še bolj eksplicitno povezan z željo. Natančneje, z njeno dvoličnostjo. V kontekstu Freudove analize sanj je to vprašanje, kako lahko na videz neprijetne sanje vseeno ustrezajo strogemu Freudovemu kriteriju, da so vsake sanje usmerjene k izpolnitvi želje. Nanj si Freud odgovori takole: »Vprašanje je bilo, kako lahko razvijemo sanje z neprijetno vsebino v izpolnitev želje. Zdaj vidimo, da je to mogoče, če je v sanjah prišlo do popačenja, če neprijetna vsebina streže zgolj temu, da zakrinka kaj zelenega.« (Str. 149.)

Popačenje je torej lahko tudi posredna izpolnitev želje. Zato, da bi bila želja izpolnjena, mora iti preko neprijetnega ovinka.²² »Neizpolnitev ene želje pomeni izpolnitev druge.« (Str. 154.) Neprijetnost je nujna. Brez nje želja ne more pretentati cenzure.

Toliko o popačenju v sanjah. Bolj je zanimivo, kako se tovrstno popačenje manifestira na glasu cigarete. Kot je pri cigareti običajno, si bo potrebno tudi tu ogledati dva (nasprotujoča si) načina popačenja glasu vsled cigarete.

Prva vrsta popačenja je raskavost. Hripavost glasu, ki je posledica kajenja (cigarete). Ta je v simboliko cigarete vpisana praktično že v

21. Besedo bralec Freud uporabi zato, ker se pričujoči citat ne nanaša neposredno na sanje, temveč na analogno izmikanje cenzuri, ki se ga poslužujejo 'kontrolverzni' pisci v času njim nenaklonjene cenzure.

22. Na tem mestu se tudi Freud oziroma želja približa Spinozi (glej op. 19). Podobno kot pri zapeljevanju z vmesnim sovraštvom, je tudi pri želji tako, da pride do svoje izpolnitve le preko svojega nasprotja. Tako, da potunka neko drugo željo.

samem njenem korenu. V nemščini ima celo beseda *Rauch*, ki sicer pomeni dim, v kontekstu glasu konotacijo raskav, hripav. Glas cigarete svojo grobost, raskavost torej dobi v dar že od samega jezika. Toda kakšna je ta raskavost in kje leži njen izvor? Odgovor gre iskati na dveh področjih simbolike cigarete. Eno je povezano z odraščanjem. Globok in raskav glas je bil od nekdaj znamenje določene zrelosti, odraslosti. Življenjske izkušnje so načeloma tiste, ki prinesejo globino. V tem kontekstu bi hripavost cigaretnega glasu pomenila prav to. Željo po odraslosti in zrelosti. Ista želja je pogosto tudi vzrok za začetek kajenja, uživanja cigarete. Ker je cigareta kalilnica življenjske modrosti, je tudi njen glas hripav, celo kosmat.²³

Drugo področje simbolike cigarete, ki ima opraviti s hripavostjo, je tukaj že omenjeno izkašljevanje. Hrapav glas vselej napeljuje na idejo izkašljevanja. V trenutnem okviru nas ne zanima toliko fizično izkašljevanje, ki je posledica nabiranja škodljivih snovi v dihalih, kot bolj metaforično izkašljevanje. Izkašljati se v smislu olajšati si vest. Povedati, kar nam leži na duši.²⁴ Bolj ko kadimo, bolj nas sili na kašelj in več imamo povedati.

Raskav glas cigarete služi torej temu, da bi nekaj povedali, nekaj rekli. Na žalost pa se pogosto ujame v lastno zanko. Bolj ko se trudi, da bi se izkašljal, bolj ko cigareta postaja hripava, večje je tudi popačenje. In prav to ovira izpolnitev prvotnega namena. Popačenje, ki je bilo potrebno za izpolnitev želje (po odraslosti in izkašljevanju)

23. Kosmatost nosi tu dva pomena. Oba sta povezana z odraslostjo. Prvič v smislu kosmatega govorjenja, ki s svojo opolzkostjo želi izpasti zrelo, in drugič v smislu čisto fizične poraslosti, kosmatosti telesa, ki prav tako kaže na dozorelost. Smešno je, da je tudi brada, ta moški zrelostni okras *par excellence*, pri nasprotnem spolu včasih cenjena prav zaradi istega učinka kot glas cigarete. Zaradi svoje kosmate raskavosti. Zato, ker pika.

24. Zanimiva je angleška fraza za tovrstno izkašljevanje. Olajšati si vest, se v angleščini reče: *To get something off your chest* (spraviti nekaj s svojih prsi). V primeru cigarete je ta fraza zelo blizu tudi omenjenemu fizičnemu izkašljevanju. Lajšanju pritiska na naš prsni koš.

ter izmik cenzuri, pogosto postane premočno. Namesto izpolnitve želje prinaša njeno nasprotje.

Prav zaradi tega problema potrebuje glas cigarete nekakšen kontrapunkt raskavosti. Potrebuje še neko drugo popačenje, ki edino lahko priskoči na pomoč prvemu. Podobno kot pri sanjah je pot iz zagate neizpolnjene želje le v izpolnitvi neke druge.

Druga želja cigaretnega glasu, druga vrsta popačenja, pripada simboliki mehkode in žametnosti. Glas cigarete, podobno kot dim, počasi napreduje po prostoru. Je zelo krhek in minljiv, zlasti ko je v majhnih količinah. A vseeno ima sposobnost, da se zlagoma razlije povsod. Nezadržno polni vse pore in odprtine. Prepoji tudi najbolj trdovratne stvari. Njegov glas je glas mehkode. Podobno kot glasba je z največjo nežnostjo zmožen omiliti največjo vehemenco.²⁵

Mehkoba cigaretnega glasu popelje poslušalca na potovanje. V deželo domišljije, v svet sanj, v kraj, kjer živijo pravljice. Glas cigarete ponese človeka proč od realnosti, raskave, če želite. Njegov učinek je slika brezskrbnosti, celo indiferentnosti. V cigaretnem opoju se požvižgamo na svet okoli sebe.²⁶

Popačenje je tu na delu prav tako kot pri raskavosti. Slika, ki nam jo nudi glas cigarete, je venomer modificirana. Vedno je na njej nek madež.²⁷ Ta omogoča, da je želja vedno potešena. Če ne z raska-

25. Primerjava glasbe in cigaretnega glasu še zdaleč ni naključna. Potrebno je le pomisliti, kako strastni kadilci so bili in so nekateri izjemni glasbeniki. Osebnost mi bo vselej ostal v spominu prizor z nekega koncerta, kjer je flavtist (in saksofonist) na odru iz svojega inštrumenta vlekkel najmilejše melodije in ustvarjal najbolj harmonična sozvočja, medtem ko je hkrati ob vsaki možni pavzi potegnil globok dim iz prižgane cigarete.

Tema cigarete oziroma kajenja je v glasbi pogosto prisotna tudi kot vsebinski navdih. Tako je na primer ena izmed najbolj melodičnih pesmi popularnih Klezmatičsov *Mizmor shir lehanef (Reefer Song)*, z albuma *Possessed*, posvečena kajenju. Ne sicer cigarete, temveč marihuane, a to ne igra bistvene vloge.

26. V kontekstu cigarete bi bilo morda bolje reči, da se na svet popihamo, ga odpihnemo. In to dobesedno.

27. Podobno kot madež na Holbeinovi sliki *Ambasadorja*, za katerega se izkaže,

vostjo, falično odraslostjo, pa z nežno maternično mehkočnostjo. Na eni strani se glas cigarete izteče v samozavesten pogum, na drugi pa v varni svet domačega. Podobno, kot se je pokazalo že pri jeziku.

Do konca poti s cigareto, do tega, da bo postala komunikacija z njo razumljiva, da se bo cigareta na neki način personificirala, je potrebno storiti še en korak. Najprej naj še enkrat povzamem bistvo pričujočega popotovanja. Na začetku sem predpostavil možnost komunikacije (s cigareto), možnost, da se cigareto oddimi. Najprej si je bilo potrebno ogledati njen jezik. Brez njega komunikacija ni možna. Šele potem smo lahko prešli h glasu. Glas je sedaj že na ravni prakticiranja komunikacije, a še vedno mu nekaj manjka. Korak, ki ga je potrebno še storiti, je korak pretresa govornice cigarete. Ta je namenjen razumevanju komunikacije. Seveda ima govornica svoj smisel le, če je mišljena skupaj z jezikom in glasom. Le v takem primeru omogoča dejansko razumevanje komunikacije. In prav zaradi tega si je bilo pred sklepnim delom potovanja potrebno vzeti čas za razmislek in povzetek. Le tako lahko tisto, kar je že bilo povedano o cigareti, poneseemo v njen iztek.

4. Govornica

Tudi govornica cigarete je, tako kot njen jezik in glas, precej kompleksen pojav. Najprej je treba opredeliti, kaj govornica sploh je. Malo prej je bilo rečeno, da je govornica znotraj teorije komunikacije neizbežno povezana z jezikom in glasom. Prav. Toda na kakšen način? Logičen.

Govornica je raba jezika in je izraba glasu, nekakšna glava hierarhične strukture torej, ki mora nujno stati na določeni podstati, saj bi

da sploh ni madež, temveč človeška lobanja, narisana v drugačni perspektivi kot preostala slika. Cf. Glej J. Lacan: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, zlasti str. 83–85.

brez nje ne bila glava. V tem smislu mora biti govorica logična izpeljava jezika in glasu. V konkretnem primeru bi to pomenilo, da mora logika cigaretna govorice črpati iz logike njenih predhodnic. In najbolj logična logika jezika in glasu, ki bi se jo dalo uporabiti v govorici, je prav gotovo logika sanj. V jeziku cigarete je ta moment logičnosti ustrezal želji, v glasu mu je bilo dodano popačenje, v govorici pa lahko pristavimo le še tretji (in hkrati najpomembnejši) Freudov aspekt sanj; delo sanj.

Za delo sanj pa sta ključna zlasti dva procesa. Enemu Freud pravi zgoščevanje, drugemu premeščanje. V literaturi ta procesa poznamo pod imenoma metafora in metonimija.

Govorica cigarete je torej pojav, ki poteka predvsem na dveh ravneh, metaforični in metonimični. Prva raven v sebi združuje simbole, zgošča pomen in povezuje opozicije,²⁸ druga, metonimična, pa premešča in prenaša pomen od ene stvari k drugi.

Obe ravni sta med seboj prepleteni, soodvisni. In obe nosita v sebi sled popačenja in sled želje. Sta šepavi in pohabljeni. A prav pohabljenje jima daje moč, ki jo imata nad subjektom cigarete. Moč cigarete je vselej hipnotična. Vabi s svojo praznostjo. Mogoče bi moral reči izpraznjenostjo.

Metaforična raven govorice cigarete je najbolj evidentna, kadar napeljuje k delu, delavnosti. Cigareta s subjektovo obljubo, da bo nekaj naredil,²⁹ pridobi vdanega sužnja, ki se je zanjo venomer pripravljen čemu odpovedati, narediti si delo, zato, da bi ji ustregel. Metaforična govorica vodi k delu cigarete. In cigaretino delo je, da (zanjo) dela njen subjekt.

V delu, subjektovem, cigaretinem ali kateremkoli drugem, je vedno vsebovan nekakšen vžig. Zagon motorja. Ogenj, ki požene snov po obtoku. Georges Bataille v svojem *Erotizmu* pravi, da je delo glavni element, ki ločuje človeka od živali. Le človek se je sposoben upreti

28. Lyotard bi tem opozicijam rekel paralogije. Protislovne po značaju.

29. Če ne drugega, to, da bo nehal kaditi.

želji, se odpovedati ljubljenu, za to, da lahko nekaj naredi. Ne toliko zase, kot za dobrobit celega človeštva.³⁰ Le človek lahko reče: »*Ne morem, imam delo.*«

A umik od živali ima tudi drugo plat. Delo vselej implicira nekakšno ne-delo. »*Brez dela ni jela*« je sicer pregovor, ki poveljuje delo, a hkrati odkriva tudi njegovo drugo plat. Jelo, užitek, ki prav gotovo ni delo. Prav nasprotno, je njegov presežek, je onkraj dela. Temu presežku Bataille pravi transgresija. Prekoračitev, eksces dela. Večni presežek, ki ga ustvarja delo, mora biti porabljen. In to se zgodi prav v transgresiji. V vdajanju užitku, v hrani (mleku), dimu se sklene življenjski krog. Delo človeka vrže v svet, ga loči od živali. Transgresija ga tja spet povrne. Nahrani zahtevo, ki jo postavlja delo. A tudi ta povratek ima, kot vsi povratki v tej analizi, nekakšen ovinek, neko izkušnjo drugega.

Da bi se lahko najedli, da bi zadostili potrebi, je potrebno ubiti. Celo ubijati. Povratek v izvor življenja (človeka) je vselej zaznamovan s smrtjo. In kaj je bolj zaznamovano s smrtjo, kot prav spolnost, prav seksualna reprodukcija. Da, ovinek ki ga riše transgresija, je ovinek prek spolnosti.

Metaforična raven govornice cigarete je torej zmes dela in transgresije, odpiranja in zapiranja, doma in potovanja, skratka vseh opozicij, ki so bile izpostavljene v jeziku in glasu cigarete. Metafora³¹ je prostorska komponenta. Le kot taka lahko združuje v sebi binarnost pomena. Njena enkratnost je tista, ki spregovori skozi govornico.

30. Po Bataillu je delo, človekova odpoved, posledica temeljnega razhoda med človekom in živaljo. Zavesti o smrti. Človekova zavest o smrti rodi prepoved in prepoved rodi delo. Cf. glej *Erotizem*, zlasti str. 10–12 in 36–44.

31. Za 'foro' si lahko pogledamo še izvor prisposode. Metafora je grška beseda, sestavljena iz dveh delov: *meta* in *fora*. Prvi del označuje presežnost, nekaj, kar je preko (na primer Aristotelovo *Meta-fiziko*), *fora* pa izhaja iz grškega glagola gibati. Metafora je torej onkraj gibanja, je brezčasovna kategorija. V sebi, v svojem etimološkem korenu, vsebuje tako delo – gibalo kot transgresijo – meta('foro').

Vsaka cigareta je po definiciji neponovljiva. Vsaka raba cigarete je zgodba (prispodoba) o njeni večni minljivosti. V cigareto se vpisuje isti manko kot v jezik. Nikoli ne dela nič drugega, kot da napoteva. Nekam drugam.

Obstaja pa seveda še ena stran govornice cigarete: metonimična raven. Na ravni metonimije, premestitve, je skrit čas. Za premeščanje je vedno potreben čas. Skozi rabo cigarete se subjekt premesti. Človek si vzame čas zanjo. Odpravi se na zaključeno pot. Zakaj zaključeno? Zaradi tega, ker ve, da se bo pot enkrat končala. Natančneje, pri cigareti človek ne samo ve, da se bo pot končala, ve tudi približno, kdaj se bo končala. Potovanjskost cigarete je torej vedno omejenega trajanja. Vedno gre za nekakšno potovanje s kraja A na kraj B, od prižiga do ugasnitve.

Ta določenost potovanjskosti, prehodnosti cigarete je pravo nasprotje njeni metaforičnosti. In prav zaradi tega je od nje tudi neoddaljiva. Metafora poskrbi za prazen prostor, kamor se lahko vpiše čas prehodnosti cigarete. Šele s tem slednjim metafora dobi potrditev. Šele metonimija pove, da je cigareta res večno minljiva. Premestitev poskrbi, da se napaka v sistemu reproducira.³²

Če metonimijo v govornici cigarete prevedemo na raven metafore, potem vidimo, da je premestitev čisti ključ, ki pelje od dela k transgresiji in nazaj. Metonimija je torej tista, ki v metafori vsakič znova izsili ovinek v spolnost.

V govornici cigarete bi to pomenilo: »Živim, ker (se) kadim.« Realnost cigarete je skrita v njenem kajenju. Dokler subjekt kadi, cigareta živi. Ko neha, je ni več. Mar to pomeni, da je ni? Da je odsotna, da manjka.

In s tem mankom se spet lahko zbudi želja. Po zapolnitvi. Vlak gre naprej in naprej. Cigareta še vedno živi. Želja je sicer točka, a vendarle vztraja v času. To je govornica cigarete.

32. Napaka v sistemu ni nič drugega kot popačenje metafore.

5. Izgled

Končno je nastopil čas, da se cigareta pokaže. Najprej je bil jezik, nato mu je bil dodan glas. Z govoricco je prišlo še zavestno komuniciranje s cigareto. Tako rekoč personificirala se je. Zakaj? Zato, ker se je pripela na subjekt, ki govori. In kako je to možno? Enostavno, kot madež.

Z govoricco je v tem tekstu vzniknil subjekt. Nekdo, ki se pogovarja s cigareto. V trenutku, ko je komunikacija stekla, ko sta bila jezik in glas uporabljena v govoricci, se je nanju pripel subjekt. Zgodilo se je torej nekaj, čemur Lacan pravi točka prešitja. Kraj, kjer jezik dobi govorca. Hkrati se ta govorec, subjekt, tudi identificira. V konkretnem primeru je to subjekt cigarete, človek, ki je potrošnik njene želje.

Izriše se torej neka podoba. In ta podoba je za nas zanimiva, ker se v njej zrcali madež. Cigaretni madež.

Jasna postane ena stvar. Z govoricco cigarete vznikne tudi njen izgled. Pojavi se kot slika v sliki. V podobi subjekta se pokaže tudi sama cigareta. Posredno in popačeno sicer, a vendar.

In zdaj je tu. Prisotna, a še vedno ne tudi prisebna. Zakaj ni prisebna? Zato, ker prisebna nikdar ne more biti. Ker cigareta vedno nekam gre, ker vedno nekam potuje, nikoli ni pri sebi. Prisebnost ji je tuja. To, da potuje, ji je po naše, ne po tuje.

Njena edina realnost je sled. Okus po cigareti. Ko se dim razkadi, ostane le še pogorišče. Nekoliko zatohel, kiselkasto-grenak priokus v ustih, ki spremlja realnost streznitve. Pravljice je konec. Princ na belem konju je prišel. In odšel.

Realnost cigarete je, da je ni. Nič več (ali še ne). Človek je izgubil bitko.³³ V trenutku, ko bi moral cigareto prijeti in jo ubiti, nje že ni bilo več. Preprosto samoukinila se je.

33. Grobo rečeno (jo) je 'popušil'.

S te točke poraza sta možni samo dve poti. Lahko pa rečem, da sta k sreči možni, kot vselej pri cigareti, dve poti. Poglejmo si najprej prvo možnost.

»S točke poraza sta možni le dve poti.« To pomeni, da se lahko ljudje odločimo le za eno. Izberemo lahko le eno pot izmed dveh. Lahko vso zadevo potlačimo, se pretvarjamo, da boja med subjektom in cigareto sploh ni bilo. Da je vojna laž in je svet lep. Druga pot je pot sublimacije. Če ljudje sledimo tej, potem se sprijaznimo z usodo. Bitka je izgubljena. Toda vojna mogoče še ni. Še vedno imamo možnost, upanje, da kdaj pozneje bitko dobimo. In z njo tudi vojno.

Druga možnost človeka s točke poraza s cigareto je, da reče: »K sreči sta možni, kot vselej pri cigareti, dve možnosti.« To pomeni, da se človek veseli svobode, možnosti izbire. Vidi pot ven iz vojne s cigareto. Izbira lahko med obema potema. Tisto s cigareto in tisto brez nje. Obstaja možnost hepienda. Subjekt se lahko izmakne cigareti.

A kje je sedaj problem? Zakaj se stvar tu ne konča? Zato, ker je seveda dvojna. Že na samem začetku sem povedal, da sta v tej analizi prisotni dve želji. Želja cigarete je: »O, da tega ne bi bilo treba začeti.« (Cigareta se seveda zaveda, da bo morala biti, ko bo enkrat začeta, tudi končana.) Želja subjekta pa je: »O, da ne bi bilo treba nehati tega večnega prižiganja in ugašanja, ki me vodi.« (Subjekt se seveda zaveda, da bo moral s koncem pogledati cigareti v oči in videti sebe.) Zaradi te dvojnosti ni konca. Dvojica subjekt – cigareta je obsojena na večno tavanje.³⁴

34. Enkrat sem že omenil Klezmaticse. V kontekstu cigarete kot inspiracije (glej op. 25). Tudi kar se tiče tavanja, so ti nadvse eksplisitni. V pesmi *Undoing World* z istega albuma kot *Reefer Song* pokažejo na bistvo blodenja in njegovo željo (besede ostajajo neprevedene):

Dispossession by attrition is a permanent condition
that the wretched modern world endures.

You drift away, you're carried by a stream.
Refugee a wanderer you roam;

Smo na pragu nedomačnosti, Freudovega *unheimliche*. Nekaj, kar naj bi bilo (je bilo) domače, pa ni. Dom, v katerem naj bi prebivala subjekt in cigareta, se izkaže za antidom, za samoto. Ves ta veliki pomen cigarete pomeni en prazen nič! Grozno, ne?

Pravzaprav niti ne. Zakaj pa imamo čas? Zato, da si ga vzamemo, tudi za cigareto, če je treba. Ko je naše jemanje časa mimo, lahko ta spet steče. Spet se lahko lotimo početja stvari. Ovinek, ki smo ga naredili, namreč ni bil ovinek v prazno. Bil je ovinek v razumevanje.

Razum zaradi tega razumevanja zdaj razume, da je svoboda izbire vedno v njem samem. Da brez želje sicer ne more, a da je lahko on njen gospodar in ne obratno.

Vedno ima možnost, da ustavi čas. Pomembno je le, da ve, kdaj je pravi čas za to.

Človek kadi, kadar ima prižgano cigareto. Kadar pa cigarete ni, tudi človek ne kadi. Prav temu dolguje ločevanje na kadilce in nekadilce svoj nesmisel, ki je pogosto tako vnebovpijoč. Metoda zmernosti je le v tehniki časa. Le s časom namreč pride tudi mera. Z-mernost je jemanje z mero, metrumom, katerega gospodar je čas. In cigareta zahteva svoj čas. Zelo resno ga zahteva in prav v tem je njen vic.

6. Pogled čez plot

V splošnem mislim, da je cigareta večji del neškodljiva. To se spremeni le, ko zadeva prestopi prag zmernosti. Pri tej trditvi nimam toliko v mislih števila pokajenih cigaret, kot pa nezmeren odnos do

You lose your way, so it will come to seem:

No Place in Particular is home.

...

Mother for your derelicted children from your womb

evicted grant us shelter harbor solace safety

Let us in!

same cigarete. Povedano drugače, v trenutku, ko postane presežna raven, nivo jezikovne cigarete, tako močna, da prepreči kakršnokoli kontrolo s strani njenega uporabnika, pride do pojavnosti zasvojenosti. Cigareta si uporabnika vzame za svojega, zasvoji ga. In s tem trenutkom postane uživalec odvisnik. Cigareta pa droga.

Pojmi torej, ki jih bo v nadaljevanju potrebno obdelati, so odvisnost, uživanje in droga.

Začnimo z uživanjem. To je samo po sebi ena izmed najbolj naravnih stvari v človeških življenjih. Brez užitka takorekoč ne gre. Že sama beseda uživanje nosi v sebi 'živ', referenco torej na živost, življenje. Užitek je ena izmed redkih stvari, ki nam dajejo vedeti, da smo v resnici živi, da se razlikujemo od množice zgolj stvari, ki nas obdajajo. Hkrati nosi beseda uživanje še eno konotacijo. V svoji dovršni velelni obliki se glasi 'užij', kar ne pomeni nič drugega kot zapoved po konzumaciji, potrošnji nečesa. In prav tu se skriva večji del problematičnosti koncepta uživanja v sodobni družbi.

Potrošnja in užitek sta preprosto preblizu skupaj, da bi bila lahko neodvisna drug od drugega. V trenutku, ko se predamo trošenju, in to je dandanes obvezna nuja, se predamo tudi uživanju. Prav zaradi tega dejstva potrošniška družba sploh lahko funkcionira. Če ob trošenju ne bi uživali, tudi potrošništvo ne bi bilo mogoče. In obratno, če ne bi ob vsakem uživanju obenem tudi nečesa trošili, bi bilo uživanje danes najverjetneje prepovedano, saj bi predstavljalo le trošenje časa, za katerega pa vemo, da ga družba na vso moč obsoja. Trošenja časa si ne želi, ker je milo rečeno družbeno škodljivo ravnanje. Čas, ki ga človek zapravi za trošenje časa, bi bil lahko mnogo bolj izkoriščen. Na primer za ustvarjanje ali pa vsaj trošenje nečesa konkretnega, nečesa, kar bi prispevalo k skupnemu dobremu.

V zgoraj povedanem se skriva paradoks potrošniške družbe. Po eni strani si užitka in potrošnje želi. Do mere, do katere je to zanj dobičkonosno. Hkrati pa sta seveda potrošnja in užitek tudi največje družbeno zlo. Kadar prinašata namesto dobička odhodek ali, bolje, kadar preprosto odnašata. Prav zaradi te razpetosti med pozitivnim

in negativnim pojmovanjem potrošnje in užitka, ki je inherentna sami strukturi potrošništva, sta tudi trošenje in uživanje nečesa predmet polemik in sporov. Dandanes potrošniške družbe večino časa namenjajo prav ugotavljanju tega, kaj je sprejemljivo trošenje in uživanje in kaj ne. Kaj je družbeno zaželeno in kaj je potrebno preganjati. Takšna je realnost našega časa.

Slika se dodatno zaplete, ko vanjo vpeljemo pojem odvisnosti. Ta namreč ne samo, da zahteva ukvarjanje s korektnostjo in nekorrektnostjo, še huje, zadeva tudi trajno funkcionalnost oziroma disfunkcionalnost članov potrošniške družbe. Če je potrebno negativni užitek in potrošnjo preganjati in po potrebi prepovedati, potem je potrebno zasvojenost od negativnega uživanja preprosto zatreti. Izkoreniniti, če je to le mogoče. A seveda se konflikt interesov potrošništva prenese tudi na to radikalizirano obliko trošenja in uživanja. Če je namreč odvisnost od družbeno nezaželenega uživanja glede na svojo nezasvojenost različico podeseterjeno družbeno zlo, potem je tudi odvisnost od družbeno zaželenega uživanja desetkrat bolj zaželena, saj nenazadnje družbi omogoča stalen in varen vir dobička.

Razkorak med dobrim in slabim postane ogromen. Med njima se skriva prepad, ki nezadržno požira vse živo, kar mu preči pot. Ta prepad je po eni strani žrelo pogoltnega kapitalizma, ki je znan po tem, da podobno kot revolucija žre svoje lastne otroke, in po drugi brezno človeške potrebe po življenju v skupnosti, ki istočasno predstavlja največji blagoslov in prekletstvo človeške kulture. Mislim, da je precej jasno, da sta odvisnost in uživanje nujen člen vsake moderne družbe in hkrati prav tisto, kar pravkar omenjeno brezno sploh omogoča. Prav tako pa uživanje in odvisnost predstavljata nujen pogoj za obstoj droge, temačne substance, ki se skriva na dnu prepada.

V pojmu droge³⁵ leži ključ do razumevanja omenjenih problemov potrošniške družbe in obenem tudi ključ do poznavanja mehanizmov

35. Tudi v zvezi s pojmom droge moram povedati nekaj stvari. Droga je namreč nadvse sporna beseda. Predvsem zaradi tega, ker se lahko nanaša na toliko

uživanja in odvisnosti. Droga je namreč stvar, ki deluje kot nekakšen posrednik med vsemi. Stičišče različnih polov protislovij in pojmovanj uživanja ter odvisnosti. Poglejmo si, zakaj.

Najprej je tu potrošništvo. Njegovo razmerje do droge morda najbolje opiše Vito Flaker v svoji študiji, naslovljeni *Živeti s heroinom*. V njej pravi: »Uživalec, še zlasti zasvojeni uživalec, je potrošnik par excellence. Strast do denarja je tukaj povezana s strastjo do droge.« (Knjiga I, str. 113.) Realnost (zasvojenega) uživalca je torej za družbo kar najbolj dobrodošla, vsaj kar se njegove strasti in predanosti tiče. Manj dobrodošla je, kar se tiče njegove družbene uporabnosti. Pa vendar zadeva tudi tu ni popolnoma enoznačna. Poleg tega, da je uživalec (drog) lažje nadzorovati, stigmatizirati in sankcionirati, so državi tudi priročno opravičilo za cel kup proračunskih izdatkov. Tako tistih, ki so namenjeni zdravstvu, kot tistih za socialne službe, in tudi izdatkov, povezanih z vojno proti drogam. Brez zasvojencev bi država tovrstne stroške le stežka upravičevala. Toliko o drogi s stališča družbe. Kakšne pa so njene značilnosti v sferi posameznika, odvisnega uživalca?

Pri uživalcu³⁶ ima droga predvsem dve vlogi. Prva je njena večna ambivalentnost. Droga ima za uživalca vselej dva pola. Ta dva, in

različnih stvari. Poleg ustaljenega poimenovanja za cel kup različnih legalnih ali prepovedanih substanc, je moč isti izraz najti tudi v medicini in zeliščarstvu, kjer droga označuje praktično vsako učinkovino v zdravilih in rastlinah. Slednjemu je blizu tudi bolj komercialna raba besede, na primer *Droga Portorož* ali drogerija. Poleg tega se lahko droga uporablja tudi kot evfemizem za odvisnost, predanost in podobno. Na primer: »Moja edina droga je žoga.«

Različnim problemom z rabo besede droga s tem še zdaleč ni konec. Poleg tega, da je odvisno, kdo jo izreče, je pomembno tudi, komu je namenjena in v kakšnem kontekstu se vse skupaj dogaja. Zato bi želel poudariti, da je beseda, kot jo rabim v tem tekstu, namenjena zlasti (izključno) opisovanju neke substance, ki služi zadovoljevanju in ohranjanju zasvojenosti. In še te le v obsegu konteksta, znotraj katerega je odvisnost pojmovana kot nekaj negativnega (torej nezaželenega s strani uživalca droge) in je torej njena vloga enoznačno razdiralna. Tako za posameznika kot za družbo.

36. Morda je potrebno omeniti, da se beseda uživalec ne nanaša zgolj na uživalce

uživalčev odnos do njiju, zelo lepo opiše Richard Klein v svoji študiji cigaret in kajenja, naslovljeni *Cigarettes Are Sublime* (*Cigarete so sublimne*). Tako pravi: »*Cigarete so za človeka slabe, tako kot vse droge, in to je tisto, kar jih dela tako dobre za tiste, ki jih uporabljajo. Noben zasvojenec si ne more predstavljati svoje droge brez neudobja in neprimernosti, ki spremljajo njeno uporabo.*« (Str. 191.)

Še bolj ekspliciten pri opisovanju hkratne pozitivnosti in negativnosti drog je Italo Svevo, ki v svojem romanu *Zeno Cosini*, katerega dovršen del je posvečen odvajanju od kajenja, svojemu junaku v usta položi sledeče besede: »*Prevzel me je strašen nemir. Pomislil sem: »Nikoli več ne bom kadil, ker mi škoduje, prej pa bom še zadnji-krat.« Prižgal sem si cigareto in čutil, da sem se znebil vznemirjenosti, dasi je nemara vročina zrasla in sem čutil ob vsakem dimu pekočino na žlezah, kakor da sem se jih dotaknil z gorečim ogljem. Pokadil sem celo cigareto tako natančno, kakor izpolnimo kako zaobljubo. In čeprav sem vsakokrat strašno trpel, sem pokadil še mnogo drugih, ko sem bil tedaj bolan.*« (Str. 12.)

Poleg razpetosti med dobro in slabo stranjo uživanja drog, je moč v zgornjem citatu najti še eno bistveno sestavino konzumiranja drog. Željo po končnem prenehanju. Misel, da je prav tokrat tudi zadnjič. Iluzijo tega teženja k simboličnemu rezu Italo Svevo uniči z dejstvom, da postane kajenje poslednje cigarete za njegovega junaka, Zena, kar neke vrste ritual, če ne celo rutina. Praktično vsak (pomembnejši) dogodek ali mejnik izkoristi za to, da pokadi kakšno zadnjo cigareto. Ujame se v krog, v katerem vsaka zadnja cigareta zahteva novo, vsak sklep o koncu zahteva nov začetek.

Preden se končno poslovim od droge, bi rad izpostavil le še en njen aspekt. V njem je preplet uživanja, odvisnosti in droge najbolj

drog. Pravzaprav je namenjena kakršnikoli uživalcem. Vsem, ki jim je skupno to, da v nečem uživajo. Ali pa nekaj. V tem pogledu je zanimivo razmisliti o odnosu, ki ga imamo do uživalcev in uživanja posamezniki, ter odnosu, ki ga ima do tega družba, v kateri živimo. Hecno je, kako zelo različni so lahko ti pogledi, kako zelo različno nastrojeni.

viden. V mislih imam povezavo z idejo življenja ali, morda ustrezneje, smrti. Kot je bilo že povedano, imata tako uživanje kot zasvojenost povezavo z življenjem. Pri uživanju je to 'živ', ki referira na živost, pri zasvojenosti pa je isto izraženo preko jemanja za svoje, preko prisvojevanja. Ta svojost se seveda veže na subjekt, na človeka, in bistvena lastnost slednjega je prav ta, da je živ (glede na mrtve objekte seveda). Podobno tendenco k živosti je moč pokazati na primeru droge. Ta je skoraj vedno personificirana, odvisniki se nanjo vedno obračajo kot na nekaj živega. Podobno vlogo igra tudi njena ambivalentnost, ki na nek način imitira ambivalentnost življenja samega. Razpetost med živeti in umreti. Tudi želja po končnosti, zadnjosti konkretne konzumacije droge, tudi Zenova zadnja cigareta se spogleduje z neke vrste simboličnim samomorom. Prekinitvijo zasvojenega življenja.

Od tod je le še korak do edinega možnega kandidata, ki lahko zajame ves ta preplet uživanja, odvisnosti, droge in življenja. To je seveda pojem bolezn. Bolezni kot tistega stanja med življenjem in smrtjo, tiste razpetosti med bolečino in užitkom (ozdravljenja – prenehanja), tistega stanja, v katerem se zavemo, da smo od naših življenj odvisni. Skratka, bolezen je tisto, kar lahko edino nadomesti drogo, edino nadomesti užitek, odvisnost in življenje, saj so vse te stvari v njej že vsebovane. Ali kot pravi Zeno: *»Bolezen je prepričanje in s tem prepričanjem sem se rodil.«* (Str. 15.) In v čem je čar takega prepričanja, kje je zares mik bolezn? Zeno ima odgovor tudi na to: *»Ko sem se zdajle začel analizirati, me je popadel dvom: morda sem tako ljubil cigareto, da lahko zvalim nanjo krivdo za svojo nespособnost? Kdo ve, ali ne bi bil postal idealen in krepak mož, kakor sem pričakoval, če bi bil nehal kaditi? Morda me je priklenil k cigareti prav ta dvom, ker živiš udobno, ako se imaš iz latentne veličine za velikega. S to domnevo silim na dan, da bi razložil svojo mladostno slabost, dasi o tem nisem popolnoma prepričan. Zdaj, ko sem star in nihče ne terja od mene ničesar, prehajam vendarle od cigarete k*

sklepu in od sklepa k cigareti. Kaj pomenijo danes ti sklepi? Mar bi rad umrl zdrav kakor Goldonijev higienik, ko sem že vse življenje preživel bolan?» (Str. 13.)

Bolezen je torej izgovor, nekakšna hipohondrija. Vsaj za Zena. A vendar, bolezen take vrste, ki ji je težko ubežati. To mu uspe šele na stara leta. Kako? Najjasnejši odgovor najdemo v Kleinovi *Cigarette so sublimne* (ki med drugim vsebuje kar precej podrobno analizo Zena Cosina): »*Ko Zeno enkrat spozna, proti koncu svojega življenja, da je kajenje cigaret le eden izmed načinov življenja (torej stanja bolezn), ko kajenja nima več za škodljivega zdravju, preneha s sklepi, da bo prenehal kaditi, in potem ... preneha kaditi.*« (Str. 99.)

Kar Zeno spremeni, je svoj odnos do bolezn. In življenja seveda. To pa nima neposredne zveze z cigaretami, z drogo in tudi z odvisnostjo od bolezn. Kar odkrije Zeno na svoja stara leta, je ljubezen do sebe, do svojega življenja. To je tisto, kar prinese spremembo. »*Zares sem se zbral in doživel trenutek, kakršne nam skopo življenje le redko odmeri, ko si namreč na moč nepristranski in nazadnje nehaš verjeti in čutiti, da si žrtev. Sredi slastno od sončnih žarkov poživljenega zelenila sem se lahko nasmehnil svojemu življenju in tudi svoji bolezn. Žena je imela zame velik pomen. Izpolnjevala je moje dneve, čeprav samo po koščkih, z nožicami, pasom, usti. In ko sem takole zagledal svoje življenje in svojo bolezen, sem ju vzljubil, razumel! Koliko lepše sem živel kot tisti, ki so tako rekoč zdravi, ti, ki vsak dan pretepajo svoje žene ali bi jih vsaj radi pretepali, razen v kakem trenutku. Mene je vedno spremljala ljubezen. Kadar nisem mislil na svojo ženo, sem vendarle pomislil nanjo, češ naj mi odpusti, ker sem mislil tudi na druge. Drugi so razočarani in obupani nad življenjem in zapuščajo svoje žene. Jaz pa nikoli nisem prikrajšal življenja za hrepenenje, in po vsakem brodolomu se mi je vsa utvara takoj na novo rodila v sanjah o udih, glasovih, popolnejših kretnjah.*« (Str. 359.)

Droga je bolezen. In kot taka je sestavni del vsakega življenja. Znebili bi se je lahko le tako, da bi se znebili tudi življenja samega.

To pa je, vsaj kot mi je znano, precej jalovo početje. Vsaj tako brezplodno kot teženje k življenju, ki je sestavljeno le iz zdravja. In zato je morda bolj pametno sprejeti Zenovo filozofijo ali, kot pravi Klein: »Če sprejmeš Zenovo premiso, da si »zdrav«, če se še vedno premikaš, potem boleznini ne moreš imeti za škodljivo svojemu zdravju, temveč le kot nekaj, kar je občasno potrebno zakrpati. Je ena izmed tistih stvari, za katere poskrbimo v sklopu našega popolnoma dobrega zdravja, ki ga ne smemo presojati več glede na bolezen ali bolnost, temveč glede na odrgrnine in praske, ki jih moramo redno oskrbovati. Samo zato, ker boli, še ne pomeni, da je bolezen. Tudi ljubezen boli in življenje prav tako. Boleznini pa le nista.« (Str. 100–102.)

VIRI IN LITERATURA

- Bataille, Georges: *Erotizem*, *cf, Ljubljana 2001.
- *Nebesna modrina*, Študentska založba, Zbirka Beletrina, Ljubljana 1999.
- Deleuze, Gilles: *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Pariz 1986.
- *Podoba-gibanje*, Studia humanitatis, Ljubljana 1991.
- Derrida, Jacques: *Izbrani spisi*, Krt, Ljubljana 1994.
- Dolar, Mladen: *O skoposti*, Analecta, Ljubljana 2002.
- Flaker, Vito: *Živeti s heroinom (I,II)*, *cf, Ljubljana 2002
- Foucault, Michel: *Arheologija vednosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 2001.
- *Zgodovina norosti v času klasicizma*, *cf, Ljubljana 1998.
- Zbornik *Vednost – oblast – subjekt*, Krt, Ljubljana 1991.
- Zbornik *Ethics: Subjectivity and Truth*, Penguin books, London 1997.
- Governmentality*, v: *The Foucault Effect*, Harvester Wheatsheaf, London 1991.
- Freud, Sigmund: *Interpretacija sanj*, Studia humanitatis, Ljubljana 2001.
- »O sanjah«, *Problemi* 3–4/2002.
- »Animizem, magija in vsemoč misli«, »Psihoanaliza in telepatija«, »Sanje in telepatija«, *Problemi* 2-3/2003.

- Kant, Immanuel: *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana 1993.
- Klein, Richard: *Cigarettes are Sublime*, Duke University Press, Durham and London 1993.
- Lacan, Jacques: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996.
- »Tvorbe nezavednega«, *Problemi* 1-2/2002.
- Liotard, Jean-François: *Postmoderno stanje*, Analecta, Ljubljana 2002.
- Spinoza, Baruch de: *Etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.
- Svevo, Italo: *Zeno Cosini*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1961.

Slovarji

- Capitol's Concise Dictionary*, Capitol Publishing House, Bologna 1972.
- Bradač, Fran: *Latinsko-slovenski slovar*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1980.
- Maxi débutants*, Larousse, Pariz 1993.
- Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary*, Gramercy Books, New York 1989.

Zgoščenka

- The Klezmatics: *Possessed*, Piranha, Berlin 1997.

Richard Klein

CIGARETE SO SUBLIMNE

Vojakova prijateljica*

Sprašujete me, kaj potrebujemo, da dobimo vojno. Povedal vam bom, tobak potrebujemo, še bolj – še bolj kot hrano.

Besede generala Johna J. Pershinga vojnemu ministru

Podoba rdečega zuava¹ na ovitku cigaretnih papirčkov Job obuja spomin na to, kar bi bil morda najbolj odločujoč dogodek Krimске vojne, če ne bi bil apokrifen. Zgodba pravi, da je leta 1852 neki turški vojak, ko je odkril, da mu je pipo prestrelila krogla, tobak stresel v prazen tulec papirnatega naboja in ga nato pokadil ter tako oblikoval prvo cigareto. Dejansko so cigarete prišle v Francijo kakih petindvajset let prej iz Španije. Kljub temu zgodba osvetljuje možen izvor fraze »kaditi kot Turek«, ki označuje kompulzivno kajenje in katere konotacija je vrednost, ki jo tobaku pripisujejo v kulturi, v kateri si Turek z neskončno iznajdljivostjo zagotovi, da lahko nenehno kadi, celo med bojnim vrvežem. Bajka sporoča tudi simbolno identifikacijo med kroglo, ki jo vojak izstreli, in ostro sulico poguma, ki jo vojak dobi od ponavljajočih se injekcij tobačnega dima.

Francoski vojaki so navado prinesli s seboj iz Sardonopolisa, in za kratek čas so bile cigarete v Parizu moda. Ni naključje, so včasih

* Prevod poglavja »The Soldier's Friend« iz knjige Richarda Kleina *Cigarettes are Sublime*, Duke University Press, Durham and London 1993; str. 135-156. Prevedel Pavel Koltaj.

1. Francoskega vojaka z alžirsko narodno nošo. Op. prev.

govorili marksisti, da so cigarete doživele porast popularnosti leta 1848, ko je bila Francija in ostala Evropa pretresena zaradi revolucionarnih vstaj. Vse družbe priznavajo uporabnost in vrednost cigaret v času družbenega razkroja, vojne ali ekonomskih kriz, kar se kaže v poskoku njihove potrošnje in načinu, kako se javno mnenje o kajenju nenadno spremeni. Vzorec se potrdi v dvajsetem stoletju: v obdobjih državljanskega trenja in družbenega stresa so cigarete vsestransko tolerirane in postanejo objekt domoljubnih občutij in čustvene navezanosti. Udaren primer je poročilo, ki ga je leta 1925 napisal André Citroën, proizvajalec avtomobilov, ki ga je Régie, francoski tobačni monopolist, poprosil, naj ugotovi, kako bi lahko bolje promovirali vrline francoskih cigaret. Citroën je spisal močno šovinistično elegijo, ki je opevala kvalitete *caporala*, kot so vojaki imenovali »črni« francoski tobak: »Naš običajni caporal, prasketajoč, krepilen, možat, zdrav, tovariš, priden otrok, kolega, kakšno osebnost ima! Za razliko od večine eksotičnih tobakov z njihovo apatično oslabelo blede vlaknatostjo, ki so kot mehki angelski lasje, pomočeni v parfum, namenjeni sentimentalnim nevrotikom.« (Rival 227)² Louisu Pauwelsu francoski tobak »diši kot pokošena trava, ki se je navzela vonja zemlje, volne, vlažnega usnja, gozdnega požara, oficirskega kluba« (Rival 227). Za Citroëna in Pauwelsa je bil tobak Gauloises namenjen moškemu druženju, medtem ko so bile mehke svetle cigarete (*Blondes*) namenjene sentimentalnim nevrotikom (morda so jih celo sami izdelovali?). Pravi moški, ki vohajo/vonjajo po zemlji, imajo raje krepilno tovarištvo, da ne rečemo klavsko homofilijo izključno moškega oficirskega kluba.

Američani, ki so zdaj ujeti v trenutno histerijo, so seveda pozabili na ljubeče poistovetenje peščeve uniforme z »Lucky Strike Green« ter evropske upe in ameriški ponos, ki je bil leta 1914 povezan z

2. Polne navedbe citiranih del se nahajajo na koncu prevoda. Številke strani se nanašajo na slovenske izdaje, razen pri knjigah, ki niso prevedene v slovenščino. Op. prev.

obljubo, da »kamele (Camels) prihajajo«. Morda bi Američane pri branju pisem generala Pershinga, poveljnika ameriških čet, presenčila neučakanost, s katero piše R. J. Reynoldsu, da naj mu vendar pošlje cigarete. Ali njegov še bolj vztrajajoč ton v prošnji vojnemu ministru iz leta 1918 (citirani na začetku tega dela).

Kakšno odliko ali vrednost, uporabo ali čar imajo cigarete v času vojne? Kljub temu, da ne nasitijo nobene potrebe in ne zacelijo nobene rane, so v času vojne najdragocenejša dobrina, kot suho zlato, pomembnejše od hrane. Tobaku, univerzalnemu menjavnemu žetonu, so pravili »Zlati žeton«; v Ameriki je obstajala znamka cigaret »Old Gold«. Kot pravi Ned Rival, je »v okupirani Franciji leta 1940 ... tobak postal zlati kupon [*valeur-or*], najdražja stvar na črnem trgu« (219). Skozi vso vojno so bile porcije cigaret v bistvu nadomestek denarja in za paket ameriških cigaret so lahko ameriški vojaki v Evropi dobili, kar so hoteli. Bolj nedavno, po romunski revoluciji, so cigarete Kent za kratek čas zamenjale lokalno valuto lej kot glavno sredstvo menjave dobrin v Bukarešti; v Tbilisiju, v Gruziji, so poulični izgredniki protestirali, ne proti vrstam za kruh, ampak proti nenadnemu pomanjkanju cigaret. V Drancyu, francoskem koncentracijskem taborišču iz druge svetovne vojne, od koder so ujetnike pošiljali na Vzhod, je cena zavojčka cigaret nihala med dvestotimi in petstotimi franki. »Cigareta«, se spominja Denise Aimé v *Relais des errants*, »se na predvečer odhoda v deportacijo prodaja za 150 frankov, in za to, da potegnete samo en dim, je potrebno odšteti deset frankov, deset frankov za zadnji oblak svobode in sanj« (Rival 223).

Zadnja cigareta opravlja enako funkcijo kot obešenjaški humor, ki izpostavi perspektivo nadjaza ali, kot reče Freud: kraj vesti. Cigareta predstavlja tudi najvišje vrednote, najbolj privzdignjena občutja sebstva nekoga, ki zviška pogleduje na prihajajočo smrt in se ji smeji v brk. Ker so vrednote onkraj časa, nadjaz ne verjame v lastno izginotje, ampak se ob soočanju s svojo neizogibno usmrtnitvijo počuti neuničljivega. Korist, ki jo cigareta, podobno kot šala, priskrbi tistim,

ki bodo vsak čas umrli, je odvisna od njihove zmožnosti vzpostavljanja posmrtna (ali božanske) perspektive – izven časa, v nekem drugem času in prostoru, kjer je nekdo za trenutek veselo neranljiv. Spomnite se smrti Walterja Raleigha.

Časopis *La Baïonnette*, ki so ga izdajali leta 1917 v strelskih jarkih, potrjuje svetniško sposobnost cigaret, da zastavijo dobro besedo za vojaka in prinesejo spokoj tistim, ki ga brezupno potrebujejo. Časopis je redno objavljala *Tobačne litanije*, molitve, napisane v znak hvaležnosti in hvale: »O Perlot [vrsta tobaka], barve jesenskega listja in zrelega žita [*nèfle*], običajni caporal, bodi blagoslovljen, O tobak, uteha vojaka na pohodu. V sebi nosiš vsakovrstne sanjarije, zamegliš vse bolečine, včasih razkadiš [*enfumer*] celo otožnost [*le cafard*], O božanski tolažnik.« (Rival 205)

Vrednost cigaret, njihova uporabnost kot univerzalno sredstvo menjave, je povezana z njihovo vključenostjo v ekonomijo darovanja. Cigarete obdarujejo z dajanjem – drugemu, sebi, dajanja onkraj. So pokazatelj in izkaz vojakove širokogrudnosti; v prijateljskem vzgibu jih lahko ponudi tovarišem in jih prejme v zameno. V trenutkih močnega strahu ali tesnobe cigarete vojaku pomagajo, da se spravi k sebi, se ponovno zbere. So majhno darilo, ki si ga podari, da si povrne lastno, svojo zmožnost dajanja daril ali napadanja. So pa tudi globok izvir utehe, priložnost, da štiridesetkrat na dan pije napoj proti izgubi, depresiji in enoličnosti čakanja. Imajo nekaj takega kot zmožnost zakajevanja, s katero povežejo zemljo in nebo in tako kadilčevega duha vabijo stran od negativnosti tukaj in zdaj, proti neki višji realnosti – neki splošnejši perspektivi, s katere zre na strahote okoli sebe.

V času, ko je tobak zopet demoniziran, se je pametno spomniti predkolumbovskih časov, v katerih so ga imeli za boga, nižje božanstvo, ki je našlo svoje božje služabnike med avtohtonimi ameriškimi plemeni od Irokezov na področju današnjega New Yorka do Majev na Yucatanu. Svetleča žerjavica pipe miru je pripadnike plemena združila z duhovi njihovih prednikov. S svojo močjo, da omogoča

pobeg pred časom, prikliče preteklost ali zbudi prihodnost, je tobak Indijance povezoval z mrtvimi, v katerih so videli sebe. Priklical je njihovo kolektivno hrepenenje po prihodnji hrabrosti, tako da so, z namenom, da si olajšajo breme teže duhovnih prepovedi, najprej z oponašanjem, nato pa s preseganjem spodbijali zglede svojih prednikov.

Preprosto dejanje vdihavanja in izdihavanja dima kot način lagodne koncentracije izpolnjuje pogoje molitve celo v zasebni sferi: tistemu, ki kadi, omogoča, da »se na njegovo trpljenje projicira kvaliteta pozornosti, sestavljena iz sprejemanja in ločenosti ... nato pa se to trpljenje daruje Bogu« (Limburg Stirum 98) – ali kakorkoli človek že poimenuje transcendentno. Povezava je že stara; leta 1856 je *Paris fumeur*, revija, namenjena ugodjem kajenja, za svoj moto izbrala besede »*Qui fume prie*« [Kdor kadi, moli]. Bolj nedavno je Annie Leclerc v svoji knjigi *Au feu du jour*, posvečeni kajenju (odvajanju od kajenja), zapisala, da »je cigareta molitev za naše čase« (49).

»*Tobačne litanije*« obujajo vpliv cigaret na »prijetno sanjarjenje«, na odpiranje prostora in časa in s tem podaljšanja sanjarjenja prek dneva. Vsak cigaretni dim za trenutek odpre sivomodri oblak nad kadilčevo glavo, čudovito definiran prostor za sanjarjenje, za pobeg od neizprosni omejitve nujnosti in krute nadloge smrti. Vsak dim je zadnji dim svobode in sanj. Trenutek vzdihaja in izdiha je prost tesnobe; majhen trenutek meditacije, ki zadrži realnost in omogoči človeku, da čuti neskončno povezanost z vesoljem, kratko spoznanje nesmrtnosti. Oblak dima spominja na oblaček v stripu ali na sliki, na katerega se lahko kadilčeve predstave projicirajo kot na zaslon: v italijanščini se oblačku, v katerem se pojavljajo misli ali besede stripovskih likov, reče »*il fumo*«. V času, ki ga porabi za to, da pokadi cigareto, lahko kadilec izživi svoj lastni mali filmček, v katerem se mu v domišljiji izpolnijo najgloblje želje.

Zdi se, da je pogoj za sanjarjenje pozabljanje, in tobačni dim postane metafora za moč cigaret, da maskirajo kruto realnost vojne,

ovijejo bolečino v tančice, razdimijo podobo negativne izkušnje, da pahnejo v pozabo celó pomanjkanje in bedo vojne. Kajenje cigaret spodbuja pozabljanje, in pozabljivost je vojakova pokroviteljska svetnica, tisto, čemur molitev pravi »božanski tolažnik«. Neki zgodovinar tobaka se teme pozabljivosti loti takole: »Vojak kadi zaradi razloga, zaradi katerega drugi pijejo, da pozabi... Kadimo zato, da preženemo dolgčas, strah, mrz ali vročino, proti disciplini, ki pripelje do pomilovanja vredne okornosti v vojskah, proti nepravčnosti življenja in umiranja, kadimo, da nadomestimo ljubezen, svobodo, potrebo po tem, da smo čisti in da hodimo razoglavi, sami, kjer je zrak svež in prost.« (Alyn 89)

V času, ko družba, z opravičilom, da ščiti splošno javnost pred cigaretnim dimom, na perversen način sprejema zakone proti kajenju, si je težko v spomin priklicati vrednost, ki so jo včasih imele cigarete. To, da se ljudem na letalih, v času kronične tesnobe, odreka pravico do kajenja, jim onemogoča izrabo najbolj učinkovitega sredstva, kar jih je iznašlo človeštvo, za najdevanje molitvene utehe ter preprečevanje resigniranosti v trenutkih nemira. V času vojne človek s hvaležnostjo in ljubeznijo med ustnicami in prsti drži majhen, kompakten tulec papirja in tobaka – žerjavico, ogenj in pepel – kot žebralnik, rožni venec ali kak drug božanski tolažnik: majhnega demona, božjega posrednika in najbolj intimnega prijatelja, sopotnika, ki ob trenutkih velikih junaštev in votlega ali otožnega dolgčasa nikoli ne pozabi nagovoriti osamljenosti jaza.

Cigarete s tem, ko zadimijo krutost razmer, v katerih je, vojaka za trenutek osvobodijo; njihov učinek ni toliko vzbujanje narkotičnega občutka kot omogočanje od resničnosti ločene intelektualne drže – drže, ki kot Janus izvablja nostalgijo ali špekulira v duhu sanjavega pričakovanja. Vendar so cigarete več kot terapija. Ni dovolj samo zagovarjati, da nudijo potešitev duševnih bolečin navzlic temu, da so zdravju škodljive. Dejansko cigarete vojakom služijo na drugačne načine, bolj begajoče in v mirnem času manj očitne. Pomislite

na enigmatično trditev generala Lasalla (1775–1809), Napoleonovega junaka, ki je, preden je hrabro padel pri bitki za Wagram, bojda dejal: »Huzar mora kaditi; konjenik, ki ne kadi, je slab vojak.« (Alyn 87) Kaj to pomeni? Generalova trditev, da obstaja povezava med kajenjem in dobrim vojakom, ni argumentirana; gre za golo, apodiktično izjavljanje, podobno kot tiste neme reklame za Marlboro in Camel, ki prikazujejo le živahno podobo moža, očitno vajenega merjenja moči z naravo.

V nedavno minuli zgodovini so obstajali časi, ko se je zavračanje kajenja dojemalo kot protiameriško, kot zavračanje določene ideje – nekateri bi morda dejali mita – junaštva, vezanega na patos meja. Z junaštvom je mišljen (v strogo hegeljanskem smislu besede) pogum ob soočenju s smrtjo, gledanje smrti v obraz. Ne gre le za to, da ob kajenju človek sesa tolažilno dojko; cigaretni dim ni vedno, ni pogosto, morda nikoli ni materino mleko – povečini ima slab okus, povzroča blago slabost in ob vsakem dimu, ki ga potegne, ima človek občutek, da malo umre. Strup v cigaretah je tisto, kar naredi kajenje junaško – močan strup; za smrt odraslega človeka je potrebna neskončno manjša količina nikotina kot recimo heroina ali kokaina. Cigarete predstavljajo izvorno disciplino dobrih vojakov, saj se v vsakem dimu skriva kanček smrti.

Annie Leclerc v *Au feu du jour* piše: »La cigarette est l'objet que je fournis à mon désir qu'il y transite, mais aussi pour qu'il y expire. Pour qu'il y ait lieu, séjour, et mort.« [Cigareta je objekt, s katerim opremim svojo željo, zato da v njej traja, a tudi zato, da se v njej izteče. Zato, da se bo zgodila, trajala in *umrla*.] (16) Cigareta ni samo sredstvo, ki omogoča vztrajanje želje, prav tako jo tudi ubija; promovira sanjarjenje, zato da bi ga prelučnjala. Zakajeno se vdaja trenutku sanjske izpolnitve želje, nato pa ga prekine, ga pedantno potepta. Cigarete se v tem pogledu ločijo od ostalih drog, kot je na primer heroin, pri katerih je logična posledica njihove omame neskončno podaljševanje, celo do same smrti. Človek si privošči ciga-

reto z zavestjo, celo z željo, da bo želji za trenutek ustreženo, da bo resničnost pozabljena, nato pa bo nanjo pozabil. Pozabljanje pozabljanja se občuti kot trd pristanek nazaj v resničnost v trenutku, ko strup prime; neznatno oddaljenost negativne izkušnje je še toliko bolj čutiti, ker je tako kratka. To je tisto, kar cigaretam daje njihovo krepilno odliko zvišanja občutka resničnosti, v katerega se nekdo vrne po trenutnem izletu zunaj nje.

Kajenje zadnje cigarete pred usmrtitvijo ni enako injekciji morfija; hrbtenica obsojenca otrpne, vsi zasilni izhodi se zaprejo in resignacija postane tako nujna, da to opogumi človeka, ki ga čaka najhujše. Cigareta deluje kot simulaker, kot majhna uprizoritev smrti, zato ker pod njenim okriljem pride do rojstva trenutka izven časa in posledično tudi do njegove smrti. Zdi se, da v okviru nadzorovanega izmišljanja cigareta ponazarja uprizoritev s strahom pričakovanega trenutka smrti. Ustvari iluzijo, da je smrt vseh naših sanj zelena, izbrana – da je usmrtitev v resnici samomor, ki ga bo človek obvladoval vse do njegove izvršitve. Sublimnost kajenja (in po Schillerju tudi sublimnost samomora) leži v zmožnosti ustvarjanja iluzije, v kateri sami gledamo lastno smrt, o njej odločamo izven nas samih, živimo posmrtno življenje, kot da gre za trenutek osebnega junaštva, dan po tem. V času, v katerem se zdi, da je bila vojna izgnana iz Zahoda, ostajajo cigarete ena izmed zadnjih pustolovščin. Ideja, da bodo zdravniška opozorila ljudi odvrnila od kajenja, zgreši zapeljivost cigaret, ki je odvisna natanko od sublimnega tveganja in neugodja.

Moralisti ne morejo razumeti, zakaj v času, ko družba sprejema najbolj toge omejitve kajenja, kadi več žensk kot kdajkoli poprej; tako je, ker so ženske dandanes vojakinje, ki so vse bolj v vojni s sistemom, vodenim s strani moških, ki je za zdaj upočasnil njihov boj in za katerega se zdi, da bi z veseljem ponovno uvedel staro pravdo. Človek ne vidi tabel z Marlborovo žensko, saj je ta čedalje bolj povsod prisotna. Protikadilska zakonodaja se v tem trenutku v zgodovini križa z bojem za osvoboditev žensk – tako kot vedno. Stopnja pravice do kajenja, ki jo imajo v družbi ženske, je nezmotljiv

pokazatelj splošne enakopravnosti, ki so jo dosegle, test njihovega polnopravnega članstva v družbi. Protikadilska zakonodaja je ena od oblik pod površjem družbe, v kateri boj za osvoboditev žensk še vedno divja.

Na bojišču je bil čas, »ko so delili cigare in cigarete, znak, da se bliža ura napada« (Remarque 72). Tobak ne deluje tako, da otopi vojake, temveč jim pomaga ohraniti jeklene živce in jim omogoča, da obvladajo tesnobno vzdušje, ki je trajni element njihovega položaja. Psihološko gledano je cigareta izjemno sredstvo za nadzorovanje tesnobe; manj jasna je njena vloga lajšanja simptomov strahu. Razlika med strahom in tesnobo je po Heideggerju – za katerega je slednja temeljna dispozicija tubiti – v neskončnosti, ki daje pečat tesnobi. Za razliko od strahu, ki je bežanje pred neko determinirano, določljivo priročno stvarjo, je tesnoba tesnobna v razmerju do nekega nedoločene »tukaj« ali »tam«: »Tesnoba 'ne ve', kaj je tisto, pred čemer ji je tesno.« (Heidegger 258)

Kadarkoli si tesnobno razpoložen človek privošči cigareto, proizvede nikotin dva ločena psihološka učinka, ki imata povezani vlogi. Ko nikotin najprej vstopi v krvni obtok, nenadoma in pogosto dramatično poveča utrip in krvni tlak ter tako, paradokсно, draži občutke napetega neugodja, ki naj bi jih cigareta mirila. Močan dim iz cigarete, globoko inhaliranje, dejansko zaostri psihološke simptome, povezane s tesnobo. Toda prednost tega poslabšanja je, da veže omenjene psihološke učinke na konkreten, določen vzrok – cigareto, ki jo kadim. Medtem ko je bil prej vzrok tesnobe nejasno pričakovanje neke nedoločene nevarnosti, so sedaj občutja in neudobje, do katerih pripelje cigareta, natančno določena in usmerjena. Izbira posamičnega, določenega izvora teh občutij predstavlja prvi korak v njihovem obvladovanju, v tem, da jih vzamemo iz sfere tesnobnosti in jih lociramo nekam, kjer so pri roki ali priročni – v roko. Zamenjava nečesa, kar je bilo prej nejasen vir neudobja, z boleče natančno določenim izvorom, je prvi korak k eliminiranju tesnobe in njenega ne-lagodja.

Znotraj heideggerjanskih okvirov cigareta v prvem trenutku »oskrbuje obračanje te tesnobe v strah pred nekim prihajajočim dogodkom«; v drugem trenutku pa imajo »tesnobo, ki je s preareditvijo v strah postala dvoumna, vrhu tega za šibkost, ki je neko samega sebe gotovo bivanje ne sme poznati. Kar se v skladu z brezglasnim odlokom >se<-ja 'sliši' [*Was sich ... 'gehört'*], je ravnodušen mir nasproti 'dejstvu', da človek umira. Oblikovanje takšne 'vzvišene' ravnodušnosti *odtuji* tubit njeni najlastnejši, brezodnosni zmožnosti biti« (347). S stališča »eksistencialne projekcije izvorne biti k smrti« vojakova cigareta predstavlja prehod od avtentičnega stanja tesnobe k odtujenemu stanju strahu, ki je za Heideggerja bolj »dvoumen« natančno zato, ker se zdi, da vzrok nevarnosti naredi bolj jasen, določljiv in priročen, da brezodnosni značaj tesnobe spremeni v odnos do »dejstva« bližajoče se smrti, ob katerem se lahko človek prekali. Cigarete imajo za posledico »stalen *beg pred bitjo k smrti*« (347), kolikor njihov mehanizem pomaga pri preoblikovanju odnosa v nek dobro znani dogodek, ki se godi po svetu, nek slučaj, ki se dogaja vsepovsod, nekaj, kar si seveda predstavljam kot to, kar se mi bo konec koncev nekega dne zgodilo, a trenutno nima nič opraviti z mano. Prehod od »eksistencialne« zagotovosti nejasne nedoločenosti tesnobe k »dvoumnosti«, ki ji je zavezan strah v svojem odnosu do priročnih stvari, nekemu dejstvu ali slučaju, da se nekaj v svetu dogaja, predstavlja za Heideggerjev *Dasein* padec v odtujeno neizvornost – za vojaka lahko to pomeni, da se pripravi k napadu.

Zmožnost povezovanja impulzov negativne izkušnje, občutja bolečine, male smrti, je jasno artikuliral že Freud v svojem eseju *Onstran načela ugodja*. Tisto, čemur pravi »nagon smrti« in kar leži izza načela ugodja, organizira sicer prekinjene in divje modilirajoče izpade organizma v ponavljajoče se, predvidljive vzorce. S kajenjem cigarete, vnašanjem določene količine nikotina, organizem pospešuje svojo smrt, v sebi proizvaja več škodljivih učinkov, kot če bi trpel nelagodje tesnobe. Toda smrt, ki jo pospešuje, je njegova lastna smrt;

svojo lastno pot proti smrti zamenja za proces, nad katerim sicer nima nadzora. Rabo cigaret za obvladovanje tesnobe je moč razumeti kot dajanje prednosti določeni obliki smrti pred neznosno obliko življenja. V tem oziru gre za junaško početje, še zdaleč ne za prehranjevalno ali terapevtsko. V nekaterih okoliščinah si je bolj zaželeno povzročati večje nelagodje kot pa pasivno trpeti manjše; privzeti smrt po lastni izbiri je bolj zaželeno kot življenje v trpljenju, nad katerim človek nima kontrole. Edino, kar je huje kot vojna, je izguba lastne svobode.

A psihološki učinek nikotina ima dva nivoja. Ne le da za ceno povečanega nelagodja poviša krvni tlak in utrip – v naslednjem trenutku ju zniža, pri čemer pride do opaznega občutka sprostitve in olajšanja. Potem ko je organizem, ki je potegnil cigaretni dim, tesnobo obvladal tako, da jo je povečal, ji je dal, za ceno intenzivnejšega neugodja, natančen, točen izvor, in v zameno za svoje junaštvo prejme drobno nagrado: nenadnemu izbruhu nelagodja, ki spremlja vnašanje strupa, sledi trenutek sprostitve, v katerem se organizem otrese napetosti, ki jo je zdaj odstranjeni strup prvotno izzval. Raztezanje žil in upočasnitev srčnega utripa po tem, ko telo strup s trudom odstrani in se bori proti njegovim simptomom, ustvarita občutek sproščenosti. S psihološkega zornega kota je paradokсно, kako se nasprotujoči si učinki, tako kot učinki Kantovega sublimnega, medsebojno podpirajo: manjše udobje je pogoj za večje. Omenjeni mehanizem je precej drugačen od na primer cepljenja, pri katerem človek v boju proti veliki količini vzame majhno dozo strupa ali prejme blažjo obliko bolezni kot zaščito pred okužbo z bolj nevarnimi oblikami. Cigarete kot obramba pred tesnobo delujejo tako, da kot pogoj njenega preoblikovanja in ublažitve postavijo vznemirjenje. Zdi se, da je ugodje, ki prihaja od sprostitve, strogo le funkcija razdalje, ki jo telo preči med zatezanjem in raztezanjem, tudi če je končno stanje bolj zategnjeno kot običajno in četudi je do njega prišlo preko procesa povečevanja nelagodja.

Protislovni psihološki učinek kajenja omogoča širok spekter psiholoških rab cigaret. Ob različnih priložnostih, v različnih okoliščinah lahko cigareto kadimo bodisi zaradi njene zmožnosti izostrenja koncentracije, zaradi osredotočenja na neko dejstvo v svetu; bodisi je njena glavna vrednost v moči sprostitve in olajšanja, v spodbujanju sanjarjenja. Spet drugič pa lahko cigareta služi kot povod za perspektivo transcendence.

Da bi ponazoril številne različne načine rabe cigaret v času vojne, sem delal popis vseh cigaret, ki jih prižgejo in ugasnejo, neprižgane odvržejo v noč, delijo in kopičijo, sovražijo in ljubijo – instrumente mučenja in kirurških posegov, izkaze prijateljstva in ljubezni – v vrsti uglednih vojnih romanov, začenši z Remarqueovo mojstrovino o prvi svetovni vojni *Na Zahodu nič novega*. Spisek vključuje Hemingwayev roman *Komu zvonijo*, knjigo *Goli in mrtvi* Normana Mailerja, ki jo imajo nekateri za najboljši roman o drugi svetovni vojni, korejsko sago Williama Styrona *Dolgi pohod*, roman o vojni v Vietnamu z naslovom *Platoon – Vod smrti* Dalea A. Dyela, ki temelji na ganljivem scenariju Oliverja Stonea, in slednjič, za potrditev nepretrgane vloge cigarete v tvorjenju predstav, nedavno interpretacijo nekdanje hladne vojne Toma Clancyja, *Kremeljski kardinal*.

Na Zahodu nič novega se začne s sceno, ki je postala v vojnih romanih dvajsetega stoletja pravi kliše, s trenutkom, v katerem je nekaj takega, kot je normalno življenje civilistov, ugledano skozi oči vojaka, ki se je pravkar vrnil iz boja. Tega dne se debelemu kuharju, ki streže vojakom devet kilometrov od fronte, mudi izprazniti lonce, zato začuda vsem deli dvojno mero kruha in klobas; nekaterim vojakom uspe za povrh še napolniti svoje posode za rezervo. Učinek je nenaraven: kar se bralcu zdi popolnoma domače, se s perspektive vojaka pripovedovalca zdi najbolj eksotična stvar, kar si jih je mogoče zamisliti; dejanje, ki bi ga običajno lahko imeli za zadovoljevanje neke vsakdanje nuje, postane neresničnost najbolj nenavadne orgije.

William Styron, pozoren bralec svojega žanra, *Dolgi pohod* prav tako začne z vrsto za hrano, vendar tako, ki je bila razdejana. Styron

v uvodnih odstavkih upodobi vojake v bližini velikih loncev, ki jih je ubil in ranil po pomoti izstreljen topniški izstrelek, ki je prehitro padel na tla in pristal sredi njihovega šotora. Ta trenutek, ko najbolj oddaljeno zaledje postane prva bojna črta, se v vojnih romanih ponavlja kot halucinacija. Morda zgošča temeljni pripovedni zakon žanra, prehod med vojnimi scenami in življenjem proč od streljanja, med grozo in nelagodjem, strahom in tesnobo. Na vrhuncu bojevanja je vojakov strah usmerjen proti sovražniku; bolje, sovražnik je tisti, ki usmerja strah, in to daje jazu objekt, na katerega osredotoči tesnobo in jo tako obvlada v prid bojevanju. Vse vojakove reakcije in geste na fronti so posledica nujnosti soočanja, obračanja h grožnji, ki mu preti s strani neke sovražne sile. V zaledju, kjer se dogaja obred čakanja na hrano, strah popusti in zopet se vrne tesnoba. (Styronovo zaledje sredi vojne v Koreji predstavlja tabor iz bojevanja izključenih vojakov iz Severne Karoline.) Povišana tesnoba se kaže kot oblika norosti, ki vojaka preplavlja v trenutku intenzivne oralnosti, ko pije in jé, ko se ravno privaja na bolj mirne okoliščine, ko si prvič dopusti misel, da bo morda tudi sam moral živeti – s tesnobo, kot vsi drugi v vojno vpleteni ljudje, ki niso na bojišču. Norost je manično zanikanje pretežno nezavedne zavesti o našem nenehnem teženju k smrti. Ko je človek stran od kraja, kjer pričakuje, da bo umrl, se smrt zdi nemogoča. Styron med vojake v šotoru okrutno zažene izstrelek in s tem prekine manični trenutek s stvarjo, ki je najbolj nepredvidljiva, z naključnim vdorom smrti. Prav v trenutku, ko se vojak, zato da bi živel, neha bati, ga ubije sredstvo ubijanja, pred katerim ga je varoval njegov strah. Povratek v življenje je ironično priložnost za zadnji izhod iz njega. V uvodnih scenah Clancyjevih *Patriotskih iger* večni junak Ryan na počitnicah v Londonu skoraj umre med terorističnim napadom.

Za Paula, pripovedovalca v *Na Zahodu*, pa dvojna mera hrane tistega dne ni najpomembnejše: »Poglavitno pa je bilo, da smo dobili tudi dvojno porcijo tobaka. Deset cigar, dvajset cigaret in dva zavojčka tobaka za žvečenje na osebo, to ni malo. Svoj tobak za žvečenje sem dal Katzinskiju v zameno za njegove cigarete in tako sem imel

štirideset cigaret zase. To je za en dan vnaprej.« (7) Običajno so bile cigarete odmerjene, razdeljevali so jih vsak dan sproti, odvisno od njihove dostopnosti in muhavosti častnikov, ki so poznali vpliv tobaka na moralo. Možnost, da si vojak naredi zalogo cigaret za prihodnje dni, pomeni fantastično udobje, označuje določeno mero svobode od totalitarnega nadzora, ki uravnava njegovo življenje; namesto običajnega stanja odmerjene pičlosti za trenutek vzpostavi ekonomijo presežka. Toda najbolj pomembna stvar pri dvojni meri je, da cigarete, za razliko od gole hrane, človeka ločijo od živali.

Človek se od živali torej razlikuje v tem, tako smo dejali, da kadi. Nobeno drugo živo bitje ne vdihava tobačnega dima ali kake druge goreče substance zavestno. In kajenje med vojno pridobi vzvišeno vrednost, nepovezano z zadovoljevanjem naravnih potreb, temveč v celoti posvečeno izpolnjevanju zahtev, ki jih proizvaja kultura. Kajenje v ničemer ne prispeva k preživetju; za vojake je celo nevarno – sovražnikovim očem pokaže sled njihove tarče: »Odločil se je, da si bo privoščil še poslednjo cigareto pred temo. V času teme je bilo kajenje nemogoče, če smo hoteli ostati skriti pred sovražnikom.« (Remarque 199) Cigarete vojaku v gozdu ne nudijo le fizičnega zadovoljstva ali čutne dobrobiti, ampak tudi okus omikane narave, estetskega užitka, kolikor okušati in soditi, ceniti in razlikovati ni živalsko, ampak omikano.

Paul razmišlja: »In okoli in okoli nas je cvetoč travnik. Topla sapa poznega poletja nežno ziblje travnata stebila; beremo pisma in časopise ter blaženi kadimo ... Zlahka bi se zgodilo, da danes ne bi sedeli tule v kabinah, le za las smo ušli. In zaradi tega so danes vsi občutki novi in močni: rdeče makove glavice in dobra hrana, cigarete in poletna sapica.« (Remarque 12) Remarqueovemu pripovedovalcu je trenutek, v katerem te skoraj zadene, enak tistemu, v katerem te zadene; življenje po njem je življenje po smrti. Prerojen, kot da bi umrl in šel v nebesa, leži vojak na soncu in »blažen(o)« kadi. Ta trenutek ga povzdigne med angele, ki ga blagoslovijo z nečim, kar

se zdi kot večno življenje, v katerem so vsi občutki novi in močni; v tem trenutku doživlja beat-ifikacijo, kot »beat« pri Kerouacu – zelo intenzivno, zelo resnično in zelo svobodno³. To, da lahko zopet okuša, čuti in vonja skladno svojega jezika, dodajanje elementov, stvari in užitkov, ima za posledico vrnitev vojakove zmožnosti, da reagira še na druge dražljaje razen tistih, ki imajo opravka s preživetjem; ponovno rojen začne razlikovati med tem *in* onim, zaznavati kakovost trenutka, ponovno odkrivati minljivo lepoto, lepoto v minljivem – dimu, ki ga raznaša poletna sapica.

Obratno pa najtežje trenutke vojne pogosto predstavlja lik, ki sovraži okus cigaret. Poglejmo si Styronov opis lika na robu brezupne izčrpanosti: »Kri je jezno utripala v njegovih sencah, za njegovimi očmi, in bil je dovolj žejen, da je s pohlepno malomarnostjo izpil skorajda tretjino svoje čutare. Prižgal si je cigareto; njen okus je bil ogaben in kovinski, frcnil jo je stran. Njegova kolena in stegna, nevajena tolikšnega udrihanja, so bila otrpla in utrujena.« (61) Vojak zgublja oblast nad seboj; je na točki, in Styron se k njej pogosto vrača, kjer vojakovo samoobvladovanje popusti pod težo ekscesov iz preteklosti, ki se sedaj maščujejo. Nič nima dobrega okusa; cigarete so postale kovina.

Ali pa si pogledjmo Mailerjeve može v izkrcevalnih čolnih, ki se v najvišji budnosti pripravljajo na zavzetje obale: »Red si je začel prižgati cigareto; bila je že peta, odkar so spustili njihov čoln v vodo, imela je plehek in neprijeten okus.« (37) In drugje: »Prižgal si je cigareto in previdno pušnil dim, saj so njegova pljuča še vedno čutila naporni pohod. Cigareta ni prav nič dišala, a jo je vendarle kadil.« (II. knjiga, str. 39.) Mailer, podobno kot Styron, razume nezdržljivost vojnih naporov in ugodja cigaret; na dolgih pohodih prav nič ne izboljšajo človekove zdržljivosti. A hkrati oba avtorja dojameta tudi

3. Gre za neprevedljivo besedno igro v angleščini. »Beat« tvori besedo *beatifically* (blaženo) in besedo *beatification* (beatifikacija), hkrati pa je tudi oznaka za smer v glasbi, bitništvo. Op. prev.

razliko med psihološkimi učinki cigaret in njeno kulturno vlogo. Za vojaka so cigarete najpomembnejša stvar, pravi Remarque, vse, kar ostane od omike, potem ko vojna razblini sledi liberalne vzgoje.

V *Na Zahodu* se Paul in njegovi tovariši, večina jih prihaja iz istega mesta in šole, s prezirom spominjajo svojega učitelja Kantoreka, ki jih je učil same neuporabne stvari in laži. Paul pravi, da je pozabil večino tega, kar se je naučil v šoli: »Od vsega tistega se spomnim bolj malo. Res je, da ni veliko vredno. A nihče na šoli te ni naučil, kako si prižgati cigareto v dežju in vetru.« (Remarque 79) Za vojaka je to znanje najvišja oblika kulture, edina izobrazba, ki jo je v vojni vredno imeti: kako si, skrivenčen pod silo narave, prižgati cigareto. Zastopa vso izobrazbo, preostanek *Bildung* v prsih živalskega stroja, v katerega se mora spremeniti vojak med bitko. Skladno s tem predstavlja nezmožnost prižiganja cigarete najbolj okrutno prikrajšanje. Pri vojaku pride do največje malodušnosti v trenutku, ko njegova razmočena cigareta razpade in se tobak, ki pade na tla, pomeša z blatom, v katerem stoji: »Toglio si je skušal prižgati cigareto, a se mu je razmočila in prelomila v ustih, še preden je utegnili potegniti vžigalice iz svoje nepremočljive torbe. Vrgel je cigareto po tleh in gledal, kako je razpadla v blatu. Dasi je bil že čisto moker, mu dež ni bil prav nič manj nadležen kot prej. Vsaka kaplja, ki mu je spolzela po hrbtu, se mu je zazdela kot mrzel polž slinar, do katerega je čutil odpor in stud.« (Mailer 121)

Cigarete vojaka ščitijo pred tem, kar je šokantno in priskutno: ubijajo polže slinarje ... in pijavke. Morda to razloži, zakaj je motiv vojaka, ki s konico prižgane cigarete scvre zajedavca, ki se mu je prilepil na kožo, tako pogost v vojnih romanih: »Rhan je opazil napih-njen primerek na Taylorjevi ustnici in si pomagal s prižganim koncem razmočene cigarete, da je pijavka popustila prijem.« (Dye 177) Cigareta gre k ustom s prižganim koncem naprej, s prometejskim gibom, ki vojaka osvobaja najbolj podlega primeža vojne.

Poglejmo si različico te prispodobe pri Normanu Mailerju, v kateri zlato-črno gosenico z dolgimi dlakami, odeto v paradne barve junaške

smrti, osmоди cigareta, ki predstavlja ogenj civilizacije, ki ga kot orožje zavijhimo proti nedostojnosti: »Obupno se je trudila, da bi se preobrnila na pravo stran, dokler ji Wyman ni primaknil prižgane cigarete čisto blizu k hrbtu. Živalca se je zvila in nato obležala iztegnjena. Hrbet je ukrivila v podobi črke L, z nogami pa je nebogljen otepala po zraku. Videti je bilo, kot da bi obupno lovila sapo.« (247) Vojak spremeni ostudne izločke tropskega gozda v črke abecede, morda insignije ženske Ljubezni – »z nogami, ki nebogljen otepajo po zraku«.

Moč cigaret za počlovečenje nečlovečnosti vojne ima v leposlovju svoje meje. Toda ko se mož prepozna v sovražniku na drugi strani strelskih jarkov, v prizorih, ki v spomin priključijo arbitrarno naravo odločitev o vojni, cigareta svoj vpliv pogosto razširi še na sovražnika. Spomnite se prizora iz *Komu zvoní*, v katerem Robert Jordan opazuje stražarja na mostu, ki ga ima za nalogo uničiti:

Stražar je bil naslonjen na steno ... Videti je bil zaspan in medtem ko ga je Robert Jordan opazoval, je mož zazechal. Nato je izvlekel mošnjo za tobak in zavojček papirčkov in si zvil cigareto. Zaman je poskušal prižgati vžigalnik, ga naposled spravil v žep in se odpravil do žerjavice, se nagnil nad njo, z roko segel vanjo, izvlekel kos oglja, ga medtem, ko je pihal vanj, premetaval po roki, si nato prižgal cigareto in oglje vrgel nazaj v žerjavico.

Robert Jordan je skozi Zeissov daljnogled z osemkratno povečavo opazoval njegov obraz, medtem ko se je stražar naslonjal na steno stražarnice in vlekel cigareto ...

Ne bom ga več gledal, si je rekel. (Hemingway 487)

Dejanje zvijanja, prižiganja in dolgega potega cigarete vzpostavlja intimnost, ki sovražnika naredi skorajda za gosta Roberta Jordana, ki ga od blizu opazuje s pomočjo dobrega nemškega daljnogleda. Stražarjeva cigareta je ogledalo. Ker je odločen, da ga bo ubil, se Robert Jordan odloči, da ga ne bo več pogledal, saj se v tej državljanski vojni boji namesto antagonistične različnosti gledati domačno enakost

rojakovega zadovoljstva – iste kretnje, prižiganje in inhaliranje, ki je spremljalo nešteta prižiganja cigaret na njegovi strani daljnogleda.

Cigarete so pogosto upodobljene kot demokratične, občečloveške in svetovljanske. Podirajo ovire, ki jih postavlja vojna. Ko v Vietnamu vod vkoraka v neko vietkongovsko vas, niso vsi Američani pripravljeni masakrirati starcev, žensk in otrok; nekateri se ravnajo po univerzalnem moralnem načelu, da ognja ni moč odkloniti: »Napoved je stari [vietkongovski] vaščan vzdignil grčasto roko, v kateri je tiščal sesvaljkano cigareto in si jo hitro vtaknil v usta, kjer mu je obvisela med ustnicama, rubinsko rdeče popackanima od soka betelovega lista. 'Ogenj bi rad. Prižgi mu, Tony!' Hoyt je ukresal vžigalico, toda ni dobil priložnosti, da bi možaku prižgal zmečkano cigareto.« (Dye 136)

Tujec postane znan, ko vstopi v magični krog dima. Ko Robert Jordan pride do jame s partizani, ki nanj in na njegovo nalogo gledajo z največjim nezaupanjem, določi stopnjo njihove samozavesti in zvestobe ideji glede na njihovo pripravljenost, da sprejmejo njegove cigarete.

Anselmo mu je prinesel stol, prevlečen z neustrojeno kožo in Robert Jordan je sedel k mizi. Pablo ga je pogledal, kakor da misli še nekaj reči, nato pa je segel po cigaretah.

Robert Jordan jih je porinil še drugim. Ni jih še gledal, vendar je opazil, da je eden izmed njih vzel cigarete, dva pa jih nista. (Hemingway 85)

»Kaj pa gledaš?« je vprašal eden izmed bratov, tisti z brazgotino.

»Tebe,« je odvrnil Robert Jordan.

»Ali vidiš kaj posebnega?«

»Ne,« je rekel Robert Jordan. »Hočeš cigareto?« (88)

Cigarete, ki jih Robert Jordan ponudi partizanom, so ruske, torej že same po sebi znak njegove politične zanesljivosti, saj prihajajo iz zaloge ruskega generala, ki ga je Stalin poslal v podporo boja proti

fašistom. To, da so jih sprejeli, nosi ritualni pomen, ekvivalent temu, kar predstavlja v redni vojski salutiranje.

»Kmalu dobiš jesti,« je rekel. »Ali imaš kaj tobaka?«

Robert Jordan je šel k svežnjema, enega odprl, segel v notranji žep in ven potegnil eno izmed tistih ploščatih škatel z ruskimi cigaretami, ki jih je dobil v Golzovem glavnem štabu. S palcem je obkrožil rob škatle, odprl pokrov in jih ponudil Pablu, ki jih je vzel pol ducata. Pablo, ki jih je držal v eni izmed svojih ogromnih dlani, je vzel eno ter jo pogledal proti luči. Šlo je za dolge, tanke cigarete s filtrom iz lepenke.

»Veliko zraka in malo tobaka,« je rekel. »Poznam jih. Imel jih je tisti z nenavadnim imenom.«

»Kaškin,« je rekel Robert Jordan in ponudil cigarete ciganu in Anselmu, ki sta vsak vzela po eno.

»Vzemita jih več,« je dejal in vsak je vzel še po eno. Dal je vsakemu še štiri, in da se mu zahvalita, sta dvakrat pomignila z dlanjo, na kateri sta držala cigarete, tako da se je vrh cigarete vzdignil in padel, kakor ko človek pozdravlja z mečem. (55)

Cigareta, s katero pomahamo v pozdrav, kot s sabljo ali zastavo, naznačuje zvestobo in priznava hierarhijo. Pogosto je, kot tukaj, migljaj v znak zahvale. Sprejetje cigarete je lahko vrsta salutiranja, izkaz spoštovanja in pripoznanja nadrejenemu vojaku; pomeni pa lahko tudi neko bolj radikalno pokornost drugemu:

Zasliševalec je videl, da je zmaga na njegovi strani. To je vedno moč razbrati iz oči. Kljubovalni ljudje, tisti težavni, nikoli ne odvrtačajo svojih oči. Strmeti znajo naravnost v vaše oči ali še pogosteje v neko mrtvo točko na zidu za vami, kakorkoli, težavneži se vedno skoncentrirajo na neko posamezno točko in iz nje črpajo svojo moč. Ta že ni bil tak. Njegove oči so begale po vsej sobi, zaman iščoče opore. No, pričakovati je, da bo z njim zlahka opravil. Morda le še ena sama gesta.

»Bi želeli cigareto?« Zasliševalec je izbrskal zavojček in iz njega iztresel eno cigareto na mizo.

Kurir jo je vzel in bel cigaretni papir je bil njegov znak vdaje. (Clancy, *Kremeljski kardinal* 173)

Izpostavil sem že vlogo, ki jo imajo cigarete kot univerzalno sredstvo menjave. V *Na Zahodu nič novega* pogosto služijo kot olajševanje podkupovanja v času vojne:

Hitro sem posegel vmes in najprej bolničarju ponudil cigareto. »Pa sploh smeš dajati injekcije z morfijem?« ...

V njegovo roko sem stisnil še par cigaret: »Poslušaj, bodi tako dober in ...« »No, naj bo,« je rekel. (Remarque 17)

Ko smo končno le odšli, je Kat rekel: »Kaj praviš na pečeno gosko?« »Sliši se fino,« sem mu odvrnil. In skočila sva na tovornjak, ki je prevažal strelivo. Pot naju je stala dve cigareti. (66)

Toda bolj kot podkupnina je cigareta predvsem vez, znamenje tovarštva, ki zbliža vojake. Je kot tančica, kot mrak po koncu celodnevnega bojevanja, ki na strahove meče dobrodejno senco in zbuja čut za darežljivost, ki tudi najbolj skopim omogoča, da pokažejo solidarnost do svojih tovarišev:

Bil je topel večer, mrak je bil kot tančica, v senci katere se počutimo varne. Zbližal nas je, in zato me je celo Tjaden, ki je bil sicer skop, počastil s cigareto in mi jo pomagal prižgati. (Remarque 39)

Počutila sva se kot brata in drug drugemu sva ponujala najboljše kose. Ko je bil najin obrok pri koncu, sem si prižgal cigareto, Kat pa cigaro. (69)

Ne gre zgolj za to, da nekdo ne more ne dati cigarete (ali ne ponuditi ognja), ampak tudi za to, da je nekdo prav tako ne more odkloniti, čeprav je zadnja. Četudi vojak ponuja svoj zadnji »belič«, ki ga ima na razpolago za menjavo v sistemu vojne ekonomije, je cigareto bolj nevljudno zavrnil, kot pa pustiti človeka brez zaloge. »'Si lahko sposodim čik, človek božji?' ... Chris je strmel v možakov

upadli obraz in bilo mu je nerodno, da tipa, ki je v takšnem pomilovanja vrednem stanju, sploh kaj prosi ... Vtaknil je dva prsta v enega od zgornjih žepov in izbrskal zavojček bojne porcije s štirimi škatlicami winstonk. V njej je bila ena sama pomečkana cigareta. Chris je že skoraj odklonil, da bi vzel možakov zadnji čik, vendar se je tega ustrašil.« (Dye 232–233) To, da sprejmete zadnjo cigareto od človeka, ki je v pomilovanja vrednem stanju, ki nima ničesar drugega več, kar bi lahko dal, pomeni, da mu podarite dar podarjanja, ki ga njegovo samospoštovanje, v času, ko nima ničesar drugega, najbolj potrebuje. Če jo odklonite, to kaže na vaše lastno pomanjkanje darežljivosti, vašo lastno neprijaznost ali sumničavost – namiguje, da ga hočete prikrajšati za svobodo njegove prostosti, da žalite njegovo darilo. To dejanje pokoplje sleherno možnost za zaupanje in dialog.

Eden izmed najbolj ganljivih prizorov v Remarqueovem velikem romanu pride na koncu, v trenutku, ko Paulu pustijo oditi domov na dopust. Po vsem peklju vojne bi bilo pričakovati, da bo vriskal od veselja; dejansko pa je potr, ker zapuša svoje tovariše. Veliko jih je že pomrlo; sprašuje se, koliko jih bo še živih, ko se bo vrnil:

Seveda moram v kantini dati za pijačo. Vsi smo majčkeno okajeni. Sam sem otožen; šest tednov me ne bo nazaj, to je kajpak svinjska sreča, a kako bo potlej, ko se vrnem? Bom še dobil vse tukaj? Haia in Kammericha že ni več.

Kdo bo naslednji?

Pijemo in ogledujem si drugega za drugim. Albert sedi zraven mene in kadi. Počasi se vsi zberemo na kup ... Nad glavami se nam pleteniči gost dim. Kaj bi bil vojak brez tobaka? (106–107)

Velikodušen oblak dima riše krog okoli v bitki prekaljenih tovarišev in jih vabi v svoj objem, jih zbližuje. Kaj bi bil vojak brez tobaka? Bil bi popolnoma sam s svojo otožnostjo in žalovanjem. Cigaretni dim ohranja duhove mirne – ali bolje, po indijansko rečeno, duhove umrlih pripelje v kopneči krog živih, preteklost poveže s sedanostjo

in ustvarja blagodejno iluzijo o večni prisotnosti, brez izgube. Glede na to, da so cigarete bežen protistrup za depresijo, predstavljajo največje bogastvo za tiste, ki so brez vsega.

Cigarete pa tudi stimulirajo in izostrijo um, spodbujajo dejanja. Oficirji v vojnih romanih jih pogosto prižgejo, kadar morajo pripraviti kakšen načrt ali izdati ukaz. Skorajda nujni pogoj poveljevanja je, da si je pred odločitvami treba vzeti trenutek zase, v znak refleksije in razmisleka o ovirah, pred izpostavljanjem človeških življenj. »Poročnik Wolfe ... 'Tu smo hudičevo preveč ranljivi.' Barnes si je mirno prižgal cigareto. 'Kako pa je na bokih, poročnik? Imate koga zunaj na bokih?'« (Dye 124) Poročnikov nemir spodbudi starega žilavega narednika, da si mirno prižge cigareto, preden svojemu predpostavljenemu poda ukaze, zamaskirane v obliki zbadljivih vprašanj. Trenutek, ki si ga vzame za kajenje, je znak, da je prevzel nadzor nad situacijo, da se, v nasprotju z oficirjevo živčno neodločnostjo, sam odloča po treznem premisleku. V filmih je znak za razmišljanje dostikrat ta, da si igralec prižge cigareto, vojni romani pa slikajo resnično ozadje te konvencije. »Cumings je vzdihnil in si prižgal cigareto. 'Delo štabnih oficirjev moramo bolje uskladiti. Povejte prosim Hobartu in Connu, naj se jutri zjutraj vsekakor oglasita pri vas'.« (Mailer 438) »General si je prižgal cigareto in s počasnim zamahom roke upihnil vžigalico. 'Zagotavljam vam, Robert, da imam malo drugih skrbi v življenju'.« (Hemingway 184)

Prižiganje cigarete je merilo časa, potrebnega za odločanje, časa, ki mora miniti, preden se lahko nekdo odloči, da je dovolj razmišljal. V leposlovju se ta kretanja pogosto pojavi v ključnih trenutkih in nakaže, da je prišlo do usodne odločitve. »Če bodo imeli srečo, bodo do tedaj že lahko vdrlji v sovražne postojanke, vendar ni verjetno, da bi bil frontalni napad tako uspešen. Tako bi bil čas kar primeren. Prižgal si je cigareto. Načrt je bil mikaven.« (Mailer 452)

Podobno kot pogosto za ženske je tudi za vojaka cigareta včasih orožje, ki ga vihti v vzporedni vojni, ki jo bije s tistimi, ki so mu

upravičeni ukazovati na podlagi modrosti, ki naj bi pripadala (a le redko tudi pripade) njihovemu položaju v hierarhični lestvici. »Barnes [žilavi narednik] je sprejel ogenj za svojo cigareto iz O'Neilovega zippota in puhnil moteč curek dima v Wolfeve oči [Wolfe, strahopetni poročnik]. ... Barnesov izraz na obrazu se je gibal nekje med zmrdivanjem in porogljivostjo. Molče je potegnil globok dim iz svoje cigarete.« (Dye 141) Včasih pa je tudi izkaz ljubezni, ki jo čuti vojak, sredstvo romantičnega žrtvovanja. Naši prijatelji v Remarqueovem romanu so srečali francoska dekleta, in odločijo se, da jih bodo obiskali. Preden lahko odplavajo na drugo stran kanala, morajo počakati, da pade tema, saj je prehod čez most prepovedan in zastražen. Medtem čakajo in pijejo pivo v kantini: »Ves čas smo razburjeni. Ne moremo biti pri miru ... Naše roke ne najdejo obstanka in prižigamo si neštete cigarete, dokler Kropp ne reče: 'Pravzaprav bi jim tudi nekaj cigaret lahko odnesli?' Zato jih damo nazaj v kape in jih spravimo zanje.« (102)

Kajenje cigarete nudi vojaku vse, kar potrebuje: močan vir utrjevanja, pobeg pred tesnobo, obliko prijetne sprostitev, ki ubija lakoto in dolgčas – sredstvo olike, pomoč pri odločanju, spodbudo čuječnosti, Kupidovo puščico in orožje proti nadrejenim. Kaj bi bil vojak brez cigaret? Ne bi bil to, kar je. V romanih je cigareta pogosto nadomestek jaza, vidni znak človekovega razuma in srca. Dim je snovna substanca, ki je najbolj podobna misli; žareča konica predstavlja silovit ogenj vojakove volje do življenja in preživetja. Ko ugasne, ta umre. Najbolj mračnjaško nadrealistični trenutek v vsej menažeriji grozot, ki jih podaja *Platoon*, je opisan v kratkem preblisku, v bežnem pogledu na truplo vojaka med umikom: »Nekomu drugemu je odtrgalo celoten spodnji del njegovega trupa, skupaj z nogami. Z obrazom, rumenim kot limona, je ležal v jarku, obrnjen navzdol; med rdečkastimi kocinami njegove brade je bila še vedno prižgana cigareta. Med njegovimi ustnicami je žarela, dokler ni polagoma ugasnila.« (Dye 106) Goreča cigareta med ustnicami nosi

nadrealnost sna, v katerem sta vlogi življenja in smrti zamenjani; kar je mrtvo, je bilo še pred kratkim živo, in kar za hip zaživi, je zgolj mrtva stvar – zvitek papirja in tobaka. Cigareta živega vojaka je bila le banalen podaljšek njegovih prstov, nepomemben dodatek njegovega truda, da bi preživel. V smrti postane poslednja goreča premestitev njegovega pravkar zastalega diha, ki posmrtno kaže na neizbežnost smrti in še toplo navzočnost njegovega življenja. Vojakovo telo postane truplo, šele ko ugasne njegova cigareta. V grozljivem času, preden ugasne, predstavlja goreča cigareta v mrtvakovih ustih nepredstavljen prehod od plameneče življenjske energije k pepelu pogorišča.

V konvencijah, ki uravnavajo opisovanje cigaret v vojnih romanih, se je zgodil pomemben premik. Do približno sedemdesetih let prejšnjega stoletja je bila cigareta zgolj cigareta, njena istovetnost in uporaba je bila vsem razumljiva. Z vojno v Vietnamu so se nič hudega slutečemu vojaku, ki je sprejel cigareto od svojega tovariša, odprle številne nove nepričakovane možnosti lajšanja vojnih grozot.

King se je izvil iz objema in z vžigalico bojne porcije prižgal nekaj, kar je bilo podobno ročno zviti cigareti. ...

Crawford je glasno izdihnil in se zahihital. Chris ga je prej opazoval, ko je potegnil dim vase, toda zdaj mu ni nič prišlo iz ust.

»Prostovoljno si se javil za to sranje, človek božji?«

Crawford je zgolj zmajal z glavo in še enkrat vsrkal za polna usta dima. King mu je vzel cigareto iz rok in se obrnil h Chrisu. ...

King mu je molil [*profered*] cigareto, ki si jo je doslej delil z Crawfordom. Bila je prepotena, zmečkana in nič kaj mamljiva. »Na! Pokadi malo tega. Po par dimih ne boš nič več čutil.«

Pripomba je potrdila Chrisov sum. Možaka sta kadila travo. (Dye 87–88)

Če gre pri dimu za travo, je potem džojnt cigareta? In če gre za travo, je potem »moliti« džojnt isto kot moleti [*proffer*] cigareto? – če seveda predpostavljamo, da gre za avtorjevo tipkarsko napako, in

to za zelo zgovorno. Morda je napaki preprosto botrovalo dejstvo, da se moliti [*profer*], naglašeno na prvem zlogu, sliši bolj kot »reefer« [slengovski izraz za džojnt]. Zvok napačnega črkovanja na sublimen način pripravlja presenečenje na koncu odstavka, trenutek, v katerem je konvencija vojakove kretnje preobrnjena, parodirana: dim se izkaže za travo; pridobi si novo vsebino, v spomin priključuje druge konotacije, lasti si drugačno vrednost. Konceptualno gledano pa neologizem *profer*, naglašen na drugem zlogu, kot v stavku »moliti [*profer*] cigareto« (iz marihuane), spremeni razlikovanje med podajanjem trave in ponujanjem cigarete v vprašanje prefer-ence⁴. Kajenje cigarete je običajno dejanje posameznika, razen v času pomanjkanja. Kajenje trave je običajno skupinsko dejanje; pobudnike združi v preferenčno skupino, ki vključuje posvečene, ostale pa izključuje. Preferirati pomeni dajati prednost rangu, vzpostavljati hierarhijo. Eni so visoko, drugi pa nizko: so zadeti in so trezni. Protagonist *Platoona* potuje od malega dimčka iz džojnta do zakajevanja skozi puškino cev. Ta trenutek označuje obred prehoda, obliko napredovanja, znak, da je dospel med vojake:

Zdaj gre za zaupanje, je domneval Chris. Človek je bodisi z njimi bodisi proti njim. Previdno je pritisnil ustnice na hladno ustje orožja in zamežikal, ko se je iz kroga glav oglasilo vzklikanje ... Chris je čutil, kako ga je od pod pazduh do temena glave toplo oblilo. Zaprl je oči in komajda je slišal Kraljev vzklik.

»A zastopite? V eni noči bo moj prijateljček Chris šel od navadne trave na zakajevanje s šrotar'co. Mislim, da človeku že prihaja!« (Dye 111)

4. Avtor tu meri na podobnost besedici »profer« in »prefer«. Op. prev.

CITIRANA DELA

- Alyn, Marc: *Célébration du tabac*; Au Jas du Revest-Saint-Martin, Haute Provence: Éditions Robert-Morel, 1962.
- Clancy, Tom: *The Cardinal of the Kremlin*; New York: Berkeley, 1988.
- Dye, Dale A.: *Platoon – Vod smrti*; prevod Vilko Novak, Ljubljana: Borec, 1987.
- Heidegger, Martin: *Bit in čas*; prevod Tine Hribar et alii, Ljubljana: Slovenska matica, 1997.
- Hemingway, Ernest: *Komu zvoní*; prevod Janez Gradišnik, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1987.
- Leclerc, Annie: *Au feu du jour*; Pariz: Grasset, 1979.
- Limburg Stirum, Edvard de: *Adieu au tabac, ou du bon usage de la tentation*; Pariz: Strand, 1988.
- Mailer, Norman: *Goli in mrtvi*; prevod Boris Verbič, Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1958.
- Remarque, Erich Maria: *Na Zahodu nič novega*; prevod Janko Moder, Maribor: Založba obzorja, 1981.

Sigmund Freud

O TIPIH NEVROTIČNIH OBOLENJ

[*Über neurotische Erkrankungsstypen*]

(1912)

Izdaje v nemškem jeziku:

1912 *Zbl. Psychoan.*, 2. zv., (6) (marec), str. 297–302.

1913 *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 3. zv., str. 306–313.
(1921, 2. izd.)

1924 *Gesammelte Schriften*, 5. zv., str. 400–408.

1943 *Gesammelte Werke*, 8. zv., str. 322–330.

Pričujoči prevod je narejen po: Sigmund Freud, »Über neurotische Erkrankungstypen«, v *Studienausgabe*, »Hysterie und Angst«, VI. zv., *Conditio humana*, S. Fischer Verlag, Frankfurt na Majni 1971, str. 215–226.

Uredniška opomba:

Tema tega dela je klasifikacija bolezenskih povodov za nevroze. Seveda se je Freud že pred tem pogosto ukvarjal s tem vprašanjem, a v njegovih zgodnejših spisih so bili v ospredje vse preveč postavljeni travmatični dogodki, pri čemer so bili zamegljeni preostali vzroki. Potem ko se je Freud skoraj v celoti odrekel teoriji travme, se je njegovo zanimanje osredotočalo pretežno na razne vzroke, ki disponirajo za nastanek nevroz. Bolezenski povodi so, sicer zelo na splošno in nekoliko podcenjevalno, omenjeni še v delu ali dveh iz istega obdobja (pribl. 1905–1906); tako se pojem »pomanjkanje« npr. sicer občasno pojavlja, toda le v pomenu določenega primanjkljaja, ki je posledica poljubnih zunanjih okoliščin. Možnost, da bi nevroza nastala na osnovi *notranjih* ovir za zadovoljitev, je omenjena šele

nekoliko kasneje, tako na primer v delu o učinkih »kulturne« morale (1908d; slov. prevod »'Kulturna' spolna morala in moderna nervoznost«, v *Problemi* 5–6/2002, str. 133–156) – in sicer bržkone pod vtisom del C. G. Junga, kot Freud naznači spodaj, op. 3. V slednjem delu je v opisu določene notranje ovire uporabljen termin »odrekanje«. Ponovno se pojavi v nekoliko kasnejši analizi Schreberja (1911c; slov. prevod »Psihoanalitične pripombe k avtobiografskemu opisu primera paranoje (dementia paranoides)«, v *Primer Schreber*, Analecta, Ljubljana 1995, str. 7–70), toda tokrat kot opis *zunanjih* ovir. V pričujočem delu Freud to besedo uporabi prvič, da bi vpeljal obširnejši koncept, ki bi zadeval obe vrsti ovir.

Poslej je »odrekanje« kot glavni povod nevrotičnih obolenj postalo eno izmed najbolj uporabljanih orožij v Freudovem kliničnem arzenalu in se ponavlja v mnogih njegovih kasnejših delih. Najizčrpnejšo izmed teh kasnejših diskusij najdemo v 22. izmed Freudovih *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916–1917; slov. prevod izšel pri DZS, Ljubljana 1977, str. 322–338). Na prvi pogled protisloven primer nekega moškega, ki zbolil v trenutku uspeha (kjer gre za natančno nasprotje odrekanju), je predstavljen in pojasnjen v delu »Nekaj značajskih tipov, ki jih srečamo v psihoanalitičnem delu« (1916d; slov. prevod v *Spisi o umetnosti*, *cf., Ljubljana 2000, str. 247–273). K temu se Freud ponovno vrne v svojem odprtem pismu Romainu Rollandu (1936a, *Studienausgabe*, 4. zv., str. 288), v katerem opisuje obisk Akropole. V prikazu primera »Volčjega človeka« (1918b; slov. prevod v *Mali Hans, Volčji človek*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1989) Freud na nekem mestu opozori na določeno vrzel v vrsti sprožitvenih vzrokov za nevrotična obolenja, ki so predstavljeni v pričujočem delu – namreč na primer *narcističnega* odrekanja.

Namen sledečih strani je na osnovi vtisov, ki so bili pridobljeni po empirični poti, prikazati, katere spremembe pogojev so odločilne za to, da pri ljudeh, ki so za to disponirani, izbruhne nevrotično obolenje. Gre torej za vprašanje povodov za bolezen; o oblikah obolenj bo le malo govora. Ta pregled povodov za bolezen se bo od ostalih razlikoval po tej potezi, da se v njem našete spremembe v celoti navezujejo na libido posameznika. Psihoanaliza nas je namreč naučila, da so usode libida odločilne za nervozno zdravje ali bolezen. Tudi o

pojmu dispozicije v tem kontekstu ne bomo izgubljali besed. Prav psihoanalitično raziskovanje nam je omogočilo, da v zgodovini razvoja libida dokažemo nevrotično dispozicijo in v njej učinkujoče dejavnike zvedemo nazaj na prirojene različice seksualne konstitucije ter v zgodnjem otroštvu doživete vplive zunanjega sveta.

a) Najverjetnejši, najlaže najdljiv in najbolj razumljiv povod nevrotičnih obolenj je prisoten v tistem zunanjem momentu, ki ga splošno lahko opišemo kot *odrekanje* [*Versagung*]. Posameznik je bil zdrav, dokler je bila njegova potreba po ljubezni zadovoljena z realnim objektom iz zunanjega sveta; nevrotičen pa postane, brž ko mu je ta objekt odvzet, ne da bi bil zanj najden nadomestek. Sreča se tu ujema z zdravjem, nesreča pa z nevrozo. Zdravljenje je tu bolj prepuščeno usodi, ki lahko posamezniku nudi nadomestek za izgubljeno možnost zadovoljitve, kot pa samemu zdravniku.

Pri tem tipu, ki ga je bržkone deležna večina ljudi, se možnost obolenja tako prične šele z abstinenco. Na podlagi tega lahko presodimo, kako zelo pomembne so za povzročitev nevroz lahko omejitve, ki jih kultura nalaga dostopni zadovoljitvi. Odrekanje deluje patogeno, ker zajezi libido in nato posameznika podvrže preizkušnji, kako dolgo bo to stopnjevanje psihične napetosti lahko prenašal in katere poti bo ubral, da bi se je otresel. Obstajata le dve možnosti, da ob nenehnem realnem odrekanju zadovoljitvi ostanemo zdravi: prvič tako, da psihično napetost pretvorimo v dejavno energijo, ki ostaja usmerjena v zunanji svet in od njega končno izsili realno zadovoljitev libida, in drugič tako, da se libidinalni zadovoljitvi odrečemo, nakopičeni libido sublimiramo in ga uporabimo za doseg ciljev, ki niso več erotične narave in se izmaknejo odrekanju. To, da se v usodah ljudi uresničujeta obe možnosti, nam dokazuje, da nesreča ne sovпада z nevrozo in da odrekanje ni edini dejavnik, ki odloča o zdravju ali bolezni prizadetih. Učinek odrekanja je najpoprej v tem, da privede do veljave dispozicijske momente, ki so bili dotlej nedejavni.

Kjer so ti prisotni v zadosti močni obliki, obstaja nevarnost, do bi bil libido *introvertiran*.¹ Odmrnil se bo od realnosti, ki je zaradi trdovratnega odrekanja za posameznika izgubila svojo vrednost, se obrnil k fantazijskemu življenju, kjer bo ustvaril nove tvorbe želje in na novo oživil sledi prejšnjih tvorb, ki so bile pozabljene. Zaradi notranje zveze fantazijske dejavnosti z infantilnim, potlačenim, nezavednim materialom, ki je prisoten v vsakem posamezniku, in spričo izjemnega položaja v razmerju do preizkušnje realnosti, ki je dana fantazijskemu življenju,² se lahko libido v nadaljevanju giblje retrogradno, na poti *regresije* odkrije infantilne poti in si postavi njim ustrežajoče cilje. Če so si ta stremljenja, ki so nezdružljiva z aktualnim stanjem individualnosti, pridobila zadostno intenziteto, potem mora med njimi in drugim deležem osebnosti, ki je obdržal svojo zvezo z realnostjo, priti do konflikta. Ta konflikt je nato razrešen z nastankom simptoma in se izteče v manifestno obolenje. Dejstvo, da je ves proces izšel iz realnega odrekanja, se ponovno zrcali v rezultatu, da simptomi, s katerimi so ponovno dosežena tla realnosti, predstavljajo nadomestne zadovoljitve.

b) Drugi tip bolezenskih povodov nikakor ni tako očiten kot prvi in smo ga lahko odkrili šele s temeljitimi analitičnimi raziskavami, sledeč nauku o kompleksih Züriške šole.³ V tem primeru posameznik ne zboli zaradi določene spremembe v zunanjem svetu, ki je na mesto zadovoljitve postavila odrekanje, temveč zaradi notranjega prizade-

1. Po oznaki, ki jo je uvedel C. G. Jung. [Gl. Jungovo delo iz leta 1910 »Über Konflikte der kindlichen Seele«, *Jb. psychoanalyt. psychopath. Forsch.*, 2. zv., str. 33. Nadaljnje opombe k Jungovi rabi te besede najdemo v Freudovem 23. Predavanju (1916-1917; slov. prevod, *op. cit.*, str. 339-355).]
2. Prim. moje »Formulacije o dveh načelih psihičnega dogajanja« [1911b; slov. prevod v *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987].
3. Prim. Jung (1909). [Gre za spis z naslovom »Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen«, *Jb. psychoanalyt. Psychopath. Forsch.*, 1. zv., str. 155.]

vanja po pridobitvi zadovoljitve, ki mu je dostopna v realnosti. Zboli ob poskusu lastne prilagoditve realnosti in izpolnitve *zahteve realnosti*, pri čemer zadene ob nepremostljive notranje ovire.

Oba tipa obolenj je priporočljivo medsebojno strogo ločevati – strožje, kot to opazovanja povečini dopuščajo. Pri prvem tipu sili v ospredje sprememba zunanjega sveta, pri drugem pade poudarek na določeno notranjo spremembo. Pri prvem tipu posameznik zboli spričo določenega doživljaja, pri drugem pa spričo določenega razvojnega procesa. V prvem primeru je postavljen pred nalogo, da se zadovoljivi odreče, in zboli zaradi nezmožnosti odpora; v drugem primeru pa je naloga v tem, da naj zamenja eno vrsto zadovoljitve z neko drugo, in osebi tu spodleti zaradi lastne togosti. V drugem primeru je konflikt med stremljenjem po tem, da bi ostal nespremenjen, in stremljenjem po tem, da bi se glede na nove namere in nove zahteve realnosti spremenil, dan že od samega začetka; v prvem primeru pa konflikt vznikne šele potem, ko je zajezeni libido izbral druge, in sicer nezdružljive možnosti zadovoljitve. Vloga konflikta in predhodne fiksacije libida je pri drugem tipu neprimerno očitnejša kot pri prvem, pri katerem lahko takšne neuporabne fiksacije eventualno nastanejo šele zaradi zunanjega odrekanja.

Mlad moški, ki je svoj libido doslej zadovoljeval s fantazijami, ki so se iztekle v masturbacijo, in ki želi ta avtoerotizmu podoben režim sedaj nadomestiti z realno izbiro objekta; dekle, ki je svojo celotno nežnost podarila očetu ali bratu in ki mora sedaj zaradi moškega, ki ji dvori, dopustiti, da njene doslej nezavedne, incestuozne libidinalne želje pridejo do zavesti; ženska, ki se želi odpovedati svojim poligamnim nagnjenjem in fantazijam o prostituciji, da bi bila zvesta moževa sopotnica in brezhibna mati svojim otrokom: vsi ti ljudje zboliijo spričo hvalevrednih stremljenj, če so prejšnje fiksacije njihovega libida dovolj močne, da se uprejo premestitvi; za to pa so ponovno odločilni dejavniki dispozicije, konstitucionalne zasnove in infantilnih doživljajev. Vsi tako rekoč doživijo usodo drevesca v

Grimmovi pravljici, ki si je zaželelo imeti drugačne liste;⁴ s higien-skega stališča – ki tu seveda ni edino, ki pride v poštev – bi jim lahko le zaželeli, da bi še naprej ostali tako nerazviti, tako inferiorni in nekoristni, kot so bili pred svojim obolenjem. Sprememba, h kateri bolniki stremijo, a jo zmorejo le nepopolno ali pa sploh ne, ima v smislu realnega življenja vselej vrednost nekega napredka. Stvar je drugačna, če jo merimo z etičnimi merili; vidimo, da ljudje, ki kak ideal opustijo, obolevajo enako pogosto kot tisti, ki ga želijo doseči.

Ne glede na zelo izrazite razlike med opisanimi tipoma obolenj oba v bistvenih elementih sovpadata in se pustita zlahka strniti v enoto. Obolenje zaradi odrekanja lahko tudi razumemo z vidika nezmožnosti prilagoditve na realnost, in sicer v primeru, da realnost odreka zadovoljitev libida. Obolenje pod pogoji drugega tipa vodi naravnost k posebnemu primeru odrekanja. Pri tem realnost sicer ne odreka *vsake* oblike zadovoljitve, pač pa ravno tisto, ki jo ima posameznik za edino možno, in odrekanje ne izhaja neposredno iz zunanjega sveta, temveč prvotno iz določenih stremljenj jaza; toda odrekanje kljub temu ostaja dejavnik, ki je skupen in nadrejen. Zaradi konflikta, ki pri drugem tipu nastopi takoj, sta v enaki meri inhibirani obe vrsti zadovoljitve – tako običajna kot tudi tista, za katero stremimo; do zajezitve libida z vsemi njenimi posledicami pride natanko tako kot v prvem primeru. Psihični procesi na poti k nastanku simptomov so pri drugem tipu bolj pregledni kot pri prvem, ker patogenih fiksacij libida tu ni bilo potrebno šele vzpostaviti, temveč so obstajale že medtem, ko je bil pacient še zdrav. Določena mera introverzije libida je bila večinoma že prisotna; določen del regresije k infantilnosti je prihranjen s tem, da razvoj še ni opravil svoje celotne poti.

c) Naslednji tip, ki ga želim opisati kot obolenje zaradi *inhibicije razvoja*, se kaže kot določeno pretiravanje drugega tipa, obolenja za

4. [Ta aluzija se v resnici ne nanaša na Grimma, temveč na neko otroško pesem Friedricha Rückerta (1788–1866).]

zahtevo realnosti. Njegovo razločevanje ne temelji na kaki teoretični zahtevi, temveč na praktični, saj gre za osebe, ki zbolijo takoj, ko prerasejo neodgovorno otroško dobo, in s tem nikoli ne dosežejo obdobja zdravja, se pravi obdobja, ki je v splošnem neomejeno glede na zmogljivosti in sposobnosti uživanja. Bistvo disponirajočega procesa je v teh primerih jasno na dlani. Njihov libido ni nikoli zapustil infantilnih fiksacij; zahteva realnosti se ne naloži nenadoma v celoti ali delno zrelemu posamezniku, temveč izhaja iz samega dejstva odraščanja, pri čemer se s starostjo posameznika seveda kontinuirano spreminja. Konflikt se umakne v ozadje v primeri z nezadostnostjo, vendar moramo tudi v tem primeru, vsem našim siceršnjim uvidom navkljub, ugotoviti stremljenje po premostitvi fiksacij iz otroštva; v nasprotnem primeru se proces namreč nikoli ne bi mogel izteči v nevrozo, temveč zgolj v stacionarni infantilizem.

d) Tako kot nam je tretji tip pokazal disponirajoči pogoj skorajda v izolirani obliki, tako nas četrti tip opozarja na neki drugi moment, katerega delovanje pride v poštev v vseh primerih in bi ga v teoretični obravnavi ravno zaradi tega mogli zlahka spregledati. Priča smo namreč obolevanju posameznikov, ki so bili doslej zdravi, ki niso bili podvrženi nobenemu novemu doživljaju, katerih odnos do realnosti ni bil deležen nobenih sprememb, tako da daje njihovo obolenje vtis nečesa spontanega. Toda поблиžje opazovanje teh primerov nam pokaže, da je bila v njih vseeno na delu neka sprememba, ki jo moramo imeti za skrajno pomembno pri povzročitvi bolezni. Ker so dosegli določeno življenjsko obdobje, je v navezavi na zakonite biološke procese *kvantiteto* libida v njihovem duševnem ravnovesju doletelo določeno stopnjevanje, ki samo na sebi zadošča za to, da se podre zdravstveno ravnovesje in se vzpostavijo pogoji nevroze. Kot je znano, so ta precej nenadna stopnjevanja libida redno povezana s puberteto in menopavzo oz. z dosego določene starosti pri ženskah; pri nekaterih ljudeh se lahko vrh tega kažejo v še nepoznanih

periodičnostih. Zajezitev libida je tu prvotni moment; patogen postane zaradi *relativnega* odrekanja s strani zunanjega sveta, ki bi manjši zahtevi libida še dopustil zadovoljitev. Nezadovoljên in zajezen libido lahko ponovno odpre poti k regresiji in vzbudi iste konflikte, ki smo jih ugotovili v primeru absolutnega zunanjega odrekanja. Na ta način smo opozorjeni na to, da kvantitativnega momenta ob nobenem razmisleku o bolezenskih povodih ne smemo spustiti izpred oči. Vsi ostali dejavniki – odrekanje, fiksacija, inhibicija razvoja – ostanejo nedejavni, kolikor ne zadevajo določene količine libida in ne izzovejo določenega nivoja zajezitve libida. Te količine libida, ki se nam za patogeno delovanje zdi nepogrešljiva, seveda ne moremo izmeriti; postuliramo jo lahko šele potem, ko se kot rezultat pojavi obolenje. Ožje jo lahko določimo le v eni smeri. Lahko privzamemo, da ne gre za *absolutno* kvantiteto, temveč za odnos med dejavno količino libida in kvantiteto libida, ki jo lahko obvladuje posamezni jaz, se pravi, ki jo lahko ohrani v napetosti, sublimira ali neposredno uporabi. Od tod bo lahko imelo relativno stopnjevanje kvantitete libida enake učinke kot absolutno stopnjevanje. Oslabitev jaza, ki nastopi kot posledica organskega obolenja ali kot posledica tega, da je njegova energija izpostavljena posebnim zahtevam, bo omogočila, da pridejo na dan nevroze, ki bi kljub vsem dispozicijam sicer ostale latentne.

Pomen, ki ga moramo pri povzročitvi bolezni pripisati *kvantiteti* libida, se srečno sklada z dvema glavnima tezama nauka o nevrozah, ki sta nastali na podlagi psihoanalitičnih raziskav. Prvič pritrjuje tezi, da nevroze izvirajo iz konflikta med jazom in libidom, drugič pa uvidu, da ni nobene *kvalitativne* razlike med pogoji zdravja in pogoji nevroze, temveč se morajo zdravi ljudje boriti z istimi nalogami obvladovanja libida, le da se jim je ta boj bolje posrečil.

Preostane še, da spregovorimo nekaj besed o odnosu teh tipov do izkustva. Če pogledam na niz pacientov, s katerih analizo sem pravkar zaposlen, moram ugotoviti, da nobeden izmed njih ne realizira nobe-

nega izmed teh tipov obolenj v čisti obliki. Nasprotno pri vsakem poleg deleža nezmožnosti prilagoditve zahtevam realnosti lahko najdem dejavni delček odrekanja; vidik inhibicije razvoja, ki seveda sovпада s togostjo fiksacij, pride v poštev pri vseh, in pomena kvantitete libida, kot je bilo naznačeno zgoraj, ne smemo nikoli zanemariti. Ugotavljam, da se je pri večih izmed teh pacientov bolezen pojavila v valovih, med katerimi so se nahajali intervali zdravja, in da je mogoče vsakega od teh valov zvesti na nek drug tip povoda. Postavitev teh štirih tipov torej nima kake visoke teoretske vrednosti; predstavljajo zgolj različne poti za vznik določene patogene konstelacije v duševnem ravnovesju, namreč zaježitev libida, ki se ga jaz s svojimi sredstvi ne more ubraniti brez škodljivih posledic. Toda sama situacija postane patogena zgolj zaradi določenega kvantitativnega momenta; za duševno življenje ne predstavlja novosti in ni ustvarjena z vdorom nekega tako imenovanega »vzroka bolezni«.

Določeno *praktično* pomembnost bomo tipom obolenj radi priznali. V posameznih primerih jih lahko opazujemo tudi v čisti obliki; na tretji in četrti tip ne bi postali pozorni, če pri nekaterih posameznikih ne bi predstavljala edinega povoda bolezni. Prvi tip nam predoča nenavadno močan vpliv zunanjega sveta, drugi pa nič manj pomemben vpliv svojskosti posameznika, ki se temu vplivu upira. Vse dokler si je patologija prizadevala zgolj določiti, ali so določene afekcije *endogene* ali *eksogene* narave, ni mogla prav oceniti problema povodov obolenja pri nevrozah. Vsem izkušnjam, ki kažejo na pomembnost abstinence (v širšem smislu) kot povoda, je morala vselej postaviti nasproti ugovor, da so druge osebe te usode prenesle, ne da bi pri tem zbolele. Če pa je želela poudariti svojskost posameznika kot tisti bistveni dejavnik, ki je odločil en za njegovo bolezen ali zdravje, potem je morala dopustiti očitek, da lahko osebe s tovrstno svojskostjo kar najdlje ostanejo zdrave, če jim je le omogočeno, da to svojskost ohranijo. Psihoanaliza nas je vzpodbudila k temu, da se odpovemo brezplodnemu nasprotju med zunanjimi in notranjimi

momenti, med usodo in konstitucijo,⁵ in nas poučila, da povzročitev nevrotičnega obolenja vselej najdemo v neki določeni psihični situaciji, ki je lahko proizvedena na različne načine.

Prevedel Simon Hajdini.

5. [Daljšo diskusijo v zvezi s tem najdemo v opombi k Freudovemu spisu »Zur Dynamik der Übertragung« (1912b, *G. W.*, 8. zv., str. 364), ki je izšel nekaj mesecev pred pričujočim tekstom.]

Sigmund Freud

DISPOZICIJA ZA PRISILNO NEVROZO

(Prispevek k problemu izbire nevroz)

[*Die Disposition zur Zwangsneurose.
(Ein Beitrag zum Problem der Neurosenwahl.)*]

(1913)

Izdaje v nemškem jeziku:

- 1913 *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, 1. zv. (6), str. 525-532.
1918 *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 4. zv., str. 113-124.
(2. izd., 1922.)
1924 *Gesammelte Schriften*, 5. zv., str. 277-287.
1926 *Psychoanalyse der Neurosen*, str. 3-15.
1931 *Neurosenlehre und Technik*, str. 5-16.
1943 *Gesammelte Werke*, 8. zv., str. 442-452.

Uredniška opomba:

To delo je Freud prebral na Četrtem mednarodnem psihoanalitičnem kongresu, ki je potekal 7. in 8. septembra 1913 v Münchnu, in ga objavil konec istega leta. V njem obravnava dve posebej pomembni temi. Prvi je v podnaslovu navedeni problem »izbire nevroz«.¹ Ta problematika je Freuda že zelo zgodaj vznemirjala. Prve namige nanjo je mogoče najti že v objavah iz leta 1896; prim. npr. »O etiologiji histerije« (1896c). Omenjena je tudi v številnih pismih Fliessu iz tistega časa in tudi iz naslednjih dveh do treh let (Freud, 1950a).

1. Pri tem gre seveda vseskozi za *psihonevroze*.

V teh zgodnjih soočenjih z omenjeno problematiko je mogoče razločiti dve rešitvi, ki pa sta si podobni le toliko, kolikor obe predpostavljata travmatično etiologijo nevroz. Prva je teorija aktivnosti oz. pasivnosti, ki je omenjena tudi v pričujočem delu in po kateri naj bi pasivni seksualni doživljaji v zgodnjem otroštvu predisponirali k histeriji, aktivni pa k prisilni nevrozi. Deset let kasneje, v diskusiji o vlogi seksualnosti v etiologiji nevroz (1906a), je Freud to teorijo v celoti zavrgel (*Studienausgabe*, 5. zv., str. 153).

Druga od teh zgodnjih teorij se ni vedno jasno razlikovala od prve, odločilni faktor pa je umeščala v časovno zaporedje dogodkov. To, katero obliko dobi nevroza, naj bi bilo odvisno od življenjske faze, v kateri so se mobilizirali obrambni mehanizmi zoper podoživljanje travmatičnega dogodka.

Minilo je kar nekaj časa, preden je Freud objavil nekaj novega v smislu nadaljnje izpeljave ali modifikacije navedenih stališč. Šele na zadnjih straneh svojih *Treh razprav o teoriji seksualnosti* (1905d; slov. prevod Studia Humanitatis, Ljubljana 1995, str. 107 ff.) je ponudil novo verzijo kronološke teorije zapletenega postopka seksualnega razvoja: ideja o nizu možnih »točk fiksacije«, na katerih omenjeni postopek zastane in h katerim lahko regredira, če kasneje v življenju nastopijo težave. Čez nekaj let je Freud podal eksplisitno stališče o odnosu med tem nizom fiksacijskih točk in izbiro nevroz, in sicer v »Formulacijah o dveh načelih psihičnega dogajanja« (1911b; slov. prevod v *Metapsihološki spisi*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1987) in (veliko izčrpnje) v skoraj sočasni analizi primera Schreber (1911c; slov. prevod »Psihoanalitične pripombe k avtobiografskemu opisu primera paranoje (*dementia paranoides*)«, v *Primer Schreber*, Analecta, Ljubljana 1995, str. 59 ff.). (Najbrž je imel Freud v mislih ravno ta prikaz, ko v pričujočem tekstu govori o nekem preteklem ukvarjanju s tem problemom.) Toda tukaj je celotno vprašanje obravnavano v splošnejši obliki.

To vodi k drugi od obravnavanih tem, ki so posebnega pomena – namreč k predgenitalnim »organizacijam« libida. Ta predstava kot takšna nam je danes tako blizu, da s presenečenjem izvemo, da se je v pričujočem tekstu pojavila prvič; dejansko je Freud celotni razdelek v *Treh razpravah* (slov. prevod, *op. cit.*, str. 76-79), ki govori o tem nizu vprašanj, dodal šele leta 1915, torej dve leti po objavi pričujočega dela. Seveda sega spoznanje negenitalnih delnih nagonov veliko dlje nazaj in igra pomembno vlogo že v prvi izdaji *Treh razprav*. Kljub temu pa je tu novo pojmovanje, da v normalnem seksualnem razvoju obstajajo faze, v katerih celotno sliko obvladuje eden ali drugi delni nagon.

V pričujočem delu je obravnavana le ena od teh faz, namreč analno-sadistična. Freud je razlikoval že dve zgodnejši fazi seksualnega razvoja, ki pa ju še ne zaznamuje prevlada enega delnega nagona. Najzgodnejša od teh faz, avtoerotična faza, ki nastopi pred vsakršno izbiro objekta, nastopa že v prvi izdaji *Treh razprav* (*ibid.*, str. 60 ff.). Naslednjo fazo, v kateri pride do prve izbire objekta, vendar pa je objekt še otrokovo lastno sebstvo, je Freud vpeljal tri ali štiri leta pred objavo pričujočega teksta pod oznako narcizem (prim. opombo k analizi primera Schreber, slov. prevod, *op. cit.*, str. 53, op. 3). Kasneje je bilo treba opisati še nadaljnji dve organizirani fazi razvoja libida – ena nastopi pred, druga po analno-sadistični. Zgodnejšo, oralno fazo, zopet zaznamuje prevlada delnega nagona; nanjo Freud prvič namiguje že v omenjenem razdelku *Treh razprav* (v izdaji iz leta 1915; slov. prevod, *op. cit.*, str. 76). Kasnejša faza, ki sedaj ni več predgenitalna, a tudi ne še povsem genitalna v smislu odraslega, »falična« faza, se je končno izrazila šele več let kasneje v spisu o »Infantilni genitalni organizaciji« (1923e; slov. prevod v *Problemi-Eseji* 1/1994, str. 167 ff.).

Vprašanje, zakaj in kako lahko človek zbolí za nevrozo, gotovo spada med tista, na katera mora odgovoriti psihoanaliza. Verjetno pa bo lahko ta odgovor podan šele preko nekega drugega, posebnega problema: zakaj mora ta ali ona oseba zboleti ravno za določeno nevrozo in ne za kakšno drugo. Gre torej za problem izbire nevroz.

Kaj nam je doslej znanega o tej problematiki? Pravzaprav nam je tukaj zagotovljena le ena sama splošna trditev. Bolezenske vzroke, ki so relevantni za nevrozo, delimo na tiste, ki jih človek prinese s seboj na svet, in tiste, ki mu jih prinaša življenje, torej na konstitucijske in akcidentalne; povzročitev bolezni pa praviloma omogoči šele njihovo součinkovanje. Ta splošna trditev pa pomeni, da so razlogi za odločitev glede izbire nevroz izključno prve vrste, torej imajo naravo dispozicij,² in da so neodvisni od doživljajev, ki delujejo patogeno.

2. [Očitno uporablja Freud v tej razpravi besedo »dispozicija« vselej v smislu nečesa zgolj konstitucijskega ali podedovanega. V svojih kasnejših delih ji

V čem iščemo izvor teh dispozicij? Postali smo pozorni na to, da morajo psihične funkcije, ki pridejo v poštev – predvsem seksualna funkcija, prav tako tudi številne pomembne funkcije jaza –, opraviti dolg in zapleten razvoj, preden dosežejo stanje, ki je značilno za normalno odraslo osebo. Predpostavimo pa lahko, da te razvojne poti ne potekajo vselej tako brezhibno, da bi bila celotna funkcija podvržena vedno večji potlačitvi. Tam, kjer se njen del oklepa prejšnje stopnje, nastopi tako imenovana »točka fiksacije«, h kateri lahko funkcija regredira v primeru obolenja zaradi kakšne zunanje motnje.

Naše dispozicije so torej inhibicije v razvoju. V tem pojmovanju nas podkrepi analogija z dejstvi splošne patologije drugih bolezni. Vendar pa se psihoanalitično delo ustavi pred vprašanjem, kateri faktorji utegnejo izzvati tovrstne motnje v razvoju, in prepusti ta problem biološkemu raziskovanju.³

S pomočjo teh predpostavk smo se že pred nekaj leti približali problemu izbire nevroz.⁴ Usmerjenost našega dela, katerega cilj je razbrati normalne razmere iz njihovih motenj, nas je pripravila do tega, da smo izbrali neko posebno in nepričakovano točko spoprijema. Vrstni red, po katerem se običajno navaja glavne oblike psihonevroz – histerija, prisilna nevroza, paranoja, *dementia praecox* –, ustreza (četudi ne povsem natančno) časovnemu zaporedju, po katerem te bolezni izbruhnejo v življenju. Oblike histeričnih bolezni je mogoče opazovati že v zgodnjem otroštvu, prisilna nevroza običajno razkrije svoje prve simptome v drugem obdobju otroštva

pripiše širši pomen in ji subsumira tudi posledice otroških doživljavaev. To se jasno pokaže v 23. predavanju iz serije *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916-1917; slov. prevod DZS, Ljubljana 1977, str. 341-343). – Freud je zgoraj omenjeno »splošno trditev« formuliral v svojem delu o seksualnosti v etiologiji nevroz (1906a, *Studienausgabe*, 5. zv., str. 153.)

3. Odkar je delo W. Fliessa razkrilo pomen določenih časovnih količin za biologijo, si je mogoče zamisliti, da so motnje v razvoju zvedljive na časovne spremembe razvojnih zagonov.

4. [Prim. »uredniško opombo« k pričujočemu delu.]

(od šestega do osmega leta dalje); preostali dve psihonevrozi, ki sem ju povzel pod imenom parafrenija,⁵ se pokažeta šele po puberteti in v zrelih letih. Te afekcije, ki nastanejo nazadnje, so se prve izkazale kot dostopne našemu raziskovanju dispozicij, ki se iztečejo v izbiro nevroze. Znaki megalomanije, odvrnitev od sveta objektov in oteževanje transferja, ki so značilni za obe obliki bolezni, so nas prisilili k sklepu, da moramo njihovo predisponirano fiksacijo iskati v stadiju razvoja libida *pred* nastopom izbire objekta, torej v avtoerotični in narcistični fazi. Oblike bolezni, ki nastopijo tako pozno, torej izvirajo iz zelo zgodnjih zavor in fiksacij.

To bi nas vodilo k domnevi, da se dispozicija histerije in prisilne nevroze, obeh pravih transfernih nevroz, pri katerih pride do zgodnje tvorbe simptomov, nahaja v kasnejših fazah razvoja libida. Toda kje bi lahko v teh primerih našli inhibiranost v razvoju, in zlasti, kakšna bi bila razlika v fazah, ki naj bi utemeljevala dispozicijo k prisilni nevrozi za razliko od histerije? O tem dolgo ni bilo nič znanega, moje pretekle poskuse ugibanj o teh dveh dispozicijah, npr., da naj bi histerijo pogojevala pasivnost, prisilno nevrozo pa aktivnost v infantilnem doživljanju, pa je bilo treba kmalu zavrniti kot zgrešene.⁶

Sedaj se vračam nazaj na podlagi posameznega kliničnega zapažanja. Dolgo časa sem preučeval pacientko, katere nevroza se je nenavadno preobrazila. Začela se je po nekem travmatičnem dogodku kot očitna tesnobna histerija in nekaj let obdržala ta značaj. Nekega dne pa se je nenadoma preobrazila v kar najhujšo prisilno nevrozo. Takšen primer je moral zadobiti pomen v več smereh. Po eni strani bi mu morda lahko pripisali vrednost dvojezičnega dokumenta in bi kazal, kako obe nevrozi izražata identično vsebino v različnih jezikih.

5. [Samo v prvi izdaji se je ta zadnji stavek glasil: »psihonevrozi, ki sem ju označil kot parafrenijo in paranojo«. O tem prim. uredniško opombo k analizi primera Schreber, slov. prevod, *op. cit.*, str. 64, op. 4.]

6. [Gl. »uredniško opombo« k pričujočemu delu.]

Po drugi strani pa je grozil, da utegne nasprotovati naši teoriji dispozicije z inhibiranostjo v razvoju nasploh, razen če ne bi bili pripravljene sprejeti domneve, da ima lahko neka oseba tudi več kot eno šibko točko v razvoju svojega libida.⁷ Rekel sem si, da nimamo pravice zavrniti te zadnje možnosti, razumevanje tega bolezenskega primera pa me je zelo vznemirilo.

Ko je med potekom analize prišlo do tega, sem uvidel, da je bil dejanski položaj povsem drugačen, kot sem si predstavljal. Prisilna nevroza ni predstavljala nadaljnje reakcije na travmo, ki je sprva izzvala tesnobno histerijo, temveč na nek drug doživljanje, ki ga je prvi povsem razvrednotil. (Gre torej za izjemo – četudi za vprašljivo izjemo – glede na našo trditev, ki zagovarja neodvisnost izbire nevroze od doživetja.)

Žal se – iz znanih motivov – ne morem spustiti tako daleč v zgodovino bolezenskega primera, kot bi se nemara rad, temveč se moram omejiti na naslednje informacije. Do izbruha boleznj je bila pacientka srečna, skorajda popolnoma zadovoljena ženska. Želela si je otroke, in to iz motivov infantilne fiksacije želje, ko pa je izvedela, da s svojim možem, ki ga je edinega ljubila, ne bo mogla imeti otrok, je zbolela. Tesnobna histerija, s katero je reagirala na to odrekanje, je ustrezala, kar je kasneje postalo razumljivo tudi njej, zavrnitvi fantazij o skušnjavi, v katerih se je manifestirala ohranjena želja po otroku. Sedaj je storila vse, da njen mož ne bi uganil, da je zbolela zaradi odrekanja, ki ga je povzročil. Vendar pa nisem neosnovano trdil, da ima vsak človek v svojem nezavednem neko sredstvo, s katerim lahko pri drugih interpretira izraze njihovega nezavednega; mož je namreč brez ženinega priznanja ali pojasnila razumel, kaj pomeni njena tesnoba. To ga je zelo žalostilo, ne da bi to tudi izrazil, ko pa je – prvič – odpovedal pri zakonskem občevanju, je tudi sam reagiral

7. [O tem prim. nekatere opazke v analizi primera Schreber (1911c, slov. prevod, *op. cit.*, str. 66.)

nevrotično. Takoj zatem je odpotoval, žena je bila prepričana, da je postal trajno impotenten, na dan pred njegovo pričakovano vrnitvijo pa je proizvedla prve prisilne simptome.

Vsebinsko njene prisilne nevroze je predstavljalo neprijetno prisilno umivanje, prisila po čistoči in nadvse energični zaščitni ukrepi pred hudimi poškodbami, ki naj bi jih od nje pričakovali drugi, torej reakcijske tvorbe pred *analnoerotičnimi* in *sadističnimi* vzgibi. V takšnih oblikah se je morala izražati njena seksualna potreba, potem ko je impotenca zanj edinega moškega povsem razvrednotila njeno genitalno življenje.

Na to točko se je navezal majhen delček teorije, ki sem ga na novo oblikoval in ki seveda zgolj navidez temelji samo na tej analizi. V resnici povzema veliko vsoto predhodnih vtisov, ki pa jih je bilo mogoče razumeti šele po tej zadnji izkušnji. Rekel sem si, da potrebuje moja shema razvoja libidinalne funkcije nek novi vrinek. Sprva sem razlikoval samo med fazo avtoerotizma, v kateri posamezni delni nagoni vsak zase iščejo ugodje zadovoljitve v lastnem telesu, in fazo združevanja vseh delnih nagonov v izbiro objekta pod primatom genitalij, ki služi razmnoževanju. Kot je znano, nas je analiza parafrenij prisilila k temu, da smo vmes umestili narcistični stadij, v katerem se je izbira objekta že izvršila, a objekt še sovpade z lastnim jazom.⁸ Sedaj pa smo sprevideli nujnost, da pred končnim izoblikovanjem upoštevamo še en stadij, v katerem so delni nagoni že združeni v izbiro objekta, objekt se lastni osebi že postavi nasproti kot tuj, vendar *primat genitalnih con še ni vzpostavljen*. Delni nagoni, ki vladajo v tej *predgenitalni organizaciji*⁹ seksualnega življenja, so ravno analnoerotični in sadistični.

Vem, da vsaka takšna domneva sprva zveni tuje. Šele z razkritjem njenih povezav z našim dosedanjim znanjem nam zveni domače, na

8. [Gl. Freudovo kasnejše delo o narcizmu (1914c); to misel je izpostavil že na več mestih, zlasti v analizi primera Schreber. Prim. slov. prevod, *op. cit.*, str. 53 ff.]

9. [Ta izraz se tukaj prvič pojavi v tisku.]

koncu pa se pogosto zgodi, da jo spoznamo za majhno in že dolgo sluteno inovacijo. S podobnimi pričakovanji se bomo torej usmerili k diskusiji o »predgenitalni seksualni ureditvi«.

a) Mnoga opažanja so že postala pozorna na to, da igrajo vzgibi sovraštva in analna erotika v simptomatologiji prisilne nevroze izredno vlogo, kar je nazadnje posebej ostro poudaril E. Jones (1913).¹⁰ To pa neposredno sledi iz naše postavke, če privzamemo, da so ti delni nagoni v nevrozi ponovno prevzeli zastopstvo genitalnih nagonov, katerih predhodniki so bili v razvoju.

Sem se sedaj umešča nek doslej zamolčani del iz zgodovine bolezni našega primera. Pacientkino seksualno življenje se je začelo v nežnem otroštvu s sadističnimi tepežnimi fantazijami. Po njihovi potlačitvi je nastopilo nenavadno dolgo obdobje latence, v katerem je dekle opravilo daljnosežni moralni razvoj, ne da bi se pri tem prebudila ženska seksualna čustva. Z zakonom, sklenjenim v mladih letih, je nastopilo obdobje normalne seksualne aktivnosti srečne žene, ki je trajalo vrsto let, dokler ni prvo veliko odrekanje povzročilo histerične nevroze. Kot že omenjeno, se je njeno seksualno življenje z razvrednotenjem genitalnega življenja, ki je temu sledilo, vrnilo na infantilno raven sadizma.

Ni težko določiti poteze, po kateri se ta primer prisilne nevroze razlikuje od preostalih nevroz, ki se pogosteje začnejo v mladih letih in se potem bolj ali manj izrazito kronično poslabšajo. Ko se v teh drugih primerih seksualna organizacija, ki vsebuje dispozicijo za prisilno nevrozo, enkrat vzpostavi, ni nikoli več povsem premagana; v našem primeru je bila z višjo razvojno stopnjo sprva odstranjena, potem pa je bila z regresijo zopet aktivirana.

b) Če iščemo navezavo naše domneve na biološki kontekst, ne smemo pozabiti, da na ravni predgenitalne izbire objekta še ne more

10. [»Hass und Analerotik in der Zwangsneurose«, *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, 1. zv., str. 425.]

obstajati nasprotje med moškim in ženskim, ki ga vpelje razmnoževalna funkcija. Namesto tega naletimo na nasprotje med težnjami z aktivnim in pasivnim ciljem, ki se bo kasneje združilo s spolnim nasprotjem. Aktivnost izhaja iz nagona po polaščanju, ki smo ga pravkar imenovali sadizem, če se nahaja v službi seksualne funkcije; pa tudi v povsem razvitem normalnem seksualnem življenju mu pripada pomembna funkcija pomočnika. S pasivnim tokom se napaja analna erotika, katere erogene cone ustrezajo zastareli, nediferencirani kloaki. Pri moškem bo poudarjanje te analne erotike na predgenitalni stopnji organizacije pustilo pomembno predispozicijo k homoseksualnosti, ko bo dosežena naslednja stopnja seksualne funkcije, stopnja primata genitalij. Izgradnja te zadnje faze na podlagi prejšnje in ob tem izvršena predelava libidinalnih investicij nudita analitičnemu raziskovanju najzanimivejše naloge.

Lahko menimo, da se vsem težavam in zapletom, ki tu pridejo v poštev, izognemo, če zanikamo predgenitalno organizacijo seksualnega življenja in dopustimo, da seksualno življenje sovpadе z genitalno in razmnoževalno funkcijo ter se začne z njima. Tedaj bi lahko glede na nedvoumne rezultate analitičnega raziskovanja o nevrozah trdili, da proces seksualne potlačitve nevroze prisili k temu, da izrazijo seksualne težnje preko drugih, neseksualnih nagonov, da torej slednje kompenzacijsko seksualizirajo. Če bi postopali tako, bi se podali na področje zunaj psihoanalize. Tako bi se spet postavili na tisto mesto, na katerem smo se nahajali pred psihoanalizo, ter se odpovedali razumevanju povezave med zdravjem, perverzijo in nevrozo, ki nam jo je posredovala psihoanaliza. Psihoanaliza stoji in pade s priznanjem seksualnih delnih nagonov, erogениh con in s tem pridobljeno razširitvijo pojma »seksualne funkcije« v nasprotju z ožjo »genitalno funkcijo«. Sicer pa za zavrnitev tovrstnih skušnjav zadošča že samo opazovanje normalnega otrokovega razvoja.

c) Na področju razvoja značaja se moramo soočiti z istimi nagonskimi silami, katerih vlogo smo razkrili v nevrozah. Vendar pa njuno

ostro teoretsko ločevanje terja ena sama okoliščina, namreč da pri značaju odpade tisto, kar je lastno mehanizmu nevroze, spodletelost potlačitve in vrnitev potlačenega. Pri izoblikovanju značaja potlačitev bodisi ne postane aktivna ali pa svoj cilj, nadomestitev potlačenega z reakcijskimi tvorbami in sublimacijami, gladko doseže. Zato so procesi izoblikovanja značaja bolj nejasni in za analizo bolj nedostopni od nevrotičnih.¹¹

Ravno na področju razvoja značaja pa naletimo na dobro analogijo z našim opisom bolezenskega primera, torej na podkrepitev predgenitalne sadistično-analnoerotične seksualne organizacije. Znano je, in to je bil velik povod za pritoževanje, da ženske po opustitvi svoje genitalne funkcije pogosto na poseben način spremenijo svoj značaj. Postanejo prepirljive, težavne in zaverovane v svoj prav; izražajo torej značilne sadistične in analno-erotične poteze, ki jih prej, v obdobju ženskosti, niso imele. Komedioografi in satiriki so svoje invective vedno usmerjali na »starega zmaja«, v katerega so se spremenile lepo dekle, ljubeča žena ali nežna mati. Razumemo lahko, da ta sprememba značaja ustreza regresiji seksualnega življenja na predgenitalno sadistično-analnoerotično raven, na kateri smo odkrili dispozicijo za prisilno nevrozo. Ta raven torej ne bi bila le predhodnica genitalne faze, temveč mnogokrat tudi njeno nadaljevanje in zamenjava, potem ko so genitalije izpolnile svojo funkcijo.

Primerjava takšne spremembe značaja s prisilno nevrozo je zelo impresivna. V obeh primerih gre za delo regresije, vendar v prvem primeru za dokončno regresijo po gladko izvršeni potlačitvi (ali zatoru); v primeru nevroze pa za konflikt, prizadevanje, neupoštevanje regresije, za reakcijske tvorbe proti njej in za tvorbo simptomov skozi obojestranske kompromise, za razcep psihičnih funkcij na nezavedne in na take, ki so lahko pripuščene v zavest.

11. [Prim. Freudovo zgodnejše delo o »Značaju in analni erotiki« (1908b), *Studienausgabe*, 7. zv., str. 25 ff. Gl. tudi nadaljnje napotke prav tam, str. 30, op. 2.]

d) Naš prikaz predgenitalne seksualne organizacije je nepopoln v dveh ozirih. Prvič, ne upošteva vedenja drugih delnih nagonov, ob katerem bi bilo vredno še marsikaj raziskati in dodati, ter se zadovolji z izpostavitvijo primata sadizma in analne erotike.¹² Še posebej pri nagonu po vednosti [*Wisstrieb*] pogosto dobimo vtis, kot da bi lahko v mehanizmu prisilne nevroze tako rekoč nadomestil sadizem. V bistvu je pač sublimiran, v intelektualno dejavnost povzdignjen potomec nagona po polaščanju, njegova zavrnitev pa v obliki dvoma zavzema širok prostor v tvorbi prisilne nevroze.¹³

Druga pomanjkljivost je veliko pomembnejša. Vemo, da je razvojna dispozicija za nevrozo popolna le tedaj, ko upošteva tako tisto fazo razvoja jaza, v kateri pride do fiksacije, kot tudi fazo razvoja libida. Naša domneva pa se je nanašala samo na slednjo in torej ne vsebuje vsega spoznanja, ki ga lahko terjamo. O razvojnih stadijih nagonov jaza nam je doslej le malo znanega; sam sem seznanjen samo z enim obetavnim poskusom približanja tem vprašanjem, Ferenczijevim.¹⁴ Nisem prepričan, ali je preveč tvegano, če bi v skladu z obstoječimi namigi izrazil domnevo, da lahko registriramo časovno prehitevanje razvoja jaza pred razvojem libida kot dispozicijo za prisilno nevrozo. Takšna prenašljivost bi silila od nagonov jaza k izbiri objekta, medtem ko se seksualna funkcija še ni dokončno razvila, pri čemer bi za seboj pustila fiksacijo na stopnji predgenitalne seksualne organizacije. Če upoštevamo, da morajo prisilni nevrozi oblikovati nekakšno nadmoralo [*Übermoral*], da bi zaščitili svojo ljubezen do objekta pred sovražnostjo, ki preži izza nje, potem se bomo

12. [Na obstoj zgodnejše predgenitalne organizacije, ki jo zaznamuje primat oralne cone, je Freud opozoril šele nekaj let kasneje. Gl. »uredniško opombo« k pričujočemu delu.]

13. [Gl. popis bolezni »Podganarja« (1909), slov. prevod v *Dve analizi*, Analecta, Ljubljana 1984, str. 173 ff.]

14. [»Entwicklungsstufen der Wirklichkeitsinnes«, *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, 1. zv., str. 124. Nova izdaja v S. Ferenczi, *Schriften zur Psychoanalyse I*, Fischer, Frankfurt/M 1970, str. 148.]

nagibali k temu, da prikažemo določeno mero te prenagljenosti razvoja jaza kot nekaj, kar je značilno za človeško naravo, in da zmožnost za nastanek morale utemeljimo v okoliščini, da v razvoju sovraštvo predhodi ljubezni. Morda je to tudi pomen nekega stavka, ki ga je zapisal W. Stekel in ki se mi je nekoč zdel nedoumljiv, namreč da primarni čustveni odnos med ljudmi ni ljubezen, temveč sovraštvo.¹⁵

e) Po zgoraj povedanem preostane histeriji notranja zveza z zadnjo fazo razvoja libida, ki jo zaznamuje primat genitalij in vpeljava razmnoževalne funkcije. V histerični nevrozi je ta pridobitev podvržena potlačitvi, s katero ni povezana regresija na predgenitalno stopnjo. Zaradi našega nepoznavanja razvoja jaza je vrzel v določitvi dispozicije tu še občutnejša kot pri prisilni nevrozi.

Po drugi strani pa ni težko pokazati, da tudi histeriji pritiče drugačna regresija na neko predhodno raven. Kot vemo, je seksualnost otroka ženskega spola podvržena vladavini vodilnega moškega organa (klitoris), pogosto pa se vede kot fantovska seksualnost. V času pubertete pa mora zadnji val razvoja odstraniti to moško seksualnost in v prevladujočo erogeno cono povzdigniti vagino, ki je izpeljana iz kloake. Zelo običajno je, da pride v histerični nevrozi pri ženskah do ponovnega aktiviranja te potlačene moške seksualnosti, proti kateri se potem usmeri obrambni boj s strani nagonov, ki ustrezajo jazu. Vendar se mi zdi še prezgodaj, da bi se na tem mestu spustil v razpravo o problemih histerične dispozicije.

Prevedel Samo Tomšič.

15. W. Stekel (1911, str. 536). [Več o tem je mogoče najti na koncu Freudovega metapsihološkega spisa »Nagoni in njihove usode« (1915c), slov. prevod v *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 97-100.]

Sigmund Freud

**O NEKATERIH NEVROTIČNIH
MEHANIZMIH PRI LJUBOSUMJU,
PARANOJI IN HOMOSEKSUALNOSTI**

[*Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht,
Paranoia und Homosexualität*]

(1922 [1921])

Izdaje v nemškem jeziku:

(1921, januar, domnevni mesec zapisa.)

1922 *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse.*, 6. zv. (3), str. 249-258.

1924 *Gesammelte Schriften*, 6. zv., str. 387-399.

1926 *Psychoanalyse der Neurosen*, str. 125-139.

1931 *Schriften zur Neurosenlehre und Technik*, str. 173-186.

1940 *Gesammelte Werke*, 13. zv., str. 195-207.

Uredniška opomba:

Od Ernesta Jonesa (*Sigmund Freud: Life and Work*, 3. zv., London & New York 1957, str. 85-86) izvemo, da je bilo pričujoče delo najverjetneje napisano januarja 1921; vsekakor pa ga je Freud prebral pred majhno skupino svojih najtesnejših sodelavcev (Abraham, Eitington, Ferenczi, Rank, Sachs in sam Jones) na neformalnem srečanju med pohodom na goro Harz septembra istega leta.

A

Ljubosumje spada k afektnim stanjem, ki jih lahko, podobno kot žalovanje, označimo za normalna. Če je videti, da se v človekovem značaju in vedenju ne pojavlja, lahko upravičeno sklepamo, da je podleglo močni potlačitvi in da zato igra toliko večjo vlogo v njegovem nezavednem duševnem življenju. Izkaže se, da so primeri nenormalno ojačanega ljubosumja, s katerimi ima opravka analiza, razslojeni na tri načine. Ti trije sloji ali stopnje ljubosumja si zaslužijo sledeča imena: (1) *tekmovalno* ali normalno, (2) *projicirano* in (3) *blodno* [*wahnhaft*].

O *normalnem* ljubosumju nam analiza ne more povedati veliko. Zlahka lahko vidimo, da bistveno sestoji iz žalovanja, bolečine zaradi domnevno izgubljenega ljubezenskega objekta, narcistične prizadetosti, kolikor jo je mogoče ločiti od prvih dveh, nadalje iz sovražnih občutkov do bolj uspešnega tekmeca ter iz večjega ali manjšega prispevka samokritike, ki hoče odgovornost za ljubezensko izgubo napraviti lastnemu jazu. Četudi ga lahko označimo kot normalno, to ljubosumje nikakor ni povsem racionalno, se pravi, da bi izhajalo iz obstoječih odnosov, iz dejanskih razmerij, ki jih sorazmerno in v celoti obvladuje zavestni jaz, kajti korenini globoko v nezavednem, nadaljuje najzgodnejše vzgibe otroške afektivnosti in izvira iz Ojdi-povega kompleksa ali sorojenskega kompleksa iz zgodnjega seksualnega obdobja. Vsekakor pa je treba upoštevati, da ga nekatere osebe doživljajo biseksualno, kar pomeni, da pri moškem poleg bolečine za ljubljeno žensko in sovraštva do moškega tekmeca deluje tudi žalovanje za nezavedno ljubljenim moškim in sovraštvo do ženske kot tekmice, ti občutki pa samo okrepijo njegovo ljubosumje. Vem tudi za moškega, ki je prekomerno trpel zaradi napadov ljubosumja in ki je po svojih lastnih navedbah prestajal najhujše muke, kadar se je zavestno vživel v vlogo nezveste ženske. Občutek nemoči, ki ga je pri tem navdajal, in podobe, ki jih je videl v svojem stanju – kot

da bi bil kot Prometej prepuščen jastrebom ali zvezan vržen v kačje gnezdo –, je sam navezoval na vtise več homoseksualnih napadov, ki jih je doživel kot otrok.

Druga plast ljubosumja, *projicirano ljubosumje*, izvira tako pri moškem kot pri ženski iz lastne, v življenju prakticirane nezvestobe ali iz vzgibov k nezvestobi, ki so zapadli potlačitvi. Vsakdanje izkustvo je, da lahko zvestobo, zlasti tisto, ki jo terja zakonska zveza, ohranjamo le vpričo stalnih skušnjav. Kdor skuša te utajiti, bo občutil njihov pritisk tako močno, da se bo za lastno olajšanje najraje poslužil nezavednega mehanizma. Takšno olajšanje, oprostilno sodbo svoje vesti, lahko doseže, če projicira lastne vzgibe nezvestobe na drugo stran, ki ji dolguje zvestobo. Ta močni motiv se lahko v nadaljevanju posluži zaznavnega materiala, ki pokaže enake nezavedne vzgibe druge strani, upravičiti pa bi ga bilo mogoče z razmišljanjem, da partner ali partnerka najverjetneje ni veliko boljši od nas samih.¹

Družbene navade so to splošno stanje stvari pametno upoštevale, ko so dopustile sli po ugajanju poročene ženske in sli po osvajanju zakonskega moža določen maneverski prostor, in sicer v pričakovanju, da bo tako mogoče odvajati in nevtralizirati to nezavrnljivo nagnjenje k nezvestobi. Konvencija določa, da nobena stran ne more drugi šteti v zlo vseh teh majhnih korakov v smeri nezvestobe, običajno pa doseže, da poželenje, ki ga zbudi nov objekt, najde zadovoljitev v nekakšnem povratku k zvestobi lastnemu objektu. Vendar pa ljubosumna oseba noče priznati te konvencionalne tolerance; ne verjame,

1. Prim. kitico v Desdemonini pesmi [*Othello*, IV. dejanje, 3. prizor; v dosedanjih izdajah v nemščini je bil angleški citat napačno naveden. Slov. prevod navajamo po W. Shakespeare, *Othello* (prev. Milan Jesih), Mladinska knjiga, Ljubljana 1996, str. 164.]:

*I called my love false love; but what said he then?
If I court moe women, you'll couch with moe men.*

[Sem rekla, da vara, pa ljubi je djal, (...)
če jaz imam druge, bo tebi drug prav.]

da na tej poti, čim jo uberemo, obstaja kakšen zastoj ali povratek, niti tega, da je lahko tudi družabni »flirt« zagotovilo proti dejanski nezvestobi. V obravnavi takšne ljubosumne osebe se moramo izogniti temu, da bi spodbijali podlago, na katero se opira. Lahko jo samo poskušamo pripraviti do tega, da si zadevo ogleda v drugi luči.

Resda ima ljubosumje, ki nastane s takšno projekcijo, skorajda bloden značaj; vendar pa se ne upira analitičnemu delu, ki razkriva nezavedne fantazije človekove lastne nezvestobe. Slabše pa je z ljubosumjem, ki spada k tretji plasti in ki je dejansko *blodno*. Tudi to izvira iz potlačenih teženj k nezvestobi, le da je objekt teh fantazij istospolne narave. Blodno ljubosumje ustreza zagreti homoseksualnosti in s tem upravičeno terja svoje mesto med klasičnimi oblikami paranoje. Kot poskus obrambe pred preveč intenzivnim homoseksualnim vzgibom bi jo lahko (pri moškem) opisali s formulo:

»Saj jaz ga ne ljubim, ona ga ljubi.«²

V posameznem primeru blodnje moramo biti pripravljeni na to, da bomo našli ljubosumje, ki spada k vsem trem slojem, nikoli samo k tretjemu.

B

Paranoja. – Primeri paranoje se iz znanih razlogov večinoma odtegnejo analitični raziskavi. Toda v zadnjem času sem iz intenzivnega študija dveh paranoikov vendarle pridobil nekaj, kar mi je bilo novo.

Prvi primer je zadeval nekega mlajšega moškega s popolnoma izoblikovanim paranoičnim ljubosumjem [*Eifersuchtsparanoia*],

2. Prim. izvajanja k primeru Schreber (1911c) [III. razdelek; slov. prevod »Psihoanalitične pripombe k avtobiografskemu opisu primera paranoje«, v *Primer Schreber* (zbornik), Analecta, Ljubljana 1995, str. 55 ff.].

katerega objekt je bila njegova popolnoma zvesta žena. Burno obdobje, v katerem so ga imele njegove blodnje nenehno v oblasti, je bilo že za njim. Ko sem ga videval, je produciral le še jasno ločene napade, ki so trajali nekaj dni, in zanimivo je, da so vedno nastopili dan po sicer za obe strani zadovoljivem spolnem aktu. Upravičeno lahko sklepamo, da je po vsaki potešitvi heteroseksualnega libida izsilila svoj izraz v napadu ljubosumja homoseksualna komponenta, ki je bila pri tem hkrati vzburljena.

Napadi so črpali svoje gradivo iz opazovanja tudi najmanjših znamenj, s katerimi se je pacientu razkrilo ženino popolnoma nezavedno koketiranje, ki ga kdo drug sploh ne bi opazil. V nekem trenutku naj bi s svojo roko nehote oplazila gospoda, ki je sedel poleg nje, drugič naj bi se njen obraz preveč nagnil proti njemu ali pa si je nadela nasmešek, ki je bil prijaznejši, kot če sta bila z možem sama. Vsem tem izrazom njenega nezavednega je vedno posvečal izjemno pozornost in jih je vedno znal pravilno tolmačiti, tako da je pravzaprav vselej ohranil svoj prav; k utemeljevanju svojega ljubosumja pa je znal poklicati tudi analizo. Pravzaprav se je njegova nenormalnost zvajala na dejstvo, da je ostreje opazoval ženino nezavedno in ga potem veliko bolj precenil, kot pa bi komurkoli drugemu sploh prišlo na misel.

Spomnimo se, da se tudi paranoiki s preganjavico vedejo povsem enako. Tudi oni pri drugih ljudeh ne opazijo nič indiferentnega, v svojih »nanašalnih motnjah« pa vrednotijo tudi najmanjša znamenja, ki jim jih dajo ti drugi, tuji ljudje. Smisel njihovih nanašalnih motenj je namreč v tem, da od vseh tujcev pričakujejo nekaj takega kot ljubezen. Vendar pa jim ti ljudje ne izkažejo nič temu podobnega, temveč se jim sami pri sebi posmehujejo, mahajo s svojimi palicami ali pa celo pljunejo na tla, ko gredo mimo – in tega res ne počnemo, če pri osebi v naši bližini opazimo kakšen prijazen interes. To počnemo le, če smo do te osebe popolnoma ravnodušni in smo jo sposobni ignorirati; če pa pomislimo na sorodnost pojmov »tuj« in »sovražen«, potem paranoik niti ni v veliki zmoti, če takšno indiferenco občuti kot sovraštvo, ki nasprotuje njegovi ljubezenski zahtevi.

Sedaj začnemo slutiti, da smo vedenje ljubosumnih oseb in paranoikov s preganjavico zelo nezadostno opisali, če rečemo, da v druge projicirajo tisto, česar nočejo spoznati v lastni notranjosti. Seveda to počnejo, vendar pa ne projicirajo kar tako v prazno, torej tja, kjer se ne nahaja nič podobnega, temveč pustijo, da jih vodi njihova nezavedna vednost in premestijo pozornost, ki so jo odtegnili od lastnega nezavednega, v nezavedno drugih. Naš ljubosumni mož ugotavlja ženino nezvestobo namesto lastne; s tem da se je zavedel ženine v ogromni povečavi, mu je lastno uspelo ohraniti nezavedno. Če imamo njegov primer za tipičen, lahko sklepamo, da je tudi sovražnost, ki jo preganjavični paranoik vidi v drugih, odsev njegovih lastnih sovražnih občutkov do teh ljudi. Ker vemo, da postane pri paranoiku preganjalec ravno najljubša oseba istega spola, se postavlja vprašanje po izvoru te sprevrnitve afektov. Očiten odgovor bi bil, da je vir njegovega sovraštva stalno prisotna čustvena ambivalenca, okrepi pa ga neizpolnitev njegovih ljubezenskih zahtev. Tako čustvena ambivalenca pri preganjavičnem paranoiku služi istemu namenu kot pri našem pacientu ljubosumje – kot obramba pred homoseksualnostjo.

Sanje mojega ljubosumnega pacienta so me močno presenetile. Resda niso bile istočasne z izbruhom napada, a so nastopile v obdobju, ki je bilo še vedno pod nadvlado blodenj; kljub temu pa so bile popolnoma brezblodne. Poleg tega je bilo iz njih mogoče razbrati osnovne homoseksualne vzgibe v enako močni preobleki kot sicer. Ob mojih skromnih izkušnjah s sanjami paranoikov se mi je tedaj ponujala splošna predpostavka, da paranoja v sanje ne vdira.

Pri tem pacientu ni bilo težko dobiti pregleda nad stanjem njegove homoseksualnosti. Sklenil ni nobenih prijateljstev niti ni razvil nobenih socialnih interesov; morali bi dobiti vtis, da so šele njegove blodnje vzele nase nadaljnji razvoj njegovih odnosov z moškimi, kot da bi hotele nadoknaditi del zamujenega. Dejstvo, da njegov oče v družini ni igral velike vloge, in homoseksualna travma iz zgodnjega otroštva, ki ga je navdajala s sramom, sta skupaj učinkovala v smeri

potlačitve njegove homoseksualnosti in zapore njene poti k sublimaciji. V njegovi celotni mladosti je vladala močna navezanost na mater. Od številnih sinov je bil odkrito materin ljubljenec in v odnosu do nje je razvil močno ljubosumje normalnega tipa. Ko se je kasneje odločil za poroko – v glavnem pod nadvlado motiva, da obogati mater –, se je skozi prisilne dvome o nevestini deviškosti izrazila njegova potreba po deviški materi. Prva leta njegovega zakona so bila prosta ljubosumja. Potem je začel varati svojo ženo in se spustil v dolgotrajno razmerje z drugo žensko. Prestrašen zaradi določenega suma je končno opustil to ljubezensko razmerje in šele potem je pri njem izbruhnilo ljubosumje drugega, projekcijskega tipa, s katerim je lahko zopet pomiril svoje samoočitke zaradi lastne nezvestobe. Potem ko so se temu pridružili še homoseksualni vzgibi, katerih objekt je bil njegov tast, se je razvilo popolno paranoično ljubosumje.

Moj drugi primer brez analize najbrž ne bi bil klasificiran kot *paranoia persecutoria*, toda v tem mladeniču sem moral prepoznati kandidata za takšen iztek bolezni. V njegovem odnosu do očeta je obstajala ambivalenca, katere razpon je bil izjemen. Po eni strani je bil izrazit upornik, ki se je manifestno v vseh ozirih razvijal v nasprotju z očetovimi željami in ideali, po drugi strani pa je na globlji ravni še naprej ostajal klečeplazni sin, ki se je po očetovi smrti z nežnim občutkom krivde odpovedal vsakršnemu uživanju v ženskah. Njegovi dejanski stiki z moškimi so očitno stali v znamenju nezaupanja; njegov oster intelekt je znal to držo racionalizirati; poleg tega pa je znal stvari naravnati tako, da so ga njegovi znanci in prijatelji varali in izkoriščali. Ukvarjanje z njim me je privedlo do novega spoznanja, da so lahko klasične preganjalne misli prisotne, ne da bi jim oseba verjela ali jih vrednotila. Včasih so se med analizo v trenutku pojavile, vendar jim ni pripisal nikakršnega pomena ter se jim je vsakič posmehoval. Do tega lahko pride v številnih primerih paranoje; prav tako pa se lahko zgodi, da so blodne ideje, ki jih imamo za nove tvorbe ob izbruhu bolezni, obstajale že dlje časa.

Zdi se mi, da smo ob tem naleteli na pomembno odkritje – namreč da kvalitativni moment, obstoj določenih nevrotičnih tvorb, praktično pomeni manj kot pa kvantitativni moment, kolikšno stopnjo pozornosti ali, pravilneje, kolikšno mero investicije lahko te tvorbe vežejo nase. Obravnava našega prvega primera, paranoičnega ljubosumja, nas je vodila k podobnemu vrednotenju pomembnosti kvantitativnega dejavnika, s tem ko nam je pokazala, da je tudi tam nenormalnost bistveno obstajala v prekomerni investiciji interpretacij tujega nezavednega. V analizi histerije smo že zdavnaj spoznali neko analogno dejstvo. Patogene fantazije, nasledki potlačenih nagonskih vzgibov, se dolgo časa tolerirajo poleg normalnega duševnega življenja in nimajo nobenega patogenega učinka, dokler ne dobijo prekomerne investicije na podlagi neke spremembe v libidinalni ekonomiji; šele tedaj izbruhne konflikt, ki vodi k tvorbi simptomov. Tako nas napredovanje naših spoznanj vedno bolj sili k temu, da izpostavimo *ekonomski* vidik. Poleg tega bi rad navrgel vprašanje, ali temu kvantitativnemu momentu, ki sem ga pravkar poudaril, ne uspe pokriti vseh tistih pojavov, za katere hočejo Bleuler³ in drugi v zadnjem času uvesti pojem »preklopa« [Schaltung]. Morali bi samo sprejeti, da stopnjevanje odpora v eni smeri psihičnega poteka pripelje do prekomerne investicije druge poti in tako povzroči, da je ta pot vključena v sam ta potek.

Pri mojih dveh primerih paranoje se je v vedênju sanj izkazalo neko poučno nasprotje. Medtem ko so bile v prvem primeru sanje, kot že rečeno, povsem brezblodne, je drugi pacient produciral številne preganjalne sanje, ki jih lahko imamo za vsebinsko enake predhodnike ali za nadomestne tvorbe blodnih idej. Praviloma je bil preganjalec, ki se mu je lahko izognil le z veliko strahu, močan bik ali kakšen drug simbol moškosti, ki ga je včasih že v samih sanjah prepoznal kot zastopnika očeta. Nekoč je poročal o zelo značilnih para-

3. [»Physisch und Psychisch in der Pathologie«, *Z. ges. Neurol. Psychiat.*, 30. zv., str. 426.]

noičnih transfernih sanjah. Videl me je, kako se brijem v njegovi prisotnosti, po vonju pa je opazil, da pri tem uporabljam isto milo kot njegov oče. To naj bi storil zato, da bi ga prisilil k transferju očeta na mojo osebo. V izbiri sanjske situacije se je očitno izkazalo pacientovo podcenjevanje lastnih paranoičnih fantazij in njegova nevera vanje, kajti moj vsakdanji videz bi ga lahko poučil o tem, da sploh ne morem uporabljati mila za britje, da torej v tem oziru ne nudim nobene opore transferju očeta.

Primerjava sanj obeh naših pacientov nas pouči, da naše vprašanje, ali lahko paranoja (ali katera druga psihonevroza) prodre tudi v sanje, temelji zgolj na napačnem dojetanju sanj. Sanje se od budnih misli razlikujejo po tem, da lahko vase vključijo vsebino (iz področja potlačene), ki se v budnem stanju ne sme pojaviti. Poleg tega so le neka *oblika misli*, preobrazba predzavestnega miselnega gradiva z delom sanj in z njegovimi pogoji.⁴ Naše terminologije nevroz ni mogoče aplicirati na potlačeno gradivo: ne moremo ga imenovati niti histerično niti prisilno-nevrotično niti paranoično. Nasprotno pa je lahko drugi delež gradiva, ki je podvrženo tvorbi sanj, predzavestne misli, normalen ali pa se ga drži značaj kakšne nevroze. Predzavestne misli so lahko rezultat vseh tistih patogenih procesov, v katerih spoznamo bistvo kakšne nevroze. Ne vidimo razloga, zakaj ne bi bila vsaka tovrstna bolezenska ideja pretvorjena v sanje. Sanje lahko torej brez nadaljnega ustrezajo histerični fantaziji, prisilni predstavi ali blodni ideji, tj. za takšne se izkažejo pri njihovi interpretaciji. V našem opazovanju dveh paranoikov lahko vidimo, da so sanje prvega možkega normalne, medtem ko ta doživlja napad, in da imajo pri drugem vsebino paranoje, medtem ko se ta svojim blodnim idejam celo posmehuje. Sanje so torej v obeh primerih vključile tisto, kar je bilo nekoč v budnosti potlačeno. Toda tudi to ni nujno pravilo.

4. [Prim. nekatere opombe k prikazu primera ženske homoseksualnosti (1920a), slov. prevod »O psihogenezi primera ženske homoseksualnosti«, *Delta* 3-4/94.]

C

Homoseksualnost. Priznanje organskega faktorja homoseksualnosti nas ne odveže od dolžnosti, da preučimo psihične procese njenega nastanka. Tipični proces,⁵ na katerega smo naleteli že v nešteto primerih, je v tem, da mladenič, ki je bil doslej intenzivno fiksiran na mater, nekaj let po izteku pubertete izvede obrat, se z materjo identificira in se ozira za objekti ljubezni, v katerih bi ponovno našel samega sebe in ki bi jih ljubil, kakor je mati ljubila njega. Značilno znamenje tega procesa se kaže v tem, da za nekaj let stopi v ospredje ljubezenski pogoj, da morajo imeti moški objekti isto starost, v kateri je pri njem prišlo do spremembe. Spoznali smo razne dejavnike, ki so najbrž različno prispevali k temu rezultatu. Najprej je tu fiksacija na mater, ki otežuje prehod k drugemu ženskemu objektu. Ta navezanost na objekt se izteče v identifikacijo z materjo, hkrati pa omogoča, da v nekem smislu ostanemo zvesti temu prvemu objektu. Tu je še nagnjenost k narcistični izbiri objekta, ki je splošno gledano priročnejša in lažje izvedljiva kot pa obrat k nasprotnemu spolu. Za tem momentom se skriva še nek drug posebej intenziven moment, ki lahko s prvim tudi sovпада: visoko spoštovanje moškega organa in nezmožnost, da bi se odpovedali njegovemu obstoju pri objektu ljubezni. Podcenjevanje ženske, odvrnitev od nje, celo odpor do nje praviloma izvirajo iz zgodnjega odkritja, da ženska nima penisa. Kasneje smo kot močan motiv za homoseksualno izbiro objekta spoznali še obzir do očeta ali strah pred njim, saj odpoved ženski pomeni, da se izognemo konkurenci z njim (ali z vsemi moškimi osebami, ki ga nadomeščajo). Zadnja dva motiva, vztrajanje pri penisu kot pogoju in izogibanje, lahko prištevamo h kastracijskemu kompleksu. Navezanost na mater, narcizem, kastracijska

5. [Ta tipični proces je Freud opisal v III. poglavju svoje študije o Leonardu da Vinciju (1910c). Prim. slov. prevod »Spomin iz otroštva Leonarda da Vinci«, v *Spisi o umetnosti*, *cf., Ljubljana 2000, zlasti str. 150-152.]

tesnoba – v psihični etiologiji homoseksualnosti smo doslej odkrili te sicer v nobenem oziru specifične momente, njim pa sta se pridružila še vpliv zapeljevanja, ki zakrivi zgodnjo fiksacijo libida, in vpliv organskega dejavnika, ki podpira pasivno vlogo v ljubozenskem življenju.

Nikoli pa nismo verjeli, da je ta analiza geneze homoseksualnosti popolna. Danes lahko opozorim na nek novi mehanizem, ki povzroči homoseksualno izbiro objekta, čeprav ne morem oceniti, kolikšna je njegova vloga pri oblikovanju ekstremne, manifestne in izključne homoseksualnosti. Analiza me je opozorila na več primerov, v katerih so se [pri dečku] v zgodnjem otroštvu iz materinskega kompleksa razvili zelo intenzivni vzgibi ljubosumja do tekmecev, najpogosteje do starejših bratov. To ljubosumje je vodilo do zelo sovražnih in agresivnih nagibov do sorojencev, ki so se lahko stopnjevali vse do želje po njihovi smrti, ki pa se niso mogli obdržati v nadaljnjem razvoju. Pod vplivom vzgoje, pa tudi zaradi nadaljnje nemoči teh vzgibov, je prišlo do njihove potlačitve in do preobrazbe čustev, tako da so prejšnji tekmeči sedaj postali prvi homoseksualni objekti ljubezni. Tovrsten izid navezanosti na mater nam pokaže številne zanimive povezave z drugimi nam znanimi procesi. Najprej gre pri tem za popolno nasprotje z razvojem *paranoia persecutoria*, pri kateri iz sprva ljubljenih oseb nastanejo sovražni preganjalci, medtem ko se v tem primeru sovražni tekmeči spremenijo v objekte ljubezni. Nadalje tak izid predstavlja pretirano obliko procesa, ki po mojem mnenju vodi do individualne geneze socialnih nagonov.⁶ V obeh primerih so najprej prisotni vzgibi ljubosumja in sovraštva, ki jim ne uspe doseči zadovoljitve, nežni in socialni občutki identifikacije pa nastanejo kot reakcijske tvorbe proti potlačenim agresivnim impulzom.

Ta novi mehanizem homoseksualne izbire objekta, ki nastane iz obvladane tekmovalnosti in potlačene nagnjenosti k agresivnosti, je

6. Glej *Množična psihologija in analiza jaza* (1921c) [druga polovica IX. poglavja]. [Slov. prevod v *Psihoanaliza in kultura* (zbornik), DZS, Ljubljana 1981, str. 49 ff.].

v nekaterih primerih pomešan z nam znanimi tipičnimi pogoji. Iz življenjskih zgodb homoseksualcev pogosto izvemo, da je njihov preobrat nastopil, potem ko je mati pohvalila in postavila za vzor kakšnega drugega dečka. S tem je bila vzdražena tendenca k narcistični izbiri objekta, po krajši fazi močnega ljubosumja pa je tekmeec postal objekt ljubezni. Sicer pa se ta novi mehanizem razlikuje po tem, da sprememba pri dečku nastopi v zgodnejših letih in da identifikacija z materjo stopi v ozadje. V primerih, ki sem jih opazoval, je ta mehanizem vodil le do takšnih homoseksualnih odnosov, ki niso izključevali heteroseksualnosti in ki niso vsebovali nobenega *horror feminae*.

Znano je, da precejšnje število homoseksualnih oseb odlikuje posebna razvitost socialnih nagonov in zavzetost za občekoristne interese. Tu smo v skušnjavi, da bi to teoretsko razložili tako, da se mora moški, ki v ostalih moških vidi potencialne objekte ljubezni, do moške skupnosti vesti drugače kot nekdo, ki je primoran, da v moškem najprej ugleda tekmece pri ženski. Temu stoji nasproti zgolj premislek, da ljubosumje in rivalstvo obstajata tudi v homoseksualni ljubezni in da moška skupnost vključuje tudi te potencialne tekmece. A tudi če te spekulativne razlage ne upoštevamo, pa dejstvo, da homoseksualna izbira objekta neredko izhaja iz zgodnje premostitve rivalstva z moškim, ne more biti nepomembno za povezavo homoseksualnosti in socialnega čuta.

V psihoanalitičnem raziskovanju smo vajeni dojemati socialne občutke kot sublimacije homoseksualne naravnosti do objekta. Pri socialno naklonjenih homoseksualcih pa je videti, da se odcepitev socialnih občutkov od izbire objekta ni povsem posrečila.

Prevedel Samo Tomšič.

POVZETKI

CANIS A NON CANENDO

Slavoj Žižek

UDK: 321.001.5:1

Je »demokracija« še vedno neprekoračljivi horizont emancipatorne politike ali pa bi veljalo tvegati korak v post-demokratično politiko? Demokracija je danes najbolj ogrožena od samih braniteljev demokracije.

Ključne besede: demokracija, politika, filozofija, antagonizem, agonizem

HOBBS, UTEMELJITEV POLITIKE IN MODERNA DRŽAVA

Gorazd Korošec

UDK: 321.000.1:1 Hobbes T.

Članek umesti Hobbesovo politično teorijo onstran površnih kritik kot strogo teorijo vladavine prava in političnega predstavnštva, temelječo na njegovi prvi filozofiji kot teoriji moderne znanosti in na njegovem zaostrenem nominalizmu kot teoriji govornice, ki mu omogoči pojmovanje besed kot označevalcev in s katero položi temelje za odkritje nezavednega.

Ključne besede: država, politika, vladavina zakona, predstavnštvo, kritika metafizike, teorija govornice, označevalec, subjekt, nezavedno

KAPITALIZEM SKOZI DISKURZ UNIVERZE IN BIOPOLITIKO

Peter Klepec

UDK: 330.342.14:159.964.2

Avtorja zanimajo stične točke in razlike, ki nam jih pri analizi kapitalizma ponuja spodletelo srečanje med Lacanom in Foucaultom, med tistim, kar je Lacan imenoval diskurz univerze, in tistim, kar je v nekem trenutku Foucault razdelal kot tematiko biooblasti in biopolitike. Opozori na nekatere zagate pri Lacanovi obravnavi diskurza univerze in na temeljno zagato Foucaultovega pojmovanja biopolitike kot analize kapitalizma. V nadaljevanju se osredotoči na razliko med Lacanovim in Foucaultovim oziroma Agambenovim pojmovanjem realnega.

Ključne besede: Lacan, Foucault, kapitalizem, diskurz univerze, Agamben, biopolitika, realno

MOČ NEVIDNEGA

Mladen Dolar

UDK: 323.285

Nevidna grožnja je dober opis strukture oblasti kot take, saj nobena oblast ne deluje le na podlagi vidnega, oprijemljivega in razumljivega. Grožnja je potencialnost, ki proizvaja učinke; vtem ko ostaja potencialnost, oblast učinkuje, ne da bi se grožnja realizirala. 'Označevalec-gospodar' je natanko označevalec nevidne grožnje, njegova bistvena poteza je njegova nevidna polovica. Tekst se ustavlja ob Aristotelovem namigu o zvezi med potencialnostjo in oblastjo, ki je osnova za razumevanje političnega, in opisuje nekaj običajnih poti, kako se soočiti z grožnjo. Problem sodobne oblasti, predvsem

oblasti, kakršna je vzniknila z novim svetovnim redom in predvsem z novo sceno oblasti po 11. septembru, pa je prej obraten: kako obdržati vseprisotnost nevidne grožnje in jo uporabiti za razgradnjo demokratičnih struktur, vse to pod izveskom obrambe demokracije proti nevidni grožnji terorizma. Tako najbolj realna, najnevarnejša in najbolj oprijemljiva grožnja tiči prav v učinkih, ki jih proizvaja obramba pred nevidno grožnjo.

Ključne besede: nevidna grožnja, oblast, potencialnost, označevalec-gospodar, boj proti terorizmu

FUNKCIJA CENZURE V FREUDOVI IN LACANOVI TEORIJI

Tomaž Bezjak

UDK: 159.964.2

Tekst izhaja iz Lacanove teze »cenzura ni odpor«, na podlagi katere poskuša prikazati ločnico med cenzuro in odpori kot zgolj eno izmed vzporednic v množtvu analogij, ki jih je, glede na zavezanost psihoanalitičnih fenomenov različnim logikam, mogoče povleči tekom Freudove in Lacanove teorije (ločnici cenzura-odpor ustrezajo npr. opozicijski pari: nezavedno-jaz; simbolno-imaginarno; delo sanj-interpretacija; sinhronija-diahronija...). Ločitev je razpoznavna že na samem začetku Freudove teoretske poti, tako da je skozi kronologijo mehanizma cenzure mogoče povleči rdečo nit, ki hkrati vodi Freudovo logiko atemporalnosti nezavednega polja preko njegovih dveh topik do Lacanovega sinhronega polja diskurza.

Ključne besede: Lacan, cenzura, odpor, nadjaz, zakon

CIGARETA

Pavel Koltaj

UDK: 159.964.2:613.84

Kaj predstavlja cigareta? To je glavno vprašanje, s katerim se ukvarja tekst. Odgovor išče v njeni personifikaciji. Predpostavlja, da je s cigareto moč komunicirati. Zato se loti brkljanja po izvoru, simboliki in pomenu njenega jezika, glasu in govorice. Slednja trojica naj bi namreč predstavljala osnovo komunikacije, edinega možnega dialoga z drugim. V tem primeru s cigareto. Izkaže se, da je cigareta v osebi prisotna v obliki madeža. Popačene perspektive, omadeževane s pečatom zasvojenosti in bolezní. V kateri pa svoje mesto najde tudi užitek.

Ključne besede: cigareta, komunikacija, užitek, zasvojenost, bolezen

ABSTRACTS

CANIS A NON CANENDO

Slavoj Žižek

Is »democracy« still the unsurpassable horizon of the emancipatory politics, or should one assume the risk of accomplishing the step into post-democratic politics? The greatest threat to democracy comes today from the very defenders of democracy.

Key words: democracy, politics, philosophy, antagonism, agonism

HOBBS, ESTABLISHMENT OF THE POLITICS AND THE MODERN STATE

Gorazd Korošec

Article situates Hobbes's political theory beyond superficial criticisms as a strict theory of the rule of law and political representation, grounded in his first philosophy as a theory of modern science and on his sharpened nominalism as a theory of discourse that enables him to comprehend words as signifiers and so to lay the foundations for the discovery of the unconscious.

Key words: state, politics, rule of law, representation, critique of metaphysics, theory of discourse, signifier, subject, unconscious

CAPITALISM THROUGH UNIVERSITY DISCOURSE AND BIOPOLITICS

Peter Klepec

The paper examines a failed encounter between Lacan's theory of the four discourses and Foucault's theory. Several parallels and differences, consequences and impasses of Lacan's theory of the University discourse and Foucault's analysis of biopolitics for the analysis of capitalism are analysed. In the final section, the paper focuses on differences/incompatibilities between Lacan's notion of the Real and Foucault's and Agamben's theory of biopolitics.

Key words: Lacan, Foucault, capitalism, discourse, biopolitics, Agamben, the Real

THE POWER OF THE INVISIBLE

Mladen Dolar

The invisible threat is a good description of the structure of power as such, for no power functions solely on the basis of what is visible, tangible and intelligible. The threat is a potentiality which produces effects while remaining a potentiality, the effects of power emerge without the threat being deployed. The 'master-signifier' is precisely the signifier of an invisible threat, its invisible half is its essential feature. The paper dwells on Aristotle's hint of a link between potentiality and power, the basis for understanding the political, and describes some conventional ways of holding the threat in check. The problem of modern power, however, the power emerging in the new world order and particularly of the new scene of power after

11th September, is rather the opposite: how to maintain the prevalence of the invisible threat and to make it operative in defusing the democratic structures, all this under the banner of the defense of democracy against the invisible threat of terror. So that the most real, most dangerous and most palpable threat is indeed that of the effects produced by the defense against an invisible threat.

Key words: invisible threat, power, potentiality, master-signifier, campaign against terrorism

THE FUNCTION OF CENSORSHIP IN THEORIES OF FREUD AND LACAN

Tomaž Bezjak

The paper takes as its starting point Lacan's thesis »the censorship is not the resistance«, which is used to demonstrate a division between the censorship and resistances as the case of separation of two different logics that determine psychoanalytical phenomena. From that point of view it is possible to set out several parallels within this dividing line in theories of Freud and Lacan (some opposing pairs that could follow to the pair censorship-resistance: unconscious-ego; symbolic-imaginary; dream work-interpretation, synchrony-diachrony...). This division is already evident at the very beginning of Freud's theoretical work, so that is possible to find the red line in the chronology of mechanism of censorship, which could be used at the same time as the way that leads Freud's atemporal logic of the unconscious through his two topics to Lacan's synchronic field of discourse.

Key words: Freud, Lacan, censorship, resistance, superego, law

A CIGARETTE

Pavel Koltaj

What does a cigarette represent? This is the main question this text deals with. It seeks the answer in its personification. It assumes that communication with cigarette is possible. Thus it undertakes browsing through origin, symbolic and meaning of its language, voice and speech. Namely last three should represent basis of communication, the only possible dialog with the other, cigarette that is. It turns out that cigarette is present within the person in the form of a stain. Distorted perspective, sealed with the stain of addiction and disease. Yet, there is pleasure to be found in it as well.

Key words: cigarette, communication, pleasure, addiction, disease

PROBLEMI 1-2/2004, letnik XLII

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Janez Krek, Dragana Kršič, Renata Salecl, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Glavna urednica: Alenka Zupančič

Odgovorni urednik: Mladen Dolar

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),
telefon: 041 755-050

Transakcijski račun: 02017-0018113209, z oznako: »za Probleme«

Davčna številka: 26158353

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, Ljubljana

Oblikovanje: AOOA

Stack: Klemen Ulčakar

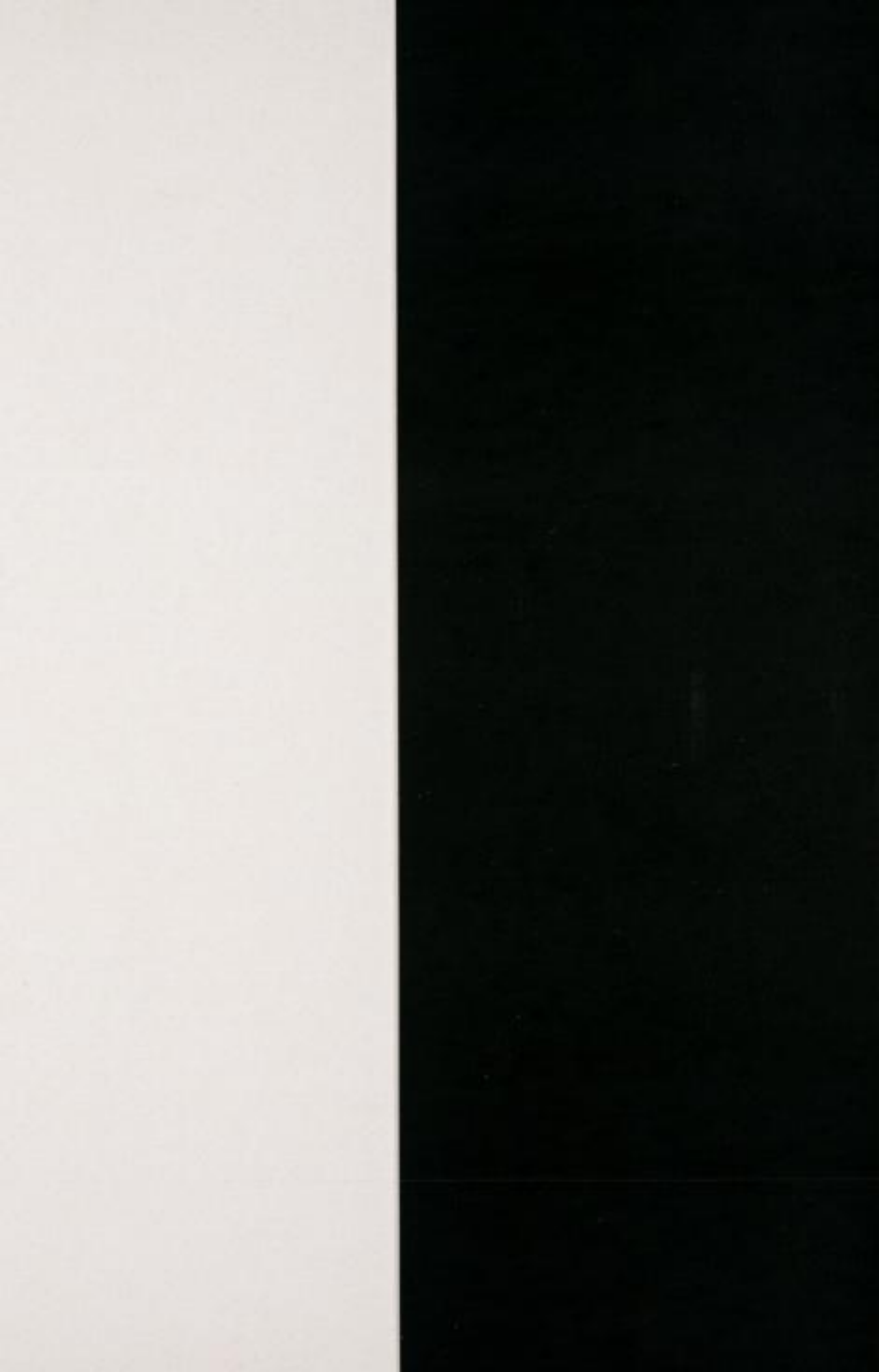
Tisk: Cicero

Naklada: 600 izvodov

Naročnina za leto 2004: 6510 SIT

Cena te številke (z DDV): 2821 SIT.

Revija finančno podpira Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije.



2.821,00 SIT

ISSN 0555-2419



9 770555 241012