

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Mirt Komel

MITOLOGIKE DRUŽBENE POGODBE

DIPLOMSKO DELO

Ljubljana, 2005

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Mirt Komel

Mentor: izr. prof. dr. Mitja Velikonja

Somentorica: doc. dr. Karmen Šterk

MITOLOGIKE DRUŽBENE POGODBE

DIPLOMSKO DELO

Ljubljana, 2005

ZAHVALA

Pisanje diplomskega dela je dolgotrajen proces in kot tak ni plod zgolj trenutnega navdiha, čeprav njena ideja črpa moč ravno iz navdiha, ampak je rezultat mnogih napornih razmišljanj, temeljitih premislekov, postavljanj in popravkov, skratka, vsega tega, brez česar ni pravega teoretskega delovanja. Tega delovanja pa tudi samega po sebi ne bi bilo, vsaj ne v tako prodorni obliki, če ne bi v enem takem delu sovpadale misli in moči mnogih ljudi, katerim se vsem po vrsti na tak ali drugačen način hvaležen.

Zahvaljujem se svoji življenjski sopotnici Ireni za navdih na začetkih oblikovanja ideje pričujočega diplomskega dela in za oporo v težkih trenutkih zloma misli. Za podporo in v zahvalo za to, da so me vzgojili v svobodi, s katero sem se svobodomiselnost podajal na planjave znanstvenega raziskovanja, se zahvaljujem obema staršema, Miranu in Vlasti, bratu Juretu, ki mi je pomagal s svojo ironično distanco držati težave na vajetih, vsem bližnjim sorodnikom za podporo in za to, ker so mi stali ob strani na celotni poti študija. Prijateljem in kolegom, s katerimi sem imel mnoge dobre pogovore, ki so mi pomagali korak za korakom nadaljevati in vztrajati v trdnem delu, ki mu je ime diplomsko delo.

V tem kontekstu najdejo mesto temeljiti pogovori, ki sem jih imel z mentorjem Mitjo Velikonjo, da sem lahko čim jasneje in natančneje izrazil svoje misli glede vseh teorij, ki sem jih vključil v svoje delo, premišljena vprašanja somentorice Karmen Šterk, ki so me vodila na poti raziskovanja človeške narave, globina Mladen Dolarjeve znanstvene misli, skozi katero sem uvidel dejanskost narave psihičnega in kritična ostrina misli Tončija Kuzmanića, ki mi je pomagala pri izpeljevanju določenih političnih konsekvenc.

Tako se jim tukaj zahvaljujem, enako spoštljivo živim, ki sem jih omenil, kot tudi mrtvim mislecem in filozofom, brez katerih tega dela zagotovo ne bi bilo in katerim tudi poklanjam to delo.

KAZALO:

<u>UVOD</u>	stran 4
-------------------	---------

PRVI DEL:

TRAGIČNO ROJSTVO DRUŽBENOSTI.....	stran 6
ZAKON DRUŽBENE POGODBE.....	stran 12
ČLOVEK kot DRUŽBENO BITJE.....	stran 15
SVOBODNA IZBIRA.....	stran 17
MIT o DRUŽBENI POGODBI.....	stran 20
MOČ IDEOLOGIJE.....	stran 24

DRUGI DEL:

Od DRUŽBE k DRUGEMU.....	stran 28
SPOLNA REALNOST.....	stran 33
OjDIPOV KOMPLEKS.....	stran 37
MORALNI ZAKON.....	stran 40
SUBJEKT kot OBJEKT MENJAVE.....	stran 47
NESMRTNOST in VEČNOST.....	stran 53

<u>NAMESTO SKLEPA</u>	stran 57
-----------------------------	----------

<u>LITERATURA in VIRI INSPIRACIJE</u>	stran 60
---	----------

UVOD:

Za razrešitev problema o izvoru družbene pogodbe kot take in za razlago uganke njene ohranitve skozi čas bom primoran uporabiti *eklektičen* pristop, ki pa ni združil komplementarne znanosti, ampak radikalno nasprotujoče si vednosti: *sociološko* in *psihoanalitsko* – prvo v kolikor ne psihologizira svojih lastnih ugotovitev in drugo v kolikor ne sociologizira svoje izkušnje. Toda, kako zgraditi most med eno in drugo obliko vednosti če ne tako, da poiščemo skupne pojme, ki jih tako ena kot druga znanost uporablja za to, da opredeljuje svoje predmet?

Na eni strani imamo torej sociologijo kot znanost, za katero je njen porodni boter Comte trdil, da je to *kraljica vseh znanosti*, saj zaobjema ne samo človeka kot posameznika, ampak jemlje za svoj predmet *družbo* kot celoto, kot vsoto vseh posameznikov in odnosov med njimi v njej sami; kot totalni dojem družbene realnosti se sociologija predstavlja kot *pozitivna filozofija* v smislu, da se ne ubada z negativnimi (skeptičnimi, stoičnimi, moralnimi) vprašanji, marveč s pozitivnimi dejstvi, ki jih je mogoče zaznati in meriti, izmeriti in ovrednotiti. Skratka, sociologija po Comtu in po vsej liniji tja do Durkheima (tukaj izvzemam tako vse posebne veje sociologije, ki imajo svoje specifične predmete kot tudi vse mikro-sociološke pristope, ki imajo psihologizirajoče tendence; skratka, naslanjam se zgolj na strogo sistemske makro-sociologije) predstavlja nekakšen »pogled od zgoraj«, pozitiviziran, objektiviziran pogled izven subjektivnega polja posameznikovega dojema sveta, predvsem pa – glede na to, da bo naš predmet družbena pogodba – družbenega sveta.

Na drugi strani imamo psihoanalizo, ki ima za svoj predmet *nezavedno* posameznika, v katerem lahko najdemo vso tisto družbo, ki obkroža posameznega subjekta. Psihoanaliza nas je naučila, da igrajo *drugi* pri razvoju posameznika vlogo opornih točk pri dojetanju realnosti, da pa so veliki drugi, pisani kot *Drugi*, tisti zares ključni akterji, ki ustvarjajo realnost v očeh drugega, kar je v neki specifični sociologiji predstavljeno pod pojmom *pomembni drugi*. Onkraj enih in drugih, se pravi, drugih kot takih in velikih Drugih, ni ničesar, kar bi lahko bilo opredeljeno ali zajeto s konceptualnim aparatom, kakršnim se nam ponuja sam po sebi iz ene ali druge vednosti. Tako ena kot druga znanost se je na ključnih točkah opredelitve tega, kaj stoji za vso to

vrsto dogodkov, ki se dogajajo okoli nas, poslužila metaforike, da bi lahko razložila nerazložljivo in v tem bom tudi sam sledil obema tradicijama.

V tradiciji sociološkega preučevanja družbe so se vedno pojavljala protislovja glede razlike med posameznikom in družbo, točneje, protislovja, ki so rojevala vprašanja, ki jih je mogoče zreducirati na sledečo dilemo: ali je družba naddoločena struktura, ki vlada posamezniku, ali pa je vsa struktura v posamezniku, ki skozi projekcijo svoje lastne strukture opazuje in ustvarja to, kar naj bi bila družba?

Da si ne bi zapečatili poti in zaprli vrata s tem, da bi se opredelili bodisi za eno, bodisi za drugo pozicijo, bomo poskušali stvari rešiti tako, da za pomiritev radikalne nasprotnosti obeh pozicij vpeljemo neko tretjo obliko vednosti, za katero je mogoče meniti, da deluje kot posredujoča in pomirjujoča vednost med razkolom, ki vlada med eno in drugo obliko dojemanja dejanskosti družbenega sveta.

Ta tretja oblika vednosti, *strukturalizem*, nam bo služila za dvoje namenov: na eni strani bo postavila trditve sociološke in psihoanalitske vednosti v enakovredno medsebojno razmerje, na drugi strani pa bo obravnavala svoje specifične problematike na isti ravni, kot prvi dve ter se tako vključila v obravnavo kot tretja, enakovredna vednost.

Če označim nivo vednosti sociologije, psihoanalize in strukturalizma za sinhrono raven, če jih torej vse tri jemljem kot enakovredne vednosti, potem privilegiram strukturalizem izključno v tem smislu, da jo postavljam na diahrono raven, kjer naj poseže v sociološko in psihoanalitsko vednost kot moment pomiritve in izenačenja. S takšno potezo dosežemo, da se vse tri oblike vednosti prikažejo kot specifične znanosti, ki lahko izrekajo trditve na univerzalni ravni o istem predmetu, ki se v pričujoči diplomski nalogi predstavlja kot *družbena pogodba*.

Mithos družbene pogodbe sestoji v vseh tistih zgodbah o nastanku človeških družb, ki govorijo o nadnaravnem posegu v človeško življenje, ki mu je bilo dano dvigniti se nad surove naravne sile s pomočjo moči besede.

Logos družbene pogodbe pa je vsebovan v retrospektivni projekciji aktualne, logično koherentne, sedanjosti na čas, ko realnost današnjega mišljenja še ni bila vsebovana v realnosti takratnega, predlogičnega mišljenja.

Od tod tudi naslov pričujočega diplomskega dela: *mitologike družbene pogodbe*.

PRVI DEL:

TRAGIČNO ROJSTVO DRUŽBENOSTI

Da bi lahko doajeli status mitskega družbene pogodbe bomo bili primorani uporabiti pojem *občega* (v navezavi na pojma *zavesti* in *ideologije*), ki nam bo v nadaljevanju pokazal, kako je mogoče objektivno protislovje *obče volje* (nujnost) in *volje vseh* (svoboda) razrešiti na nivoju *zavesti*. Sam pojem *zavesti* pa lahko dojamemo le tako, da ga zvedemo na nivo subjektivnega dojetanja subjekta, vpetega v družbena razmerja. K stvari bomo torej poskusili pristopiti tako: izhajali bomo iz pozicije čiste subjektivnosti, z vidika subjektivne izkušnje (arbitrnost), ter od tod poskusili priti do objektivnosti *občega* (nujnosti) tako rekoč po genealoški poti.

Če je nekaj, kar nas je Lacan naučil, potem je to, kako *objektivizirati subjektivno izkušnjo*. Osnovna pozicija vsakega *subjekta* je (subjekta, kakršen se ponuja v *praksi psihoanalize*) vpetost v *nezavedno* kot *označevalno verigo*, ki ga naredi za *subjekta označevalca*. Odtujenost *Jaza* od svojega nezavednega v obliki *nespoznavanja samega sebe* in Freudov imperativ¹ *o vrnitvi Jaza tja, kjer je Ono bilo*, pa sta dve poti istega subjekta, kot da bi bil subjekt sam obenem preganjan in preganjajoči. »Cilj, ki ga Freudovo odkritje postavlja pred človeka, je Freud opredelil na vrhuncu svojega mišljenja z naslednjimi pretresljivimi besedami: *Wo es war, soll ich werden*. Kjer je bilo, tja moram priti. Ta cilj je cilj reintegracije in sožitja, celo sprave (*Versöhnung*).« (Lacan, 1994: 170)

Vloga *teoretske analize* v tem projektu pa sestoji v prvi vrsti v tem, da s konceptualnim aparatom, kakršnim nam ga je iz svojega spuščanja v *freudovsko polje* prepustil Lacan, uredimo plen, ki ga radovedna zavest vedno znova prinaša s tega drugega prizorišča (*der andere schauplatz*), ki, čeprav ni naša last, se nam vseeno ponuja

¹ Pod pojmom "Jaz" razumem jaz tisti del psihološke konstitucije človeka, ki je zavesten in prisoten takrat, ko je mogoče človeku pripisati namerno delovanje in voljno hotenje. Pod pojmom "nezavedno" pa razumem tisti del posameznika, ki ni zavesten, ki je takorekoč v radikalnem nasprotju s pojmom zavesti in ki naredi to, da postane "Jaz" vpet na označevalec, se pravi, na nezavedno strukturo govornice. Pod pojmom "Ono" pa postavljam vse tiste psihične procese, ki jih je Freud naznačil za nagonke, se pravi, vse tisto, kar je človek skozi zgodovino svojega razvoja postopoma opuščal na račun razvoja svojih razumskih sposobnosti. Toda, ne glede na to opuščanje, je potrebno poudariti še to, da na drugi strani nagoni niso opustili posameznika in še vedno delujejo znotraj njega, čeprav le v sprevrženi obliki.

kot predmet, ki ga je mogoče spoznati preko svojih učinkov. Analogno kot bomo to naredili kasneje, ko bomo ideologijo dojeli kot vzrok ideološko indoktrinirane zavesti, bomo za začetek pogledali manifestacije (učinki) in skozi te bomo poskušali sklepati o tem, kakšne narave (vzroki) je to nezavedno in kaj vse je v človeškem delovanju in odnosih do sočloveka pogojeno z njim. Temelj medčloveških odnosov se nam tukaj zarisuje kot govorica in govor, ali natančneje, kot pogovor, saj se skozi pogovore ustvarjajo, pletejo in ohranjajo *družbene vezi*. Soočili se bomo z danostjo družbenih vezi v obliki *diskurza* pri obravnavi družbene pogodbe, toda za enkrat se moramo preprosto vprašati precej problematično vprašanje, ki se glasi: »Kako pa sploh so nastale te družbene vezi?«, »Kdo jih je ustvaril?« in »s kakšnim namenom?«

»Sociološka analiza mora torej 'odgovoriti na odgovor', ki ga trenutni red – pojmovan kot *večna sedanjost*, torej sedanjost z legitimnostjo večnosti – nameni zgodovini; raziskovati njegov *tako je*, ki sumira oba prejšnja. Pokazati na tista razmerja, mehanizme, perspektive, aspiracije, želje, hotenja ali težnje (...) Analiza se ne sme osredotočiti zgolj na nekaj že izgotovljenih, »večnih« kombinacij, ki bi se v kasnejših dobah preprosto reproducirale. Ravno nasprotno: slediti mora vedno novim načinom kombiniranja, šokantnim rošadam ali predrugačenjem, ki so bila prej nezamisljiva in ki nastajajo v spreminjajočih se okvirih zaporednih *zainteresiranih sedanjosti*. Vedno novo pretehtanje mita na tehtnici zgodovine in obratno, tehtanje zgodovine na tehtnici mita.« (Velikonja, 1996d: 17)

Na začetku človeštva se je zagotovo *nekaj zgodilo*². Kaj? Kdo ve. Nihče. Edino poročilo, ki obstaja iz tistih časov, za katere zgleda, kot da še *nikogar ni bilo*, so miti o nastanku sveta in človeštva. Bolj kot znanstvene analize materialov, ki so takrat obstajali, fosilov, ki so takrat živeli, živali, si so se takrat sprehajale po svetu, bolj kot vse to, če si hočemo priskrbeti neko vednost o tem, kaj se je dejansko zgodilo, da je lahko človek vstal od živali kot človek, se moramo zanašati na mitološka izročila in jih smatrati za edini verodostojen dokument *časov izpred vseh časov*.

² Da se je "nekaj zgodilo" je kakopak predpostavka, na kateri temelji tako zgodovinska vednost "razvitih" družb kot mitična vednost "primitivnih" družb. Lévi-Strauss nas je v *Divji misli* in *Totemizmu danes* (prim. Lévi-Strauss 1994b, Lévi-Strauss 2004a) naučil brati oboje vednosti na enaki ravni, torej na način, kako sta tako zgodovina kot mitološka preteklost retrospektivno vzpostavljeni realnosti in stojita tam za to, da bi opravičevali sedanjost kot takšno, kakršna se nam kaže danes tukaj in zdaj.

Ker pa so si miti z enako vsebino v svoji osnovi bolj ali manj enakovredni, vsak govori *svojo zgodbo* in hkrati s tem odgovarja na *isto vprašanje*³ s tem, ko odgovarja na vprašanje: »Kako se je pravzaprav vse začelo?« ali točneje: »Kako se začne človeški red sveta?«, je vseeno kateri mit vzamemo pod drobnogled, da bi si lahko razložili vprašanje, usojeno ostati brez odgovora, katerega pa nam nič ne preprečuje, da ne bi poskusili na novo interpretirati.

Raziskovanje C. Darwina je s radikalnim epistemološkim rezom o nastanku človeških družb decentraliziralo obstoječe vedenje in verovanje o človeku kot središču sveta⁴. Tako je Darwin za izvor človeka postavil naravno stanje živalskih družb in med drugim izpeljal sledečo analogijo: »Darwin je sklepal iz običajnega življenja višjih opic, da je tudi človek sprva živel v majhnih hordah, v katerih je ljubosumje najstarejšega in najmočnejšega moškega preprečevalo promiskuiteto.« (Freud, 1996c: 174)

To psihološko dejstvo, ki še danes vlada tako med opicami kot med ljudmi, torej čustvo ljubosumja, naj bi torej bilo tisto, ki je preprečevalo, da bi se človek iz opice razvil v človeka. Toda kaj je botrovalo tej spremembi, s katero je človek postal človek? Prvi odgovor, ki se nam ponuja je ravno taisto psihološko dejstvo, se pravi, ljubosumje samo, ki ga je podžigala spolna strast. Ljubosumje pa ni neka preprosta naravna strast, kajti v naravi ne preprečuje tega, da si ne bi samci jemali samice po mili volji. V dani situaciji nastane premik v tem, da se *ljubosumje preobrazi v ljubezen* in se polasti najmlajših članov horde, tako da skupaj nastopijo zoper gospodarja, da združeni v imenu ljubezni naredijo to, kar bi jim posamezne strasti preprečevale ravno zavoljo njihove posameznosti.

³ Foucaultjev prispevek (prim. Foucault, 2004b in Foucault 1991c) k strukturalistični teoriji je bil najbolj izrazit v prvi vrsti z njegovimi analizami nadzorovanja in kaznovanja, se pravi z načini, kako družba ohranja sebi lasten red, v drugi vrsti pa z njegovo teorijo diskurzov, ki je postavila vsako izjavo na enako raven po nekem redu, ki je inherenten strukturi govornice same. Iz tega vidika postane nepomembno, ali je bil nek mit artikuliran v času Sofoklejevega Ojdipa ali Freudovega Ojdipa, oboji govorijo isto zgodbo: o strasti incesta in krivde, ki doleti posameznika, če si drzne prekršiti osnovno družbeno prepoved. (prim. Dolar, predavanja pri predmetu *Strukturalizem in psihoanaliza*: šol.l. 2002/2003 in Dolarjeva spremna beseda v Foucaultjevi *Vednost-oblast-subjekt*, 1991)

⁴ Trije udarci človeškemu narcisizmu so se po vrsti sledili takole: prvi je bil Kopernik, ki je dokazal, da se ne vrti vse vesolje okoli sveta, ampak da se zemlja vrti s zvezdami in lunami okoli sonca. Drugi udarec je bil Darwinov, ki je dokazal, da se je človek rodil iz opic in da ni na njem ničesar privilegiranega, zaradi česar bi ga lahko izvzeli naravnih zakonitosti, ki vladajo med živalmi. Tretji udarec pa je človeka doletel s strani Freuda, ki je s dokazom obstoja nezavednega odkril mehanizme, s katerimi si narava še vedno lasti oblast nad človeškim razumemo in vsem tem, kar je na videz racionalno. (prim. Bahovec 1990)

Kot da bi se vse partikularne strasti združile v celoto, ki je večja od še tako močnega posameznika - na tem mestu najdemo temelj moči, na katerem stoji ustroj celotne družbe in hkrati najbolj problematično točko, ki jo bo še potrebno natančneje raziskati.

»Nekega dne so se izgnani bratje zbrali, potolkli očeta in ga raztrgali ter tako končali očetovsko hordo. Združeni so si drznili storiti to, kar bi bilo nemogoče posamezniku. (...) Na tej točki so realizirali, s tem da so ga pojedli, identifikacijo z očetom, tako da si je vsak prilastil del njegove moči.« (Freud, 1996c: 193)

Berimo moment kanibalizma metaforično: s tem, ko so bratje pojedli očeta, so si prilastili del njegove moči, razdelili so si njegovo moč med seboj. Vsak posameznik bratovščine je postal na nek način oče, zasedel je mesto očeta v smislu, da si je lahko prilastil svojo samico in jo zaplodil. Sama zaploditev ni prav nič bolj družbena kot naravna, toda prilaščanje, lastninjenje, to, kar je počel že najmočnejši samec, v tem moramo prepoznati os, okoli katere se bo obrnil naravni ustroj človeka v družbeni.

Poglejmo sedaj metonimično plat zgodbe: oblast enega samega je usahnila z njegovo smrtjo, toda za nastanek družbe je bilo potrebno še nekaj več: to, da si ni nihče več prilastil njegovega mesta, da je mesto gospodarja ostalo prazno, da je *mesto oblasti* ostalo izpraznjeno *mesto moči*⁵. Kdor koli bi si drznil zasedeti to mesto, bi ga zadela ista usoda kot svojega predhodnika. Od tod je mogoče jasno dojeti moč strukture nad posameznikom, moč praznega mesta, ki vnaprej določa funkcijo tistega, ki to mesto zaseda, skoraj kot da bi to bila usoda, ki samo čaka na svojega subjekta.

Kako je bilo mogoče, da so bratje na neki točki ohranili medsebojno razmerje, ki jih je naredilo močnejše od najmočnejšega posameznika? Freud upravičeno dvomi, da je za to botrovala spolna sla, saj je ta bila sprva tista, ki jih je ravno držala narazen, ki jih je držala enega nasproti drugemu. Kaj se je moralo dogoditi, da so se vsi bratje na neki točki ozavestili, da je njihov skupni nasprotnik nek posameznik, kaj se je moralo zgoditi, da se je posameznika uničilo in da so se posamezniki izničili na račun skupnosti?

⁵ Mesto oblasti je pozicija, v kateri se znajde subjekt, ko zasede funkcijo oblastnika. Izvrševanje te funkcije že predpostavlja določeno stopnjo nujnosti, saj so mehanizmi in tehnike, ki so potrebni vladanje, na nek način predeterminirani. Moment oblasti se tukaj veže na moment sile, medtem ko se mesto moči razlikuje od mesta oblasti po tem, da je to izpraznjeno mesto oblasti, da torej to mesto ne zaseda noben konkreten posameznik in hkrati da deluje tako rekoč samo-dejno brez uporabe sile.

Od mnogih interpretacij, ki se nam na tej točki ponujajo, bomo ubrali zgolj eno, za katero smatramo, da nam omogoča nadaljnjo raziskovanje v smeri, proti kateri hodimo: *moment sporazuma, pogodbe*, ki določa, naj si nihče ne prilasti več samic, kot bi jih potreboval za potešitev svoje spolne sle, kar sovpada s tem imperativom: »Naj nihče ne zaseda izpraznjeno mesto oblasti!«. Strast ljubosumja se iz te perspektive pokaže ne samo pretvorjena v neko obliko ljubezni, ampak celo kot nek zametek institucionaliziranega pojava *zapovedi eksogamije*, ki določa, naj se nihče ne pari s člani svoje skupnosti (bodisi sorodstvene, socialne ali totemske v primeru klana), marveč vedno navzven, stran od samic, ki so vselej že last nekoga drugega. Rojstvo lastnine in lastninjenja po urejenem modelu pravil, ki se jih morajo vsi držati, sploh pa rojstvo pravil nasploh, se rodi pod temno senco neke druge strasti, ki se ji pravi *strast do incesta*.

»Zakon prepoveduje samo to, v kar bi jih napeljevali njihovi nagoni; bilo bi odveč, da bi zakoni prepovedovali in kaznovali to, kar že sama narava kaznuje. (...) obstaja neki naravni nagon, ki sili k incestu. (...) prvi mladostniški seksualni impulzi so po normi incestuozne narave (...) opustiti moramo torej vsakršno interpretacijo, ki vidi v grozi pred incestom neki prirojeni nagon.« (Freud, 1996c: 173)

Menim da ne tej točki Freud naredi ključen obrat, ki narobe obrne dotedanje razumevanje pojma incesta: kar se je poprej kazalo kot neko prirojeno nagnjenje, se pravi, odpor do incesta, se iz te perspektive pokaže kot ravno njena druga plat: da je torej sam incest naravno nagnjenje in da je odpor do incesta človeška institucija *par excellence*, vzpostavljanja skozi sistem prepovedi, ki ravno omogočajo ohranitev družbenega reda. »Univerzalnost te prepovedi torej ne gre iskati v dejstvu, da spolni odnos med določenima dvema sorodnikoma v eni kulturi predstavlja incest, ko pa je v drugi morda celo predpisan, temveč v evidenci, da se v vsaki kulturi vsaj ena relacija spolnega odnosa tretira kot incest. (Šterk, 1998: 72)

Vprašanje, ki se nam sedaj postavlja pred oči, se glasi: »Kako je mogoče, da bi se zapoved rodila brez prepovedi, ko šele izvorna prepoved potrebe rodi željo po tej potrebi, ki je potem urejeno zadovoljena po mehanizmih zapovedi, ki deluje kot zakon?« Odgovor zagotovo ni v tem, da bi določili prepoved incesta kot izvor vsakršne zapovedi, saj nas je Lévi-Strauss poučil, da sicer lahko postavimo prepoved incesta na sam izvor rojstva družbenosti, toda da nikakor ne smemo postavljati tega kot njen vzrok, ampak

zgolj kot moment, ki nakazuje prehod od narave v kulturo: »Dejansko, bolj kot z neko združitvijo, imamo opravka s transformacijo ali prehodom: preden se zgodi, kulture še ni; ko se zgodi, natura preneha suvereno kraljevati v človeku. Prepoved incesta je proces, skozi katerega narava preseže samo sebe« (Lévi-Strauss, 2003b: 67)

Gre se torej za to, da dojamemo prepoved kot proces, torej kot delovanje, se pravi, da se odpovemo statični definiciji prepovedi in postavimo *proces prepovedovanja* kot aktivno ustvarjanje situacije kulture. Ali še drugače: prepovedovanje se postavlja najprej kot zgolj negativen moment, ki zgolj odvrča od zadovoljevanja potreb, nato pa kot pozitiven moment, saj že s tem ko določene potrebe prepoveduje, usmerja strastne težnje na druge objekte, ki nikakor ne bi bili zapovedani, če bi bili zgolj eni izmed mnogih. Zapovedovanje se tako izvršuje hkrati s prepovedovanjem, pozitivnost sprva zgolj negativnega predpisa vznikne iz področja omejevanja človeških zadovoljitev in hkratnega predpisovanja, ki je konec koncev zgolj trenutek preusmeritve pozornosti na dano paleto možnih, dovoljenih objektov zadovoljitve.

ZAKON DRUŽBENE POGODBE

Zakon je zavezujoč, da, toda na kateri osnovi deluje če ne na tej, da deluje kot konvencija, kot *pogodba*⁶, s katero se vsi posamezniki neke določene družbe zavežejo, da bodo spoštovali skupna pravila igre, v kateri so se znašli zavoljo nevarne igre spolnih strasti? Na čem je torej temeljila moč, da se je tovrstna institucija pogodbe ohranila, kaj je botrovalo temu, da ni nihče prevzel mesto gospodarja in nenazadnje, kaj je omogočilo tej instituciji vzpostavitev in ohranitev skozi čas? Kateri element v tem mitu deluje kot zavezujoči in na katerem bi bilo sploh mogoče postaviti kakršno koli že spoštovanje zakona? Kar je bilo poprej spoštovano se je zgolj pretvorilo v novo, abstraktnejšo obliko, zato pa nič manj ne spoštovano, narobe, še toliko bolj spoštovano ravno zaradi njene abstraktnosti in neulovljivosti, če se jo je poskušalo zajeti s surovo silo:

»Kot mrtev je oče postal še močnejši kot je bil poprej kot živ (...) To kar jim je poprej bilo prepovedano z njegovo eksistenco, so si sedaj sinovi prepovedali spontano v psihični situaciji »retrospektivne ubogljivosti«.« (Freud, 1996c: 194-195)

Ta retrospektivna ubogljivost moramo brati kot transformacijo prepovedovanja, ki se je izvrševalo s silo, v prepovedovanje, ki se izvršuje z nečim drugim, kar deluje kot sila, ki pa ni iste narave kot slednja. Na točki vzpostavitve zakona se torej rodi tudi to, kar je za nas danes dejstvo govorice. Kako bi se sicer bratje sploh lahko povezali, kako bi lahko razkropljene moči sovpadle na enem mestu ob istem času če ne tako, da so se sporazumno zbrali, ubili in nato razšli skozi enostavno, primitivno govorico, ki je bila takrat domnevno v uporabi?

Čaščenje sredstva, s katerim so premagali gospodarja, se pravi, govorice, ki jim je omogočila združitev in sporazum o ohranjanju združitve, je omogočilo, da ne bi vez, ki jih je konec koncev naredila za *najmočnejše*, razpadla.

Nekaj v tej zgodbi uhaja in to je razumljivo, saj je sama zgodba, ne glede na točnost njenega opisa in na verodostojnost, s katero je artikulirana, precej neverjetna

⁶ Pogodba ali človeška konvencija se tu kaže kot radikalno nasprotje od naravnega zakona, od strasti, ki vodijo živo bitje v naravnem stanju. Družbeni zakoni niso zgolj nadgradnja naravnih, ampak prav njeno nasprotje, njihov nasprotujoči si princip, ki deluje *proti naravi in naravnim zakonom*. Tako kot v našem

zadeva⁷. Kaj bi to lahko bilo? Kaj v tej zgodbi uhaja? Kaj je umanjalo ob prehodu iz naravnega stanja v stanje kulture? Vpeljati je potrebno še en moment, da bi lahko dodelili vzvratni ubogljivosti ves domet, ki mu ga lahko damo: nekdo, inherenten bratovščini, ki se je uprla praočetu, je moral biti žrtvovan kot ponovitev geste umora praočeta⁸.

Zamisel za to tezo je mogoče najti čisto na koncu *Totem in Tabuja*, kjer Freud sledi Nietzschejevim dognanjem iz genealogije tragedije in postavlja domnevo, da je tragedija sprva bila uprizorjena zgolj iz dveh zborov, s katerimi se je publika identificirala. Recimo temu osnovna *pro et contra* situacija, kjer se dvoje subjektov napada in brani z verzi. Vpeljava junaka, tragičnega junaka, kot tistega, ki *mora trpeti*, se je po Freudu dogodila nekako tako kot vpeljava žrtvovanega subjekta v primeru umora praočeta:

»v službi rafinirane hinavščine. On mora trpeti zato ker je prastarš, junak one primordialne tragedije, ki najde tukaj tendenciozno ponovitev, in tragična krivda je tista, v katero se mora on preobleči zato, da bi lahko bil zbor opran krivde.« (Freud, 1996c: 209)

Tako smo v mit o umoru praočeta vpeljali še en bistven element in ta mit nadgradili z momentom razumevanja vzpostavitve družbene pogodbe. To pa je mogoče pod tem edinim pogojem, da je v isti gesti, s katero se red vzpostavi, vsebovan že moment, ki lahko in mora taisti red porušiti. Da pa bi se vseeno red ohranil kot nad določen porušenemu redu ali še drugače, da bi prejšnje, minulo, preseženo stanje še vedno vztrajalo v novem, se mora nekaj starega ohraniti v novi preobleki. Kaj je v našem primeru ta preobleka?

Nadaljujmo zgodbo: v trenutku, ko se je bratovščina pognala nad očeta in ga umorila, se je v njih vzbudil *občutek krivde*, sam ta občutek pa je rodil nekaj še bolj prefinjenega in učinkujočega na ravni psihološkega, kot se je sama morala. Rojstvo narobne plati morale, morale kot projecirane navzven ali še drugače, *razrešitev občutka*

primeru: če je incest naravno nagnjenje, potem je prepoved incesta družbena konvencija, ki naj preprečuje manifestacije tovrstnega nagnjenja.

⁷ Antropologi so Freudovo zgodbo o umoru praočeta praviloma diskreditirali kot mit: najbolj znana je Kroeberjeva označba zgodbe za »Just-so story«. (prim. Šterk, 1998)

⁸ Ponovitev geste umora praočeta se tudi kasneje mora ponavljati v obliki žrtvovanja, da bi se lahko nekaj, kar pripada redu surove naravne sile ohranilo na distanci od tega, kar pripada redu sofisticirane moči kulture. Združitev enega in drugega se tako pojavlja in ponavlja v obredu žrtvovanja, za katerega lahko smatramo, da združuje tako moment surovega nasilja kot moment kultiviranega obreda.

krivde skozi projekcijo krivde v drugega: poiskalo se je grešnega kozla, žrtvenega kozla dionizičnih uprizoritev, in se ga žrtvovalo zato, da bi se lahko očistili občutka krivde⁹:

»Človek, ki je prekršil tabu (prepoved) postane tudi sam tabu (prepovedan) zato, ker ima to nevarno lastnost, da skuša druge v tem, naj sledijo njegovemu zgledu. On vzbuja zavist: zakaj bi njemu bilo dovoljeno to, kar je ostalim prepovedano? On je torej dejansko nalezljiv, v meri kolikor vsak vzgled predstavlja vzpodbudo k oponašanju (...)« (Freud, 1996c: 66)

Tako je torej v enem in istem dejanju, v umoru, združeno neko protislovje, ki je v tem, da je na eni strani to dejanje konstitutivno za vzpostavitev družbenega zakona, na drugi strani pa destruktivno, v kolikor bi se to dejanje ponavljalo tudi med tistimi, ki bi hoteli zavzeti mesto oblasti. Nedvomno so človeške družbe vseh časov umazane z dejanji oblastiželjnih posameznikov, toda razlika med samovoljnim očetom in izvoljenim vladarjem je tako očitna, da je ne moremo ne spregledati: kar je na samovoljnosti mikavnega, je na drugi strani v izvoljenosti ravno moment, ki se ne sme zgoditi.

V kolikor so vladarji delovali samovoljno, se jih je ljudstvo vedno uspelo znebiti; od tod tudi moč revolucij¹⁰, saj le-te ponavljajo mehanizem, s katerim so se sploh vzpostavile prve urejene družbe. »Človeško sožitje omogoči šele združitev večine, ki je močnejša od slehernega posameznika in drži skupaj zoper njega. Moč te skupnosti se sedaj postavlja kot 'pravo' nasproti moči posameznika, ki je obsojena kot 'surovo nasilje'. Nadomestitev moči posameznika z močjo skupine je odločilen korak kulture.« (Freud, 2001b: 45)

⁹ Očiščenje občutka krivde bo moment, ki se bo pojavil kot narobna plata katarze, kakor jo je dojel Aristoteles (prim. Aristoteles, 1982:71): očiščenje občutkov groze in sočutja, ki bi sicer preprečevali umor sobrata, pomeni ravno to, da prevlada hinavsko čustvo indiferentnosti nad grozo in sočutjem, ki bi sicer preprečevala umor brata. S hinavščino postane tako možna transformacija umora v žrtvovanje, s smislu, da smo do žrtve osebno indiferentni, kolektivno pa še kako z njo povezani.

¹⁰ Mar ni očitno, da je umor praočeta prototip prve revolucije, prvega premika okoli svoje osi, ki pa celoten ustroj nikakor ne pusti na istem mestu? Prva paradigma, ki nakazuje moment preobrazbe družbe iz prevlade sile na prevlado razmerja moči? Moment preobrazbe, ki zarisuje obzorje vzpostavitve nekega reda, ki bi mu lahko upravičeno nadeli izraz *simbolni*?

ČLOVEK kot DRUŽBENO BITJE

Skozi do sedaj obravnavane teorije smo naleteli na neko ključno ontološko problematiko sociologije, ki je inherentna, v drugem koraku, tudi psihoanalizi. Postavljeni na stališče *objektivizirane subjektivnosti* se bomo sedaj morali znajti v rokovanju družbene realnosti na tisti točki, kjer se družba pojavlja kot posamezniku nadrejena entiteta, kjer družba igra vlogo subjekta nadrejenosti, objekt, s katerim se igra, pa je posameznik. Torej se moramo sedaj postaviti na stališče *subjektivizirane objektivnosti*, saj so zakoni, ki naj bi vladali v družbi, podobni zakonom, ki vladajo v naravi. Objekt spoznanja naravoslovnih vednosti in družboslovnih ali humanističnih na tej točki sovpadе s tem edinim preostankom, ki smo ga mi označili za subjektivizirano objektivnost, sledeč predpostavki, da funkcionira družba kot subjekt, ki jemlje za svoj objekt posameznika. Poglejmo si to stališče natančneje...

Durkheimova metodološka načela stojijo na predpostavki, ki je nasploh za sociologijo temelj, na katerem se gradi celotna tradicija makro-teorij o družbi. Predpostavka se glasi: "v družbi vladajo posebni zakoni *sui generis*"¹¹. Zakoni posebne vrste torej, ki predstavljajo za človeka tako rekoč njegovo *drugo naravo*. Kako pa se kažejo ti posebni zakoni v človeškem ravnanju? Po čem lahko delovanje človeka označimo kot naravno ali nenaravno, razlikujemo človeško, prečloveško delovanje od božanskega ali živalskega?

Aristoteles trdi, da je *navada človekova druga narava* (prim. Aristoteles, 2002b, prim. Aristoteles 2002c). Če vzamemo *navade* za priučeno nezavedno delovanje potem uvidimo naravo navade v obliki ponotranjenega načela, ki posameznika nezavedno obvladuje. Med navado in razvado pa obstaja tako tesna povezava, da bi razvado skoraj lahko označili za sprevrženo obliko navade: "Privlačnost navade prihaja iz naravne lenobe človeka in ta lenoba se povečuje s tem, ko ji popuščamo. /.../ Ta režim /vladavina

¹¹ Na raznih mestih razkropljenih po Durkheimovih teoretskih delih lahko zasledimo analogije in metafore, ki nakazujejo, kako zelo se pravzaprav Durkheim zanaša na sistem fizike pri pojmovanju in razumevanju družbe, ne glede na to, da pravi, da je družba nek pojav, v katerem veljajo zakoni čisto posebne narave, neke *drugačne narave* od narave same. Analogijo s fiziko lahko zasledimo v Durkheimovi uporabi metafor: "Tako zelo so stvari *sui generis*, ne pa verbalne entitete, da jih lahko merimo, primerjamo njihovo relativno velikost, kakor to počnemo pri intenzivnosti električnega toka ali svetlobnih žarišč." (Durkheim, 2002: 22)

lenobe; o.p. M.K./ je dober samo za šibke duše, poleg vsega pa jih še iz dneva v dan samo še bolj šibi.” (Rousseau, 1973: 91) Nenehno popuščanje navadam šibi dušo v tem, da je vedno bolj pripravljena popustiti lenobi, ki se na koncu sprevrže v razvado. Skratka, niso navade tiste, ki nas obvladujejo in nas silijo v lenobo, ampak je lenoba tista, ki nas sili v to, da si ustvarimo navade, šele navade pa se potem lahko sprevržejo in postanejo razvade, ki so specifično človeški pojav.

Če sedaj poskusimo navezati povedano na analogijo, ki po Durkheimu sociologijo veže s fiziko¹²: v naravi vidimo zgolj *učinke* delovanja *sile*, toda šele ko ugotovimo pravilnost nekega določenega učinka, lahko sklepamo na njegov *vzrok* in zatrdimo, da je na delu *naravna sila* ali *sila, ki deluje po nekem zakonu*. Toda družbene sile, o katerih govori Durkheim, so popolnoma drugačne narave: ponavljanje nekega delovanja se imenuje navada, ki pa ne temelji na nekih transcendentnih silah zunaj človeka, ampak znotraj njega samega. Problematičnost Durkheimove razlage tako sestoji v tem, da vidi človeka kot družbeno bitje, kot del neke širše celote, ki se ji pravi družba - ravno takšno problematičnost, čeprav narobe obrnjeno, je mogoče uzreti pri Darwinu, ki trdi, da je človek golo naravno bitje. Mi pa nasprotno od obeh ali hkrati z obema trdimo, da je človek rojen in vzgojen v družbi, toda nikakor ni preprosto učinek njenih sil kakor niti ne preprosto učinek golih naravnih zakonov. Njegova narava sestoji v kulturi, v katero je vpet in hkrati je kultura, ki ga obdaja, vsa njegova narava; sintetična enotnost enega in drugega pojma nam razkriva neko določeno potezo, ki smo jo že izpostavili: čredništvo, po katerem se družijo živali, se v človeškem primeru imenuje družabnost, ki združuje tako naravno kot kulturno ali družbeno plat človeka.

“Kajti človek je že po naravi družabno bitje.” (Aristoteles, 2002b: 58). Kot tak, nima svoje avtonomne sfere izven kolektiva, izven družbe, marveč ravno v njej sami in skozi njo, kajti le tako ga je mogoče razločiti od živali in ravno v tem je družabnost njene živalskosti. Ali kot to Lévi-Strauss izpostavi skozi bistrumno trditev Blumenbacha: “če je človek domača žival je to edina žival, ki se je udomačila sama od sebe.” (Lévi-Strauss, 2003b: 42)

¹² Na točki, kjer Durkheim dokazuje stalnost pojava samomora v določenih časovnih periodah, pravi za to ponavljanje oz. stalnost, da “/.../ lahko to enakost povzroča le nenehno delovanje nekega neosebnega vzroka, ki plava nad vsemi posebnimi primeri.” (Durkheim, 2002: .21) Ali na nekem drugem mestu še

SWOBODNA IZBIRA

Problem obstoja družbenih sil, ki naj bi obvladovale posameznikovo delovanje, se je razrešil s razcepom človeškega bitja na njegov *zavestni* in *nezavedni* del preko opredelitve navade kot človekove druge narave. Pojmu *navade*, kot smo jo opredelili zgoraj, sedaj zoperstavimo njegovo nasprotje, pojem *dejanja*: če je navada neko ponavljanje, ki se mu je težko ali skoraj nemogoče upreti zovoljo ugodja, ki ga prinaša človeku tako zelo ljuba lenoba, potem je dejanje ravno premagovanje lenobe in na nek način tudi nasprotovanje ugodju, ki se mu odrečemo za to, da lahko delujemo. Tako dobimo sledečo antinomijo: *svobodno izbira - nujnost ponavljanja*¹³.

Če pa smo se poprej osredotočili na kritiko nujnosti, ki naj bi obvladovala človeško delovanje, potem se moramo na tej točki osredotočiti predvsem na pojav svobode, ki ni nikoli, strogo vzeto, svoboda sama zase. Toda, kaj se zgodi, ko imamo opravka s svobodo, oziroma ko vzamemo svobodo zares? Nastopi neizogibnost nujnosti odtujitve v imenu tega, kar izbiramo:

»Vel odtujitve definira neka izbira, katere lastnosti so odvisne od tega, da je v združeni množici vselej nek element, zaradi katerega je – ne glede na izbiro, do katere pride, - posledica te izbire vselej neko *ne ono ne drugo*. Izbira je torej zgolj v tem, da se odločimo, ali hočemo ohraniti enega od delov, saj bo drugi del v vsakem primeru izginil.« (Lacan, 1980: 280)

V primeru izbire med svobodo ali življenjem bomo vselej okrnjeni bodisi za eno, bodisi za drugo, bodisi za oboje, v tem zadnjem primeru pa bomo morali računati na to, kar je Lacan šaljivo opredelil kot smrtonosni faktor. Šaljivo zato, ker, v kolikor vzamemo ta faktor zares, pomeni, da je smrt kot četrti, manjkajoči, nevidni člen v tej trojici množic (množica svobode, množica življenja in presek med njima) vselej že prišel na svoje: torej v samega subjekta, katerega uporablja in ga izsiljuje do te mere, da subjekt, prestrašen od mogočne goltajoče sence smrti skoraj vedno od strahu izbire življenje. »Hegel je tisti, ki

očitneje nakazuje prevlado sile: "Sila, ki združuje snop mnogih posamičnih primerov, raztresenih po površini ozemlja, mora nujno biti zunaj slehernega izmed njih." (Durkheim, 2002: str. 25)

¹³ Antinomija, strogo vzeta po svojem pojmu, je rešljiva zgolj na dialektičen način. Ponujam naslednji dve možni rešitvi: ali pristanemo na svobodno izbiro nujnosti ponavljanja ali pa nujno izberemo ponavljanje geste svobodne izbire. Skratka, v obeh primerih smo okrnjeni za svobodo, za katero se navsezadnje gre.

mi daje legitimno pravico, da ta vel poimenujem odtujevalni vel. Za kaj gre pri njem? – povejmo na kratko, gre za izpeljavo prve odtujitve, tiste, s katero stopi človek na pot hlapčevstva. *Svoboda ali življenje!* Če izbere svobodo, cak! Zgubi takoj oboje – če izbere življenje, ima življenje, prikrajšano za svobodo.« (Lacan, 1980: 282)

Da bi lahko pokazali, kako je pojem svobode tesno povezan s pojmom smrti in kako je pravzaprav edini način, kako izvzeti posameznika iz okov nujnosti, moramo poseči po primeru samomora, ki po mojem mnenju najbolje prikazuje sovpadanje svobodne izbire z nujnostjo smrti. Skratka, postavimo vprašanje »Svoboda ali življenje?« na drugačen način: »Življenje ali smrt?« in dobili bomo pravi pomen tega, kar nam Lacan govori o svobodi. Nujnost izbire življenja, kakor se nam prikazuje, se tu zoperstavlja svobodni izbiri smrti, ne nujno svoje smrti, kot bo razvidno v nadaljevanju.

V zavesti posameznika igra pojem smrti prav posebno vlogo, saj predstavlja neprekoračljivo mejo v času, ki je vsakomur odmerjen: "Vsi bomo umrli, sleherni živ organizem je narejen tako, da se ne more izogniti razkroju. Narobe pa je zelo malo ljudi, ki ubijejo sami sebe, v velikanski večini ljudi ni ničesar, kar bi jih gnalo, naj se ubijejo. Pa vendar je delež samomorov bolj stalen kakor delež splošne smrtnosti." (Durkheim, 2002: 15) Če sprejmemo samomor kot družbeno dejstvo, potem lahko ravno tako upravičeno sprejmemo tudi umor kot družbeno dejstvo: samo-umor pomeni usmrtitev samega sebe, umor pa usmrtitev nekoga drugega. Tako eno kot drugo je predmet zgražanja in strogega neodobravanja tako z vidika morale kot z vidika občega prava.

"Družbeno zgražanje ima tako energijo, da se velikokrat zadovolji le z največjo pokoro. Mi pa nismo dovolj presunjeni, da bi občutili resnično potrebo po maščevanju, če je le žrtev neznanec ali kdo, do katerega smo ravnodušni, če storilec hudodelstva ne živi v naši okolici in nas osebno ne ogroža, čeprav menimo, da je pravično, da je dejanje kaznovano /.../ Pogled na stvari se spremeni le tedaj, če se zadeve, kakor pravijo, polasti javno mnenje. Vendar skozi naša usta govori zgolj mnenje, ravnamo namreč pod pritiskom skupnosti, ne pa kot posamezniki." (ibid., 2002: str.29)

Mar ne bi sedaj pojem pravičnosti postavili tja, kamor spada, torej v področje prava in ne na področje morale? Pa pogledjmo: če je za umor predvidena smrtna kazen in je za samomor predvidena zgolj kazen, potem velja opomniti, da je zgolj za poskus

samomora predvidena kazen, kajti v primeru uspeha samomorilca enostavno ni mogoče več kaznovati. Kaj pa primer umora? Zgleda, kot da bi pravičnost morala dopustiti, da si posameznik s tem, ko zagreši umor pridobi pravico do samomora. Vendar temu nikakor ni tako. Kazen mora nujno biti izvršena s strani *občega*¹⁴, iz objektivne pozicije razsojanja o pravičnem in krivičnem v družbi, ki ga predstavljajo *napisani zakoni*.

Preden nadaljujemo razpravo, vzemimo še en primer: pojav migracij, ki nam bo služil kot odličen prikaz tega, kako posameznik zavrne družbo in je pri tem pripravljen tvegati svoje lastno življenje. Vprašajmo se naslednje vprašanje: zakaj nekdo menja deželo? Zakaj si nekdo sploh želi izseliti iz svoje države? Na prvi pogled se za to dejanje zdi, da ga motivira edini zares dober razlog, ki žene ljudi: izogibanje smrti. Na drugi strani pa se kaže izogibanje hlapčevstvu v svoji domači deželi kot prava neumestnost, če mi dovolite še to: neumnost. Saj je smrt ravno tako močan gospodar, ki sili v hlapčevstvo, kot vsak drugi, če ne celo najmočnejši: "Ta zavest namreč ni občutila bojazni za to ali ono, ne za ta ali oni trenutek, temveč za svoje bitje; zakaj občutila je strah pred smrtjo, tem absolutnim gospodarjem." (Hegel, 1998a: 108)

Razredni boj se dogaja povsod, koder je stopil kapital s svojo poenotenujočo, poneumljajočo, pohlepno taco, tako da je edino smiselno se vprašati: čemu gibanje stran, če se lahko bojujemo proti vzroku, ki nas sili stran? Sprememba, tu imam v mislih predvsem revolucionarno spremembo, je edino gibanje, ki nima nobenih meja, marveč celo edino gibanje, ki je sploh lahko svobodno. Če se nam gre za *svobodo gibanja*, potem ne moremo pristati zgolj na neko svobodo premikanja, za katero smo okrnjeni, brž ko izstopimo iz svojega lastnega domovanja, kaj šele iz svoje lastne dežele. Skratka: ne gre se za svobodo premikanja, kot eno izmed oblik gibanja, marveč za svobodo gibanja v pravem pomenu besede, torej *pravega svobodnega gibanja besede*, za katero, verjemite mi, obstaja precej in še več razlogov, zakaj je *beseda orožje, s katerim ne zna nihče rokovati...*

¹⁴ Moment občega je nujen pogoj za izvrševanje kazni na pravičen način, saj če partikularen posameznik izvrši kazen iz svojih lastnih patoloških nagnjenj (kot v primeru maščevanja), potem umanjka pojem pravičnosti (prim. Hegel, 1996e). Torej mora občost delovati kot neke vrste posrednik za to, da med dva posameznika, med dvoje subjektivnosti, vrinemo moment objektivnosti. Sama objektivnost pa po Marxovi definiciji predpostavlja izključitev vsakršne subjektivnosti, kar ravno konstituira moment občega v razmerju do posameznega oz. moment družbenega v razmerju do individualnega. (prim. Marx,)

MIT o DRUŽBENI POGODBI

Moment občega, kot se nam je zarisal v primeru kaznovanja posameznikov, ki kršijo pravne zakone, torej *napisana pravila*, ki se jih moramo držati, bomo sedaj izpostavili na primeru *družbene pogodbe*, ki naj bi držala ljudi skupaj s pomočjo *nenapisanih pravil*. Posplošeno rečeno: *napisanim pravilom prava* bomo zoperstavili *nenapisana pravila morale* in pokazali nasprotujoča si principa, ki vladajo med njima tako da bomo v nadaljevanju izpostavili posamična sredstva, s katerimi prva in druga pravila dosego svoj cilj.

Rousseau je po mojem mnenju najbolje opredelil bistveno razliko med občo voljo in volj vseh, *občo voljo* kot celovito podobo sil, ki silijo v eno skupno smer, *voljo vseh* pa kot skupek posameznih volj, kot seštevek partikularnih interesov, ki silijo vsaka-k-sebi. Toda mi se moramo ob tem vprašati: od kod avtor črpa dejanskost obstoja družbene pogodbe?

»Če torej iz družbenega sporazuma odstranimo, kar ne sodi v njegovo bistvo, bomo ugotovili, da se zvede na naslednje: '*Vsak od nas daje svojo osebo in vso svojo moč pod vrhovno vodstvo obče volje; in vsakega člana sprejmemo v telo kot nedeljiv del celote.*' (...) Ta združitev iz zasebnih oseb vseh pogodbenikov na mah naredi moralno in kolektivno telo, ki je sestavljeno iz toliko udov, kolikor glasov ima celotno združenje, združenju pa podeli njegovo enotnost, njegov skupni *jaz*, njegovo življenje in voljo.« (Rousseau, 2001a: 23)

Vidimo lahko, kako je v njegovem dojemu družbene pogodbe na delu totalitarna logika zvajanja individualnega na kolektivno: posameznik je nedeljivi del družbe, njen sestavni del, tako zelo z njo povezan, da od nje ne more zahtevati ničesar, kar ne bi že takoj zahteval od sebe. Hkrati s tem pa drugi posamezni deli družbe, drugi posamezniki, ne morejo od njega zahtevati ničesar, kar ne bi že sami od sebe zahtevali. Od tod potegne Rousseau sklep, da kdor škodi družbi, škodi sebi. Toda nas zanima predvsem razsežnost občega, za katero lahko sklepamo, da jo mora neki subjekt zasedati in artikulirati, da bi lahko kolektiv deloval. Iščemo torej tisti element občega, ki nam bo omogočil razločiti *subjekta občega delovanja* od *objekta občega*, ki je kolektiv, seštevek posameznih sil.

V Rousseaujevi obravnavi *skupnega jaza*¹⁵ imamo opravka z neko obliko *skupne zavesti* o tem, kaj je dobro za vse in kaj je dobro le za nekatere. Težava je po mojem predvsem v tem, da se opredeljuje to skupno zavest kot samostojen subjekt, kot življenje z voljo, pri čemer ne moremo ne spregledati organicistične metafore, ki stoji v ozadju. *Politično telo* pravi kasneje Rousseau, povzemajoč Hobbesa, je sestavljeno iz udov, katerega voljo vodi vlada oz. tisti del telesa, ki zastopa suverenost (prim. Hobbes, 1985a: 223-239). Poglejmo si to protislovje natančneje:

»Da torej družbeni dogovor ne bi bil prazen obrazec, vsebuje nepisano obveznost, ki edina daje moč ostalim, namreč, da bo vsakogar, ki bi se upiral podrejeni obči volji, k temu prisililo vse telo: kar ne pomeni nič drugega, kakor da bo prisiljen biti svoboden.« (Rousseau, 2001a: 25-26)

Obsojeni smo na svobodo, bi skoraj lahko dahnil s Sartrom, ker nimamo druge izbire kot pristati na dane pogoje ali pa se jim odpovedati v celoti. Na videz skoraj da nimamo nobene druge možnosti od te, da na tej točki združimo dva nasprotujoča si elementa: *svobodo in nujnost*¹⁶ pod taktirko nujnosti: *svobodno izberemo nujnost*, v kateri se neizbežno nahajamo oziroma v katero smo neizbežno padli, ko smo se rodili kot člani družbe. Skratka, družbeno pogodbo nikakor ne izbiramo svobodno, ampak se z njo strinjamo že samo zaradi tega, ker smo člani družbe.

Recimo, da pristanemo na tovrstni determinizem. Kaj nam danes še ostane od svobode delovanja v sodobni družbi? Svoboda izbire, recimo volitve? Kaj? Demokracija? Kar najbolj splošna definicija demokracije bi se lahko glasila takole: Demokracija je državna ureditev, kjer sta suverenost in vladavina na strani ljudstva (δημος = skupščina, skupina ljudi, ljudstvo). Ljudstvo pa ne vlada neposredno, ampak skozi zastopnike njihovih posameznih interesov, ki so združeni prosto asociativno v politične stranke. Večina v takšni ureditvi pomeni prevlada večinskih interesov ali interesov večine nad manjšino in če kaj, potem mora ravno demokracija kot državna ureditev, ki zagotavlja

¹⁵ Tako pojem *obče volje* kot tudi pojem *skupnega jaza* na nek način sovpadata s Durkheimovima pojmom *družbe* in *kolektivne zavesti*: družba predstavlja občo voljo v razmerju do posameznikov s njihovimi partikularnimi voljami, skupni jaz pa kolektivno zavest, ki je, po Durkheimovih besedah, neke drugačne vrste psihičnega kot posamezna zavest.

¹⁶ Tukaj se nam na nek način že zarisuje problematika prostovoljnega, tako rekoč svobodnega pristajanja na realnost družbene pogodbe: že samo dejstvo, da je družbena pogodba že obstajala, ko smo bili rojeni, nas sili k vprašanju o tem, ali bi jo sploh bilo mogoče razdreti, če bi se morebiti odločili za to svobodo?

politično enakost v družbi, poskušati urejevati stvari tako, da ne bo manjšina oškodovana na račun večine ali obratno.

Iz te definicije je mogoče izpostaviti troje ključnih momentov, ki jim lahko pripišemo status *mitskega*, saj se pojavljajo kot dane že od prvih domnevnih združevanj ljudi v politične skupnosti. Prvi moment je *prosto asociativno združevanje*, drugi moment je *zastopništvo*, tretji pa je problem *prevlade večine nad manjšino* ali *prevlade manjšine nad večino*. Za enkrat pa naj bo dovolj in naj mi bo dovoljeno zanašati se na Rousseaujev uvid, ki pravi: »Proti naravnemu redu je, da bi večina vladala, manjšina pa bila vladana.« (Rousseau, 2001: 66)

Menim, da je tu potrebno narediti kratek ovinek v Rousseajevo definicijo naravnega stanja in družbenega stanja, da bi lahko nadaljevali razpravo: družbeno stanje bi po Rousseauju brž razpadlo, če bi se vsi ljudje odrekli družbeni pogodbi ter bi se tako vrnili v naravno stanje, toda to se ne more zgoditi, če se temu odrečejo le eden dva ali trije. "Kdor ne more biti del skupnosti ali kdor ne potrebuje ničesar, tako da zadošča samemu sebi, ni del mesta /*πολιτεία*= politična skupnost; torej ne mesto, ne družba, ne država, ampak *skupnost*! op.M.K./ ampak je ali zver ali bog." (Aristoteles, 2002c: 79)

Težava ni toliko v tem, da bi ugotovili, ali je mogoče iz družbe kot zver ali bog izstopiti ali celo ukiniti družbeno stanje nasploh, ampak v tem, da ugotovimo, kaj je od politične skupnosti, o kateri govori Aristoteles, ostalo v družbeni skupnosti o kateri je govora danes. Pojav moderne družbe, sploh pa pojma družbe, nas napotuje na problematiko suverenosti, na postavitev vprašanja: "Kdo je subjekt vladanja v demokraciji?" . Na to vprašanje pa lahko odgovorimo z idejo demokratične vladavine, ki se glasi takole: *manjšina kot zastopnik večine vlada nad potlačeno večino*.

Domnevna vladajoča večina je *potlačena*¹⁷ na račun izvoljene večinske manjšine, ki *zastopa* večino. Zastopstvo postane iz tega vidika pereča točka demokracije, skozi

¹⁷ Zastopnik predstave predstavlja v psihoanalitski teoriji pomembno prelomnico v Freudovem delu, toda za nas oziroma za potrebe pričujočega spisa je najbolj pomembno to, da so zastopane predstave tiste, ki stojijo na mestu onih, ki so bile potlačene. Ljudstvo je bilo v vsej zgodovini vladavin vedno tisto zastopano s strani vladajočih, ker pa vemo, da se potlačene predstave vračajo v obliki simptomov, lahko jemljemo vse revolucionarne prevrate zgodovine za posledico ravno tovrstnih potlačitev. V primeru demokratičnih zastopnikov je ravno volilno ljudstvo tisto potlačeno in strankarski gospodje tisti, ki kot zastopniki nadomeščajo one, ki bi morali biti na njihovem mestu. Vprašanje se s tega vidika vrti okoli dejstva, zakaj v demokraciji ni ne duha ne sluha o kakšni revoluciji?

katero lahko uvidimo protislovlja, ki so navidez zgolj pojmovne ali logične narave, na katerih pa stoji tok razvoja demokracije v višje oblike oziroma v idealne tipe.

Protislovje ni, kot bi se morda zmotno mislilo, dokaz nedelovanja ali neuspešnosti nekega sistema, marveč ravno dokaz in nujen pogoj njegovega dejanskega obstoja. Se pravi: protislovje na pojmovni ravni izraža dejansko delovanje nekega teoretskega, idejnega, tudi ideološkega konstrukta. Ali še drugače: če naj neka stvar, ki je po svoji zasnovi abstraktna, deluje v dejanskem svetu kot materializirana oblika neke abstraktne ideje, potem je nujno, da se nam njena opredelitev izmika iz protislovja v protislovje, oziroma da se nam ponuja kot preizkus, na kateremu se mora mišljenje učiti misliti soobstoj dveh nasprotujočih si pojmov.

MOČ IDEOLOGIJE

Da bi lahko ustrezno doajeli moč ideologije, moramo pogledati njene najbolj manifestne in ponavljajoče se materialne učinke, saj le tako lahko uvidimo njeno dejanskost, ki navsezadnje lahko obstaja izključno skozi materializacijo teh ponavljajočih se mehanizmov. Eden od ključnih ponavljajočih se mehanizmov, ki se nahajajo tako na strani narave kot na strani kulture, je razmnoževanje, ki ga bomo tudi v nadaljevanju vzeli pod drobnogled.

»Produkcija življenja, tako svojega lastnega v delu, kot tujega v ploditvi, se tu že takoj prikazuje kot dvojno razmerje – na eni strani kot naravno, na drugi strani kot družbeno – družbeno v tem pomenu, da pod tem razumemo so-delovanje več individuov, vseeno pod kakšnimi pogoji, na kakšen način in s kakšnim smotrom.« (Marx, 1956: 34)

To je po Marxu ključen zgodovinski pogoj, pod katerim se sploh lahko ohranja¹⁸ družbeno stanje v urejenem sistemu dane politične ureditve, kar nam odpira polje družbenega v smislu materialne povezave na eni strani, torej kot materilano nanašanje na drugega (rojstvo drugega, dobesedno, drugega ideološkega subjekta), na drugi strani pa tudi v smislu socialno-psihološke povezave zavestnega samo-nanašanja.

Nekaj podobnega nakaže tudi Rousseau v svoji opredelitvi družbene pogodbe, kjer je ljudstvo kot družbeno telo združeno pod tiho predpostavko strinjanja s tem, da nekdo mora vladati, da je brezvladje hujše kot vsakršna tiranija in da bi v primeru odpovedi družbeni pogodbi vse politično telo razpadlo; to velja tako za *aristokracijo* kot za *tiranijo*, predvsem in za naš primer najbolj zanimivo pa je to, da velja tudi za *demokracijo*, za katero Rousseau pravi, da so ljudje nezmožni delovati v takšnem sistemu, ne da bi pri tem pomešali ostalih oblik vladavin. Z njegovimi besedami: »Če bi živelo ljudstvo bogov, bi si vladalo demokratično. Tako popolna vlada ni primerna za ljudi.« (Rousseau, 2001: 67)

¹⁸ Z reprodukcijo svojega telesa ni mišljeno zgolj proizvodnje otrok, proizvodnje nove in nove delovne sile, rezervne delovne armade, marveč tudi ohranjanje samega sebe pri življenju s tem edinim namen, da se bodo delavci še naprej vračali na svoja delovna mesta. Temu procesu je Marx dal ime: *reprodukcija delovne sile*.

Sledeč momentu popolnosti bi se moralo izkazati, da bi se moralo ljudstvo kot suvereno odreči svoji suverenosti in hkrati si jo v istem trenutku podati nazaj v obliki vladavine, kar bi se na koncu izkazalo za nemogoče v obeh dveh možnih interpretacijah tovrstne koncepcije: da bi si namreč vsi ljudje v neki določeni družbi vladali eden drugemu, eden čez drugega, eden ne glede na drugega, ali pa da bi si vsak vladal po sebi in pustil drugega pri sebi, tako da bi si vsak vladal sam ne glede na drugega, pri čemer bi na koncu dobili podoben izid. Da ne bi torej pristali na kakršno koli že definicijo *anarhije* (na brezvladje ali vsevladje, kakor jo pač vzamemo), moramo ubrati Rousseajev sklep, da je demokracija kot taka nemogoča in da moramo podati realne pogoje, v katerih se lahko tak tip vladavine sploh udejanja.

Toda, v čem sploh sestoji moč ideologije? Na kaj v posamezniku se nanaša in v čem je njegova šibkost, da se prepusti oslepariti temu imaginarnemu konstrukt? Ugotovili bomo, da je to, kar je za človeka prednost napram svetu živali že hkrati tudi njegova največja slabost. Marx, podobno kot Rousseau, na zelo zanimiv način izpelje, da je ključna razlika med *čredno živaljo* in *družbenim bitjem*, kakršen je človek, da se ključna razlika nahaja na točki *zavesti*: “da mu /človeku; dodal M.K./ zavest zavzema mesto instinkta ali da je njegov instinkt zavesten.« (Marx, 1979: 36)

S tem v zavesti bomo krenili na pot analize demokratične zavesti, za katero velja, da deluje, če je človek zavestno demokratičen ali da zavestno ravno demokratično. Imeti zavest o tem, kaj to je demokracija ali imeti v zavesti idejo demokracije, to nosi s seboj predvsem eno ključno posledico: zavestno demokratično delovanje¹⁹ je nujno pogojeno za nezavedno reprodukcijo ideologije demokracije. Če sledimo Marxovi analizi zavesti pridemo do tega, da se zavest posameznika, vpetega v družbena razmerja delitve dela, deli na zavest o svoji materialni ali duhovni produkciji. Duhovna produkcija predstavlja delo zastopanja, je takorekoč rezervirana za zastopnike predstave o demokraciji; predstave, s katero si demokratična volilna večina domišlja, da vlada, zastopajoča manjšina pa, da je demokratična.

¹⁹ Kako pa je sploh mogoče zavestno demokratično delovati, če ne tako, da se človek nahaja tam, kjer je sploh mogoče demokratično delovati: v vladajoči manjšini? Edino na mestu oblasti je možna demokracija in edino tam je mogoča demokratična zavest. Kar si ljudstvo domišlja s tem, da delujejo demokratično

Tako ideologija demokracije deluje na zavest ljudi, vpetih v demokratična razmerja in tako jim vladajoča ideologija vlada kot ideologija vladajočih, medtem ko sami ostajajo v iluzorični zavesti, a so sami tisti, ki vladajo. Tu vidimo ključno predpostavko delitve dela na ravni *političnega*, ki se, strogo vzeto, radikalno razlikuje od *družbenega*²⁰.

»Dalje je z delitvijo dela podano hkrati protislovje med interesom posameznega individua ali posamezne družine in skupnostnim interesom vseh individuov, ki občujejo zgolj med seboj; in sicer ta skupnostni interes ne obstoji zgolj v predstavi kot 'obče', ampak najpoprej v dejanskosti kot vzajemna odvisnost individuov, med katere je delo razdeljeno. Prav med posebnim in skupnostnim interesom zadobi skupnostni interes kot država samostojno podobo, ločeno od dejanskih posamičnih in skupnih interesov, in hkrati kot iluzorična občestvenost.« (Marx, 1979: 38)

Pojem *iluzorične občestvenosti* na katero se Marx tukaj nanaša je v nekem smislu ekvivalent pojmu *občega*, ki smo ga našli že pri Rousseauju. Iluzorična narava občega se tako razkriva kot zavesa, ki prekriva nekaj bistveno bolj dejanskega od samih senc, ki se nam prikazujejo na prvi pogled pri splošni obravnavi demokracije. Pojem občega je še vedno ključen pri razumevanje pojma ideologije in ideološke obteženosti tudi na videz tako ideološko neobteženega pojma, kot je *ekonomija*²¹.

Rousseaujeva izpeljava gre nekako takole: *obča volja* z razliko od *volje vseh*, seštevka vseh posebnih volj, se uredi z odpovedjo svobodi s strani ljudstva in hkratni dodelitvi oblasti vladi (v primeru demokracije: izvoljeni vladi), pri čemer ostaja ljudstvo še vedno suvereno. Posebni interesi, sešteti vsak zase, bi vlekli vsak v svojo smer in bi

takrat, ko voli svoje zastopnike, nima prav nobene zveze z njihovim političnim delovanjem, ki umanjka natanko v tistem trenutku, ko so izvolili predstavnike in postali zastopani.

²⁰ Raven politične delitve dela je zgoraj omenjena duhovna in materialna produkcija v smislu "zastopati" in "biti zastopan" iz česar sledi, da če si zastopan, moraš nujno delati nekaj, medtem ko je že samo delo "zastopanja" dojeta kot aktivno delo. Raven družbene delitve dela pa je pogojena s produkcijskimi sredstvi in stopnji razvoja določene družbe – je tako rekoč "primerjalne uporabe", saj služi za primerjanje stopnje "razvoja" različnih družb.

²¹ Ekonomija se predstavlja kot objektivna znanost o gospodovanju s človeškimi dobrinami, dejstvo pa je, da za politično-ekonomsko ureditvijo, ki se imenuje kapitalizem, stoji čisto konkretna ideologija, ki je demokratična ideologija. V trenutku, ko se združi nekaj, kar pripada odnosom gospodarjenja, in nekaj drugega, kar pripada redu vladanja, v tem trenutku tako eno kot drugo izgine iz obzorja in ni si več mogoče predstavljati nobene politike več: pojem politike in političnega po Aristotelesu tukaj umanjka.

tako preprečevali skupno gibanje družbe, zaradi tega pa je potreben skupen interes, ki naj posamezne interese zedini in jih prisili, da stopijo vsi na eno stran. Vladajoča ideologija občega je tako lahko izključno ideologija vladajočega seštevka vseh vladajočih posameznosti. Iluzorična narava občega je tako razkrita kot tisti pojem, ki žrtvuje posameznika na račun skupine, toda ne v smislu nekega dejanskega občega interesa, ampak v smislu dejanskega seštevka vseh partikularnih interesov, ki so si dovolj sorodni, da lahko tvorijo koherentno celoto vladajočih.

Temeljita analiza partikularne ideologije mora temeljiti tako na analizi njenih specifičnih *praks* kot tudi na analizi prevladujočega *diskurza*, ki artikulira idejo dane ideologije. *Ideološke prakse* tako predstavljajo po eni strani samo bistvo ideologije in hkrati njeno edino materialno danost, po drugi strani pa materializacijo nečesa, kar se pojavlja kot pojmovni, iluzorični konstrukt, ki *deluje kot da bi bilo resnično, pa ni, ne glede na to pa vselej že deluje*. (prim. Althusser 2000, 87-94)

Kje se najbolj očitno izraža *praksa demokratične ideologije*? Po mojem najbolj očem vidno na volitvah: v tem, da ljudje volijo svoje zastopnike in se s tem odrekajo svobodi na račun svobodne izbire. Z vsakokratnimi volitvami se ideologija demokracije potrdi kot vladajoča ideologija s svojimi specifičnimi praksami, ki sledijo temu prvemu načelu, ki se glasi: *ljudstvo je zastopano in s tem potlačeno kot suvereno*.

Suverenost tako ne more nikakor biti na strani ljudstva, če se ne sprejme osnovne predpostavke, da je namreč moč ideologija demokracije ravno v tem, da je predana suverenost obči volji neka nujnost, ki hkrati s tem vselej že predaja svojo partikularno svobodno voljo. Skozi poprejšnjo Marxovo analizo moramo znati razumeti, kako je možno, da se uzavščena iluzija postavlja kot dejanskost: človeški ustroj je pač naraven, družbeni pa umeten - umetnost vladajočih se tako pokaže kot umetnost politike, vladanja, ki ljudi prepriča v to, da so vladajoči podrejeni vladanim.

DRUGI DEL:

Od DRUŽBE k DRUGEMU

Osnovno predpostavko, ki jo je potrebno sprejeti, da bi lahko izpeljali vse potrebne teoretizacije na znanstveno koherenten način, se glasi: obstaja temeljna analogija med pojmom Družbe in Drugega, preko katere je mogoče razumeti Družbo skozi psihoanalitski konceptualni aparat, predvsem pa skozi pojem Drugega, ki izraža polje govorice kot temeljne ločnice človeškega sveta od živalskega.

S tem pa je izražena naslednja povezava: svet, omejen na družinsko okolje (polje partikularnega), je popolna preslikava tega, kar se dogaja v družbenem svetu (polje občega) in posameznik, vpet na verigo označevalcev (subjekt označevalca), je popolna preslikava posameznika, vpetega v družbena razmerja (subjekt družbenega diskurza).

Izhodiščna teza bi se lahko glasila: *razmerja moči, ki vladajo v družbi, so reprodukcija razmerij moči, ki vladajo v družini.*

Antiteza tej tezi pa bi tako bila: *razmerja moči, ki vladajo v družini, so reprodukcija razmerij moči, ki vladajo v družbi.*

Dihotomijo med eno in drugo tezo pa premostimo na način, kakor ga je Kant izpostavil v svoji prvi *Kritiki* (prim. Kant, 2001d: 43-45): tako da eno tezo vzamemo skupaj s svojim nasprotjem in oboje premostimo na raven sinteze, da torej sintetično združimo oboje analitičnih, nasprotujočih si sodb: *pozicija vladajočega je tvorni element, ki deluje na pozicijo vladanega kot trpnika razmerja moči v družini in v družbi se medsebojno reproducirata po načelih odnosov med vladajočimi (tvorni subjekt) in vladanimi (trpni objekt).*

Ali z Lacanovo govorico: *mesto, ki jo zaseda označevalec-gospodar učinkuje na mesto označevalca-hlapca.* Struktura govorice predpostavlja, da je gospodujoči govornik tisti, ki poseduje vednost o tem, kako mora biti, in da je hlapčevski poslušalec tisti, ki nima vednosti, da se torej za njega predpostavlja, da zaseda mesto *subjekta*, za katerega se predpostavlja, da ne ve. A res je tudi, kakor pravi Machiavelli (prim. Machiavelli, 1990b: 37-40), da se je potrebno postaviti na mesto vladanih, da bi lahko razumeli vladajoče, torej da se je potrebno postaviti tako na mesto posameznika, če bi hoteli

razumeti družbo, ki naj bi mu vladala, kot tudi na mesto otroka, če bi hoteli razumeti starše, ki ga vzgajajo.

Toda, kako razumeti starše preden zasedejo to tako zelo težavno funkcijo, torej kako razumeti subjekt v svoji predstarševski formaciji, če ne kot ponovitev geste njegovih lastnih staršev? Predvsem pa, kako razumeti vprašanje, ki ga otrok postavi svojim staršem, ki se glasi: »Zakaj ste me spočeli?«²² Odgovor na to vprašanje bomo dobili, če si bomo postavili diametralno nasprotni vprašanji: »Kaj je to pozicija očeta in matere glede na otroka?« in »Kako se subjekt umešča v *funkcijo očeta ali matere*?«

Pomen razgrnitve te umestitve je v tem, da bomo s sklepanjem po analogiji lahko prišli do ugotovitve, kako se nek subjekt umesti v *funkcijo gospodarja*, v funkcijo velikega Drugega. Za enkrat pa je potrebno poudariti predvsem to, da je tudi spočenjanje otrok neke vrste delovanje za druge, za tiste, ki so nekoč bili ali še bodo, s pomočjo drugih, ki nas obdajajo, v imenu Drugega, od koder prihaja sprevrženo sporočilo v obliki maksime: »Spočenjaj otroke!« Ravno s psihoanalitskega vidika, če že od nekje, se nam odpira drugačna možnost, druga možnost, možnost delovanja za sebe, v svojem imenu, brez drugih, v *imenu upora velikemu Drugemu*.

Zaenkrat se nam v tem zornem kotu velja še vprašati ali ni nujnost, ki jo moramo spoznati in s katero naj bi se identificirali, če bi hoteli svobodo, ali ni ta nujnost, ki jo narekuje veliki Drugi, ki jo narekuje Družba sama, ali ni ta *naravna nujnost*²³, če naj jo imenujemo z njenim pravim imenom, zgolj imaginaren ideološki konstrukt, ki legitimira neko posebno obliko družbenih odnosov, ki se jim pravi oblastniški?

²² Glede svobodne izbire okoli vprašanja imeti otroka za zdaj samo to: če je vprašanje kot je na primer »Zakaj ste me spočeli?« upravičeno zastavljeno kot upor bivanju, ki se nemalokrat sprevrže v fantazmo lastne smrti, s katero otrok izsiljuje in straši lastne starše, je to zato, ker obratnega ni moč postaviti; ni mogoče namreč, da bi starši zastavili vprašanje otroku »Zakaj si se *nama* rodil?« - to vprašanje, v kolikor bi bilo artikulirano in izgovorjeno, bi merilo na nekoga drugega, na Drugega namreč, od katerega sta starša prejela imperativ, naj nadaljujeta rod, kot npr. Bog Adamu in Evi: »Rastita in množita se ter napolnita zemljo.« (6 dan Stvarjenja, Stara zaveza) Možno pa je in zgodi se nemalokrat, da starši v razočaranju in obupu nad lastnim potomcem krivijo ravno velikega Drugega in artikulirajo vprašanje na sledeči način: »Zakaj si se rodil?« - otrok kasneje, v taistem obupu, ki pa se sedaj nanaša na samega sebe obrne razočaranje nase in vpraša taistega Drugega: »Zakaj sem se rodil?«

²³ Tako recimo Schopenhauer, Nietzschejev učitelj, Freudov predhodnik, vso sladko iluzijo ljubezni zvede na nagonsko funkcijo spolnosti, le-to pa razčleni na dve ravni: na eni strani individualna plat, ki vpenja posameznika v prevaro videza in v užitek dotika, na drugi strani pa splošno plat, ki pravi: »Nagon moramo v večini primerov imeti za duha vrste, ki pokaže volji, kaj koristi vrsti. Tukaj ne gre za individualno voljo, zato je neobhodna prevara, da za tisto, k čemur jo napelje duh vrste, duh posameznika zmotno meni, da uresničuje individualne cilje, kljub temu da v resnici sledi splošnim ciljem. (Schopenhauer, 2001: 21)

Ali ne *reprodukcija vrste* na neki točki sovpadе s *reprodukcijo delovne sile*, ki naj se vedno znova vrača na svoja delovna mesta, če naj človeška družba, vredna imena družba, sploh obstoji in nadaljuje svoje poslanstvo razvoja, tega tako zelo ideološko obteženega pojma, proti neki točki, kjer bi se izkoriščanje človeka po človeku končalo in bi lahko človek kot tak zaživel v popolni svobodi od vsakršne nujnosti?

Politična ekonomija kot nenasilni, mirovni, skratka, trgovski način kolonializiranja, ki ima za smoter to, da bi se na koncu vse razlike izravnale? Sliši se sumljivo, še toliko bolj, ker če je kaj, v čemer je Marx še vedno zvest svojemu učitelju Heglu, ne glede na preskok iz *dialektike duha* na *materialistično dialektiko*, ravno točka protislovja znotraj samega sistema politične ekonomije: kapitalizem producira svoje lastno nasprotje ter se s tem *samoohranja*, vedno znova se vrača na točko homeostaze. Marx je temu pojavu dal ime *družbeni antagonizem*, od koder izhaja družbeni boj med vladajočimi in vladami, od koder izhajajo vsi konflikti znotraj navidez popolnega sistema. Tako bi lahko tudi dejali, da je ne glede na to, kakšen političen režim vlada²⁴, vselej le maska, ki senčni prave medčloveške odnose, ki so v končni instanci odnosi, ki jih legitimira politična ekonomija in krepi libidinalna ekonomija, ki prevladuje v logiki menjave. Iz polja političnih znanosti Lacan, navezujoč se na Marxa, izlušči nekaj izredno plodnega za razumevanje ideologije kapitalizma, predvsem pa za razumevanje subjekta kapitala, ki ga ni mogoče zreducirati ne zgolj na kapitalista in niti ne zgolj na delavca, saj sta oba, gledano iz te perspektive, ujeta v dialektiko *objet a*, ki ju spravlja, v razmerje do subjekta kapitala, v pozicijo objekta:

»Razmerje do užitka nenadoma poudari ta funkcija, ki je zaenkrat še virtualna in ki se imenuje funkcija želje. (...) *presežni užitek* (...) ne gre za transgresijo, temveč gre prej za to, da nekaj, kar pripada redu užitka – nek pribitek -, vdre, pade v polje. (...) Marx ta *a* prepozna kot delujoč na ravni, ki se artikulira (...) kot presežni užitek. To Marx prepozna kot tisto, kar se dejansko dogaja na ravni presežne vrednosti.« (Lacan, 2003: 20)

Če je tu potegnjena analogija med vrednostjo in užitkom, to pomeni vsaj dvoje: da je mogoče užitek vrednotiti, da ima užitek neko vrednost in pa tudi obratno, da je mogoče

samo vrednost meriti z užitkom oziroma da je merilo vrednosti užitek. Kolikor užitku se odrečemo, tolikšen je pribitek vrednosti v nekem delu, ali še drugače, toliko bolj kot uživamo v delu, toliko vrednejši postane produkt dela. Ne zastonj je Freud opredelil problem libidinalnih investicij s pojmom *libidinalne ekonomije*. Če je stvar mogoče aplicirati na primer, potem bi lahko dejali, da je to, čemur pravi Marx reprodukcija delovne sile na kratki rok, se pravi to, da se delavec konec delovnega dneva vrne domov in tam obnovi potrošene sile tako, da uživa, potem bi lahko za reprodukcijo delovne sile na dolgi rok imeli ravno to, kar sem v naslovu označil kot objekt menjave med spoloma: otrok. Tukaj smo se, tako se mi zdi, dotaknili realne podlage, na kateri se družba ohranja skozi čas.

Na tej točki pa se mi zdi smiselno vpeljati še en koncept in sicer Althusserjev koncept *interpelacije individua v subjekta* (prim. Althusser, 2000: 95-102), pri katerem je interpelacija kot orodje ideologije dojeta kot vselej že določujoča iz praznega mesta, v katero se potem materializira dejanskost razmerja med spoloma: *rojstvo otroka kot udejanjanje reprodukcije delovne sile*, ali še drugače, še nerojeni otrok v obliki starševske ljubezni, ljubezni med bodočima staršema, kot možnost reprodukcije delovne sile.

»je pokazal Freud, ko je kratko malo opozoril na to, kakšen ideološki ritual obkroža pričakovanje »rojstva«, tega »srečnega dogodka«. (...) vnaprej je jasno, da bo nosil Ime svojega Očeta, da bo torej imel identiteto in da bo nenadomestljiv. Še preden se otrok rodi, je potemtakem vselej-že subjekt, za to ga določi specifična družinsko ideološka konfiguracija, v kateri ga »pričakujejo«, potem ko so ga spočeli.« (Althusser, 2000: 101)

Zakaj navajam ta pasus? Enostavno zato, da pokažem, kako se celotna dialektika ljubezni in seksualnosti v praksi spočenenja otrok podaljšuje kot želja staršev po tem, da nadaljujejo *diskurz ideologije*²⁵, v katero so sami vpeti. Kakor je Althusser nazorno

²⁴ Tako se v ozadju partikularne ideologije, ki smo jo obravnavali na koncu prvega dela pričujoče diplomske naloge, pojavlja univerzalna ideologija kapitalizma, ki je to, kar je Marx iskal pod pojmom ideologije nasploh. Ideologija demokracije se tako pokaže kot kapitalistična ideologija.

²⁵ Ideologijo Althusser obravnava v svoji teoriji ideologije kot partikularno ideologijo, ob strani pa pusti vprašanje ideologije nasploh, ki se nam je nam razkrila kot kapitalistična ideologija. Na tem mestu sem pojem ideologije po Althusserju vpeljal zato, da pokažem, kako se v današnji ateistični in apolitični in apatični družbi prikazuje Drugi v podobi izginjajoče nacionalne Države, rekonstruirane v fantazmi Demokracije. Parlament in ostale demokratične institucije so ideološko gledano pesek v oči, da bi prikrili dejanskost današnje Družbe: če je za Lacanov in Althusserjev čas veljalo, da je mesto oblasti in ideoloških

pokazal: izbira okoli tega, ali imeti otroka ali ne, je predvsem ideološko determinirana izbira, kar nadalje pomeni, da je subjekt, interpeliran v starševstvo, v ideologijo *eksploatacije dela* najgloblje potopljeni subjekt. Ustvarjanje potomstva postane v tej perspektivi reprodukcija delovne sile na dolgi rok, torej tako, da ko se bosta starša pri delu iztrošila, ju bo v družbenem svetu označenem z izrazom kapitalistični, nadomestili njihovi potomci in nadaljevali delo od tam naprej, od koder sta starša stvari zaključila. Otrok sam pa predstavlja reproduciranje delovne sile v rezervno armado delovne sile še nerojenih ali ravnokar rojenih otrok, ki bodo prej ali slej trčili ob tisto realno, ki je najbolj dejansko od vsakršne matere: na realno delo; realno v delu je to, kar se vselej vrača na isto delovno mesto, torej subjekt, pripet na funkcijo kapitala, na funkcijo reprodukcije kapitalističnih razmerij produkcije.

Toda, da bi lahko ustrezno doajeli vlogo ideologije pri mehanizmu ponavljanja spočenjanja otrok, moramo iz analogije med presežkom užitka in presežno vrednostjo razvozlati še en pojem, ki preči subjekt uživanja z določeno vrednostjo: če je *želja želja Drugega*, kar se nam Lacan ni ustavil ponavljati skozi svoje delo, in če je želja opora *fantazmi*²⁶, se lahko legitimno vprašamo sledeče vprašanje: »Kakšna fantazma neki tiči v ozadju spolne reprodukcije?« Ali še bolj jasno artikulirano: »Kakšna imaginarna fantazma se nastavlja pred realnostjo želje po imetju otroka in jo prikriva s svojim odtujevalnim velom, da se lahko v ozadju dovrši označevalna preobrazba iz *biti otrok v imeti otroka*?«

Vprašanje zagotovo ni rešljivo, če se ga ne lotimo sistematično, čeprav se nam odgovor ponuja že kar sam od sebe v obliki sledečega aforizma: *Ponovitev geste spočetja novega bitja je vrnitev življenja kot daru, ki smo ga dobili od Drugega*.

bojev Univerza, potem je očitno, da je mesto današnjih ideoloških bojev, glede na vse večjo komercializacijo in spreminjanje predavanj v glumaško performiranje kot zabava za študente, pravzaprav televizija oz. množični mediji.

²⁶ Fantazmo pojmem kot imaginarno predstavo, ki zastopa podobo nekega objekta, katerega neposredna bližina bi delovala za subjekta utesnjujoče ali kakor koli že destruktivna za celovitost njegove psihične konstitucije. Pojem fantazmatičnega se neposredno navezuje na pojem imaginarnega.

SPOLNA REALNOST

Če je kaj v človeku takšnega, kar ga drži na realnih tleh in mu preprečuje, da bi stopil kot gospodar nad poljem realnosti, potem je to v prvi vrsti njegova spolnost, kolikor je narava opremila človeka, moškega ali žensko, s ustreznim reprodukcijskim organom²⁷: »Ljudje bi se zlahka imeli za bogove, če ne bi posedovali spodnjega dela telesa.« pravi nekje Nietzsche, kar nam odpira možnost neke vrste prizemljitve, ki steče s pomočjo in zaradi spolnih organov, ki so med drugim tudi organi uživanja: »Realnosti se približamo z aparati užitka.« (Lacan, 1975: 71)

Samo uživanje kot tako pa ni samo sebi namen, ampak ima za cilj nekaj drugega, kar ni ono samo - nekaj, na kar bi se aparati užitka nanašali kot sredstvo, da bi se dosegli nek realen cilj: to pa je v primeru spolnosti in spolnega odnosa, torej v primeru v telesu pretakajočega se *libida*, *otrok kot objekt* v vseh možnih smislih, v katerih je mogoče prebrati ta izraz²⁸. Saj se govori o pisateljih in pesnikih in slikarjih in kiparjih, da smatrajo svoje umetnine za svoje lastne otroke in se do njih tudi tako obnašajo; to je en primer. Drugi, morda bolj razširjen, pa je heglovska govorica, ki pravi, *da je vsak pač otrok svojega časa*. (prim. Hegel, 1999a) To nam zagotovo odpira bolj plodno dožemanje realnosti otroka, saj poudarja kulturni moment, proces inkulturalizacije, ki se nenehno spreminja glede na to, kakšna je pač kultura, v kateri se neki posameznik rodi.

Skupna poteza vsake kulture pa je ta, da nam na vsakem koraku nalaga ovinke, opustitve, odložitve in omejitve nasploh na poti udejanjanja užitka naših aparatov, kar se na ravni spolnosti dogaja tako, da se v večini primerov spolno občuje brez preostanka in tako zgreši cilj: spolni organi so pač tam zato, da bi se združili z nekim smotrom, samo

²⁷ Uporaba pojma organa zahteva pojasnitev dveh konceptualnih korakov, ki so tu predpostavljeni: organ je kot orodje, s katerim živo bitje razpolaga kot z imovino, v podobnem smislu kot velja, da razpolaga s telesom oziroma da je telo prva in neodtujljiva lastnina. (prim. Aristoteles, 1993; Hegel, 1996e) Drugi korak pa je potem naslednji: če je *instinkt* razmerje subjekta do svojih organov, potem je *nagon* hkrati učinek organov na subjekta in razmerje teh istih organov do organov drugega. (prim. Lacan, 1996b)

²⁸ Investicije libida so po Freudu možne samo, v kolikor se libido investira v predstave kot objekte, objekti pa so kot predstave vselej imaginarne narave. Libidinalne investicije so mnogotere, kar v splošnem pomeni to, da lahko objekt investicije variira glede na dejavnost, s katero uresničujemo predstave. Zato nam otrok kot tak lahko služi kot izjemna metafora za vsakršen objekt, ki je produkt ustvarjanja, samo ustvarjanje pa tako pridobi vsaj dve lastnosti: seksualizira se in s tem, da ima za produkt neki objekt, to ustvarjeno, opravlja natanko isto vlogo izigralca smrti, kot je to otrok na nivoju spolne realnosti. Ker pa ne moremo zaobiti imaginarne narave vsake tovrstno investirane predstave, moramo v nadaljevanju raziskati konstitucijo imaginarnega registra pri subjektu.

uživanje pa producira natanko obratno: ponavlja že obstoječe in se s tem uničuje, mehkeje rečeno, mineva brez preostanka.

Uživaška zavest se naslaja na obrobjih realnega, ne da bi ga udejanjila ali kakor koli že spočela; dejanskost otroka je tu prisotna zgolj kot možnost, ki pa je, ne glede na to, da ne biva, kljub vsemu delujoča, saj nam je v obratnem primeru, v primeru uživanja brez drugega, z minljivostjo užitka, ki organizem povrne v stanje mirovanja, predočena sama minljivost organizma, v kolikor ne ustvarja, ampak zgolj mineva z uživanjem samim. *Masturbacija je užitek idiota*²⁹ pravi nekje v seminarju Še Lacan, kar lepo oriše uživanje kot tako, kajti uživač, uživaška zavest, zares ne ve niti tega, zakaj mora po vsakem vrhuncu slediti padec. Zaprt v svojo imaginarno samozadostnost kreira okoli sebe svet, ki je sam sebi namen, prav tako kot tovrsten užitek, ki, če ge že ne moremo imenovati prazen, ga lahko vsaj označimo za pustega.

S tega vidika pa zlahka najdemo tudi narobno plat te uživajoče zavesti, kajti eno je dejanskost užitka, drugo pa uresničena želja : eno je uživanje v samemu sebi in s samim sabo, a drugo je uživanje v drugem in po drugem. Na drugi strani torej najdemo neko idejo o nesmrtnosti, ki ni vezana na realnost telesa, ki pa nikakor tudi ni nesmrtna zavest. Če kaj, potem nam je ravno Freud odprl oči pred neminljivostjo nezavednega in nas svaril pred izginjajočo zavestjo, na katero se tako radi oklepamo, ko gre za najenostavnejše človeške strasti: ponos, samoljubje, samozavest, nenazadnje užitek sam. Vse to je mogoče zlahka pripeti na neko posebno razsežnost, točneje narcisistično razsežnost, kateri se običajno pripisuje iluzorično naravo in ki v svoji dovršitvi, v samoljubju, nam govori, da navsezadnje vse kar počne človek, to počne iz ljubezni do samega sebe.

Samoljubna plat človeka spregovori skozi pesimističnega Freuda nekje na koncu njegovega dela, ko je že obupal nad ljudmi in glede na altruizem in odnose s soljudmi sploh subvertiral krščansko ljubezen po Kristusu: »Ljubi svojega bližnjega, kakor on ljubi tebe« (Freud, 2001: 58) Če se lahko kje vsaj na videz nasprotuje temu samoljubju potem je ravno v primeru odnosov, ki jih imajo starši s otroci, kjer bi bilo odveč izgubljati

²⁹ Naziv *idiot* si je nekdo v antični Grčiji zaslužil takrat, ko je opustil vsakršno politično delovanje, čeprav je imel vse pogoje (imel je ženo, sužnje in otroke, skratka, bil je *svoboden*), da bi se lahko udeležil momenta občega oz. *občevanja z drugimi*. Termin *idiot* v kontekstu pričujočega spisa nakazuje na

besede o brezpogojni starševski ljubezni, ki vztraja, ne glede na povračilo s strani drugega in ki najde svojo kulminacijo v materinski ljubezni, kjer se mati žrtvuje za svoje otroke.³⁰ Toda, tudi to navidez zelo altruistično dejanje je v resnici zgolj narcisizem *non-plus-ultra*, saj je mala podobica samega sebe (gledano iz vidika staršev) čisto pravcati 'mali-jaz', 'mali-podobnik' ali če stvar povemo na francoski način: *le petit-moi*. Tako se otroci pokažejo kot najbolj sprevržena oblika narcisizma, kot produkt čisto prave *igre zrcal*, ki zadovoljujejo nenasitno samoljubje človeka.

Sistematizirano zgleda situacija sedaj nekako takole: na eni strani nagon vleče človeka k spolnemu občevanju z drugim, za kar uporablja užitek kot slepilo za individualno zavest tako, da si zavest domišlja, kako v tem udejanja svojo partikularno voljo - na drugi strani pa imamo simbolni red, ki človeku določa pravila, po katerih izbira s kom sme in s kom ne sme spolno občeovati (prepoved incesta kot negativno določilo, ki iz danih možnosti vnaprej prepove nek določen niz).

»Načelo ugodja obvladuje iskanje objekta in mu nalaga te ovinke, ki ohranjajo distanco do njegovega cilja.« (Lacan, 1988: 61) Ovinki so torej tu zato, da ne bi cilj nikoli bil dosežen oziroma da bi bil dosežen čim bolj pozno mogoče, kajti od Hegla dalje velja, da je *pot pomembnejša od cilja* (prim. Hegel, 1998a) in v tem stavku je več resnice, kot bi si lahko kdo predstavljal: da bi ne nikoli prišlo do *užitka vseh užitkov*, do tega, da bi subjekt preko načela ugodja prispel do svoje lastne narcisistične samoizničitve v uživanju³¹, je potrebno, da nam cilj služi zgolj kot smer, proti kateri naj stopamo, ne pa kot kamen, na katerega naj stopimo in se tam ustavimo, kajti pod tem kamnom nas čaka

domišljeno samostojnost masturbatorja, ki se samo-zadovoljuje, medtem ko bi moral občeovati z drugimi pri tem. Gre za preprost primer recipročnosti: *drugemu nudim užitek in drugi nudi užitek meni*.

³⁰ Dva primera sta še posebej ilustrativna: prvi je Lacanov, kjer govori o vampirski naravi sesanja materine dojke s strani otroka, kar je mogoče prenesti tudi na popkovino, ne samo kot vez, toda tudi kot kanal srkanja moči od matere, pri katerem mati uživa v tem, da sama mineva medtem kot otrok raste. Drugi je *Richepinov motiv*: dekle zahteva od fantiča, naj ji prinese srce njegove matere kot dokaz ljubezni, da ga vrže svojemu psu za žetje. Fant stori kot je bilo od njega zahtevano, toda na poti do ljubice se spotakne, tako da mu srce pade iz rok ter se skotali strani in ga polno bolečine vpraša: »Si se ranil hudo, moj sin?« (op. besedilo povzeto poeziji Srečka Kosovela)

³¹ Problem hedonizma je ravno ta, da je vezan na ponovitev iskanjažitka, je užitek v samem iskanjužitka in zato je razumljivo, zakaj noben poseben objekt ne bo nikoli ustrezal zelenemu, saj je sam užitek tisti, ki je iskan – s tem ko si hedonist želi vsega, si ravno ne želi nič posebnega, njegova želja je brezpredmetna, celo breztelesna in brezglava bi lahko dejali, saj tovrstno uživanje predpostavlja negacijo duše in telesa, kar na koncu postane sam cilj hedonizma, ki si jemlje za svoj objekt ravno njegovega lastnega agenta: izničenje objekta v tem primeru sovpade z izničenjem subjekta.

prepad, v katerega lahko samo strmimo. Če pa dolgo gledaš v brezno, bo prej ali slej brezno pogledalo vate, je v svoji Zaratustri dejal stari brkonja...

OJDIPOV KOMPLEKS

Preden pa nadaljujemo razpravo v smeri, ki se nam odpira, je potrebno, kot je bilo povedano nekaj opomb nazaj, raziskati konstitucijo imaginarnega registra pri subjektu, da bi dojali, kako se pravzaprav oblikujejo objekti, na katere se bo nanašala subjektova ljubezen. Objekti ljubezni so lahko samo trije: subjekt sam vzet kot objekt, objekt vzet kot drugi subjekt ali pa neki objekt vzet kot to, kar pač je – objekt³².

Prvotna imaginarna triada, ki bi lahko nazorno opisala problematiko družinske situacije od blizu, se pravi, vključno z imaginarnim registrom, ki smo ga v uvodnem delu le mimogrede omenili, v prvem delu pa namenoma izpustili samo zato, da bi ga sedaj ponovno vpeljali in na koncu odpravili, se nam ponuja v Lacanovih zgodnjih seminarjev in zgleđa takole: “falus(S) - mati(I) – otrok(R)” (prim. Lacan, 1996a: 25). Oče se v ta trikotnik, ki bi ga lahko upravičeno imenovali ljubezenski, vključi šele kasneje kot zunanja instance, ki omogoči otroku izstop iz krogotoka, v katerem je na začetku vpet.

Če je *realno predvsem tisto, kar se vedno znova vrača na isto mesto* (prim. Lacan 1996b), potem lahko za začetek to triado razdelamo takole: otrok se bo vedno znova vračal k materi, ker ga bo tja gnala njegova želja (po vrnitvi tja, od koder je kot ono prišel in kamor mora kot jaz priti), toda k njej se ne bo vračal vedno isti, marveč vedno znova predrugačen, kajti sprememba je usoda vseh živih bitij. Ker pa je človek bitje prav posebne vrste, bitje, vpeto v označevalno verigo, se bo vračal k materi predrugačen glede na označevalec, skratka, označen bo drugače: sprva bo pri njej kot (njen) otrok, nato kot mož druge ženske, ki bo mati njegovih otrok ali kot žena svojega moža in mati svojih lastnih otrok.

Pravila incesta, ki uravnavajo izbiro objekta ljubezni pa nam omogočajo označevalno artikulacijo označevalca mati, glede na vsakovrstno vlogo, ki jo odigra subjekt moškega spola: najprej imamo tu njegovo mati, žensko, ki ga je spočela in morebiti vzgojila, nato imamo žensko, ki mu bo spočela otroke, nenazadnje pa žensko, ki mu bo spočela vnuke (bodisi kot hči, bodisi kot žena njegovega sina).

³² Da se subjekt zaljubi v samega sebe pomeni vsaj dvoje: prvič, da je možna introspekcija brez govora drugemu oz. Drugemu, kjer je nekdo obenem govoreči in poslušajoči se hkrati. Drugič: da je možno samozavedanje sebe kot subjekta, ki se zaveda, da se samo zaveda, medtem ko pa je mogoče edino to, da se subjekt jemlje kot objekt, kar je ravno poanta samozavedanja po Heglu. (prim. Hegel, 1998a)

S tem smo opisali tri vloge, ki naj bi jih subjekt odigral (kot moški ali ženska) v svojem življenju glede na označevalec mati, pri čemer se sklicujemo na Lacanovo opredelitev imaginarnega: »Imaginaren odnos, kakršen koli že je, je modeliran po nekem zares bistvenem odnosu – po odnosu mati-otrok, z vsem tem kar nosi s sabo problematičnega.« (Lacan, 1996a: 25) Tukaj ne gre za zajetje realnega odnosa med materjo in otrokom, torej niti za popkovino, ki ju je nekoč vezala, niti za materino tekočino, v kateri je plaval otrok pred rojstvom, temveč za iluzijo ljubezni, ki teče med materjo in otrokom in problematizacijo te tako glasno propagirane materinske ljubezni, ki naj bi se rodila ženski kar sama od sebe, kar tako, naravno v materinskem instinktu, torej iz znanja oplajanja, nošenja in rojevanja otrok.

Na drugi strani te ljubezenske osi najdemo otrokovo navezanost na mater, za katero vemo, da lahko prerase v doživljensko bolezen, kjer se odrasel vede kot otrok in se še vedno tišči roba materinega krila ter si ne upa pogledati v oči drugim razpoložljivim ženskam, sicer hčeram drugih mater, da bi se tako rešil česa? Ravno incestuozne želje po materi, ki se mu vedno znova vrača pred oči in katere razrešitev lahko poteče le za ceno odpovedi nekega določenega užitka³³.

»Osrednji odnos z objektom, dinamično ustvarjalni, je manko. Na nivoju analitične izkušnje je vsako *Findung* objekta, pravi Freud, vselej že *Wiederfindung*. (Lacan, 1996b: 51) ali s Freudovimi lastnimi besedami: "Najdenje objekta je zares neko ponovno-najdenje." (Freud, 1965: 614) Vsako *najdenje* objekta je vselej že *ponovno najdenje* zato, ker je ponovno najdeni objekt vedno modeliran po realnih objektih, ki jih je otrok našel na materi (prim. Lacan, 1988) ob prvih prehranjevalnih užitkih in morda še kasneje, da so pravzaprav vsa serija teh *malih objektov* a serija kopij, bolj ali manj uspelih reprodukcij primarnih objektov, na katerih je subjekt sprva našel potešitev potrebe in zadovoljstvo uživanja, ki pa so tokom njegovega neznosno lahkega bivanja kaj kmalu umanjali.

Brž lahko vidimo, da je iskani objekt zaželen zaradi dveh razlogov: prvič, subjekt ne najde vselej tega, kar naj bi izpolnilo njegovo željo, marveč mora čakati na tisto, kar je

³³ Celo v tako imenovanem zdravem osebkju moškega spola lahko v njegovi izbiri partnerk najdemo to, kar konstituira podobnost ptez z materjo ali v nasprotnem primeru, kot zavrnitev podobe matere, torej ravno njeno nasprotje.

Aristoteles označil za *tyche*³⁴, za srečanje, in po Lacanu (prim. Lacan, 1988) je to vselej neuspelo srečanje, *dystychia*³⁵, saj prvotnega objekta nikoli ne bo več našel. Privilegiran objekt ljubezni je tako rekoč za vedno izgubljen in zato ne more biti najden drugače kot nekaj neustreznega in to vsakokratno najdevanje neustreznega bo vselej serija spodletelih srečanj z drugimi, ki ne bodo nikoli tisti Drugi, h kateremu se hrepenenje iskanja nanaša. Ali kot pravi Sofokles v Ojdipu: »išče ženo, ne, prsi matere.« (Sofokles, 1962a: 76) Drugič: objekt ločen od matere je vselej že *objekt daru*³⁶, objekt, ki se ga drži lastništvo poprejšnjega lastnika, tistega, ki ta objekt daruje. Za otroka je začetna situacija ta, da ne loči matere kot take od objektov zadovoljitve, ki mu jih nudi; za njega je tako rekoč vse eno in isto.

“Do sedaj je (mati) obstajala v strukturalizaciji kot agent, razločen od realnega objekta, ki je objekt zadovoljitve za otroka. Kadar se ne odzove več, kadar, na nek svoj način, se odzove samo po svoji volji, izstopi iz strukturalizacije in postane realna, postane torej neka realna moč. (...) Objekti, ki so do sedaj bili samo in izključno objekti zadovoljitve, postanejo objekti daru s strani te moči.» (Lacan 1996b: 69)

Da torej otrok v nekem trenutku svojega razvoja vstopi v logiko darovanja je posledica tega, da mati kot subjekt izvaja svojo voljo, lahko bi dejali svojo svobodno voljo, da otroka v nekem drugem trenutku ne nahrani; mar ni svoboda ravno v tem, da nekaj ne naredimo, če se nam kot absolutno svobodno dejanje pokaže izbira smrti na mesto življenja, za katerega se zdi, da teče samodejno, samo od sebe? Mar eden in edini možen način, da bi lahko dokazali sami pred sabo svobodo, ravno izbira nečesa, kar ni mehanicistično avtomatizirano?

³⁴ Srečanje je po Aristotelu lahko možno le kot posledica razumske izbire oz. izbire s strani nekega bitja, ki je obdarjen z umom – kot tako ne obstaja v naravi, v kateri obstajajo le slučajni in slučajne verjetnosti in vse, kar je lahko matematično izračunljivo. Specifika izraza naključnega srečanja pa je ravno v tem, da je posledica razumske izbire, toda nepričakovana posledica, kar bi lahko za nazaj lahko prebrali tudi kot nezavedna izbira. (prim. Aristotel, 2004)

³⁵ Neuspelo srečanje v primeru iskanja objekta želje je vselej nesrečno iskanje, saj bi edino uspelo srečanje, edina sreča za subjekt, ki sledi svoji želji in išče točno tisti objekt, ravno incest z materjo – privilegirana transgresija in po Freudu največja želja vsakega subjekta, ki je potrjen moralnemu zakonu prepovedi. Da pa se lahko največja sreča sprevrže v največjo nesrečo, no, o tem nam je dovolj povedal Sofoklejev Ojdip.

³⁶ M. Mauss v svojem Eseju o daru oriše tri temeljna pravila darovanja: “totalna usluga namreč ne zadeva samo obveze, da dobljena darila povrnemo; predpostavlja še dve drugi, prav tako pomembni obvezi: na eni strani obvezo, da darilo damo, na drugi pa, da darilo sprejmemo.” (Mauss, 1996c: 27) Če vzamemo našo situacijo matere in otroka, potem se vprašamo, s čim otrok povrne materi darovan objekt? Odgovor je očitno v tem, da zanjo igra vlogo falusa, ki ji sami manjka. Pred njo in za njo paradira, popolnoma je v službi njenih želja, vsaj do trenutka, ko nastopi oče in se golo izpolnjevanje želje sprevrže v tekmo za njo.

MORALNI ZAKON

Če smo omenili, da je mati tisti objekt, okoli katerega se konstituirajo ljubljene objekti v podobi *fetiša* (*zaželeni objekti*), potem je oče očitno tista figura, okoli katerega se vrtijo zloglasni *fobiši* (*nezaželeni objekti*), do katerih pa subjekt nikakor nima enoznačnega odnosa. Ne samo, da so to dve podobi istega objekta, ki mu je Lacan dal ime *objet petit a*, ampak celo to, da je odvisno od agenta, ki jih subjektu posreduje, kako se mu bodo prikazovali.

»Sovraštvo, ki izhaja iz tekme za mater se ne more svobodno razširjati v psihičnem življenju otroka, mora se boriti proti nežnosti in občudovanjem, ki od vedno obstajata za isto osebo, ki je sedaj predmet sovraštva; otrok se sedaj nahaja v dvoumnem čustvenem stanju – ambivalentnem – v odnosu z očetom in v tem konfliktu (čustev) najde uteho v prenosu sovražnih čustev in tesnobe na nadomestnika očeta. (...) Konflikt vztraja na objektu premika, ambivalenca vdre v taisti objekt. Nespodbitno je, da mali Hans čuti ne samo strah, ampak tudi spoštovanje in zanimanje do konjev. Takoj ko se je njegov strah zmanjšal, se je sam identificiral z živaljo, katero se je poprej bal.« (Freud, 1996c: 179)

Kar se zdi pri tej Freudovi opredelitvi nadvse zanimivo je predvsem to, da je očetovska figura, z razliko od matere, ne ljubljena, marveč občudovana in šele od vstopa v Ojdipa, osovražena. Ambivalenca čustev je tista, ki sproži premik od očetovske figure na fobičen objekt, da bi se nasprotja razrešila. To pa v prvi vrsti pomeni, da subjekt do očeta na noben način ne čuti tega, kar čuti do matere, namreč ljubezni: do njega ima odnos občudovanja in spoštovanja, ki potem prerasteta in se spojita v *strahospoštovanje*.

»Ker pa je ta zakon vendarle nekaj, kar je samo na sebi pozitivno /.../ je s tem, da v nasprotju s subjektivnim nasprotnikom, se pravi, z nagnjenji v nas, *slabi* prevzetnost, hkrati predmet spoštovanja, s tem, da jo celo *zatre*, se pravi, poniža, pa je predmet največjega spoštovanja« (Kant, 2003c: 87)

Na tem mestu sicer Kant govori eksplicitno o moralnem zakonu, brez njegovega medija posredovanja, ki ga Freud vidi ravno v liku očeta in Kant bi se iz nekega določenega vidika celo strinjal z njim: »*Spoštovanje* meri vselej le na osebe, nikoli na stvari.« (Kant, 2003c: 90) Skratka, oče igra vlogo reprezentanta moralnega zakona, spoštovan pa je zaradi tega, ker zatira narcisistično samoljubje pri otroku. Res pa je tudi to, da Freud očeta opredeli kot tistega, ki je *vreden ljubezni*, kar pa nedvomno potrди že povedano: »vreden je ljubezni«, torej je še vedno ni deležen, čeprav bi si zaslužil, da bi je

bil. Če je mati primarni agent ugodja, v celoti prešita z užitkom, ki ga je otrok užival na njenem telesu v ranih letih, potem je oče primarni agent neugodja, saj očetovsko telo prešito s presežkom užitka, s bolečino³⁷.

Vzemimo primer fantazme *otroke se tepe*: ta fantazma je rezultat temeljite potlačitve podobe represivnega očeta skozi menjave glagolskih oblik od aktivnega *starši tepejo svoje otroke* preko *otroci so tepeni* vse do točke, kjer sploh ni več ne objekta ne subjekta, torej niti nobene odgovornosti za dejanje tepenja, marveč samo *pogled, navdan z občutki groze in sočutja*. Toda, če je učinek *κάθαρσις* po Aristotelu v tem, da očisti subjekta od občutkov groze in sočutja (prim. Aristoteles, 1982: 69), potem lahko katarzični moment uvidimo ravno v Lacanovi primerjalni obravnavi Kantovega praktičnega uma s Sadovimi užitkarskimi maksimami (prim. Lacan, 1994), kjer se išče objekt moralnega delovanja, najde pa se subjekt, ki igra z vidika morale vlogo objekta. Subjekt sam je torej postavljen kot objekt moralnega zakona, morala pa je subjekt, delujoči princip, ki tvori svoj lasten objekt v posamezniku, ki se drži njenega zakona.

V našem primeru to ni, kot bi se lahko zmotno mislilo, otrok, nad katerim se oče znaša s tepeži kot sredstvu ponotranjenja moralnega zakona, marveč je objekt moralnega zakona sam sadistični oče, ki igra vlogo izčrpavajočega instrumenta subjekta, ki je moralni zakon sam kot diskurz Drugega. Mučenje, zadajanje bolečine je s tega vidika najpreprostejše sredstvo, dano topoglavcem, da svoje otroke učijo morale, medtem ko redkejši uvidijo, seveda ne brez pomoči analize, da se ponotranjeni moralni zakon artikulira v diskurzu, ne pa udejanja v dejanju. Tudi zato lahko Kant izjavi nekaj takega kot je to, da nobeno dejanje pravzaprav ne more ustrezati zahtevam moralnega zakona, saj ne obstaja dejanje kot oblika metagovorice, marveč je že sama govorica metagovor Drugega, ali še drugače, *ni Drugega od Drugega oziroma ne obstaja metagovorica*.

³⁷ Pri prečiščevanju praktičnega moralnega uma Kant postavi zahtevo po odsotnosti vsakršne patologije v moralnemu delovanju, toda, kot pravi Lacan, vseeno le dopušča eno: "Kant dejansko kljub vsemu dopušča en čustveni korelat moralnemu zakonu v njegovi čistosti in na moč nenavadno (...) to ni nič drugega kot bolečina." (Lacan, 1988: 81) Ta del berem tako: edino čustvo poleg same vere v moralo, ki lahko sprožit subjektovo moralno delovanje, je bolečina, v kolikor je trpeči subjekt povzdignjen na nivo morale same. Ali še drugače: izključno trpeči subjekt je lahko moralni akter, se torej lahko upre morali, ki ga kaznuje, mu zadaja bolečino, ter se s tem povzdigne na nivo morale, ki je morala upora Velikemu drugemu.

Če obstaja kakršna koli že metaraven obstaja na način, ki je pri Lacanu opredeljen kot *označevalec gospodar*, torej tisti označevalec, ki drži skupaj verigo drugih označevalcev in je hkrati zapora, ki preprečuje dostop do drugih in ključ, ki odpira vrata do drugih: *označevalec vseh označevalcev*, ki se spreminja v vse možne oblike gospodovalnih označevalcev, katerega pravo ime pa je in ostaja: *φάλλος*. »Vedno je v materi, poleg otroka, zahteva po falusu, ki jo otrok bolj ali manj realizira ali simbolizira. On, otrok, ki ima svoj odnos z materjo, o tem ne ve ničesar.« (Lacan, 1996a: 56) Otrok tako sploh ne ve, da je želja svoje matere in res, če sama mati tega ne uvidi, je to za to, ker je njena želja v resnici želja njenega moža. Otroku tu ni druge pomoči, kot da se sam, kot kakšen junak iz grških časov, povleče za lase in izvleče iz Ojdipa, kakor ve in zna. Toda, ali je to sploh možno brez figure očeta, ki vpelje kompleks kastracije in tako zakoliči zaključek Ojdipa v ponotranjenem moralnem zakonu?

»Oče. Ta izraz vpelje simboličen odnos in s tem možnost za premik iz frustracijskega odnosa ali manka objekta v kastracijski odnos, ki je v celoti drugačna zadeva, saj vpelje manko objekta v neko dialektiko, v kateri se dobi in se da, se vzpostavlja in se investira, na kratko, v neko dialektiko, ki dodeli manku dimenzijo pakta, zakona, prepovedi, prepovedi incesta še posebej.« (Lacan, 1996a: 87)

Še enkrat lahko sklenemo, da je izhod iz *Ojdipovega kompleksa* pogojen z vstopom v *Kompleks kastracije*, ki pa je, če stvari natančno beremo, inverzna oblika želje po incestu, želje fantka po incestuoznem razmerju z materjo. Prepoved incesta se tukaj zarisuje na istem obzorju kot prepoved masturbiranja, kot grožnja kastracije, tako da je očitno vsaj to, da je tisto, kar je zares pomembno pri izstopu iz Ojdipa pravzaprav odlog užitka. »Ničmanj ne velja za dejstvo, da odpoved pulzijam vztraja /.../ in enako velja za številne primere seksualnih omejitev za ves čas, ko se je opravljalo zahtevna dela ali če ta dela že implicirajo odgovornost. /.../ temeljna misel je – da bi si pridobili več moči s tem, da se odpovemo pulzionalni zadovoljitvi.« (Freud, 1996c: 142) In kako se najbolje izkaže ta odgovornost oziroma kaj v družbenem življenju predstavlja najvišjo obliko odgovornosti, če ne ravno posedovanje in vzgajanje otroka? Biti oče: to prinaša težave, ki so - če naj spet uporabim neko tudi že zelo oguljeno paradigmo - *onkraj Ojdipa*³⁸.

³⁸ Ojdipov kompleks so Freudove sanje, pravi Lacan. Prava dilema pa se vrti okoli pomena kastracije in kastracijskega kompleksa, vezanega na funkcijo očeta, očetovsko metaforo in na *Ime očeta*.

Povzemimo: če je želja po otroku želja matere, ker pa je želja vselej želja Drugega in je s tega vidika ni mogoče enačiti s željo njenega moža, potem je očitno vsaj to, da je zahteva na strani očeta. Toda zahteva po čem ali po kom? Zahteva po potomcu, ki bo nadaljeval označevalno verigo imen, s katerimi se ponašajo rodovi od veke vekov. Zahteva se tako zarisuje na robu tega, kar je transgresija užitka v pravem pomenu besede, saj, kot vemo, zahteva je mnogo stvari, zagotovo pa zahteva ni zapoved. Šele zapoved rodi transgresijo užitka in na ta način sploh željo, tako da če stvari še enkrat zasukamo okoli falusa ugotovimo kaj? Da je pravzaprav zapoved tista, ki rodi željo oziroma da brez zapovedi ni želje.

Zapoved eksogamije se razvije iz prepovedi, prepovedi incesta, tako da dialektika želje in zahteve steče po tej vzajemno določujoči si osi: prepoved (incesta), zapoved (eksogamije), transgresivna želja (incestuozna želja), zahteva (po potomcu) pa stoji šele na koncu te verige, na sami dovršitvi kastracijskega kompleksa, ki je tudi izstop iz tega in vstop v kaj? Vstop v očetovstvo. »Če je kastracija to, kar doleti sina, ne bi potemtakem moralo to biti tudi tisto, kar mu dodeli dostop po pravi poti do funkcije očeta?« (Lacan, 2001c: 149)

Kastracija pa morda ni tako frustrirajoča zadeva kot Ojdip, je pa mnogo bolj tesnobna, kajti kastracija subjekta pomeni ravno to, da se izniči objekt, ki je predmet užitka in se tako na njegovem mestu pojavi objekt želje. Tesnobnost kastracije pa izvira iz pretirane prisotnosti in ponavljajoče pojavnosti tega objekta, ki se ne neha vračati subjektu pred oči. Lik očeta v vlogi avtoritete je tista tragedija, ki doleti subjekta v spoznavanju neizbežnosti umestitve v simbolni red, ki se v prvi vrsti kaže kot imenovanje otroka po imenu očeta: poleg lastnega imena, še priimek, ki označuje, čigav ta otrok je in od kod prihaja³⁹. Kakšna pa je dejansko ta avtoritarna igra oblastiželjnih moči, voljnih izkazovanja in razkazovanja svojih premoči nad nemočnimi? Ta igra je *sado-mazohistična* in *perverzno-patološka* v pravem pomenu besede: da bi razkrili njen prav obraz, obraz onkraj igre, se je potrebno zateči po navdih k Nietzscheju, filozofu morale:

³⁹ Prvi akt prepoznavanja simbolnega reda s strani subjekta in umestitev vanj je ravno simbolična identifikacija s svojim lastnim imenom, ki je analogna identifikaciji s svojo podobo v ogledalu po dveh potezah: po eni strani zato, ker oboje tvori iluzijo, da je subjekt eden, ena zavest - en jaz, eno telo - eno ime, po drugi strani pa zato, ker je podoba subjekta, ki se kaže v ogledalu zgolj njegov odsev, tako kot je njegovo ime, ki se sliši in piše z veliko začetnico, zgolj odmev.

»Skozi najdaljše obdobje človeške zgodovine se nikakor *ni* kaznovalo zato, *ker* naj bi bil hudodelec odgovoren za svoje delo (...) marveč, tako kot starši še danes kaznujejo svoje otroke, iz jeze zaradi pretrpele škode, ki se potem stresa nad povzročiteljem škode, - toda ta jeza se vzdržuje v mejah in modificira z idejo, da ima vsaka škoda v nečem svoj *ekvivalent* in da se jo dejansko da poplačati, pa četudi z *bolečino* povzročitelja škode. (...) Ekvivalenca je v tem, da namesto neposrednega povračila za škodo, pripada upniku za povračilo in poravnavo neka vrsta *ugodja* – ugodja, da lahko brez pomislov sprošča svojo moč nad brezmočnim« (Nietzsche, 1988a: 250-251)

Ekvivalent med *povzročeno škodo* in *zadano bolečino*, med umanjkanim užitkom v možnosti neposrednega uživanja poškodovanega predmeta in užitkom skozi nasilje nad nemočnim povzročiteljem škode, ta ekvivalenca se je šele kasneje materializirala v pravnih zakonih, v napisanih pravilih. Jasno pa je, da njen izvor nikakor ne gre iskati v kakršnem koli že razumskem sporazumu med oškodovancem in škodljivcem.

V družinski situaciji najdemo na delu popolnoma isto ekvivalenco: otrok je tepen, zato ker je povzročil škodo nad lastnino staršev, ker pa je otrok sam samo lastnina staršev, ki se je uprla lastninjenju in je začela delovati transgresivno, (t.j. subjektivno, kot subjekt) in že se je ta moč, ki se je poprej kazala blagovoljno darujoča mati, nadomestila s ustrahujočo podobo očeta, ki zadaja bolečino zaradi prikrajšanega užitka.

Toda neka vrsta ugodja brani kaznujočega, da bi dokončno poškodoval kaznovanega, ker bi se sicer užitek uživane funkcije, ki je očetovska, torej ta, da očetuje, očituje, očita, prehitro končala. Izvrševanje kazni, grožnja s kaznijo in nenazadnje zgolj zahteva, ki jo sedaj že zna brezpogojno izvrševati, so načini, kako si otrok zapomni moralo zgodbe in jo ponovi na sebi, se je kratko malo navadi, kar je ravno smoter vzgajanja: »ohranja duh njegove ureditve in neopazno zamenja moč avtoritete z močjo navade. V mislih imam šege, običaje in predvsem prepričanja;« (Rousseau, 2001a:55)

Načelo recipročnosti torej teče med menjavo užitka za bolečino, užitek transgresije pa terja, po sprevrženih moralnih načelih, povračilo v bolečini – in res – vsak upor kakršnemukoli Drugemu je boleč, boleč, ker se bo užitek na neki meji, na nekem robu onstran, preobrazil v bolečino in se vrnil - pravzaprav se ne bo nehal nenehno vračati nazaj v svoji sprevrženi obliki. Tovrsten način vpeljave otroka v simbolni red ne more zaobiti momenta premika *od moči, ki daruje, preko moči, ki jemlje, na moment moči, ki kaznuje*. Ljubezen kot načelo menjave *nič za nič* postane neko drugo načelo menjave, sovraštvo, ki pravi: *vse ali nič*.

Toda izvrševanje premoči nad nemočnimi s strani močnejšega ima tudi svojo drugo plat, ki je bistveno bolj plemenita kot bi morda izhajalo iz površnega branja Nietzscheja: s tem, da graja šibkejša za njihovo pretvarjajočo se nemoč, ki se pojavlja v obliki zlagane morale, zlagane zato, ker sami v resnici sploh nimajo moči, kateri bi se samovoljno odrekli v imenu morale - obenem pa hvali tiste močne posameznike, ki so zmožni brzdanja svoje moči, da torej imajo moč, da ne udejanjijo svoje premoči nad drugimi.

Težava je zgolj v tem, da se pod pojmom moči razume tudi pojem svobode, da se torej svobodno delovanje enači s razpuščenim popuščanjem strastem. Svoboda pa nikakor ni enaka prostosti, kajti že iz pojma samega izhaja, da pomeni prostost biti prost nečesa, prost vseh obveznosti in odgovornosti recimo... Če vzamemo že poprej razločen primer *sile in moči* v igro, bomo takoj videli, zakaj gre pri tem: surova sila je posledica popuščanja fizikalnim zakonom, svojim strastem, moč pa je precej bolj sofisticirane narave: pomeni namreč premišljeno, razumsko dejanje v skladu z neko moralo, dobro ali zlo, to pustimo tukaj pri kraju. Bistvenega pomena je zgolj to, da uvidimo, kako ne moremo najti svobode tam, kjer bi si jo morda želeli videti: »Narava vsem živalim ukazuje in zver uboga. Človek izkusi enak impulz, vendar se prepozna za svobodnega, da na to pristane ali se upre; in prav v zavesti o tej svobodi se kaže duhovnost njegove duše;« (Rousseau, 1993a: 39)

Tako tudi po Platonu, v Sokratovem pogovoru s Kaliklesom, Gorgiashevemu učencu, sledi, da je najmočnejši posameznik tisti, ki ima premoč ne samo nad vsemi ostalimi, toda predvsem in najprej nad samim seboj, nad svojo lastno močjo:

»Kalikles: V kakšnem smislu naj bi 'vladal nad seboj'?

Sokrates: »Nič nenavadnega, ampak mislim tako, kot večina ljudi:

Človek mora biti premišljen in mora sebe obvladovati
ter vladati nad užitki in poželenji v sebi.« (Platon, 2002a: 290)

Samega sebe vzeti za enakovrednega nasprotnika, za edinega nasprotnika, ki je vreden tega imena, ki je vreden te moči, to, to je pravi obraz *morale moči*, ki se pojavlja tudi v naši razpravi na tej tako zelo kočljivi točki: oče ni tisti, ki izvaja svojo fizično premoč nad šibkim otrokom, marveč da samega sebe premaga v tem čustvu, ki se rodi,

zaradi otrokove neposlušnosti do zahtev, ki so mu namenjene. Oče mora opustiti svojo realno fizično premoč za to, da pridobi simbolno moč: od tod Lacanova teza, da je oče mogoče misliti zgolj kot *kastriranega* in zato kot takega le pod pojmom *imena* očeta; označevalec je tisti, ki deluje na otroku kot nenasilni, ki pa ga bistveno bolj obvladuje kot to, da bi iz njega naredili zgolj krotko zver.

»Pri čemer je razvidno, kako iz narave in koristi sledi, da mora telesu vladati duša, čustveni plati umska in razumska plat duše, saj je sicer škodljivo za vse, če imata telo in duša isto avtoriteto ali če telo vlada duši.« (Aristoteles, 2002c:89)

Iz tega precej jasno izhaja, da v kolikor pristanemo na dejstvo govorice, moramo nujno tudi pristati na to, da je *želja*⁴⁰ tista, ki pravzaprav giba človeka v vseh svojih dejavnostih, celo ne glede na to, da Aristoteles definira željo kot eno izmed gibal telesa, druga je namreč um, lahko tudi sam um podredimo realnosti želje, ki je zagotovo prva: »Vsaj to pa je očitno, da sta gibal ti dve, ali želja ali um« (Aristoteles, 1993: 233 [433a 9]) Saj je tudi umska želja neka želja, ne glede na to, da ne temelji na čustvih in strasteh, ampak na temeljitem umskem premisleku.

Torej če je smoter vseh oblik zahtev ta, da se človeka nauči poslušanja *glasa vesti*, ne pa *poslušnosti*, potem je edini način, ki bi ustrezal moralnemu zakonu in bi hkrati imel dejanske učinke, ta, da bi se zaupalo moči besede, *močnim besedam*, ki lahko v subjektu vzbudijo željo po tem, da bi poslušal moralni imperativ.

⁴⁰ Želja je ključen pojem za razumevanja psihoanalitske teorije same posebej, še bolj ključno vlogo pa igra pri Lacanu, ki razloči željo od potrebe; na kratko povzeto: potreba je nekaj, kar izvira iz telesa, želja pa je nekaj, kar je duševne razlage – oboje skupaj pa je mogoče razumeti nekako takole: kar je bilo zaradi odloga potrebe preusmerjeno se potem zadovolji skozi alternativne vire zadovoljitve, ki so poželenjske narave oziroma še drugače, želja je želja po tem, da ne išče svoje neposredne zadovoljitve ampak nekaj drugega, kar jo ravno ne bo zadovoljilo, ampak ravno nasprotno, nekaj, kar jo bo pripelo nase na način, da se bo želja vedno znova vračala na isto mesto. Toliko naj bodi o tem dovolj, zakaj je želja gibalo človeka, pripetega na označevalno verigo.

SUBJEKT KOT OBJEKT MENJAVE

Na obeh poteh subjektovega prilagajanja družinski situaciji in družbeni dejanskosti smo naleteli na dvojne artikulacije označevalca, ki zadevajo subjekta v njegovo bistvo⁴¹ in ga skozi razdvajanje počasi uvajajo v ustrezno spolno vlogo skozi prakso spolnosti in govorico ljubezni, s tem edinim smotrom, da bi subjekt na koncu lahko uspešno opravljal funkcijo očetovstva ali materinstva. Naleteli smo na *željo* pri obravnavi otrokovega razmerja z materjo in z objekti ljubezni, ki sledijo kot dopolnjujoči korelati vzpostavitve fantazmatske imaginarne strukture subjekta, in na *zahtevo* pri obravnavi očeta kot agenta kastracije, ki vpelje subjekta v simbolni red, v kolikor igra Ojdipovo igro, kjer predstavlja tekmeca v boju za ljubezen matere, privilegiranega tekmeca, ki otroku zapoveduje eksogamijo, v smislu naj si mali Ojdip izbere drugo žensko, žensko izven same sorodstvene strukture, v katero je subjekt vpet in v katero mora vpeti to drugo žensko, da bi se v njej lahko tako ohranil in nadaljeval verigo rojstev in smrti.

Temeljno pravilo družbene menjave, kakor ga je definiral Lévi-Strauss v svoji obsežni teoriji o elementarnih strukturah sorodstva, nanašajoč se na Maussovo logiko darovanja, se pojavlja v obliki zapovedi, ki velja med družbami, da si morajo med seboj menjavati dobrine, ženske in jezik (prim. Lévi-Strauss, 2003a: 89-104; 124-132) Ženska kot objekt menjave, jezik kot objekt menjave, celo otrok kot objekt menjave bi lahko dodali - kako od tod izpeljati formulo, ki je zapisana kot *subjekt kot objekt menjave*? Kako dojeti subjekt v formi menjave, ki ga postavlja v popolnoma drugačno vlogo, kot se ga običajno dojema, v vlogo, kakršno smo opisali subjekta, vpetega v neizprosni moralni zakon?

Če tega fantomatskega velikega Drugega beremo vzporedno s fantomom starejšega datuma, namreč Družbo kot tako, kakršno nam opisuje kakšen Durkheim⁴² na

⁴¹ Oboje na neki točki sovpadе, toda ne kot preprosta opozicija, niti ne kot izključujoča negacije, marveč na točki razcepa enega in drugega – tako Lacan pravi v spisih: “Želja nadomesti brezpogojnost zahteve z ‘absolutnim’ pogojem: ta pogoj namreč razreši tisto, kar se v dokazu ljubezni upira zadovoljitvi potrebe. Tako ni želja niti težnja po zadovoljitvi niti zahteva po ljubezni, temveč razlika, ki nastane, če prvo odštejemo od drugega, sam fenomen njunega razcepa (*Spaltung*).” (Lacan, 1994: str. 238)

⁴² Omenjeno analogijo med Drugim in Družbo zopet izpostavljam s sledečim dejstvom: pri Durkheimu so družbena dejstva realna samo v kolikor je mogoče zaznati periodičnost oz. kontinuiteto ponavljanja določenega vzorca obnašanja. Na drugi strani, v psihoanalitski teoriji pa velja, da je Drugi polje govora, od koder se vse potlačeno vrača v sanjah kot šifrirano sporočilo, ali pa v realnosti kot patološki vzorec obnašanja, ki se ponavlja: nezavedno je to, kar je bilo potlačeno in se vrača kot obnašanje, prisila po

primer, potem bomo bržkone lažje razumeli Lévi-Straussjevo opredelitev, da je menjava med družbami zapovedana v obliki nenapisanega zakona. Ta menjava se ponavlja iz roda v rod, ne da bi bil potreben kakršen koli zapis tegale zakona, kar je nadvse zanimivo, saj nam prikazuje menjavo kot neko povsem naravno dejstvo, čeprav je očitno, da je to čisto specifičen človeški pojav.

Prav iz istega razloga pa lahko razkrinkamo prevaro o naravni določitvi spolov, kateri pripadajo določne kulturne specifike; to je možno samo, če sprejmemo kot dejstvo sledečo definicijo o spolnih vlogah: umestitev subjekta v določen spol je vselej že umestitev v določeno družbeno funkcijo, ki se ne tiče biologije reprodukcije, marveč vzgoje, to pomeni, reprodukcije neke določene kulture, recimo ji kar patriarhalne, ki zahteva in ima za končni smoter reprodukcijo njenih odnosov, v prvi vrsti odnosov med spoloma. Ta umestitev poteče tako, da subjekta na koncu umestitve v svoj spol čaka funkcija starševstva, ali jasneje izraženo, *umestitev v moški ali ženski spol že terja od subjekta prihodnjo umestitev v funkcijo očetovstva ali materinstva*.

Povezovanje Družbe in Drugega lahko steče le v redu simbolnega, na kraju Drugega, na drugem kraju, tam, kjer je dogajanje obvladovano z logiko označevalca – ta logika pa deluje v Družbi na najbolj očitni ravni tako, da določa partnerstvo na svojevrsten način, ki ga je Lévi-Strauss razkril v izmenjavi žensk med družbami. Ali kot komentira Lacan dejstvo, da smo bistveno bolj omejeni pri izbiri partnerja kot bi si lahko predstavljali:

»V naši zakonski izbiri (izbiri zakonskega partnerja) se počutimo svobodni, *kdorkoli se lahko poroči s komurkoli*, to je globoka iluzija, pa čeprav je napisana v zakonih. V praksi je izbira določena s preferenčnimi elementi, ki so, čeprav prikriti, nič kaj ne bistveni. (...) Zdaj, Lévi-Strauss dokazuje, da je v strukturi poroke ženska, ki definira kulturni red, v nasprotju z naravnim redom, objekt menjave, pod istim naslovom kot beseda, ki je namreč primarni objekt menjave.« (Lacan, 1991: 331)

Enako velja v širšem kontekstu, kjer nas transcendentalna narava pojmov Drugega in Družbe upravičuje, da med njima, vsaj za potrebo tegale teksta, potegnemo enačaj v materialnih manifestacijah enega in drugega in sklenemo naslednje: z drugimi družbami je potrebno menjavati dobrine, kar pa ni medsebojna želja ali nujnost, marveč želja Drugega ali Družbe, predpostavljene enotnosti med družbami, h kateri vsaka teži,

ponavljanju pri Freudu ali v še zgodnejših zametkih psihoanalize, kot *večno vračanje* enakega pri

kot da bi to bilo naravno. Pa ni. V političnih kategorijah bi to pomenilo, da je dovolj, če ena družba pristopi do druge in zahteva menjavo, pa je želja brž vzpostavljena kot zakon; vsi zgodovinski primeri kolonializma nas prepričujejo, da je stvar zares v tem. Kar se z ene strani artikulira kot zahteva, se na drugi strani pojavi kot želja, s tem da ne smemo pozabiti, da je sama zahteva vselej že zahteva ljubezni, se pravi, želja Drugega. Heglova *dialektika gospodarja in hlapca* (prim. Hegel, 1998a: 103-109) govori ravno to: kar je gospodarjeva zahteva mora postati hlapčeva želja, če naj se ta odnos reproducira in ohranja⁴³.

Toda vrnimo se k naši razpravi: če Lévi-Straussjeve ugotovitve prenesemo na psihoanalitsko raven, potem bi moralo veljati, da ravno tako, kot velja za družbe, da si morajo izmenjevati dobrine, potem natanko isto velja tudi za družine, da si morajo znotraj svojih struktur izmenjevati dobrine. Kaj najbolje predstavlja to menjavo med dvema osebama različnega spola, če ne ravno otrok dojet kot subjekt menjave? Kaj najbolje predstavlja objekt menjave oz. kaj en spol zamenja za otroka, ki ga dobi od drugega, če je pravilo menjave v ljubezni nič-za-nič?

Tako kot pravi Lacan, da velja za načelo menjave med družbami neka prav posebna podrejenost žensk, če naj citiram ta del, naj ga citiram: »Zaradi tega, ker je ženska zaposlena v redu menjave na ta način, da je ona objekt, je njeni poziciji dodeljen bistveno konflikten značaj, rekel bi (konflikt) brez izhoda – simboličen red jo dobesedno podredi, jo transcendentira (jo prehaja).« (Lacan, 1991: 333), tako mora veljati, da je ravno otrok tisto podrejeno v primeru menjave med možem in ženo. Prav tako kot velja, da obstaja ta trajen konflikt med tistim, ki je obravnavan kot objekt in onim, ki obravnava, tako obstaja tudi trajen konflikt med otrokom in staršema, med tvornim in trpnim – toda pozor! Mar ne velja ta izvorna konfliktnost v primeru družinske situacije

Nietzscheju.

⁴³ Raje bi pustil pri kraju problematiko odnosov med gospodarji, ki so po mojem mnenju še premalo razčiščeni in obravnavani, da bi lahko o njih spregovorili na tako omejenem prostoru. Kljub temu si bom privoščil nekaj osnutkov: da ne bi zapadli v neskončno verigo gospodarjev (vsak hlapec ima gospodarja, ki je tudi sam hlapec nekega drugega gospodarja) moramo po mojem predpostaviti ali da vsi gospodarji služijo enemu samemu Gospodarju, Drugemu, ali pa, da veljajo med njimi podobna pravila enakosti in istosti kot pri hlapcih med seboj. Rečeno marksistično: tako kot obstaja proletarska zavest in skupnost proletarcev, tako obstajajo kapitalistični gospodje kot elitna skupnost in če med hlapci velja, da so si solidarni v trpljenju in v tem, da so izkoriščeni, potem so si gospodarji solidarni v uživanju in izkoriščanju. Pa še to: če so proletarci pozivani, naj se borijo proti svojim gospodom, potem so gospodarji pozivani, naj se borijo bodisi med seboj, kar bi jih uničilo, ali pa sami s seboj, čemur se izmikajo.

samo med osebama istega spola, torej med fantkom in očetom ali hčerjo in materjo? Pretvorbena formula se očitno na neki točki ni izšla ali pa je na delu isti princip, samo v tako sprevrženi obliki, da nam ne nudi nobenega jasnega vpogleda. Pogledajmo.

Oče da hčerko v zakon drugemu moškemu⁴⁴ in sinu zapoveduje, naj si poišče drugo žensko. Mati podari očetu hčerko ali sina, mož pa materi kaj? Falus. Falus kot označevalec gospodar obvladuje to osnovno menjavo med spoloma, kjer igra otrok vlogo nadomestnika predstave falusa, tako da je sam kot označevalec izničen kot objekt. Otrok kot objekt menjave med spoloma je torej z ene strani to, kar ženska daruje moškemu, da bi od njega dobila falus, po drugi strani pa to, kar moškega naredi za kastriranega –

v obeh primerih je na delu nek manko, eden ki se zapolni in drugi, ki umanjka.

Težava se brž razreši, saj je ta težava spolne narave v smislu spolov, ker pa imamo tu opraviti z ljubeznijo, starševsko namreč, nima spolnost nobene druge vloge od te, da dopolni ljubezen v telesnem smislu ali še drugače, ljubezen zapolni vrzel, ki nastane, ko se subjekt spozna za moškega ali žensko, opremljenega ali opremljeno z ustreznim organom. Toda stvari moramo pregledati še natančneje: »Freud v njih /Petih psihoanalizah/ v glavnem pojasni, da naj bi polarno napotilo na aktivnost-pasivnost imenovalo, pokrilo, metaforiziralo tisto, kar v spolni razliki ostaja nedoumljivo. Nikoli nikjer ne trdi, da bi bilo razmerje moški spol – ženski spol psihološko mogoče dojeti drugače kakor prek zastopnika opozicije aktivnost-pasivnost.« (Lacan, 1996b: 176-177)

Tukaj pa lahko vidimo otroka ne samo kot popolnoma pasiviziranega, ampak celo tako, da je njegova vloga glede na aktivnosti in pasivnosti njegovih staršev zgolj ta, da se pojavi kot polje, na katerem se bo vpisoval boj med nasprotujočima si spoloma⁴⁵. Na njem ostanejo sledi tega boja, nikoli zaceljene brazgotine, ki ga tako označenega spremljajo vso pot – ali kot pravi Ajshiles v *Daritvi na grobu*:

⁴⁴ »V človeški družbi je praktično povsod enako: da bi moški prišel do žene, mu jo mora neposredno ali posredno prepustiti nek drugi moški, ki je z njo v nekem odnosu sorodstva; ponavadi je to njen oče ali brat.« (Šterk, 1998: 78)

⁴⁵ Pričujoča polemična razprava bi se prav zlahka lahko imenovala "Otrok kot polje boja med spoloma." toda to bi od pisca terjalo, naj se prepusti prepirljivi govorici, v katero že tako in tako rad zahaja. Boj je navsezadnje nadomeščen s tekmo, tekmo za otrokovo ljubezen, ki si jo želita starša nazaj kot povračilo za njuno starševsko ljubezen. Ljubezen za ljubezen - nič za nič. Na otroku se žal vpisujejo ne samo ljubezenske geste, marveč tudi sovražne in ravno tu je smisel, zakaj pojem menjave bolj ustreza: ljubezen in sovraštvo sta dva načina izkazovanja pozornosti in otrok kot product ljubezni terja, naj se sovraštvo izkaže kot premagano; premagano pa pomeni v prvi vrsti premagano v tekmovanju, saj bi v boju bilo docela izničeno s strain svojega nasprotja, ljubezni. Ker pa očitno tudi sovraštvo vztraja, temu ni tako.

*»V otrocih ohrani se umrli:
otroci so kot pluta vrh vode,
ki kaže mrežo ribiško v globini.«*

(Aishilos, 1963: 172)

Ne samo da predstavljata moški in ženski spol nasprotji, brez katerih ni ničesar in iz katerih vse izhaja, marveč je sam otrok tu dojet kot tisto, kar trpi od svojih dveh tvornikov, kar trpi njuna dva spola in tisto, kar se znajde in umesti med zahtevo in željo. Kot da bi spola ne mogla obstajati sama, če ne bi bilo tega tretjega, na katerega bi se vpisovala veriga označevalcev specifične moškega in ženskega, ker bi sicer bodisi eden bodisi drugi podlegel v boju in bi tako drugemu prepustil mesto gospodarja, sam pa bi bil izničen. Otrok torej igra vlogo povezovalnega člana in hkrati privilegirane točke boja nasprotij med spoloma tako, da je dvakratno prečen: prvič s svojo telesno danostjo (prisotnost ali odsotnost penisa), drugič pa s označevalcem spola, kateremu pripada (prisotnost ali odsotnost falusa). Ker pa je v tem drugem primeru nedopustno pozabiti, da zastopa označevalec subjekt za neki drugi označevalec, nam to razkrije od kod označevalna nujnost, ki iz polja Drugega prihaja kot sporočilo v obliki zaželene zahteve, naj otrok nadaljuje rod. Marsikateri starši so to eksplicitno zahtevali ali si vsaj potihem želeli od svojega otroka.

Če lahko v zahtevi očeta prepoznamo zapoved Drugega, ki veli, naj se rod nadaljuje, naj se ime prenaša iz roda v rod, potem lahko tudi v želji matere prepoznamo njeno izvirno prepoved, v kateri nenazadnje sovpadе tudi sama zahteva. Pojem incesta bi zahteval obsežnejše delo, kar pa nam ne onemogoča, da bi se tukaj dotaknili tega pojma vsaj z dveh vidikov: prvi je Freudov, ki postavlja incest v samo jedro njegove teorije želja in incest privilegira kot tisto najglobljo željo, ki strukturira vse druge družbeno pogojene želje:

»Toda etika se začenja šele onstran tega. Začenja se tedaj, ko subjekt zastavi vprašanje po tistem dobrem, ki ga je nezavedno iskal v družbenih strukturah – in ko hkrati pride do odkritja globoke zveze, preko katere je tisto, kar mu nastopi kot zakon, povezano s samo strukturo želje. (...) želja incesta, pa odkrije, kaj artikulira njegovo obnašanje tako, da je objekt njegove želje zanj vselej ohranjen v distanci. Ta distanca ni povsem distanca, je intimna distanca, ki se ji pravi bližina.« (Lacan, 1988)

Objekt, ki si ga želi subjekt, je prepovedan s strani zakona, ki je ponotranjen in izvajen s prepovedjo incesta, tako da je več kot očitno, kako prepoved rodi zapoved: z

distanco, ki teče med človekom in človekom, distanco, zaradi katere eni s prepirljivo govorico skušajo dokazati, da je človek egoistično bitje po naravi in naj se tega ne sramuje, drugi pa z moralizirajočimi govori skušajo soljudi prepričati, naj skrčijo to distanco, s to isto distanco, ki odpira prepad čustvu razdvajajočega sovraštva in ki je premeščena s čustvom enotenja ljubezni, - s to distanco, ki zaradi bližine dveh, očeta in matere, porodi tretjega, otroka, kateremu je zaukazano, naj se oddalji od svojih staršev in naj se približa drugemu tako, da lahko z njim porodi novega otroka. Bližina ki oddaljuje in s tem rojeva novo bližino, mar nas to ne spominja na enovitost bitja, ki se razmnožuje s tem, da od sebe odda nekaj sebe, da se razdeli zato, da bi se ohranilo?

NESMRTNOST in VEČNOST

Lacan trdi, da je prvi, ki je iznašel boljši mit od tistega, o katerem govori Platon v svojem *Simpoziju*. Platon predstavi človeško bitje najprej kot eno, ki se šele kasneje razdeli na dvoje polovic, ti dve polovici pa celo življenje porabita za to, da se iščeta z namenom ponovne združitve v eno (prim. Platon, 2002a). Lacanov mit o lameli (prim. Lacan 1996b: 182) nas pouči, da je življenje živih bitij, opremljenimi s spolnimi organi, okrnjeno za nesmrtnost, katero so deležna vsa tista živa bitja, ki se razmnožujejo s pomočjo delitvije. Lamela je organ, ki ne obstaja; je ostanek tega občutka nesmrtnosti, ki ga ima neko bitje, ko se deli na polovice in pravzaprav nikoli ne umre, saj od njega vselej ostane pol s polovico in tako naprej v neskončnost po času.

Pri človeku in ostalih bitjih, vezanih na spolni način reprodukcije, pa ne nastaneta iz enega dva, marveč iz dveh trije, ta tretji pa prej ali slej nadomesti oba dva s tem, da se ponovno združi s četrtim in tako naprej – pri tem obe polovici izgubijo ravno tisto, kar je potem materializirano v produktu njune spolne združitve. Otrok sam je manifestacija in v očeh združenih dveh dokaz te nesmrtnosti in zaradi tega sta je starša deležna samo na posreden način, torej v kolikor imata njunega otroka pred očmi ali ga imata v zavesti, da bo nadaljeval rod. Tesnobna je misel za starša, da se bo niz končal z njunim potomcem: od njega morata dobiti zagotovilo ali vsaj kakšen znak, ki bi pričal o namenu nadaljevanja rodu, saj bi se sicer iluzija nesmrtnosti razblinila v podobi trmoglavega potomca, ki bi izničil *možnost udejanjanja realnega skozi ljubezen*.

Od kod torej občutek smrti, ki tesnobno prežema subjekta, ko se vidi izničenega na koncu svoje lastne poti, od kod negacija te smrti v skozi besedo nesmrtnost, od kod sploh kakršna koli predstava o tem, kaj to pomeni, doživeti smrt, če je vse, kar je nekemu živemu subjektu dostopno, le doživetje smrti drugega? Ne pozabimo, da je vstop v življenje ravno tako travmatičen trenutek kot smrt – vstop v svet, ali bolje, izstop iz sveta v širni svet realnega se dogodi skozi stene materine vagine, rojstvo teče skozi rob vaginalnega užitka trpeče matere, ki samo z neznosnimi mukami zmore roditi otroka. Tudi zaradi tega je otrok kot tak materi ne samo v užitek, marveč tudi v ponos in zares ga občuduje, kot da bi ta bil njena stvaritev, stvaritev *ex nihilo*, iz tiste praznine, okoli katere se razprostira golo meso in koža. Kako pa naj bi to doživljal otrok? Jasno je,

da če so to vrata, skozi katera vstopa v svet, da so potem vrata, skozi katera bo izstopil natanko ista: ozka, utesnjujoče tesnobna, na drugi strani pa ga čaka mraz in bolečina. Jasno je tudi, da ima potem o smrti ravno takšno predstavo, kot jo opiše Freud v *Nelagodju v kulturi*: »Tisti oceanski občutek spoja z onstranstvom, to je otrok v tistih časih, ko je še nemoteno počival v materinem trebuhu in bil z njo spojen kot eno.« (prim. Freud, 2001b: 20)

Iz tega vidika ni težko razumeti, zakaj si nekateri ljudje, nagnjeni k religioznim predstavam, predstavljajo smrt kot zlitje s tem oceanskim onstranstvom, kot vrnitev nazaj k luči, k praizvoru, k ponovnemu rojstvu, saj smrt predstavlja pravzaprav že drugo smrt: prva se je dogodila že takrat, ko je bil otrok rojen in zato je sploh mogoče, da ima človek sploh kakršno koli že predstavo o onstranstvu. Od tod tudi izkustvo, iz katerega se črpajo metafore smrti, kot na primer Sofoklejeva v *Ojdiru* skozi petje zbora:

*»Nikdar ne se roditi sploh:
boljše misli ne zmore duh.
Drugo: če si že rojen,
vrni čimprej se
spet k izviri, od koder si!«*

(Sofokles, 1962a: 169)

Metafora vrnitve od koder si prišel, k izviri, nazaj na polje, kjer si nekoč bil, hodi z roko v roki s Freudovim imperativom, če ga le malce sprevržemo, da bi se glasil kot da bi govoril o tem, da naj se »Jaz vrne tja, od koder je prišel in kjer je kot Ono bil« Nezavedno stanje duha, ki spremlja človeka tudi potem, ko se sam ozaveš, torej ko vzame svojo zavest kot objekt, kot nekaj zunanjega, takrat se ozaveš in dovrši v samozavedanju, se tukaj izkaže kot realnost, proti kateri ni pomoči, kot realnost, ki se je ne da ukiniti, saj je vsako ozavedanje vselej že negacija nezavednega: kar je bilo nezavedno preneha to biti v trenutku, ko postane zavedno⁴⁶.

Pot je težka, toda smrt neizbežna; – ta pesimizem ni nič v primerjavi s Sofoklesovim mračnjaštvom, ki nam govori, da je še najbolje se najhitreje vrniti nazaj tja,

⁴⁶ Saj je tudi Freud nenehno poudarjal, da nam je dostop do nezavednega omogočen samo preko njegovih učinkov, kot v treh najboljšeje obdelanih primerih lapsusov, vicov in sanj. Vsakršno zavestno obdelovanje nezavednega je tako vselej že obdelovanje sekundarnega, že predelanega materiala, nezavedna pojavna forma, ki se strogo loči od latentne. Sklepanje o naravi nezavednega je retroaktivno, tako da iz danega pomena sklepamo za nazaj, od kod se je določen učinek pojavil, kaj mu je vzrok.

odkoder smo prišli. Toda celo v Sofoklesu lahko najdemo iskrico veselja, neko voljo po življenju, če si jo le želimo najti (Sofokles, 1962a: 234):

*»Vseiznajdljivi ni nikoli v zadregi,
še zdravila boleznim je modro izmislil,
le smrti ne najde uroka!«*

Otrok in spočenjanje otrok, tako v duhovnem kot v telesnem smislu, sicer ni zdravilo, ki bi uročilo smrt, zaustavilo njeno neizogibnost, ampak je način, kako je človek s simbolnim redom ustvaril ne še en svet, kamor bi se lahko zatekel po smrti, marveč še en red, ki drži ostala dva v ravnotežju: red simbolnega se namreč veriži in preči realnost subjekta natanko na tistih točkah, kjer imaginarno uhaja iz njega. Spočenjanje otrok je tako zdravilo, ki sicer absolutne bolezni, ki se imenuje smrt, ne izniči in je ne odpravi, človeka ne prikrajša za to dragoceno in nujno izkušnjo, lahko pa blaži učinke smrti kot zdravilo za dušo in telo in oživlja sicer omrtveno telo, ki sicer ni prikrajšano za življenje, ampak preobloženo z okusom smrti na ustnicah.

Na tej točki oziroma od te točke naprej pa nam ne preostane drugega, kot da se povrnemo na začetek, na sam otvoritveni citat iz Platonovega simpozija, ki ga sedaj lahko dopolnimo z modrovanjem, za katerega Sokrat pravi, da o njem ne bi imel pojma, če ga ne bi poučila Diotima. Vedel je vsaj to, da nič ne ve in ravno zato ker je hotel kaj vedeti, se je moral zateči k drugemu, drugemu spolu seveda:

»mislim, da vsi ljudje, in sicer tem bolj, čim boljši so, vse počenjajo zaradi nesmrtnosti in takšne znamenite slave: kajti ljubijo nesmrtnost. Tisti, ki imajo plodnost v telesih, se obračajo bolj k ženskam in so ljubezenski na ta način ter si – kot mislijo – s spočenjanjem otrok zagotavljajo nesmrtnost, spomin in srečo za ves prihodnji čas. Drugi pa, ki imajo plodnost v duši, so tisti, ki še bolj spočenjajo v dušah kot v telesih, in sicer to, kar se duši spodobi spočeti in roditi.« (Platon, 2002a: 203-204)

Ko si nekdo, ki je ploden po telesu zaželi potomstva ali nekdo, ki je ploden po duši ustvarjanja, se po tem govoru ne zaveda tega, da si v ozadju svoje želje v resnici želi nesmrtnosti, to pa zato, ker je nesmrtnost sama pravzaprav nezavedna, se je ne zavedamo in je zato po svoji naravi nemisljiva, če ne skozi neko operacijo mišljenja, ki ravno ni razumska ali logična, se pravi zavestno samozavedajoča se. Dejstvo, da jo Platon izreka na ta zanikalen način ne spremeni ničesar, saj nam neko drugo dejstvo vzbuja dvom okoli

tega, ali pesniki res vedo, kaj pišejo – in ne pozabimo, da je Platon bil v prvi vrsti pesnik, čeprav pesnik med filozofi.

Če je človeška zavest, zazrta v praznino svojega lastnega obstoja tesnobno priklenjena na misel o svojem izginotju s tega sveta, potem je ravno nezavedno tisto, ki producira nasprotje smrti; to pa ni, kot bi se morda zmotno mislilo, nesmrtnost (kajti nezavedno ne pozna negacije), marveč *večnost* – dejstvo, da se večnost v smrtni govorici izreka z besedo nesmrtnost samo potrdi to, kar je bilo pravkar povedano, saj nam je po Freudovi zaslugi znana funkcija obrambnih mehanizmov Jaza⁴⁷ pri uporabi negacije: sama minljiva zavest je obremenjena z lastno smrtnostjo in jo zato negira z nesmrtnostjo, medtem ko je resnica ta, da je *smrtnost minljiva oblika večnosti*, ki se pojavlja v tem »prej« in »potem«, ki se nanašata na sedanjost živega bitja; pred in po rojstvu, kjer oboje nedoživetih stanj predstavlja tujost (bližanje smrti) in domačnost (stanje pred rojstvom) hkrati⁴⁸, enkrat kot projecirana travma rojstva v prihodnost, drugič kot introjecirana fantazma smrti v preteklost. Zanikanje zopet nastopi kot zanikanje tistega, kar je bilo potlačeno in kar se vrača v zanikani obliki: nesmrtnost kot zanikanje samega dejstva smrtnosti, ki je v končni instanci vselej dokazljiva skozi udejanjanje življenja, ki je kot nerojeno zgolj možnost umrljivega življenja; kot možnost, se pravi, lahko tudi večna možnost, možnost v stalnem nastajanju - *večno nastajajoče življenje*.

Življenje samo po sebi je tisto večno, saj se nadaljuje onkraj obstoja posameznega bitja, ki je minljivo, večnost pa v tem smislu pomeni možnost udejanjanja življenja v tem, da je človeku kot bitju označevalca dostopno tudi z drugimi čustvi: ljubezen do ustvarjanja je tako tista prečiščena forma udejanjanja večnosti, ki nam omogoča, da artikuliramo poslednji aforizem tega dela diplomske naloge: *Ljubezen je možnost udejanjanja večnosti*.

⁴⁷ Tako Freud v spisu o Zanikanju: »Potlačena predstava ali miselna vsebina lahko torej prodre do zavesti s pogojem, da jo je mogoče *zanikati*.« (Freud, 1987: 407) Umrljivost človeškega telesa, ki je subjektu predočena s smrtjo drugega, bi morala, sledeč Lacanovi teoriji Zrcalnega stadija, predstavljati umrljivost lastnega telesa oz. podobe telesa kot enega, ki je izenačitev zavesti z iluzijo enega Jaza in hkrati razmejitve noter-zunaj. Tako so subjektu predočene dve smrti: ena je telesna smrt, konec življenja kot takega, druga smrt pa je konec diskurza, ki je subjekta spremljal po njegovi poti do neizbežnega.

⁴⁸ *Unheimliche* je po Freudu natanko tisto, kar je domače in tuje hkrati in predstavlja kompleks kastracije v svojih najbolj strašljivih podobah, od katerih je samo ena oživljanje mrtvih teles, vračanje minulega v življenje, ali umiranje živih v ponovnem rojstvu na nekem drugem kraju (prim. Freud, 1994a).

NAMESTO SKLEPA:

Izhodiščna domneva, ki trdi, da je mogoče družbeno pogodbo dojemati kot mit, ki ne temelji na nekem racionalnem, urejenem premišljenem dejanju, marveč da so se vsi ti elementi pokazali šele v nadaljevanju, ko se je poskusilo dognati izvor družbe, se je izkazala za potrjeno. Mit je ravno način, kako racionalno urediti stvari *za nazaj*, da bi lahko družba obstajala *še naprej* in družbena pogodba obravnavana kot mit se nam je pokazala ravno kot teoretski konstrukt, ki poskuša utemeljevati obstoječe stanje na podlagi nedokazljivih dejstev iz preteklosti.

Zavedam se, da so peripetije, skozi katere sem pripeljal bralca do zaključka, precej mučno branje: manjka jim koherentnosti, sistematičnosti in urejenosti nasploh. Kljub temu pa upam, da so zaključki, ki jih bom za zaključek izpeljal, dovolj nazorno prikazani kot izsledki, ki izhajajo neposredno iz ugotovitev posameznih poglavij.

To je pot, ki sem si jo zastavil prehoditi, od rojstva prvih družb, odkritja prvih strasti, ki so takrat obvladovala ljudi, do vztrajanja teh istih strasti v sprevrženi obliki, v kakršni jih najdemo v modernih, demokratičnih družbah. Pri tem moram poudariti, da je bil most med enimi in drugimi družbami premeščen s sledečo zarezo v časovnem traku: konstitucija človeka je za vse družbe in kulture univerzalna, se pravi, ne glede na prostorsko ali časovno lokacijo morajo za vse ljudi veljati enaka pravila delovanja. Če to ne bi veljalo, potem bi morali pristati na to, da bi ene ljudi označevali za takšne, druge pa za neljudi, kar pa je, upam da sem tu dovolj razumljiv, *nečloveško*.

Res je, da je vpeljava neke drugosti potrebna, da se neka družba prepozna kot taka, da se zameji od ostalega sveta s svojimi specifikami, ki se jim pravi *kulturne razlike*, toda ne glede na to je mogoče sprejeti vsaj osnovno univerzalno potezo vsakršne družbe, ki je *dejstvo govorice* skozi *prepoved incesta*.

Razločevalna poteza, ki loči ljudi od živali, je obenem tudi skupna lastnost, ki veže ljudi med seboj, da so namreč bitja, katerih obstoj je vezan na govor in govorico skozi artikulacijo zapovedi in prepovedi, ki urejajo človeška delovanja.

Kar je v socioloških znanostih poznano pod pojmom družba, je opredeljeno bolj ali manj tako, da je to skupek posameznikov, ki živi življenje na bolj ali manj podoben način – ta način ima ime in to je: *sožitje*. Živeti eden poleg drugega in hkrati ohraniti to

življenje tako, da premaguje čas, ki je odmerjen vsakemu posamezniku, temu se v marsikateremu žargonu reče *ohranitev vrste*, človeške vrste, njena kulturna institucija *par excellence* pa je *prepoved incesta*, saj predstavlja paradigmatško prepoved, ki v sebi nosi konsekvence zapovedi. Ali, povedano še drugače, v trenutku, ko nekaj prepovemo hkrati že zapovemo nekaj drugega. Moment pozitivnega vznikne iz same negativnosti, *zapoved* vznikne iz same *prepovedi* in če smo prepoved dojeli kot moment *odpovedovanja nagonskim zadovoljitvam*, potem lahko zapoved dojemamo kot ureditev nagonskih zadovoljitev, ureditev posameznih strasti v univerzalno celoto predpisov in pravil, ki so v vseh človeških družbah na tak ali drugačen način *ritualizirana*.

Če naj se družba ohrani, tako po pojmu kot v dejanskosti, je potrebno, da se ljudje razmnožujejo. *Spolna realnost* je os, okoli katere se vrtita omenjena pojma prepovedovanja in zapovedovanja, ki v končni instanci določata pravila, po katerih se je sploh mogoče človeku v neki določeni družbi razmnoževati in s tem ohranjati dejanskost družbe skozi čas. Kako bi bilo sploh mogoče govoriti o teh ali onih družbah, če ne bi pristali na to osnovno dejstvo, ki je konec koncev naravni mehanizem v službi ohranjanja življenja? Mehanizem *ponavljanja geste spočetja otroka* je torej ključen pojem za razumevanje premostitve časovne komponente in razširiti naše raziskovanje na celotno obdobje obstoja človeka kot takega.

V nadaljevanju smo ugotovili, da se ta mehanizem ponavljanja vpenja v družbeno realiteto kapitalizma in da je s tega vidika, ne glede na to, katero ideologijo vzamemo pod drobnogled, ne glede na to, skozi katera obdobja menjavanja vladavin je človeštvo prepotovalo, da je s tega vidika *vsaka partikularna ideologija vselej že ideologija kapitalizma* ali kapitalistična ideologija. Tako se tudi sodobna demokratična ideologija razkriva kot njena najbolj manifestna raven, kot ideologija, ki nam je sploh omogočila vpogled v to družbeno realiteto, ki je ni bilo mogoče uvideti v drugih političnih sistemih, ki so delovali z bistveno bolj močnimi ideologijami kot je ideologija demokracije.

Tako smo tudi pojem nezavednega pripeli na pojem ideologije in realiteto v gesti spočenjanja otrok uvideli *mehanizem reprodukcije delovne sile na dolgi rok* ali dolgoročno ustvarjanje rezervne delovne armade. Kot je v razburkanem času maja leta 1968 v Parizu bistroumno ugotovil Lacan: »Mar ni nenavadno, da se ljudje, ne glede na

vojne, menjave režimov, strmoglavljanja vladarjev in postavljanja novih, vedno znova vračajo na svoja delovna mesta?»

Realnost dela in *eksploatacije dela* se nam je tako zarisala v bistveno širšem dometu, kot je bila dojeta do slej: s tem, da smo otroka, tako kot ženske in druge dobrine, dojeli kot objekt menjave, da smo torej *subjekt pripeli v logiko menjave* in s tem razkrili *ekonomsko logiko recipročnosti in izenačevanja razlik*, ki se nahaja v ozadju vsakršnega kulturnega medčloveškega občevanja.

S temi prijemi smo družbeno pogodbo ne samo decentralizirali in ji odvzeli moment racionalnega, ampak jo tudi demitologizirali s pomočjo enostavnega mehanizma, ki se mu pravi *reprodukcija človeške vrste*, kar naj bi tudi bilo gonilo vse zgodbe o človeškem povezovanju in medsebojnem razmerju, ki vlada med obema spoloma.

S zadnjim poglavjem pa sem se zgolj poskušal približati nečemu, kar je po svojem pojmu nedoumljivo in nerazrešljivo če ne na način metaforizacije racionalnih argumentov in poetizacije znanosti. *Spoj znanosti in umetnosti v aforizmih*, ki zaključujejo nepregledno celoto obravnave mitologik družbene pogodbe, naj bi celovito zaokrožil *pot od mita k logiki* in prikazal spoj pristopa, ki je bil potreben za obravnavo sintetiziranega pojma *mitologike*.

LITERATURA:

- Aishilos 1963: *Oresteia, Daritev na grobu in Sprava*. Ljubljana: Državna založba.
- Althusser, L. 2000: *Ideologija in ideološki aparati države v Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba cf.
- Aristotel 2004: *Fizika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristotel 1993: *O Duši*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristotel 1982: *Poetika*. Ljubljana: Cankarjeva Založba.
- Aristotel 2002b: *Nikomahova Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristotele 2002c: *Politica*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Bahovec D., E. 1990: *Kopernik, Darwin, Freud*. Ljubljana: Zbirka Analecta.
- Comte, A. 1975a: *Discours sur l'esprit positif*. Paris: Union Generale d'Editions.
- Comte, A. 1986: *The Positive Philosophy*. London: Bell & Sons, London.
- Dolar, M. 2002/2003: Predavanja pri predmetu *Strukturalizem in psihoanaliza I. in II.* Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Dolar, M. 1991b: *Spremna beseda* v Foucault, M.: *Vednost-oblast-subjekt*. Ljubljana: Založba Krtina.
- Durkheim, E. 2002: *Samomor. Prepoved incesta in njeni izviri*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Durkheim, E. 1990a: *Les regles de la méthode sociologique*. Paris: Collection Quadrige.
- Euripid 1962: *Hipolitos, Ion in Medeja*. Maribor: Založba obzorje.
- Euripid 1960: *Bakhe, Alkestis in Feničanke*. Ljubljana: Državna založba.
- Foucault, M. 1991c: *Vednost-oblast-subjekt*. Ljubljana: Založba Krtina.
- Foucault, M. 2004b: *Nadzorovanje in kaznovanje*. Ljubljana: Založba Krtina.
- Freud, S. 1996c: *Totem e tabu*. Torino: Editore Boringhieri.
- Freud, S. 1987: *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Freud, S. 1994a: *Unheimliche*. Ljubljana: Zbirka Analecta.
- Freud, S. 2001b: *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana: Založba Gyrus.
- Freud, S. 1965: *Three Contributions to the Theory of Sexuality*. V. The Basic Writings of Sigmund Freud. New York: The Modern Library.

- Hegel, G.W.F. 1998a: *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Hegel, G.W.F. 1999a: *Um v zgodovini*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Hegel, G.W.F. 1996e: *Elements of the philosophy of right*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, T. 1985a. *Leviathan*. London: Penguin Books Ltd.
- Kant, I. 2001d: *Kritika čistega uma* 1/4. Ljubljana: Zbirka Analecta.
- Kant, I. 2003c: *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Zbirka Analecta.
- Kuzmanič, T. 1996: *Ustvarjanje Antipolitike*. Ljubljana: Zbirka Sophia.
- Lacan, J. 1991: *L'io nella teoria di Freud*. Torino: Einaudi editore.
- Lacan, J. 1996a: *Relazione d'oggetto*. Torino: Einaudi editore.
- Lacan, J. 1988: *Etika psihoanalize*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Lacan, J. 1980: *Štiri temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Lacan, J. 1996b: *Štiri temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana: Zbirka Analecta.
- Lacan, J. 1994: *Spisi*. Ljubljana: Zbirka Analecta.
- Lacan, J. 2001c: *Il rovescio della psicoanalisi*. Torino: Einaudi editore.
- Lacan, J. 2003: *Narobna plat psihoanalize*. V: Razpol 13, Problemi 6-8/2003. Ljubljana: Založba Analecta.
- Lacan, J. 1985: *Še*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Lacan, J. 1975: *Encore*. Paris: Editions de Seuil.
- Lévi-Strauss, C. 1969: *The Elementary Structures of Kinship*. London: Eyre and Spottiswoode.
- Lévi-Strauss, C. 1994b: *Rasa in zgodovina / Totemizem danes*. Ljubljana: ŠKUC: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Lévi-Strauss, C. 2004a: *Divja misel*. Ljubljana: Založba Krtina.
- Lévi-Strauss, C. 2003a. *Il pensiero selvaggio*. Milano: Il Saggiatore.
- Lévi-Strauss, C. 2003b. *Le strutture elementari della parentela*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore.
- Machiavelli, Nicolò. 1995. *Il principe*. Milano: Libri & Grandi opere.
- Machiavelli, Nicolò. 1990b. *Politika in Morala*. Ljubljana, Slovenska matica.
- Marx, K. 1979: *Nemška Ideologija*. V: MEAD, II.zvezek. Ljubljana: Cankarjeva Založba.

- Mauss, M. 1996c: *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Nietzsche, F. 1988a: *H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. 1999: *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Platon 2002a: *Gorgias in Simpozij.V: zbrani dialogi in odlomki*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Rousseau, J.-J. 1993a: *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*. Ljubljana: Knjižna zbirka Preводи.
- Rousseau, J.-J. 2001a: *Družbena pogodba*. Ljubljana: Temeljna dela.
- Rousseau, J.-J. 1973: *Emilio*. Firenze: La nuova Italia editrice.
- Schopenhauer, A. 2001: *Metafizika spolne ljubezni*. Ljubljana: Založba Amalieti&Amalieti.
- Sofokles 1962a: *Kralj Oidipus, Ojdipus v Kolonu in Antigona*. Ljubljana: Državna založba.
- Šterk, K. 1998: *O težavah z mano*. Ljubljana: Študentska založba.
- Velikonja, M. 1996d: *Masade duha*. Ljubljana: Zbirka Sophia.
- Velikonja, M. 2003/2004: predavanja pri predmetu *Politične mitologije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani.