

Mirt Komel*

Dotik oblasti: štiri forme perverznih oblastnih prijemov¹

V pričujočem prispevku, ki je nastal kot poskus mišljenja v pandemični dobi vsesplošnega »zla nemišljenja« in za oddih od »vélikih tem« ob tem neslavnem »koncu zgodovine«, ko Zahod znova – znova, vedno znova – zahaja v zaton, se osredotočam na en sam minimalističen element naše, nekoliko nerodno poimenovalne »post-moderne«, namreč na specifično sprego dotika in oblasti, kakor se kaže skozi razvoj štirih form oblastnih prijemov od sekularizacije sakralnega preko modernega materializma vse do postmoderne vulgar-materializma: krščanski *Noli me tangere*; monarhični *King's Evil*; materialistični *Warenfetischismus*; vulgar-materialistični *Grab-'em-by-the-pussy*.¹

Sakralni dotik: *Noli me tangere*

Absolut se, vsaj z vidika razmerja dotika do oblasti, v *Stari zavezi* skriva kot nedotakljiva instanca večnega Boga, ki se sicer dotika končnega Človeka, a pri tem ostaja sam nedotakljiv – kar je najlepše prikazano v Michelangelovi freski *Creazione di Adamo* iz Sikstinske kapele v Vatikanskih muzejih. V *Novi zavezi* pa se taisti absolut razkrije kot neskončna substanca, utelešena v končnem subjektu, kot tangibilno utelešenje intangibilnega, kot paradoksalna entiteta »(ne)dotakljivosti«.

Pojmovna paradoksnost ima svojo ustreznico v ambivalentnem razmerju, ki ga ima dotikajoči se Jezus v razmerju do tistih, ki se jih dotika vseskozi tekom *Nove zaveze* – z eno samo zanimivo izjemo, kot bomo prav kmalu videli. V Matejevem evangeliju najdemo mnoge reference o Jezusovem dotiku: »Ko je prišel z gore, so ga spremljale velike množice. Tedaj je stopil k njemu gobavec, se poklonil pred njim do tal in rekel: 'Gospod, če hočeš, me moreš očistiti.' Jezus je stegnil

203

¹ Članek je nastal kot raziskovalni rezultat projektov J5-1794 *Prelom v tradiciji: Hannah Arendt in spremembe v politični prelomnosti* in J6-1812 *Teatraličnost oblasti: Hegel in Shakespeare o sodobnih strukturah oblasti*, ki ju financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

* Fakulteta za družbene vede, Univerza v Ljubljani

roko, se ga dotaknil in rekel: 'Hočem, bodi očiščen!'« (Mt 8, 3) Ali še primer, ko do njega pristopita dva slepa in ga prosita, naj ju ozdravi: »Tedaj se je dotaknil njunih oči in rekel: 'Zgodi se vama po vajini veri!' In oči so se jima odprle.« (Mt 9, 29–30) A Jezusov dotik ne zdravi samo kot tisti, ki (se) aktivno dotika kot dotikajoči, temveč tudi kot tisti, ki je pasivno dotaknjen: »Prosili so ga, da bi se dotaknili vsaj roba njegove obleke, in katerikoli so se ga dotaknili, so ozdraveli.« (Mt 14, 36)

A v kontekstu vseh teh dotikov, s katerimi Jezus na vse možne načine ozdravlja bolne, gluhe, hrome, slepe – bodisi tako, da je dotaknjen –, nas lahko samo presenetiti tisti en in edini primer prepovedi dotika, ki jo Jezus Kristus ob svojem vstajenju od mrtvih naslovi na Marijo Magdaleno:

Marija pa je stala zunaj pred grobom in se jokala. Med jokom se je sklonila v grob in zagledala dva angela v belih oblačilih. Sedela sta eden pri zgljavju in eden pri znožju, kjer je bilo položeno Jezusovo telo. Ogovorila sta jo: »Žena, zakaj jokaš?« Odgovorila jima je: »Mojega Gospoda so odnesli in ne vem, kam so ga položili.« Ko je to izgovorila, se je obrnila in zagledala Jezusa. Stal je tam, pa ni vedela, da je Jezus. Jezus ji reče: »Žena, zakaj jokaš? Koga iščeš?« Mislila je, da je vrtnar, in mu rekla: »Gospod, če si ga ti odnesel, mi povej, kam si ga položil in ga bom jaz vzela.« Jezus ji reče: »Marija!« Ona se obrne in po hebrejsko reče: »Rabuní« (to pomeni Učenik). Jezus ji reče: »Ne zadržuj me! Nisem še namreč šel k Očetu; stopi pa k mojim bratom in jim povej: 'Grem k svojemu Očetu in vašemu Očetu, k svojemu Bogu in k vašemu Bogu.'« Marija Magdalena je šla k učencem in jim oznanila: »Gospoda sem videla,« in to, kar ji je povedal. (Jn 20,11–18)

Latinska vulgata ta sloviti stavek prevaja kot *Noli me tangere*, dobesedno »ne dotikaj se me«, kar je nemara odločilno pripomoglo k uveljavitvi utečenega pomena, ki ga je dobil ta prizor še zlasti v številnih slikarskih in drugih reprezentacijah, ki so podžigale srednjeveško krščansko imaginacijo (Caravaggio, Tintoretto itn.) V tem oziru imamo v omenjenem prizoru opravka s hierarhijo čutil, ki strukturirajo samo srečanje, katerega pomen naj bi bil, tako kot vsi ostali prizori in parabole iz *Nove zaveze*, napotek k veri: podoba vrtnarja, ki se prikaže Mariji Magdaleni, služi najprej temu, da zaradi pogleda ne uvidi njegove resnične identitete, tako da ga vpraša po telesu svojega učitelja. Šele ko jo vrtnar nagovori in jo pokliče po imenu – »Marija! –, ga le-ta prepozna in stegne roko proti njemu, želeč se ga dotakniti, kot da bi hotela uskladiti zvok in sliko in z dotikom

preveriti, ali glas res ustreza resnici. Skratka, pogled funkcionira kot vir spodle-telega spoznanja, glas kot vir prepoznanja, v razmerju do obeh pa se dotik izka-že kot gesta, ki naj potrdi zmoto pogleda in resničnost glasú. In sicer vse dotlej, dokler ga ne zaustavi stavek, ki ga izusti figura nedotakljivega učitelja, ki konec koncev operira z intangibilnimi idejami in pojmi.²

Vse lepo in prav, a kaj ko se stavek, ki ga izreče Jezus Kristus Mariji Magdaleni, v grškem originalu Janezovega evangelija vendarle glasi μή μου άπτου – pri čemer άπτουμαι pomeni tako »dotikati (se)« kakor tudi »prijeti« ali »zadrževati« – tako da se neposredno telesno dotikanje in njegova prepoved hitro izkažeta, rečeno aristoteljansko, zgolj kot »vrsta« veliko bolj občega »rodu« dotika kot takega. Na to in še na marsikateri drugi detajl tega sakralnega božjega stika, v katerem tiči zlodej, opozori Jean-Luc Nancy kot »največji filozof dotika«, kakor ga označi Jacques Derrida v svoji knjigi *O dotiku: Jean-Luc Nancy*.³ Nancy mu v istem delu odgovori na svojski način s svojim *Noli me tangere* – enim izmed minimalističnih poskusov megalomanskega projekta »dekonstrukcije krščan-stva«, tj. »gibanja analize [...] in hkrati premeščanja in transformacije«, ki pome-ni sekularno ali ne-konfesionalno re-apropriacijo motiva »ne-dotikaj-se-me« – kjer vzame ta singularen primer iz razodete zgodovine krščanstva predvsem zato, da bi sekulariziral sakralni dotik in tako iz njega izpeljal univerzalni po-men dotikanja kot takega.⁴ Natanko zaradi tega lahko Nancy reče, da stavek μή

² *Noli me tangere* je pač zgolj ena izmed prilik iz *Nove zaveze*, za katero velja vse, kar je zapisa-no v Matejevem evangeliju, pri čemer je pomen tistega »Kdor ima ušesa naj sliši!« in »Kdor ima oči naj vidi!« razložen natanko na tistem mestu, ko je govora o »Namenu prilik« (Mt 13, 10–17): »Zato jim govorim v prilikah, ker gledajo, pa ne vidijo, poslušajo, pa ne slišijo in ne razumejo.« (Mt 13, 13) Pogled in glas naj torej funkcionirata v funkciji vere ne tako, da bi vera omogočila kakršno koli globlje spoznanje, ampak ravno narobe, natanko tako, da že skozi pogled in glas izpričujejo samo resnico. Zato pa je rečeno, da za razliko od tistih, »ki imajo ušesa, a ne slišijo, imajo oči, a ne vidijo«, verniki zmorejo resnico tako videti kot tudi slišati: »Srečne pa vaše oči, ker vidijo, in vaša ušesa, ker slišijo!« (Mt 13, 16). Implikacija je, da vera zna uvideti in uslišati brez dotika, ki je v priliki z Marijo Magdaleno prepovedan zaradi tega, da se pogled in glas sploh lahko vzpostavita kot medija resnice.

³ Cf. Jacques Derrida, *Le toucher: Jean-Luc Nancy*, Pariz, Galilée, 2000.

⁴ Nancy že uvodoma poda serijo primerov, ki ne samo sledijo krščanskemu *Noli me tangere* po imenu in smislu (Naj nekatere primere omenimo: gledališko delo, ki je prišlo izpod peresa Joséja Rizala, iz katerega so kasneje naredili film, iz filma pa celo *musical*; film Jacquesa Rivetta z naslovom *Out 1: Noli me tangere*; cela serija umetniških instalacij – Arman, Seyed Alavi, Sam Taylor-Wood; knjiga kratkih zgodb, ki se vrtijo okoli spolnih zlorab, ki jih je spisala avtorica pod psevdonimom Marie L.; poezija Thomasa Wyatta, po-

μου άπτου – v kateremkoli jeziku ali prevodu ga vzamemo, od latinske *Noli me tangere* do angleške *Do not touch me* – s svojo haptično kvaliteto uteleša sam dotik: »Rečeno z eno besedo in takorekoč z besedno igro [*Pour le dire d'un mot et en faisant un mot*] – težko, da bi se ji ognili – 'ne dotikaj se me' je stavek, ki se dotika, ki se ne more ne dotikati, pa četudi ga vzamemo iz vsega konteksta [*'ne me touche pas' est une phrase qui touche, qui ne peut pas ne pas toucher, même isoler de tout contexte*].⁵ Skratka, sakralni oblastni prijem, s katerim imamo opravka na neki najbolj splošni ravni, deluje na način jezikovne prepovedi telesnega stika, ki pa se – natanko v tej stavčni formi – dotika veliko bolj, kot če bi prišlo do dejanskega fizičnega stika.

Na tem mestu bi bilo treba glede tega reči še marsikaj, a v pričujočem kontekstu je Nancyjeva filozofija dotika pomembna zaradi tega, ker pokaže, da je že v kali še tako distinktivno sakralne nedotakljivosti mogoče najti sekularno seme dotika, ki se dotika prek jezika, tako da bo ta moment krojil še naslednji dve od nadaljnjih form perverzних oblastnih prijemov.

Sekularni dotik: *King's Evil*

Če smo poprej imeli opravka s figuro učitelja *par excellence* bomo sedaj imeli opravka s figuro gospodarja *par decadence*: naj torej nastopi Shakespearjev *Macbeth*, v katerem najdemo izjemno zanimivo referenco na bolezen skrofuloze, ki se jo je v srednjeveški Angliji (začenši z Edvardom Izpovedovalcem v 11. stoletju) poimenovali s precej nenavadnim imenom – *King's Evil* – zato, ker je bila domnevno ozdravljiva s kraljevim dotikom.

Angleški (in francoski) monarhi so v srednjeveških časih prakticirali ritual zdravljenja z dotikom, ki je na imaginarni ravni predstavljal stik oblastnika z ljudstvom, tudi najnižjimi sloji prebivalstva, na simbolni pa utrjeval idejo, da

svečena Ani Boleyn; iz živalskega sveta prestižna vrsta mačk, ki nosi to ime, iz rastlinskega pa roža iz družine *impatiens*, ki izgubi semena, če se jo dotakne; nenazadnje imamo tu še primer neke vrste tumorja, za katerega medicinski učbeniki priporočajo, naj se ga ne dotika, kolikor je pač odstranitev nemogoča), pač pa tudi vsaj še en primer, ki predhodi krščanskemu (Sofoklejev *Ojdip v Kolonu*, kjer se čisto na koncu sklepne tragedije trilogije *Ojdip* znajde v strukturno analognem položaju kot Jezus Kristus, položaju njegovega »dvojnika *par excellence*«).

⁵ Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere*, Pariz, Gallimard, 2005, str. 25.

je kraljeva oblast dana od boga.⁶ Na zlatem kovancu, ki so ga skovali v Angliji v času kralja Jakoba v letih 1606–1607 zavoljo ritualov kraljevega zdravljenja skrofuloznih bolnikov, je mogoče na *verso* strani videti podobo arhangela Mihaela, ki premaguje zmaja, in prebrati obodni napis (IACOBVS. D: G: MAG: BRIT: FRA: ET. HI: REX, *iacobus deo gratia magnae britanniae franciae et hiberniae rex*), na *recto* pa angleško ladjo z monogramom »I«, rožo in kraljevim grbom, s prav tako ustrežajočim obodnim zapisom (A. DNO: FACTVM. EST. ISTVD., *a domino factum est istud*). Kovanec je preluknjan na vrhu, da deluje kot obesek, in tak je natanko tisti »zlati novec«, o katerem je govora v *Macbethu*:⁷

ZDRAVNIK nastopi

Malcolm. Prav; več pozneje. – Prosim, pride kralj?

Zdravnik. Da, truma revežev ga čaka že:
bolezen njih kljubuje vsem naporom
umetnosti; a na njegov dotik –
táko svetost je Bog dal njega roki –
odleže jim takoj.

Malcolm. Hvala vam, doktor.

[Doktor odide.

Macduff. Kakšno bolezen?

Malcolm. »Zlo« ji pravijo:
moč čudežno ima ta dobri kralj,
ki često, kar živim tu na Angleškem,
sem videl jo na njem. Kako si jo
izprosi iz neba, ve sam najbolje;
a s čudnimi nadlogami ljudi,
otekle in z uljesi, očesu žalost,
obup zdravniški vedi, on jih zdravi;
zlat novec jim obeša okrog vrata
z molitvami pobožnimi: in bojda
bo pustil ta zdravilni blagoslov
potomstvu. Poleg te moči prečudne

⁶ Cf. David J. Sturdy, *The Royal Touch in England. European Monarchy: Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992, str. 190.

⁷ William Shakespeare, *Zbrana dela. Othello. Macbeth. Kralj Lear*, Ljubljana, DZS, 1969, str. 181.

ima nebeški dar prerokovanja;
 blagost posebna plava mu nad tronom,
 razglaša vsem, da milosti je poln.

Malcolm poroča o »božanskem dotiku« Edvarda Izpovedovalca, ki naj bi mu bil priča v zunajodrskem dogajanju v Angliji, dramski učinek pa je dosežen s tem, da se vzpostavi kontrast z magijo čarovnic, s katerimi se speča Macbeth, ki je tako prikazan kot nevreden kraljeve oblasti, saj njegov dotik ne samo ni zmožen zdravljenja, pač pa proizvaja ravno nasprotno učinke – bolezen, propadanje, dekadenco, korupcijo –, kakor je denimo eksplicitno razberljivo v uvodnih verzih taistega tretjega prizora četrtega dejanja:⁸

Malcolm. Kar verujem, to čem objokovati;
 kar vem, verjeti; kar lahko popravim,
 popravim, ko mi bo naklonjen čas.
 Kar si govoril je mogoče res.
 Ta zlodej, čigar samo že ime
 nam jezik žge, je slul nekoč kot pošten:
 ti si ga ljubil; tebe ni se še dotaknil.
 Jaz sem še mlad; a z mano vendarle
 lahko se mu prikupiš; modro je,
 nedolžno, šibko jagnje žrtvovati,
 da potolažiš jeznega Boga.

Macduff. Jaz nisem izdajalec.

Malcolm. A Macbeth je.

208

O vlogi dotikajoče se roke v Shakespearjevih dramah – še zlasti »kraljevskih igrakh« – bi lahko napisali celo knjigo (in bi jo bilo vsekakor tudi treba napisati). In glej glej! Na srečo jo je dejansko nekdo že napisal: Farah Karim-Cooper v *The Hand on the Shakespearian Stage* minuciozno analizira dotik – stik, geste, raztelesenja – v izboru Shakespearjevih del, pri čemer prepričljivo pokaže, kako (je) funkcionira(la) »roka« na shakespearejanskem odru, od dobesedne roke gestikulirajočega igralca do inscenirano odrezane roke, in, kar je nemara najbolj

⁸ *Ibid.*, str. 177.

zanimivo, vključno s pesniškim jezikom kot metaforo dotika («*Let lips do what hands do*».)⁹

Na slednje, tj. na prav posebno zvezo med dotikom in jezikom – in to celo prav na primeru angleškega *King's Evil* –, opozori že Freud v delu *Totem in tabu*, ko zdravilnemu dotiku zoperstavi grožnjo stika s kraljem zato, da bi izpostavil razliko med aktivnim in pasivnim dotikom: isti dotik lahko funkcionira kot vir nevarnosti ali kot zdravilni vir, tako da »se srečamo s posebnostjo, da dotik kralja postane zdravilo in zaščitno sredstvo pred nevarnostmi, ki izhajajo iz kraljevega dotika, toda pri tem gre bržkone za zdravilno moč hotenega kraljevega dotika v nasprotju z nevarnostjo, ki nastopi ob našem dotiku, za nasprotje med pasivnim in aktivnim odnosom do kralja.«¹⁰ Pomenljiva je jezikovna forma, ki pride tukaj do izraza, kolikor pač »dotikati se (kralja)« ali »biti dotaknjen (s strani kralja)« predstavlja dva jezikovna odraza istega dotika. Ali, še drugače, po obratni poti, rečeno: sam dotik je tisti, ki se razcepi na aktivno in pasivno formo. Skratka, vidimo lahko, da je ambivalenca dotikanja v razmerju do oblasti kralja strukturirana na lingvistični način aktiva in pasiva. Bi lahko torej rekli, da je oblastni dotik – vzročno-posledično pa potem tudi dotik kot tak – »strukturiran kot govorica«?

Zdi se, da nadaljnja Freudova izpeljava tabuja dotika pritrjuje tej tezi: »Prepoved ne obsega zgolj neposrednega telesnega kontakta, temveč tudi metaforično reklo: priti v stik. Vse, kar misli spelje na prepovedano, kar izzove miselni kontakt, je prav tako prepovedano kot neposredni telesni kontakt.«¹¹ Postoji potemtakem analogija med fizičnim in miselnim stikom, dimenzija, po kateri se en register prevaja v drugega, pa je natanko distinktivna razsežnost jezika, do katere pa pridemo prek – zanimivo, zanimivo – magije: Freud, sledeč Frazerjevemu razlikovanju med dvema principoma magijskega mišljenja, ki se nanašata na dotik,¹² razloči dva delujoča faktorja za oba tipa magije. Za kontaktno magijo

⁹ Cf. Farah Karim-Cooper, *The Hand on the Shakespearian Stage: Gesture, Touch and the Spectacle of Dismemberment*, London in New York, Bloomsbury, 2016.

¹⁰ Sigmund Freud, *Spisi o družbi in religiji*, prev. S. Hajdini et al., Ljubljana, DTP, 2007, str. 92.

¹¹ *Ibid.*, str. 78.

¹² Freud se opre na Frazerja in njegovo obravnavo *simpatetične magije*, kjer lahko vidimo na delu dotična dva principa magijskega mišljenja. Prvi je princip *homeopatije* ali imitacije, kjer »podobno poraja podobno, ali, z drugimi besedami, da je učinek podoben svojemu vzroku« (James Frazer, *Zlata veja*, prev. U. Kalčič, Ljubljana, Nova Revija, 2001, str. 44). Drugi pa je princip *prenosa*, ki »izhaja iz predstave, da stvari, ki so bile nekoč povezane, takšne ostanejo za vekomaj, tudi če so ločene med seboj, saj jih veže tako močna vez, da

naj bi bil odločilni faktor *stičnost*, za imitativno pa *podobnost* – pri čemer se oba faktorja ravnata po načelu asociacije (»kar se zgodi na miselni ravni, se odraža na fizični«), poudarek pa se na koncu zvede na to, da se »obe načeli asociacije – podobnost in stičnost – srečata v višji enoti *dotika*. Asociacija po stičnosti je dotik v dobesednem, asociacija po podobnosti pa v prenesenem pomenu.«¹³ Na tej točki pa bi poskusil – vse to sicer zahteva precej daljšo, izčrpnjšo in podrobnejšo obravnavo – zgoščeno povzeti svojo lastno izpeljavo, ki sem jo sicer prvič podal v svojem *Poskusu nekega dotika*:¹⁴ Freud v *Interpretaciji sanj* definira delo sanj kot »delo nezavednega«, ki se odvija v obliki »procesov *premititve* in *zgotitve*«;¹⁵ Lacan je naredil svoj izviren teoretski obrat v dotedanjem razumevanju nezavednega natanko na točki, ko je »delo nezavednega« razumel kot nekaj, kar je opisljivo z lingvističnimi koncepti; zavoljo tega se je oprl na Jakobsonov prispevek *Dva vidika jezika in dve vrsti afazičnih motenj*, kjer je jezik, razumljen v saussurjanskem smislu kot »sistem znakov«, ¹⁶ definiran skozi procesa *metafore* in *metonimije*;¹⁷ Lacan je procese, ki so na delu v Freudovem »delu nezavednega« – procese *premititve* in *zgotitve* – povezal z Jakobsonovimi principi *metafore* in *metonimije*, od koder je potem izpeljal svojo slovito geslo: *nezavedno je strukturirano kot govorica*.

Tako glede teoretskih predpostavk kot tudi glede konsekvenc pri analizi dotika kot singularnega objekta psihoanalize in strukturalizma lahko na tem mestu zgolj napotim morebitne bralce na Dolarjev tekst »O dotiku«, v katerem dotični razvije svojo briljantno tezo »o dotiku kot rezu«.¹⁸ Zavoljo pričujoče razprave pa naj na tej podlagi v pričujočem kontekstu k zgornjemu dodam zgolj še antropološko pripombo, da je Freud v *Totemu in tabuju* na najbolj splošni ravni

tisto, kar se zgodi z eno, neizbežno vpliva tudi na drugo.« (*Ibid.*, str. 44) Primer prve je npr. imitacija zvoka dežja s kamenčki v posodi, ki imitira deževanje, primer druge pa vodoo lutka, ki preko sline, las in dlak ter drugih parcialnih telesnih objektov uporabljenih za njeno izdelavo, omogoča prenosni stik s telesom dotičnega subjekta.

¹³ *Ibid.*, str. 131.

¹⁴ Cf. Mirt Komel, *Poskus nekega dotika*, Ljubljana, Založba FDV (Kiosk), 2011.

¹⁵ Cf. Sigmund Freud, *Interpretacija sanj*, prev. Z. Erbežnik, Ljubljana, Studia Humanitatis, 2001, str. 265–292.

¹⁶ Cf. Ferdinand de Saussure, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, prev. S. Jerele, Ljubljana, Studia humanitatis, 2018.

¹⁷ Cf. Roman Jakobson, *Lingvistični in drugi spisi*, prev. D. Bajt et al., Ljubljana, Studia humanitatis, 1996, str. 110–116.

¹⁸ Cf. Mladen Dolar, »O dotiku«, *Problemi*, 47 (2-3/2009), str. 89–114.

med drugim poskušal vzpostaviti vzporednico med tem, kako funkcionira dotik v »divjih« pred-modernih časih in kako nastopa v »histeričnih« modernih časih. O tem pa konec koncev priča že sam podnaslov njegovega dela: *Nekatera ujemanja v duševnem življenju divjakov in nevrotikov* – pri čemer naj bi natanko moderni primeri *délire de toucher* pričali o tem, kako lahko še tako »moderen, premoderen« subjekt zlahka regredira v pred-moderne nevrotične obsesije post-modernega subjekta, ki ga potem perverzni oblastni prijemi zlahka zagrabiijo s tradicionalnimi in kar najbolj trivialnimi načini haptične interpelacije.¹⁹

Praksa božanskega zdravljenja se je skupaj z monarhično formo oblasti sicer morala kmalu umakniti razsvetljenski dobi. O tem, denimo, priča skeptični angleški kralj Viljem III. Oranski, ki je ritual kraljevega dotikanja izpeljal samo enkrat, pa še takrat ga je pospremil z besedami: »Bog naj vam da boljše zdravje in več pameti!« Kljub temu pa, da je zdravje resda prišlo po zaslugi znanosti (še zlasti medicinske), je pamet še kar naprej zaostajala za razsvetljskim idealom, kolikor lahko v naslednji historični fazi in posledično naslednji formi oblastnih dotikov prepoznamo distinktivno »vraževerno« materialistično ideologijo.

Materializem dotika: *Warenfetischismus*

Tako kot je sekularni monarhični princip dotikanja nadomestil sakralnega, je moderni materialistični princip, navkljub temu, da je ohranil nekaj tiste božanske nedotakljivosti, nadomestil monarhičnega. In sicer tako, da je ohranil nekaj tistega distinktivno sakralno kraljevskega oblastnega prijema tudi v skrajno sekularnem profanem kapitalizmu – kjer se »vse trdno in stalno razblinja« in kjer

¹⁹ Vzemimo, za ilustracijo in degustacijo, banalen primer bontona rokovanja, o katerem se lahko poučimo, denimo, v eni izmed slovenskih »uspešnic«: *24 ur Poslovnega bontona* – »To je knjiga, ki bi jo morali vsi Slovenci praktcirati 24 ur na dan!« –, v kateri lahko preberemo, da naj bi rokovanje izražalo ne samo subjektivno »osebnost« tistega, ki se rokuje (»močno osebnost se izraža skozi močan stisk roke«, ipd.), pač pa tudi intersubjektivno razmerje med vpletenimi v rokovanje: ključno in prvo pravilo bontona rokovanja je namreč vrstni red ponujanja roke, ki naj bi izražal položaj subjekta v družbeni hierarhiji (»Pri rokovanju si zapomnimo, da roko ponudi tisti, ki je v danem trenutku višje v družbeni razvrstitvi.«). Težava je v tem, da bonton »ponujanja roke« predpostavlja, da se že vé, kdo je »višji« in kdo »nižji«, kolikor pa se zaradi takšnih ali drugačnih razlogov nekaj tako zelo banalnega, kot je vrstni red rokovanja, poruši, se porušijo ne samo »pravila bontona«, temveč tudi sam socialni red in družbena hierarhija, ki se izraža skozi to minimalno formo dotika, ki jo predstavlja rokovanje.

je »vse sveto oskrunjeno«. ²⁰ Še zlasti, in nemara najoprijemljiveje, prav v podobi »nevidne roke trga«, tej sekularni različici krščanske »božje previdnosti«, ki se, sama nedotakljiva, dotika življenja ljudi tako, da jih ustoliči kot »kralje sveta«, v isti sapi pa jih razčloveči v hlapčevsko funkcijo kapitala.

Hegel kot živa filozofska priča te radikalne historične spremembe na več mestih in v različnih kontekstih zapopade tisto, kar je bistveno glede spremembe v razmerju med subjektom in substanco. Denimo v svojih *Predavanjih o estetiki*, kjer čisto na koncu, v sklopu dramske poezije, pokaže, kako se s komedijo substanca sveta razpusti v skrajno subjektivnost: če se princip tragedije giblje v smeri odprave intersubjektivnih konfliktov in protislovij v imenu etične substancialnosti skupnosti, pa se princip komedije giblje v nasprotni smeri afirmacije individualne subjektivnosti kot »gospodarice tako vseh razmerij in smotrov hotenja in delovanja kot tudi zunanje kontingence«, tako da lahko v »komediji, v smehu posameznikov, ki razreši vse nad in v sebi, razberemo zmago njihove samozavestne subjektivnosti« – najbolj lasten teren komedije pa je tako »svet, v katerem je človek kot subjekt povsem zavladal vse, kar je bistvena vsebina njegove vednosti in delovanja«, toda obenem tudi svet, kjer »vsi smotri propadejo zaradi njihove nebitvenosti (*Wesenlosigkeit*).« ²¹ Vse, kar ostane od tako razpuščene substancialnosti, je potemtakem komična »proza vsakdanjega življenja«, serija subjektivnih individualnosti, ki se pehajo za svojimi lastnimi interesi in s tem stopajo v intersubjektivne konflikte s seboj in z drugimi.

Z druge strani pa lahko v Marxovem *Kapitalu* razberemo, kaj se zgodi na ravni intersubjektivnih odnosov takrat, ko so zreducirani na (ekonomske) interese, namreč tedaj, ko objektni odnosi nadomestijo intersubjektivne, pri tem pa subjekt in objekt zamenjata mesti. V kapitalizmu objekt kar naenkrat postane subjekt: »Bogastvo družb, v katerih vlada kapitalistični način produkcije, predstavlja 'ogromna zbirka blag', a posamezno blago je *elementarna oblika* tega bogastva. Naše raziskovanje se zato začne z analizo blaga«, ki je v prvi vrsti nek »zunanji predmet, stvar, ki s svojimi lastnostmi zadovoljuje kakršnokoli človeško potrebo. Vrsta teh potreb je postranska stvar in je vseeno, ali izvirajo

212

²⁰ Cf. Karl Marx, »Komunistični manifest«, prev. C. Vipotnik in B. Debenjak, Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela* (MEID), zv. II, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1979, str. 567–631.

²¹ G. W. F. Hegel, »Dramska poezija«, prev. R. Vouk, *Problemi*, 39 (5-6/2001), str. 61–64.

iz želodca ali domišljije.«²² Vendar pa je to zgolj ena plat blaga, namreč njegova *uporabna vrednost*, tj. da blago služi zadovoljevanju človeških telesnih potreb in umišljenih želja (»želodca ali domišljije«). Druga plat, ki je še bolj ključna za kapitalistični način produkcije, je njegova *menjalna vrednost*. Če pustimo razliko med uporabno in menjalno vrednostjo tu ob strani in se osredotočimo zgolj na blago, potem vidimo, da gre, vsaj na prvi pogled, za »čisto preprosto, trivialno stvar«, njegova analiza pa pokaže, da je »zelo kočljiva stvar, polna metafizične zvitosti in teoloških muh«, saj se v trenutku, ko neka uporabna stvar nastopi kot predmet menjave in postane blago, »pretvori v čutno nadčutno reč« – pri čemer »mistični značaj blaga« izvira iz same »oblike blaga«, v kateri gre iskati ključ za razrešitev »skrivnosti blagovnega fetišizma«, ki tiči v tem, da zrcali ljudem družbeni značaj tako dela kot blaga:

Ljudje svojih delovnih produktov ne postavljajo v medsebojne odnose kot vrednosti zato, ker jim te stvari veljajo kot zgolj stvarni ovoji enakovrstnega človeškega dela. Nasprotno. Ko svoje raznovrstne produkte drugega z drugim v menjavi enačijo kot vrednosti, enačijo svoja raznovrstna dela drugo z drugim kot človeško delo. Tega ne vedo, toda to delajo. Vrednosti ni torej napisano na čelu, kaj je. Nasprotno, vrednost pretvori vsak produkt dela v družbeni hieroglif. Sčasoma skušajo ljudje razbrati smisel hieroglifov, prodreti v skrivnost svojega lastnega družbenega produkta, kajti opredelitev uporabnih predmetov kot vrednosti je prav tako njihov družbeni produkt kot jezik.²³

Moment dotika se nahaja natanko v inskripciji vrednosti, tj. v specifičnem načinu, kako se vrednost »vpišuje« – če smem reči: »dotika« – v navadne reči tako, da jih ožigosane spreminja v blago, s čimer spervertira, sprevrne, same odnose med ljudmi: s tem ko se vrednost dotakne stvari, ji vtisne svoj pečat vrednosti, jo podruži – spremeni jo v »družbeni hieroglif«. Ali še drugače: prevede jo v »jezik« kot družbeni produkt – obenem pa družbene odnose reificira, jih poblagovi v blagovna razmerja, kolikor je pač delo tisto, ki nastopa kot eksces v blagovni menjavi saj zaseda dve mesti hkrati.²⁴

²² Karl Marx, *Kapital I*, prev. S. Krašovec in I. Lavrač, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1961, str. 43.

²³ *Ibid.*, str. 86–87.

²⁴ Blago je pač mogoče zamenjati bodisi za blago bodisi za denar, od koder dobimo štiri različne forme menjave: blago-blago (B-B), blago-denar (B-D), denar-blago (D-B), denar-denar (D-D). Toda tukaj je še *delo* kot posebna vrsta blaga, ki spekulativno zaseda dve

Poleg dela pa je v tem specifično materialističnem oblastnem razmerju, ki objekte pretvarja v subjekte in obratno, »določeni družbeni odnos med ljudmi samimi [...] tisti, ki tukaj v njihovih očeh privzame fantazmagorično obliko odnosa med stvarmi«. ²⁵ Toda tukaj je še nekaj, kar štrli ven, in na kar smo že opozorili v zvezi z dotikom, namreč jezik, na katerega napoti sam Marx, ko vzpostavi analogijo med »vrednostjo« in »jezikom« na podlagi povsem splošne oznake, da gre v obeh primerih za »družbena produkta«. To samo po sebi seveda ne bi bilo nič presenetljivega, če ne bi na nekem povsem drugem koncu in kraju – namreč: pri Saussuru – našli analogno analogijo med politično ekonomijo in lingvistiko: »Kot v politični ekonomiji se namreč tudi tu ukvarjamo s pojmom vrednosti; v obeh znanostih gre za sistem ekvivalence med stvarmi, ki pripadajo različnim razsežnostim: pri eni delo in mezda, pri drugi označenec in označevalec.« ²⁶ Tako kot je v Marxovem *Kapitalu* vrednost blaga izpeljana iz razlike med uporabno in menjalno vrednostjo, pri čemer je uporabna vrednost takšna, da nam kaže na vrednost reči same po sebi, menjalna vrednost pa takšna, da je neka reč vredna samo toliko, kolikor jo lahko zamenjaš za drugo reč, tako je tudi v Saussurovih *Predavanjih* rečeno, da moramo na znak gledati kot na samostojno celoto, sestavljeno iz razmerja med označevalcem in označencem, obenem pa tudi opazovati znak v razmerju do drugih znakov. V Saussurovem primeru je dvojni značaj znaka tisti, ki omogoča prevedbo jezika v blago preko pojma vrednosti, v Marxovem primeru pa je vrednost tista, ki omogoča transformacijo blaga v jezik, v družbeni hieroglif, ki ga moramo dešifrirati, če želimo odkriti skrivnost blagovnega fetišizma, kjer se vrednost vpisuje na uporabne reči in jih tako spreminja v predmet menjave.

Da pa bi lahko iz te analogije ekstrapolirali skupen element dotika, se moramo vrniti nazaj k Heglu, ki v svoji *Enciklopediji filozofskih znanosti* znak razlikuje od simbola. In sicer ne prek egipčanskih hieroglifov, pač pa prek piramid: »Znak je

214

mesti hkrati: po eni strani je delo tisto, ki iz golih reči ustvarja blago tako, da jim daje vrednost, po drugi strani pa je samo delo blago. Skratka, po eni strani imamo »rod blaga«, ki se členi na različne vrste, od katerih je delo zgolj ena izmed vrst blaga, po drugi strani pa je delo tisto, ki sploh ustvarja blago, in tako predhodi rodu, katerega vrsta je. Natanko iz tega paradoksa izhaja »presežna vrednost«: kapitalist »kupi« za denar delo po ceni, ki mu pritiče na trgu dela, delavec pa ustvari vrednost blaga, od prodaje katerega kapitalist profitira tako, da delavcu plača manj, kot je vrednost blaga.

²⁵ *Ibid.*, str. 85.

²⁶ Saussure, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, str. 93–94.

nek neposredni zapopadek, ki predstavlja neko povsem drugo vsebino od tiste, ki ji naravno pripada; je piramida, v katero je položena [versetzt] in ohranjena [aufbewahrt] tuja duša [eine fremde Seele].²⁷ Piramidalni znak je nekaj tujega duševnemu pomenu, ki ga jezikovno predstavlja, medtem ko se simbol po drugi strani razlikuje od znaka natanko po tem, da predstavlja idealno enotnost pomena in predstave. Tisto, kar pa dalje presega tako znak kot simbol, je natanko »pojmem pojma«, tj. *Begriff*, ki zmore spekulativno združiti tako znak kot simbol izključno za ceno tega, da sam pojmovno zaniha med dvema ekstremoma, med čutno-oprijemljivim in abstraktno-nedotakljivim. Hegel v svojih *Predavanjih o estetiki* namreč pravi, da »vsak jezik vsebuje množstvo metafor izhajajoč iz dejstva, da se beseda, ki izvorno pomeni nekaj zgolj čutnega, prenese čez v duhovno sfero«. Primera, ki sta navedena kot demonstracija tega, sta *fassen* in *begreifen*, z njima pa še vse podobne besede, ki se »nanašajo na vednost, in imajo v razmerju do njihovega dobeseidnega pomena povsem čutno vsebino, ki se potem izgubi v zameno za duhovni pomen, pri čemer je izvorni pomen čuten, drugi pa duhoven.«²⁸ Navidez preprosta genealogija razvoja jezika naj bi potemtakem določene besede vodila skozi tri faze: najprej imamo preproste besede z dobeseidnim pomenom, ki se nanaša na neko povsem čutno vsebino (npr. »Prišel sem knjigo v roke«). Nato iz dobeseidnega pomena vzniknejo preneseni pomeni, ki se konsolidirajo kot metafore, ki merijo na nekaj drugega od neposredne čutne vsebine (npr. »Prebrano se me je dotaknilo«). Nazadnje pa se beseda očisti vsakršne čutnosti in podaja čisto duhovno vsebino (»Vsebinsko knjige sem zapopadel«). Vendar je še bolj kot sama izpeljava zanimiv razlog, zakaj besede spremenijo svoj pomen iz dobeseidnega v metaforičnega in iz metaforičnega v pojmovnega, namreč zaradi »pripravnosti zapopasti v podobi zgolj pomen, se podoba in pomen naenkrat ne razlikujeta več, tako da podoba podaja zgolj abstraktni pomen namesto konkretne slike«. Nikakor pa ni naključje, da je glagol, uporabljen v izpeljavi »pripravnost zapopasti«, torej natanko isti kot tisti, ki sledi kot primer: »Če vzamemo, na primer, *begreifen* v duhovnem smislu, nam ne pade na pamet, da bi pomislili na čutno zajemanje z rokami.«²⁹ Zdi se, kakor da bi zapopadek samega zapopadka že sam po sebi vseboval neko določeno metaforično gibanje prenosa pomena od čutnega k abstraktnemu, in potemtakem bi

²⁷ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofice*, Milano, Bompiani, 2000, str. 742.

²⁸ G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, Oxford, Clarendon Press, 1988, str. 404–405.

²⁹ *Ibid.*, str. 405.

lahko dejali, da je dotik *aufgehoben*, ukinjen na čutno zaznavni ravni zato, da se lahko preko svoje lastne jezikovne metaforizacije pojavi na drugi strani kot ohranjen v samem »pojmu pojma«, kolikor pač *Begriff* spekulativno združuje dotik in pojem kot tak.³⁰

Hegel se je nasploh pogosto skliceval na egipčanske skrivnosti, ki ostajajo skrivnosti tudi za tiste, ki so vanje posvečeni: skrivnosti Egipčanov so skrivnosti za Egipčane same. Tako bi lahko tudi za specifično fetišistično formo materialističnega oblastnega prijema, ki smo mu tukaj sledili, dejali, da ostaja skrivnost za same blagovne fetišiste: subjekt se, ko rokuje z blagom, ne zaveda, da rokuje z delom drugih, prav tako kot se ne zaveda, da ko rokuje z drugimi, stopa v reificirana razmerja blagovnega fetišizma. In prav to je moment, ki družiti tako »animistični fetišizem«, ki ga Marx prevzame iz poprejšnjih antropoloških poročil zato, da bi opisal distinktivno moderni kapitalistični »blagovni fetišizem«, kakor tudi »seksualni fetišizem«, ki ga je prvi skoval Alfred Binet, nato pa ga je Freud vključil v psihoanalizo: v vseh treh primerih imamo opravka z nekim elementarnim zbujanjem želje po čutnem stiku, v skrajnem primeru »želje po dotiku« – kot »želje po prilaščanju« –, ki, vsaj ko gre za intersubjektivne odnose, reificira drugega, ga potuji, hkrati s tem pa objekt povzdiguje na nivo subjekta, ki postane pravi agens fetišističnega razmerja (animistični fetiš ima moč nad tistimi, ki posegajo po njem; pri rokovanju z blagom sama blagovna razmerja nadomestijo razmerja med ljudmi; seksualni fetiš drži v šahu fetišista na povsem isti način kot fobiš fobišista).³¹

In v tem pogledu bi lahko postavili tezo, da je vsak fetišizem pravzaprav *haptični fetišizem*.

³⁰ Derrida v svoji *Beli mitologiji* izpelje nekaj podobnega iz kritike Heglove filozofije jezika, ko pokaže, da sta metaforični in metafizični pomen nerazdružljiva, da se ne moremo nikoli zares dokopati do nekega dobesedno »dobesednega pomena«, in da se potemtakem metafora drži metafizičnega pojma kot njegova notranja senca, ki se je filozofija ne more preprosto otresti (cf. Jacques Derrida, *Bela mitologija*, prev. S. Koncut, Koper, Hyperion, 2010).

³¹ Za »animistični fetišizem« bi se lahko vrnili nazaj na Freudov *Totem in tabu*, za »blagovni fetišizem« na Marxov *Kapital*, za »seksualni fetišizem« pa zopet na Freuda (cf. Sigmund Freud, *Metapsihološki spisi*, prev. E. D. Bahovec et. al., Ljubljana, Studia Humanitatis, 2012), še zlasti na način, kako ga reinterpretira Lacan v IV. seminarju, posvečenem *Objektnim relacijam* (cf. Jacques Lacan, *Relazione d'oggetto*, Torino, Einaudi, 1996), kjer sta fetiš in fobiš (fetišni in fobični objekt) med drugim sovisno opredeljena kot dve plati istega objekta, tj. *objekta a*, njuna funkcija pa je obramba »jaza« pred tesnobo (kastracije).

Perverzija materialističnega oblastnega prijema pa tako najde v sprevrženi vulgar-materialistični formi, ki jo bomo sedaj obravnavali kot zadnjo v nizu štirih, svoje povsem logično nadaljevanje, saj z združevanjem različnih lastnosti vseh treh »haptičnih fetišizmov« (animističnega, blagovnega, seksualnega) izpelje neko določeno redukcijo *ad minimum et ad absurdum*, ki strukturno sovpadе z določeno spervertiranostjo same perverzije.

Vulgar-materializem dotika: *Grab-'em-by-the-pussy*

Postmoderni subjekt ima v času poznega ali razvitega kapitalizma v osnovi dve strategiji, kako rokovati s problemom blagovnega fetišizma kot elementarno dominantne forme kapitalistične ideologije – oživljanjem blagovnih relacij in reifikacijo intersubjektivnih razmerij – in z njo povezanimi reziduumi animizma in seksualnosti. Namreč, bodisi tako, da razvije različne strategije upiranja temu, bodisi pa popolnoma kapitulira pred kapitanom kapitalom in pristane na to, da človeška razmerja v takšnem stanju stvari pač so poblagovljeno fetišistična. Primer takega sodobnega, perverzega vulgar-materialističnega fetišista *par excellence* je seveda (sedaj na srečo že) bivši predsednik ZDA Donald J. Trump.

Da Trump naravnost uteleša vse tri oblike »haptičnega fetišizma« (animističnega, blagovnega, seksualnega) se lahko prepričamo že ob bežnem pregledu nekaterih najbolj škandaloznih in obenem najbolj banalnih primerov njegove poslovne in politične »kariere«: princip animističnega fetišizma je bil zagotovo na delu takrat, ko je Trump stopil na oder CPAC 2019 (*Conservative Political Action Conference*) in se najprej sprehodil do ameriške zastave, ki jo je nerodno objel in poljubil (*cringy* bi in so dejali mladi ob tem prizoru); blagovni fetišizem takrat, ko se je poročil z manekenko Melanio Knavs, razmerje s katero naravnost uteleša obrat tega, kako so intersubjektivna razmerja reificirana. In to seveda ne le zaradi manekenstva, ki kot poklic že tako ali tako zvede neko osebo na njeno telo, medtem ko prav omenjena oseba to prižene do skrajnosti, ter ekonomskih implikacij pravzaprav vsake pravno overjene zakonske zveze. Še najbolj pa je to razvidno iz načina, na katerega omenjena stopata in ne stopata skupaj (spomnimo se, denimo, na tisti *Noli me tangere* prizor, ko je Melania oklofutala Donaldovo roko, ki jo je hotela prijeti). Pri vsem skupaj je treba nenazadnje omeniti tudi seksualni fetišizem, kakor se je izkazalo v aferi s takrat sedemindvajsetletno pornoigralko Stormy Daniels, ki jo je takrat še šestdesetletni Trump najprej plačal za spolne usluge, nato pa še, da je o tem molčala tekom njegove pred-

sedniške kampanje (ja, vem: *allegedly*), pri čemer je ona sama potem vendarle razkrila vse *dirty details* te afere, ki se je že začela v pornografskem slogu («Od tega trenutka dalje je postal neka povsem drugačna oseba. Govoril je: »Uau, ti si nekaj posebnega. Spominjaš me na mojo hčerko!«)

Da pa bi lahko ne samo izmerili politične posledice tovrstnih trumpovskih oblastnih prijemov in pokazali na njegov distinktivno vulgar-materialistični značaj, ki uteleša duha te naše nesrečne postmoderne, temveč tudi videli, kako je treba dotik v vseh teh in takšnih primerih dojemati kot heglovski *Begriff*, torej v spekulativni enotnosti fizičnega-metafizičnega-metafizičnega, bomo vzeli en sam primer, eno samo izjavo, ki je iz vrste razlogov nadvse emblematična.

Iz transkripta posnetka iz časov Trumpove predsedniške predvolilne kampanje iz leta 2005 je razvidno, kako bi bile videti Shakespearjeve kraljevske igre, če bi bile pisane v današnjem vulgar-materialističnem jeziku – in v slogu stare komedije, če bi jih pisal, če že ne sam Aristofan, pa vsaj kakšen Terencij, vendar brez komičnega učinka. Navajam kar v izvirniku, kjer vse omenjeno še bolj pride do izraza:

Unknown: »She used to be great, she's still very beautiful.«

Trump: »I moved on her actually. You know she was down on Palm Beach. I moved on her, and I failed. I'll admit it. I did try and fuck her, she was married.«

Unknown: »That's huge news there.«

Trump: »No, no, Nancy. No this was [inaudible] and I moved on her very heavily in fact I took her out furniture shopping. She wanted to get some furniture. I said I'll show you where they have some nice furniture. I moved on her like a bitch. I couldn't get there and she was married. Then all-of-a-sudden I see her, she's now got the big phony tits and everything. She's totally changed her look.«

Bush: »Your girl's hot as shit. In the purple.«

Multiple voices: »Whoah. Yes. Whoah.«

Bush: »Yes. The Donald has scored. Whoah my man.«

Trump: »Look at you. You are a pussy.«

Bush: »You gotta get the thumbs up.«

Trump: »Maybe it's a different one.«

Bush: »It better not be the publicist. No, it's, it's her.«

Trump: »Yeah that's her with the gold. I better use some Tic Tacs just in case I start kissing her. You know I'm automatically attracted to beautiful... I just start kissing

them. It's like a magnet. Just kiss. I don't even wait. And when you're a star they let you do it. You can do anything.«

Bush: »Whatever you want.«

Trump: »Grab them by the pussy. You can do anything.«

Bush: »Yeah those legs. All I can see is the legs.«

Trump: »It looks good.«

Bush: »Come on shorty.«

Trump: »Oh nice legs huh.«

Bush: »Get out of the way honey. Oh that's good legs. Go ahead.«

Trump: »It's always good if you don't fall out of the bus. Like Ford, Gerald Ford, remember?«

[As Mr Trump attempts to leave the vehicle he struggles with the door]

Bush: »Down below, pull the handle.«

[Mr Trump exits the bus and greets actress Arianne Zucker]

Trump: »Hello, how are you? Hi.«

Zucker: »Hi Mr Trump. How are you?«

Trump: »Nice seeing you. Terrific. Terrific. You know Billy Bush?«

Bush: »Hello nice to see you. How are you doing Arianne?«

Zucker: »I'm doing very well thank you. [Addressing Trump] Are you ready to be a soap star?«

Trump: »We're ready. Let's go. Make me a soap star.«

Bush: »How about a little hug for the Donald, he's just off the bus?«

Zucker: »Would you like a little hug darling?«

Trump: »Absolutely. Melania said this was okay.«

Bush: »How about a little hug for the Bushy, I just got off the bus? Here we go, here we go. Excellent.«

[Mr Bush gesticulates towards Ms Zucker as he turns to Mr Trump]

Bush: »Well you've got a good co-star here.«

Trump: »Good. After you. Come on Billy, don't be shy.«

Bush: »Soon as a beautiful woman shows up he just, he takes off. This always happens.«

Trump: »Get over here, Billy.«

Zucker: »I'm sorry, come here.«

Bush: »Let the little guy in there. Come on.«

Zucker: »Yeah, let the little guy in. How you feel now, better? I should actually be in the middle.«

Bush: »It's hard to walk next to a guy like this.«

Zucker: »Wait. Hold on.«

[*Ms Zucker changes position and walks between the two men*]

Bush: »Yeah you get in the middle. There we go.«

Trump: »Good. That's better.«

Zucker: »This is much better.«

Trump: »That's better.«

Bush: »Now if you had to choose, honestly, between one of us. Me or the Donald, who would it be?«

Trump: »I don't know, that's tough competition.«

Zucker: »That's some pressure right there.«

Bush: »Seriously, you had to take one of us as a date.«

Zucker: »I have to take the Fifth [Amendment of the US Constitution] on that one.«

Bush: »Really?«

Zucker: »Yep. I'll take both.«

[*They reach the end of the corridor*]

Trump: »Which way?«

Zucker: »Make a right. Here we go.«

Bush: »Here he goes. I'm gonna leave you here. Give me my microphone.«

Trump: »Okay. Okay. Oh, you're finished?«

Bush: »You're my man. Yeah.«

Trump: »Oh. Good.

Transkript oziroma prepis pogovora, še zlasti pa izjava *Grab-'em-by-the-pussy*, je seveda sprožil val ogorčenja, ki je črpal tako iz pravno-političnega kot tudi družbeno-feminističnega diskurza, razbil pa se je ob moralnih čereh distinktivno ameriške neoliberalne ideologije. Žižek je nemara najbolje diagnosticiral stanje duha in nemoč liberalnega ogorčenja nad Trumpom in njegovimi »ekscesi« v svojem članku z naslovom »Hegel on Donald Trump's Objective Humor« za *The Philosophical Salon*: »Kaj nam lahko Hegel pove o Donaldu Trumpu in njegovih liberalnih kritikah? Precej, presenetljivo.« Izhajajoč iz Heglove kritike romantične ironije in s tem povezane razlike med subjektivnim in objektivnim humorjem (prva vzpostavlja ironično distanco do svojega objekta, s čimer ga posredno podpira in vzdržuje – od tod vzporednica s »postmodernim intelektualcem« –, druga pa pusti, da se objekt sam razpusti tako, da ga vzame veliko bolj zares, kot se jemlje sam) Žižek izpelje kritiko liberalne kritike Trumpa: podobno kot naj bi v komunističnih režimih partija dopuščala šale na svoj račun natanko zato, da bi se lahko obdržala na oblasti. Žižek navaja komunistični »mit«, po katerem naj

bi bila naloga tajne policije prav produkcija političnih šal na račun oblasti, tako naj bi veljalo tudi v liberalističnem režimu ZDA, kjer naj bi »liberalna aroganca« (moralno zgražanje ob vsakem Trumpove vulgarnem, rasističnem, seksističnem izbruhu) dosegla vrhunec v *political-comment-comedy talk shows* (Jon Stewart, John Oliver), ki s svojim parodiranjem Trumpa pravzaprav podpirajo njegovo razorožujočo samo-parodijo, s katero pa se močno identificira *populus vulgaris* (MAGA), ki ga taista liberalna elita (tudi) zaradi tega prezira.

Upošteva dejstvo, da tudi sam Žižek svoj članek zaključi s šalo (saj veste, tisto znano o *Dust the balls*, ki je tudi sama dobila parodijo v obliki Slakonjevega *Cut the balls*), mislim, da lahko celo ameriška liberalna komedija poda nek določen uvid in obrat, ko gre za dekonstrukcijo sodobnih oblastnih prijemov. Trevor Noah, sicer duhovni dedič Jona Stewarta na mestu voditelja *The Daily Show*, je čez slaba štiri leta Trumpovega predsedovanja pravilno metonimično razširil tisti *Grab 'em by the pussy* in pokazal na univerzalni pomen tako tega stavka kot tudi trumpizma nasploh:

Donald Trump, the president who grabbed the United States by the pussy.

Pomen takšne univerzalne razširitve tistega *Grab-'em-by-the-pussy* je v tem, da lahko na tej podlagi distinktivno ameriški »trumpizem« razširimo tudi na našo nesrečno evropsko situacijo, kjer desni populizmi – madžarski »orbanizem« in slovenski »janšizem« – operirajo s prav takšnimi perverzными oblastnimi prijemi. Mar ne poskuša Janša – ki je med drugim večkrat dejal, da leta 1990 »nekaterim Slovenija ni bila intimna opcija«, s čimer je impliciral, da njemu Slovenija pač je »intimna opcija« –, zlorablja oč pandemijo kot priročno kuliso za svoj neoliberalni *coup d'état* ali kako »zgrabit Slovenijo za pičko«?

221

Od tod Žižkov sklep, ki ga je potem, verjetno sledeč Trevorju Noahu, nekje navrgel bolj mimogrede – *The Left should learn to grab Trump by the pussy* –, ki ga lahko prenesemo v evropske razmere nasploh in ki si ga sedaj zlahka lahko sami prevedete v slovenščino in slovenske razmere.

Perverzному vulgar-materializmu navkljub se mi vendarle zdi, da se je vpričo »razmer, ki si jih nismo sami izbrali«, v tem trenutku pod to treba podpisati.

Literatura

- Derrida, Jacques, *Le toucher: Jean-Luc Nancy*, Pariz, Galilée, 2000.
- Derrida, Jacques, *Bela mitologija*, prev. S. Koncut, Koper, Hyperion, 2010.
- Dolar, Mladen, »O dotiku«, *Problemi* 47 (2–3/2009), str. 89–114.
- Freud, Sigmund, *Metapsihološki spisi*, prev. E. D. Bahovec et al., Ljubljana, Studia Humanitatis, 2012.
- Freud, Sigmund *Interpretacija sanj*, prev. Z. Erbežnik, Ljubljana, Studia Humanitatis, 2001.
- Freud, Sigmund, *Spisi o družbi in religiji*, prev. S. Hajdini et al., Ljubljana, DTP, 2007.
- Frazer, James, *Zlata veja*, prev. U. Kalčič, Ljubljana, Nova Revija, 2001.
- Hegel, G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofice*, Milano, Bompiani, 2000.
- Hegel, G.W.F., »Dramska poezija«, prev. R. Vouk, *Problemi* 39 (5-6/2001).
- Hegel, G.W.F., *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Jakobson, Roman, *Lingvistični in drugi spisi*, prev. D. Bajt et al., Ljubljana, Studia humanitatis, 1996.
- Karim-Cooper, Farah, *The Hand on the Shakespearian Stage: Gesture, Touch and the Spectacle of Dismemberment*, London & New York, Bloomsbury Publishing, 2016.
- Komel, Mirt, *Poskus nekega dotika*, Ljubljana, Založba FDV (KiosK), 2011.
- Lacan, Jacques, *Relazione d'oggetto*, Torino, Einaudi, 1996.
- Marx, Karl, *Kapital I*, prev. S. Krašovec in I. Lavrač, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1961.
- Marx, Karl, »Komunistični manifest«, prev. C. Vipotnik in B. Debenjak, v Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana Dela* (MEID), zv. II, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1979, str. 567–631.
- Nancy, Jean-Luc, *Noli me tangere*, Pariz, Gallimard, 2005.
- Saussure, Ferdinand, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, prev. S. Jerele, Ljubljana, Studia Humanitatis, 2018.
- Shakespeare, William, *Zbrana dela. Othello. Macbeth. Kralj Lear*, Ljubljana, DZS, 1969.
- Sturdy, David J., *The Royal Touch in England. European Monarchy: Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992.