

I.

Ob številnih poskusih vsebinskih navezav psihoanalitične problematike na historični materializem ostaja praviloma prezrta temeljna homologija samega Marxovega in Freudovega *postopka*: v obeh primerih gre za to, da se izognemo fetišu »vsebine« — »skrivnost«, ki jo mora razkriti analiza, ni z obliko zakrita vsebina, marveč sama oblika: skrivnost blagovne forme je, tako kot skrivnost forme sanj, *v sami tej formi*.

Da bi to pojasnili, izhajamo iz proslulega očitka »panseksualizma« pri interpretaciji sanj; že H. J. Eysenck je opozoril na na prvi pogled paradokсно dejstvo, da naj bi bila po Freudu želja, ki se izraža v sanjah, praviloma nezavedna in seksualna, česar pa ne pobija le večina Freudovih lastnih primerov, marveč celo Freudov uvodni primer, primer sanj par excellence, primer, ki ga sam Freud izbere kot najčistejši, da bi ob njem pokazal logiko svojega tolmačenja sanj, primer sanj o »Irmuni injekciji«: želja, ki se izraža v teh sanjah (Freud se hoče oprati krivde za neuspeh pri zdravljenju Irme), ni niti nezavedna — Freuda je ta problem še kako zavestno mučil — niti seksualna. Pa vendar: ob tovrstnih očitkih gre za nerazumevanje razmerja med *latentno* in *manifestno* vsebino sanj.

Latentna »misel sanj« *ni v sebi nič »nezavednega«*, je popolnoma »normalna« misel, oblikovana v sintaksi »predzavestnega/zavestnega«. Ta misel je — zaradi določenih razlogov (tako j bomo videli, katerih) — izrinjena iz zavesti, vpotegnjena v nezavedno, tj., podvržena zakonitostim »primarnega procesa«, prevedena v »govorico nezavednega«; razmerje med latentno in manifestno vsebino sanj je razmerje med »normalno«/predzavestno-zavestno mislijo in njenim prevodom v »rebus«, »slikovno govorico« nezavednega. Tu je torej osnovni nesporazum: če iščemo »skrivnost sanj« v njihovi latentni vsebini, bomo kajpada razočarani, saj bomo naleteli zgolj na neko povsem »normalno« misel, na kateri ni nič »nezavednega« in ki skoraj v večini primerov tudi ni seksualne narave. »Nezavedno« ni »skrita vsebina«, ki jo izražajo sanje s svojo govorico, »nezavedno« je sama ta forma sanjske govorice, v katero je prevedena potlačena »normalna« misel. Navedimo ključno mesto iz Freuda: »Nekoč, prej, je bilo zame posebej težko navaditi bralce na razlikovanje med manifestno

vsebino in latentnimi mislimi sanj... Ko pa so se vsaj analitiki sprijaznili s tem, da je treba manifestne sanje zamenjati s smislom, ki smo ga našli s tolmačenjem, so mnogi med njimi zagrešili napako in se ujeli v zmedo, ki so se je prav tako vztrajno držali. Bistvo sanj iščejo v tej latentni vsebini, pri tem pa spregledajo razliko med latentnimi mislimi sanj in delom sanj. Sanje niso v bistvu nič drugega kot posebna forma našega mišljenja, ki jo omogočijo pogoji spanja. To formo ustvarja delo sanj, in delo sanj je tisto bistveno za sanje — pojasnilo njihove posebne narave.« (*Traumdeutung*, 6. pogl.)

Tu velja opozoriti na *dvostopenjskost* Freudovega postopka: najprej je treba razbiti videz, da so sanje preprosta brezsmiselna zmeda, pogojena s fiziološkimi procesi med spanjem ipd., tj., najprej je treba narediti osnovni »hermenevtični« korak, dojeti sanje kot nekaj, kar prenaša skriti smisel, potlačeno sporočilo; nato pa narediti odskok iz te zaslepljenosti z »vsebino«, »skritim jedrom«, »potlačenim smislom«, v samo *formo*, ki jo proizvede delo sanj, obdelava latentne misli z njeno vpotegnitvijo v »primarni proces«. S tem je tudi že podan odgovor na vprašanje, katera je potem tista seksualna in nezavedna želja, ki obvladuje sanje: Neka »normalna« misel ni vpotegnjena v nezavedno preprosto zaradi svoje »neprijetnosti« za našo zavest, marveč zato, ker je prišlo do »kratkega stika« med njo in neko drugo, že potlačeno-nezavedno željo: »Neko normalno zaporedje misli je podvrženo anormalni obravnavi (kakor na primer sanjam ali histeriji) zgolj, če se vanj prenese neka nezavedna želja, ki izvira iz otroštva in je v stanju potlačitve.« (ibid.) Ta nezavedna-seksualna želja pa nima svojega »normalnega« izvirnika v sintaksi predzavestnega/zavestnega, je »izvirno« potlačena, spodletela, njeno mesto so zgolj mehanizmi »primarnega procesa«. Morda bi lahko ob tem uporabili historično-materialistično razlikovanje med neposredno dominantno in determinanto v zadnji instanci: neposredna dominantna sanj je njihova »latentna misel«, njihov »skriti smisel«, toda sama ta misel je vselej že »nad-določena« z determinanto v zadnji instanci, z nezavedno seksualno željo. In tako kot v historičnem materializmu »determinanta v zadnji instanci« ni neko pra-skrito jedro za neposredno dominantno, marveč je moment, ki določa sam splet različnih določenosti, ki določa, katera določenost bo igrala dominantno vlogo, tudi nezavedna želja ni »še bolj skriti smisel«, marveč zgolj samo strukturirajoče »načelo« prepletanja različnih misli, »načelo« njihove predelave z »delom sanj«.

Toda odločilnejše je dejstvo, da najdemo tudi pri Marxovi analizi »skrivnosti vrednostne forme« isto dvostopenjskost: Najprej gre za to, da se dokopljemo do »skrivnosti« vrednosti blag, ki je v opredelitvi vrednostne velikosti z delovnim časom; ta korak razprši videz naključnosti, je osnovni »hermenevtični« korak analize vrednostne forme, korak k »smislu«, ki je za to formo, ki se izraža v tej formi: »Določitev vrednostne velikosti z delovnim časom je skrivnost, ki je skrita pod pojavljujočim se gibanjem relativnih blagovnih vrednosti. Odkritje te skrivnosti odpravi videz zgolj naključne določitve vrednostnih velikosti delovnih produktov...« (*Kapital I.*)

Toda ta korak ne zadošča: izvršila ga je že klasična meščanska politična ekonomija, ki pa je obtičala na tej ravni fetišistične zaslepljenosti s »skritim bistvom«, ki jo zanima zgolj »skrita vsebina« za blagovno obliko; prav zato ne more pojasniti »skrivnosti blagovne oblike«, tj., ohrani zanjo blago kljub pojasnitvi »skrivnosti velikosti vrednosti« nekaj zagonetnega (tako kot sanje kljub prodoru do latentne misli še ostanejo nekaj skrivnostnega). Treba je torej izvršiti naslednji korak, analizirati genezo same blagovne forme, odgo-

voriti ne le na vprašanje, katero skrito bistvo se izraža v blagovni formi, tj., ne le reducirati formo na bistvo, marveč raziskati proces (homologen »delu sanj«), po katerem bistvo privzame prav takšno formo, saj — kot pravi Marx na istem mestu — »Od kod torej izvira zagonetni značaj delovnega produkta, brž ko zadobi *blagovno formo*? Očitno iz te forme same.« To pa je korak, ki ga ni nikoli izvršila meščanska politična ekonomija. »Politična ekonomija je sicer analizirala vrednost in velikost vrednosti, četudi nepopolno, ter je odkrila vsebino, ki je skrita v teh oblikah. Nikdar pa se ni niti vprašala, zakaj privzema ta vsebina takšno obliko, zakaj se torej delo upodablja v *vrednosti* in mera dela s svojim časovnim trajanjem v *velikosti vrednosti* delovnega produkta.« (ibid.)

II.

Takšen poudarek na analizi forme nam hkrati omogoči nov pristop k problemu fetišizma oziroma fetišistične zavesti. Izhajamo iz najbolj lapidarne Marxove opredelitve fetišistične, sprevrnjene zavesti, »tega ne vedo, vendar pa to delajo /sie wissen es nicht, aber sie tun es/, in zastavimo ob nji neko povsem naivno vprašanje: kje je tu mesto ideološke iluzije, v »vedenju« ali v »delovanju«, v sami dejanskosti? Na prvi pogled je odgovor očiten: ideologija pomeni zavest, ki spregleda svoje lastne dejanske predpostavke, torej je iluzija v »vedenju«, ideologija je družbeno-nujna napačna zavest, sprevid, ki je nujen pogoj in učinek reprodukcije odtujenih, razrednih itd. družbenih razmerij. Vzemimo primer denarnega fetišizma: denarna funkcija je neka družbena funkcija, ne pa lastnost denarja kot stvari — vendar pa se ta funkcija, funkcija občega ekvivalenta vseh blag, individuom prikazuje kot lastnost neke naravne reči — kot da je denar že kot stvar, sam na sebi, utelešenje bogastva. To je velika tema »reififikacije«: za odnosi med stvarmi je treba prepoznati odnose med ljudmi, družbena razmerja ...

Vendar pa takšnemu branju nekaj uide — vzemimo slavno Marxovo temo spekulativne sprevrnitve razmerja med občim in posebnim: univerzalno je zgolj lastnost partikularnih stvari, ki dejansko eksistirajo, medtem ko se v denarnem razmerju njuno razmerje sprevrne, vsa partikularna vsebina, konkretno bogastvo (uporabna vrednost) se prikazuje kot izraz, povnanjenje abstraktne občosti (menjalne vrednosti) kot edine prave substance. Marx pravi temu »metafizika blaga«, »religija vsakdanjosti«: koren filozofskega idealizma je v dejanskosti blagovnega univerzuma, že sam ta univerzum se »obnaša idealistično«: »To *sprevracanje*, s katerim čutno-konkretno velja le za pojavno formo abstraktno-občega, ne pa abstraktno-obče narobe za lastnost konkretnega, je značilnost vrednostnega izraza. Hkrati pa otežuje njegovo razumevanje. Če pravim: Rimsko pravo in nemško pravo, to sta dve pravi, je to samoumevno. Če pa rečem: Pravo, ta abstraktum, se *udejanja* v rimskem pravu in v nemškem pravu, teh konkretnih pravih, postane zveza mistična.« (Marx, *Kapital I.*, Vrednostna forma.)

Toda kje je tukaj iluzija? Nikoli ne smemo pozabiti ključnega dejstva, da buržuj v svoji vsakdanji eksistenci nikakor ni heglovec, nikakor ne misli, da je partikularno rezultat samorazvoja občega, marveč je dobri angleški nominalist in misli, da je univerzalno zgolj lastnost partikularnega; problem je v tem, da *v sami svoji praksi* ravna, kot da je partikularno zgolj pojavna oblika univerzalnega. Če naj povzamemo Marxa: buržuj *ve zelo dobro*, da

sta rimsko in nemško pravo dve pravi, toda navzlic temu v sami dejanskosti *ravna*, kot da se pravo, ta abstraktum, realizira v rimskem in nemškem pravu. V teoriji je razsvetljeni nominalist, v praksi pa spekulativni mistik. Imamo torej neko iluzijo, ki je na delu v sami socialni dejanskosti, v sami dejavnosti individuov, ki kot nekaj »postulat«¹ opredeljuje njihovo delovanje: spontana ideologija individuov, vpetih v denarna razmerja, ni, da je denar nekaj magičnega itd., marveč le-ti vidijo v denarju preprost dogovorjen znak, ki jim daje pravico do deleža družbenega proizvoda; problem je v tem, da *ravnajo*, kot da bi denar, ta naravna stvar, bil neposredno utelešenje bogastva. To, česar individui »ne vedo«, kar spregledajo, je fetišistična iluzija, ki upravlja njihovo delovanje, dejanskost akta menjave. Mesto iluzije je torej dejanski družbeni proces. Iluzija je podvojen, je v tem, da spregledamo iluzijo, ki uravnava našo dejanskost.

Tu bi lahko vzpostavili vez med Marxovim in Freudovim pojmom fetišizma, saj je logika blagovnega fetišizma (»saj vem, da je denar zgolj dogovorjen znak, pa vendar...«) ista kot logika fetišizma v analitičnem pomenu zanikanja kastracije (»saj vem, da mati nima penisa, pa vendar...«) — v obeh primerih gre za neko *verovanje*, ki je *potlačeno v nezavedno*. Običajno se poudarja zgolj to, da je fetišistični sprevid imanentni konstituens blagovnih razmerij, tj., da blagovna razmerja sploh ne bi delovala, če individui ne bi verjeli, da je denar kot stvar utelešenje družbenega bogastva — klasična Sohn-Rethlova formulacija se glasi: »Podružbljanje lahko tu poteka samo neopaženo. Zavest o njem bi zahtevala refleksijo, ki ni združljiva z dejanjem menjave; opazovanje poteka podružbljanja bi samemu poteku pretrgalo nit. To ne-vedenje za realnost je del njenega bistva.« (A. Sohn-Rethel, *Duševno in telesno delo*, Ljubljana 1983, str. 83.)

Kot pa vidimo, je treba tu zadevo za še eno stopnjo dopolniti oz. zaplesti: nujno ni le to, da individui verjamejo v fetiš, da npr., kot pravi Sohn-Rethel, »kovanice dejansko obravnava(jo), kot da bi bili iz neuničljive in neustvarjene substance, substance, nad katero nima čas nobene moči« (ibid., str. 73), marveč je prav tako nujno, da to svoje verovanje potlačijo v nezavedno, da imajo do njega odnos »saj vem, da ni tako...«. Direktno verovanje ne bi dejanskosti blagovnih razmerij nič manj onemogočilo od neverovanja: če bi direktno verovali, bi bila to psihotična pozicija, direktna fiksacija na materialno predmetnost denarja, ki bi blokirala željo — tisto željo, ki nas žene v nenehno novo prisvajanje in ki jo odpira prav vednost, da »to (še) ni tisto«, da materialni denar, ki ga držimo v rokah, še ni »tisto pravo«... Materialnost denarja — problem, ki je, kot je pokazal Rado Riha (cf. njegov prispevek v zborniku *Problemi teorije fetišizma*, Analecta 1985), ostal nerazrešen pri Marxu — torej ni neposredna materialnost tvarine, ki jo držimo v rokah, marveč gre za drugo telo, telo v telesu, za tisto, kar psihoanalitična teorija opredeli kot »sublimno telo«: če naj parafiziramo samega Sohn-Rethla, gre za to, kot da bi imel denar poleg obrabljive, uničljive tvarine, iz katere je (srebro, zlato, baker...), še neko drugo, neuničljivo telo, nad katerim nima čas nobene moči, telo, izvzeto krogotoku rojevanja in razkroja. (Po tem bi bil denar primerljiv s stalinskim komunizmom, ki je, kot je zapisano v Knjigi, »ustvarjen iz posebne tvarine«, izvzet krogotoku strahov in strasti »navadnih« ljudi.)

Tukaj se lahko opremo na analitično razlikovanje simptoma in fantazme. Tradicionalna *Ideologiekritik* locira zmoto v vednost: ideološka zavest je zavest, ki se ne zaveda svojih dejanskih predpostavk, ki jih sprevrnjeno reflektira;

na tej podlagi je kajpada možno to, čemur pravi Althusser »simptomalno branje« ideološkega teksta: preko njegovih nujnih belin, lapsusov itd. je treba ideologiji pokazati njeno potlačeno. Toda pri tem ne smemo pozabiti, da je to »potlačeno« znova neka »iluzija«, ideološka fantazma, ki strukturira socialno dejanskost: v simptomalnem funkcioniranju ideologije je zmeta na ravni vednosti, medtem ko je ideološka fantazma »zmeta«, ki determinira samo naše delovanje. Od tod se odpre nov pogled na tolikanj citiran prvi stavek razdelka o *Blagovnem fetišizmu in njegovi skrivnosti* iz *Kapitala* I: »Blago je videti na prvi pogled čisto preprosta, trivialna stvar. Njegova analiza pokaže, da je zelo kočljiva stvar, polna metafizičnih zvitosti in teoloških muh.« (Podrčtal S. Ž.) »Na prvi pogled«, za vsakdanjo zavest individua, vpetega v menjalna razmerja, ni torej blago prav nič mističnega — šele »analiza« izpostavi njegovo »teološko« razsežnost. Nekoliko ironično rečeno, preden se torej gremo kritiko metafizike, je treba vsakdanjo zavest šele prepričati o njeni metafizičnosti, pa je treba dokazati metafizično razsežnost, ki je lastna temu, kar ona »počne«, za razliko od tega, kar »ve«.

Distinkcija simptomalne in fantazmatske ravni ideologije nikakor ni zgolj teoretsko zanimiva, marveč nam omogoči zapopasti prelom, ki ga vnesejo tako imenovane »post-liberalne«, »totalitarne« ideologije: Adorno je upravičeno poudaril, da tu odpove »simptomalni« postopek tradicionalne *Ideologiekritik*, a je iz tega prehitro sklepal na njihov povsem instrumentalni status čistega sredstva manipulacije — sprevidel je, kako te ideologije artikulirajo neko fantazmo, ki je na delu v sami socialni praksi.