

ZGODOVINA SEKSUALNOSTI ALI ARHEOLOGIJA PSIHOANALIZE?

SAMO TOMŠIČ*

1.

V tekstu se bom osredotočil na nemara najbolj ambiciozen moment Foucaultovega dela, ki zadeva projekt zgodovine seksualnosti, projekt, za katerega je znano, da ga je Foucault zastavil v kontinuiteti s svojimi preteklimi arheološkimi projekti in v zgodovinskih okvirjih, znotraj katerih so se dotlej gibala vsa njegova dela: obdobje klasicizma, 17. in 18. stoletje. Arheološka metoda si je pod generalnim naslovom *Zgodovina seksualnosti* – pri čemer bije v oči vrnitev besede zgodovina, ki sicer na naslovnicaх Foucaultovih del ni nič neobičajnega: njegovo prvo veliko delo nosi natanko naslov *Zgodovina norosti v času klasicizma*, pa vendar ta vrnitev ni tako zelo neproblematična – prizadevala obravnavati nastanek oziroma rojstvo seksualnosti, ali kot temu pravi Foucault, »dispozitiva seksualnosti«, premisliti implikacije vpe-ljave nečesa takšnega kot je seksualnost v človekovo in družbeno realnost, pri čemer, kot rečeno, se izhodiščna teza arheologije glasi: seksualnost ni nekaj, kar bi se človeka držalo samo po sebi, temveč nekaj, kar nastane in propade skupaj s človekom. Znano je, da pojem človeka in seksualnosti po Foucaultu nastane v času klasicizma, in tako kot je arheologija humanistič-nih znanosti iz *Besed in reči* na svojem koncu deklarirala smrt človeka, tako je mogoče predvideti, da bi bil logični konec zgodovine seksualnosti teza o njeni smrti. Logični konec – če bi seveda arheološka metoda v zgodovini seksualnosti potekala po ustaljenih smernicah. Kar se ni zgodilo, ampak je bila Foucaultova misel iz zastavljenih okvirjev katapultirana nazaj v grško in potem rimsko antiko.

Volja do vednosti, prvi in edini objavljeni zvezek po izhodiščno zastavljene shemi, je v tem oziru simptomatična – v prvi vrsti za samega Foucaulta.

* Filozofski inštitut ZRC SAZU, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija.

Pomeni namreč neko zamajanje in subverzijo razmerja med arheologijo in zgodovino. O tem retrokativno pričajo poti, ki jo je ubralo njegovo raziskovanje. Dejansko v nadaljevanju ne gre več za detektiranje velikih diskontinuitet, zgodovinskih rezov, premikov naravni *episteme*, subverzivnih učinkov vednosti, ampak za konstruiranje nekega povezanega zgodovinskega toka oziroma kontinuiranega in konsistentnega gibanja. O tem dodatno priča pojavitev nekega izraza, ki je »klasičnemu« Foucaultu popolnoma tuj – namesto arheologije stopi na prizorišče izraz hermenevtika. Sicer pa je Foucaultova raba tega izraza tuja tradiciji, iz katere je iztrgan. Foucault ga namreč postavlja v okvire etične problematike, ki je okupirala njegovo zadnje obdobje. Seminar iz let 1981-1982 namreč nosi naslov: *Hermenevtika subjekta*, izraz, ki ga hermenevtična tradicija vse prej izključi.

Diskrepanca med arheologijo in zgodovino skratka nastopi – in nemara nastopi ravno zaradi objekta, ki si ga izbere. Kot pravi naslov projekta, je objekt zgodovine seksualnost. Toda kaj je ta zgodovina dispozitiva seksualnosti? Foucault to jasno pove na strani 172 francoske izdaje: »Zgodovina dispozitiva seksualnosti, kakor se je razvijal od obdobja klasicizma, lahko velja za arheologijo psihoanalize.« Objekt arheologije skratka ni isti kot objekt zgodovine. Objekt arheologije je psihoanaliza – kot način »govorjenja o spolnosti« in kot kronološko najmlajši reprezentant zahodne *scientia sexualis*. Teza, ki za psihoanalizo ni pretirano prijetna, zlasti če upoštevamo dejstvo, da je psihoanalitična seansa postavljenja ob bok eksegetskim praksam in da je eden od osnovnih zastavkov *Volje do vednosti* pokazati kontinuiteto med psihoanalizo in krščanskimi spovednimi praksami. Tukaj še enkrat postane očitno, da arheologija ne privzema svoje klasične foucaultovske podobe, ampak se znotraj nje vrača moment, ki ga bom za silo imenoval konstrukcijsko zgodovinopisje.

Stališče je prišlo kot presenečenje, zlasti po mestu, ki ga je psihoanaliza kot anti-humanistična znanost zasedala v *Besedah in rečeh* – poleg lingvistične in etnologije. Vendar pa je Foucaultova pozicija popolnoma v skladu z duhom časa, lahko bi celo rekli, da je deleuzovsko navdahnjena, saj se popolnoma sklada s tistim zastavkom, ki sta ga Deleuze in Guattari razdelala v *Anti-Ojdipu* in ki zadeva ovoboditev želje iz normativnih in normalizacijskih ojdipskih okvirjev. V tem oziru je »ali« med arheologijo psihoanalize in zgodovino seksualnosti znamenje sinonimnosti, kakršno je hotel med njima vzpostaviti Foucault. Arheologija psihoanalize poteka skozi razdelavo zgodovine epistemoloških rezov, ki zadevajo seksualnost, in tako kot so se *Besede in reči* končale s smrtjo človeka ter izbrale anti-humanistično trojico (lingvistika, psihoanaliza, etnologija) napram humanističnim znanostim, tako bi se morala tudi arheologija psihoanalize ali zgodovina seksualnosti končati s

smrtjo seksualnosti, temu ustrezno osvoboditvijo želje, ki jo je napovedovala »politika Anti-Ojdipa«, in nazadnje s propadom psihoanalize. Kajti kaj je psihoanaliza v luči smrti seksualnosti? Vraževerje, obskurantizem, psevdoznanost. In v tem oziru samo ponovi usodo, ki je najkasneje ob rojstvu psihoanalize, konec 19. stoletja, vendar bržkone že pred tem, ob samih začetkih moderne psihiatrije, zadevala krščanske tehnike spovedi. Po Foucaultu psihoanaliza konec 19. stoletja spodrine spoved, vendar to sedaj ne predstavlja kakšnega zasuka, subverzije ali prekinitve na terenu obravnave seksualnosti, ampak pomeni, da psihoanaliza samo zasede mesto spovednih praks. Psihoanaliza je modalnost spovedi za ateistično 20. stoletje, spoved v času smrti Boga, raziskovanje intimnosti v času, ko na mesto grešnika stopi nevrotik, na mesto obsedenca psihotik, na mesto vernika bolnik. Toda z vidika dispozitiva psihoanaliza samo privzame spovedno funkcijo, ki je »govorjenje o spolnosti«, se pravi iskanje skrivnosti, ki vztraja v jedru človekove biti.

Tukaj (zaenkrat) ne bom navajal citatov iz Freuda in Lacana, ki dovolj eksplicitno in z največjo teoretsko strogostjo zavračajo takšna diskreditiranja analitičnega diskurza, ampak se bom zadržal pri premiku znotraj Foucaultove teoretske države napram psihoanalizi. Ta premik nam lahko pokaže strogo izključujoči značaj tistega »ali«, ki ga *Volja do vednosti* vrine med arheologijo psihoanalize in zgodovino seksualnosti.

Kot že rečeno, v šestdesetih letih psihoanaliza pri Foucaultu vselej nastopa v trojicah – skupaj z lingvistiko in etnologijo tvori rez v sodobnosti, na podagi katerega mišljenje prekinja z režimom vednosti, ki ga je instaviralo 19. stoletje in ki se v 20. stoletju zaključi pri humanističnih vedah. Anti-humanistična trojica naznanja smrt človeka in je v tem oziru revolucionarna. Toda kot nekje poudarja Jean-Claude Milner, ta disciplinarna trojica, na katero se referira arheologija pri mišljenju sedanosti, se materializira v treh lastnih imenih: Jakobson, Lévi-Straus, Lacan. Gre skratka za strukturalistično trojico. Toda pri Foucaultu obstaja še neka druga trojica lastnih imen, kjer je psihoanaliza ravno tako slavljena kot diskontinuiteta in inavguracija neke nove sodobnosti. Ta trojica je povzeta kot naslov teksta, ki le leto dni po izidu *Besed in reči* povzema sklepne teme omenjene knjige: »Nietzsche, Freud, Marx«. Foucault v tem tekstu obravnava tri velike miselne invencije, ki sklenejo mišljenje 19. stoletja in presekajo s klasičnim režimom interpretacije. Freud posebej in psihoanaliza nasploh sta vključeni v tisto, čemur pravi »zgodovina tehnik interpretacije«, se pravi zgodovina tehnik odkrivanja nekega izrečenega na drugo potenco, prikritega izrečenega, ki ostaja skrito za tistim, kar govorica navidez izreka. Obstaja neki »sum«, pravi Foucault,

»da govornica ne izreka ravno tega, kar izreka«,¹ z drugimi besedami, da izrekanje govornice preči določeno neskladje oziroma diskrepanca, zaradi katere se besede, stavki, izjave ne pokrijejo popolnoma s svojimi pomeni, ampak slednji drsijo pod njimi in ustvarjajo videz nekega prikritega ali presežnega izrekanja. V ozadju govornice kažejo neko globino, v kateri naj bi se domnevno skrival neki globlji pomen ali smisel. Klasična hermenevtika in eksegetske doktrine interpretacije sledijo natanko tem smernicam. Njihova procedura sestoji v tem, da vzpostavijo vez med izrekanjem, ki se dogaja na površini, in njegovim odmevom ali podvojtvi, ki se razlega po globini in ki ni nič manj neko avtonomno izrekanje. Ta režim interpretacije dodeli odmevu neko dodatno realnost od tiste, ki pripada izrekanju na površini govornice. Smisel odteka od zgoraj navzdol in interpretacija mu sledi v to brezno. Toda po klasični epistemi je med tema dvema ravnema izrekanja neko razmerje, ki ga Foucault označi kot posnemanje oziroma podobnost. Interpretacija kroži med površino in globino in spravlja na dan prikriti smisel besed, stavkov in izjav. Kjer je obstajala podobnost med rečmi, tam je obstajalo neko globlje izrekanje, ki se je na površini manifestiralo kot podobnost. Tako da je interpretacija v tem klasičnem pomenu tisto, kar je Heidegger poimenoval *Besinnung*, osmislitev, procedura osmišljajočega mišljenja.

Radikalnost invencije, ki jo Foucault detektira kot skupni moment Nietzscheja, Freuda in Marxa, je natanko v tem, da ti trije misleci »niso dali novega smisla rečem, ki niso imele smisla«, ampak so »dejansko spremenili naravo znaka in način, kako je bilo mogoče interpretirati znak nasploh«.² Drugače rečeno, Nietzsche, Freud in Marx so izumili novi modus interpretacije, ki namesto iskanja kontinuitete med besedami in rečmi in produkcijo njihovega smisla v igri medsebojnih odsevanj in posnemanj napreduje na podlagi diskrepance med redom besed in redom reči. Še več, to diskrepanco, ki je na določeni ravni mučila že klasično doktrino interpretacije, pretvori v nerazmerje znotraj samih besed, med označevalcem in označencem, ki je sedaj pleg vsega še radikalno ločen od referenta.

Po Foucaultu ta invencija v svojem bistvu zadeva naravo prostora, v katerem poteka razporejanje, razmeščanje znakov. V obdobju renesanse in klasicizma – obdobji, ki sta bili predmet obravnave prvega dela *Besed in reči*, preden Foucault preide k tistemu, kar se dogaja »danes«, se pravi leta 1966, ko strukturalizem izvaja na ravni mišljenja svoje antihumanistično opustošenje – so se znaki, kot pravi Foucault, »homogeno razporejali v prostoru, ki je

¹ Michel Foucault, »Nietzsche, Freud, Marx«, v: *Dits et écrits*, I, Gallimard, Pariz 2001, str. 592.

² Michel Foucault, »Nietzsche, Freud, Marx«, str. 595-596.

bil sam homogen, in to v vseh smereh«. ³ Homogen in transparenten prostor, ki v sebi ne kaže nobene razpoke ali zevi – in ki ga najbolje predstavlja topologija krogle. Klasični prostor znakov in interpretacije je skratka sferičen prostor mišljenja.

Freud, Marx in Nietzsche umestijo, sledeč Foucaultu, režim znakov in interpretacije v neki prostor, ki je »veliko bolj diferenciran, po dimenziji, ki bi jo lahko imenovali globina, toda pod pogojem, da s tem ne razumemo notranjosti, ampak zunanost«. ⁴ Razlika napram sferičnemu modelu je očitna. Novi režim vpelje dimenzijo nekega radikalnega zunaj – Foucault je v nekem slavnem tekstu govoril o *pensée du dehors*, ki združuje različne pomenske konotacije: »mišljenje zunanosti«, »zunanje mišljenje« –, neke zunanosti, ki na ravni sfere ravno ne obstaja. Sfera ima površino in notranjost oziroma globino – in seveda središče, proti kateremu težijo znaki in interpretacije in za katerega je mogoče ugotoviti, da je natanko tisti »dobri stari Bog«, ki ga je denimo Lacan napravil za nerazločljivega od izrekanja (*dieure*). In s tem, ko vpeljejo zunanost, razkrijejo globino kot čisti videz in »popolnoma odvečno skrivnost«. ⁵ Površina sfere je zavesa, ki ne skriva ničesar. Še več, vpeljava zunanosti razkrije, »da je bila globina samo obrat in guba na površini«. ⁶ Invencija Nietzscheja, Freuda in Marxa skratka ukrivi prostor znakov tako, da zunanost prehaja v notranjost in obratno. Vse, kar je, je površina, ki na vsaki svoji točki tvori ta nemogoči prehod med znotraj in zunaj – in samo ta paradoks nevidnega in neujemljivega prehoda odpravi enigmo notranjosti kot učinek površine. Ta ukrivljenost prostora ter izmuzljivost in vselejšnjost prehoda med zunanostjo in notranjostjo tudi pojasni tisto skupno specifično, ki jo Foucault detektra pri Nietzschejevi, Marxovi in Freudovi doktrini interpretacije: njena neskončnost, njena notranja spodvitost, kajti interpretacija je uniformna s prostorom, znotraj katerega se giblje. Toda ta neskončnost je v resnici negativna in ne aktualna. Če se naj pri tem referiram na Lacana, njen topološki model je enorobni rez, ki ga je treba napraviti na torusu, če hočemo iz njega dobiti Moebiusov trak. Se pravi, da je neskončnost interpretacije, o kateri govori Foucault, v resnici neko neskončno vrtenje v krogu, kjer interpretacija napotuje na samo sebe in je vselej interpretacija interpretacije.

Tukaj velja napraviti kratek psihoanalitični ekskurz: kaj je po tej Foucaultovi zastavitvi mogoče reči za seksualnost? Kaj je seksualnost na ravni ukrivljenega prostora? Najboljši odgovor na to vprašanje poda eden

³ *Ibid.*, str. 596.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

zadnjih Lacanovih prevodov freudovskega izraza *Trieb – derive*. V kontekstu, v katerem je predlagan, temu izrazu ustreza izraz odklon – v topološkem pomenu besede, ki implicira ukrivljenost in luknjo –, karakteristiki prostora, katerega soinvencijo Foucault pripisuje freudovski psihoanalizi. Seksualnost je odklon – toda odklon od česa? Odklon od norme, za katero pa je treba ugotoviti, da ne obstaja. Pred tem novim miselnim prostorom, je seksualnost reducirana na metaforo razmerja, medtem ko so ostale aberacije – natanko odkloni – mišljeni kot izroditve, perverzije. Sedaj ko na mestu norme zeva luknja, sedaj ko je prostor mišljenja razsrediščen, je razsrediščena sama narava seksualnosti: kot odstopanje od norme, ki ne obstaja. Konstantni odklon brez reference. In v tem oziru je lahko Lacan v »središče« seksualnosti, če bi kaj takega seveda obstajalo, v križišče spolno obeležene želje in gona umestil objekt, ki je kot tak materializacija tega odklona in luknje, objekt *a*. Mimogrede, znano je, da je Lacan v svojem poučevanju najprej vpeljal kotcept Imena-Očeta kot osrednje simbolne funkcije, kasneje pa opravil prehod k imenom očeta, k pluralizaciji Imena, ki specificira ravno asferični prostor mišljenja. Tako je mogoče podati tezo, da Freud izumi psihoanalizo kot teorijo Imena-Očeta, vendar pa jo dejansko vpne v prostor, v katerem Ime-Očeta ne deluje več, predstavlja spodletelo funkcijo. Psihoanaliza se rodi v prostoru brez Imena-Očeta, v katerem to simbolno funkcijo že zastopa množstvo imen. Sicer pa se bomo k problemu Imena-Očeta tukaj še povrnili.

2.

Nemara je prav ta dvoumnost freudovske invencije tisto, kar pojasni, zakaj se je Foucault v svojem zadnjem velikem intelektualnem podvigu obrnil proti Freudu in videl kontinuiteto smisla tam, kjer so njegove prejšnje arheologije deklarirale zgodovinski rez, prekinittev, diskontinuiteto.

Volja do vednosti vpelje razlikovanje med *ars erotica* in *scientia sexualis*, dva načina obravnavanja seksualnosti: eden poteka po področju veščine, *savoir-faire*, *techné* in je vse prej neka subjektivna praksa oziroma praksa subjektivacije, medtem ko druga poteka po področju vednosti, *epistémé*, ki iz svojega polja izključi subjektivni moment seksualnosti in osredotoči svoj objektivirajoči pogled na telo. Odtod problem regulacije prebivalstva in biopolitike, ki bo okupiral Foucaulta v seminarjih med letoma 1975 in 1979, medtem ko bo obdobje od 1980 do Foucaultove smrti obravnavalo prakse subjektivacije na teritoriju domnevno razsrediščene anti-ojdipske seksualnosti. Toda Foucaultov problem je ravno v tem, da v svojih obravnavah preide od seksualnosti kot tistega, kar razsredišči vednost, k neki podobi razsrediščene

seksualnosti onstran ojdipske norme. Kar je v tem prehodu zanemarjeno, je natanko Ojdipov kompleks kot tisto, kar niti ne priča toliko o normalizirani ali normalizacijski podobi seksualnosti, ampak kot freudovski mit, ki ga je treba dekonstruirati, da bi se za njim razkrila razsrediščena narava seksualnosti kot takšne. Ojdipov kompleks ni vzrok ali dejavnik normalizacije, ampak učinek razsrediščenja, maska, ki zastira nekaj, česar ni – neke predojdipske seksualnosti, ki naj bi v svoji čistosti in neokrnjenosti predstavljala revolucionarni potencial nove post-oidipske ali anti-oidipske politike – s čimer spet naletimo na skupni intelektualni *ressentiment* oziroma odpor do psihoanalize (v popolnoma klasičnem freudovskem pomenu besede), ki družji Foucaulta, Deleuzea in Guattarija.

Foucaultova teza v *Volji do vednosti* se skratka glasi: obstaja neprekinjena kontinuiteta, ki vodi od krščanskih spovednih tehnik k psihoanalitični obravnavi, ali drugače, analiza je spoved, ki preživi smrt Boga. Očitno je, da obstaja znotraj te postavke neka nezaslišana »neskončna sodba«: psihoanaliza = religija, kost označevalca = duh smisla. Ta teza postane toliko bolj sumljiva, kolikor Foucault hkrati teži k temu, da bi vpisal psihoanalizo v kontekst zahodne znanosti o človeški seksualnosti, *scientia sexualis*. Treba je sicer priznati, da Foucault to protislovje precej elegantno razreši, ko umesti izvor *scientia sexualis* v spovedno prakso, v govorjenje o seksualnosti, v krščansko govorjenje o (seksualnosti kot) grehu. S tem postane psihoanaliza hkrati prekinitev – kolikor proizvede novi modus govora o *sexualis*, pri čemer je treba v besedi »govor« slišati odmev francoske besede *discours* (modus govora ni nikoli samo modus govora, ampak hkrati tvori družbeno vez, diskurz) – in kontinuiteta – kolikor sodi v okvir neke *scientia*, katere gibanje je vnaprej definirano in koordinirano.

Foucault je nedvomno podal eno najbolj razsvetljujočih analiz krščanskih spovednih praks. Umešča jih v kompleksno vozlišče oblasti, vednosti in seksualnosti, vozlišče, ki je skupno religioznemu in znanstvenemu diskurzu o seksualnosti. Toda razlika, ki tukaj kljub vsemu obstaja med znanostjo in religijo, če nekoliko odmislimo Foucaulta, je dejansko v tem, da v znanosti seksualnost ostaja nema, ne govori, temveč je reducirana na goli in nemi objekt preučevanja. Religiozni diskurz o seksualnosti se odvija po pobočju moralnosti, medtem ko znanstveni diskurz seksualnost reducira na biologijo. Religiozni pogled seksualnost subjektivira, medtem ko jo znanstveni pogled objektivira.

Psihoanaliza predstavlja, to je Foucaultova teza, prelom v znanstveni obravnavi seksualnosti ravno v tej točki, da slednji prepusti besedo. Freudova revolucija je v tem, da je prepustil besedo histeričarkinemu simptomu, kot takšnemu seksualne narave, in za razliko od drugih njegovih sodobnikov, ki so

se proti temu simptomu borili z elektrošoki, hipnozo in drugimi »pozitivno-znanstvenimi« prijemi, v njem identificiral neki smisel. Ta smisel je spolni smisel, je smisel, ki ga predpostavlja želja in ki predpostavlja željo.

Kontinuiteta med spovedjo in analitično seanso je tako videti povsem očitna. Medtem ko znanost reducira na tišino, pa krščanski in analitični *talking cure* dajeta besedo, razkrivata smisel tistega, ki je v znanosti obsojeno na molk. Ta smisel lahko razkrivata samo tako, da prepustita besedo resnici. *Jaz, resnica, govorim*, ta razvpiti Lacanov stavek je potemtakem predpostavka tako spovednih tehnik kot analitične obravnave. Le da je v spovedi situacija rahlo premeščena: tisto, kar govori skozi grešnikova usta, ni toliko resnica kot takšna, temveč tako rekoč njena negativnost, greh, se pravi dozdevek. Krščanstvo prihrani resnico za trenutek odrešitve in v konkretnem primeru spovedi za trenutek odveze. Je torej nasprotje greha, a hkrati spoved ne bi bila mogoča, če ne bi spovednik pri svojem spovedancu predpostavil določene resnice njegove želje, resnice z malim r, resnice, ki še ne govori in ki jo je treba osvoboditi tega molka, v katerega jo zavija greh. Iz tišine greha je treba izsiliti govor resnice: *Wo die Sünde war, soll die Wahrheit werden*, kjer je molčal greh, tam naj spregovori resnica. Pri tem gre očitno za dvojno igro dozdevka, ki naj bo tukaj zgolj nakazana.

Funkcija pastore je spoznati najintimnejšo notranjost svojih vernikov, Skrivnost, ki jo obkroža subjektov univerzum. Zato je mogoče reči, da je resnica v spovedi sam ta postopek produkcije notranje resnice, produkcije subjektivne resnice. Toda ta resnica je odvisna od smisla, ki ga prejme od resnice, če se lahko izrazim nekoliko nesmiselno. Od katere resnice? Od resnice, ki producira resnico, od religiozne resnice, od smiselne resnice, ki ima moč kreacije subjektivne resnice. Dejansko je to bistvo in moč spovedi: vsa je v postopku postavljanja religiozne resnice kot subjektivne resnice. Odtod tudi radikalna operativnost pojma greha. Greh je tista točka, na podlagi katere se krščanska resnica postavlja kot subjektivna resnica, točka nesmisla, ki služi kot gonilo produkcije religioznega smisla. Greh je smiselni nesmisel, če lahko tako rečem, nesmisel, ki ima v krščanski eshatologiji še kako smiselno mesto, pa naj se ta eshatologija odvija na ravni ontološkega, političnega ali psihičnega.

Zaradi tega primata smisla ima v spovedi zelo pomembno težo hermenevitični element. Spovednik zaseda funkcijo tolmača, interpretira, ki na podlagi poslušanja subjektovega govora v njem razbere točke, na katerih se greh dotika smisla. To so točke, ko greh spregovori in se podvrže moči resnice, moči osmiselitve. Toda ko govorimo o krščanskem pojmu greha, je treba poudariti, da je prizorišče te subjektivne igre natanko *meso*. Kot na nekem mestu pravi Foucault, »meso je subjektivnost telesa in krščansko meso je seksu-

alnost, zajeta v notranjosti te subjektivnosti, tega podrejanja posameznika samemu sebi«. ⁷ Meso zaseda dvoumno mesto nečesa neotresljivega in tistega, česar se je treba za vsako ceno otresti, saj nam sicer grozi padec v večno pogubo. Vprašanje, s katerim se ukvarjajo spovedne tehnike, bi se torej glasil nekako takole: »Kako se otresti tistega, česar se ni mogoče otresti?«, »Kako se otresti neotresljivega?« Očitno je to problem, ki zelo intimno zadeva tudi samega spovednika, kolikor je tudi on bitje mesa. Ali ni spovednik vselej v skušnjavi mesa, ko mu meso govori o mesu, ali se njegovo telo ne vzburi, ko posluša »izpovedi mesa« (to je bil tudi delovni naslov enega od predvidenih šestih zvezkov *Žgodovine seksualnosti*)? Ali v končni instanci ne obstaja zgolj blebetanje mesa, se pravi samozadovoljevanje mesa, ki kot takšno proizvaja užitek? Veliki problem spovedi je skratka, da kot postopek, ki vodi k odvezi in odrešitvi, se pravi k resnici, da kot takšen postopek v najbolj radikalni obliki izpostavlja subjekta – tako spovednika kot spovedanega – tistemu, od česar ga skuša odrešiti. V spovedi je skušnjava največja, nemara ravno zaradi tega, ker gre za intersubjektivno igro, ki se odvija med dvema razgaljenima intimnostima, med dvema mesenostima, od katerih se ena razgalja drugi skozi govor in jo s samim tem govorom zapeljuje. Kar je skratka orožje spovedi – beseda, govor –, je lahko tudi njena poguba, saj se skozi njo razkriva, da pri govorečem bitju obstaja užitek v govorjenju. K temu se še povrnemo v primeru psihoanalize. Sedaj velja najprej izpostaviti, da prav na tej točki velike nevarnosti, ki se naznanja znotraj situacije spovedi, krščanstvo vpelje moment vednosti. Vednost je dejansko tista varovalka, ki nevtralizira užitek v blebetanju in razpustitev spovedi v tem užitku.

Če je spoved način produkcije resnice, pa ta resnica ravno zaradi svojega paradoksnega statusa nujno predpostavlja vezno tkivo neke vednosti. Potrebuj tisto, čemur Foucault v *Volji do vednosti* pravi »vednost-užitek«, *savoir-plaisir*. Po Foucaultu je Zahod izumil nov užitek, vezan na prepletanje resnice in užitka, namreč: užitek v resnici užitka, toda tudi užitek v vednosti, v izrekanju, posebni užitek resničnega diskurza o užitku in resnici užitka. Natanko ta novi užitek je tisto, čemur Foucault pravi vednost-užitek. Morda bi bilo zadevo treba prevesti kot »vednost-ugodje«, v prid čemur govori predvsem dejstvo, da Foucault uporabi besedo *plaisir* in ne *jouissance*. V prid temu pa bi govorilo tudi dejstvo, da ugodje nastopa kot svojevrstna obramba pred užitkom, t. j. pred užitkom-brez-zakona oziroma užitkom kot realnim. Vednost tako zaseda mesto tistega, ki znotraj spovedne situacije prevaja užitek-mesa v ugodje-vednosti. Zaradi tega vednost kot takšna vselej je ugodje,

⁷ Michel Foucault, »Sexualité et pouvoir«, v: *Dits et écrits*, II, Gallimard, Pariz 2001, str. 566.

ali pa jo vsaj spremlja neko ugodje. Če se nekoliko oprem na Lacanov vokalarni in kljub vsemu ohranim sintagmo »vednost-užitek«: v spovedi gre za to, da mora subjekt v svojem užitku doseči točko, kjer znotraj užitka vznikne enoglasnost, točko, kjer znotraj *jouissance* vznikne *j'ouis sens*. To pa lahko postane samo, če govorna funkcija kanalizira užitek na pobočje *joui-sens*. Slišanje smisla je potemtakem točka prehoda med užitkom in smislom, prevajanje greha v resnico pa spremlja prevajanje užitka v smisel. To prevajanje je *delo vednosti*, ki je v službi *moči resnice*. Vednost je tista, ki v proceduri spovedi daje konsistenco razkrivanju-produkciji subjektivne resnice.

Obrnimo se sedaj k samemu momentu *j'ouis sens*, »slišim smisel«. Poslušanje ima v spovedi dejansko ključno vlogo. Nemara je prav zaradi tega Foucault poskušal potegniti enačaj med spovednikovim poslušanjem grešnika in analitikovim poslušanjem analizanta. Kaj se posluša v spovedi in v analizi? Očitno govor, ki prihaja iz subjekta. Toda v tem govoru se išče momente nekega drugega govora, nekega govora, ki sicer prihaja iz subjekta samega, a ga hkrati tudi presega. Spovednik išče v grešnikovem govoru mesta, kjer na neki način spregovori sam greh, medtem ko analitik išče mesta, kjer se skozi zalome govornice manifestira subjekt nezavednega, mesta, kjer *ça parle*, kjer spregovori Ono, oziroma kjer *se govori*, kjer se govor tako rekoč otrese svojega nosilca-subjekta in ubere svojo pot. Toda kako spregovori Ono? Na paradoksalen način: spregovori skozi tišino. Freud je denimo govoril o tišini gonov, ki prebivajo v Onem, o tistem glasu Onega, ki vseskozi izreka neko neznosno Istost. Podobno tudi spovednik ne posluša toliko samega grešnikovega intencionalnega govora, temveč njegovo ozadje, njegovo skrivnost, ki je potopljena v tišino. Poslušanje v spovedi in analizi prav tako predpostavlja tišino tistega, ki posluša, tišino poslušalca. Analitik molči in spovednik molči. V tem je vir njegove avtoritete. Toda kot povsem pravilno ugotavlja Foucault: »Ni ene, temveč več tišin, in vse so sestavni del strategij, ki podpirajo in prečijo diskurze.«⁸ Obstaja skratka več tišin, ki so lastne različnim diskurzom-govorom in ki potemtakem implicirajo različna mesta tišine in temu ustrezne različne strategije poslušanja in slišanja. Kako se torej umešča oziroma uteleša tišina v spovedno-religioznem in analitičnem diskurzu.

V spovedno-religioznem diskurzu je molk moment, ki preskakuje iz spovednika na spovedanega. Nikoli ne govorita oba hkrati. Ko govori oseba, ki se spoveduje, spovednik molči in njegova tišina vzpostavlja njegovo avtoriteto. Njegova tišina ni v resnici njegova, temveč je Drugi tisti, ki se v tej tišini razodeva. Spovednik je materialna opora Drugega, natančneje, ne spovednik kot tak, temveč tišina, ki jo izreka njegova materialna prezenca.

⁸ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Pariz 1976, str. 39.

Toda hkrati molči tudi spovedani, molči natanko takrat, ko se iz spovednikove tišine porodi glas Drugega, ki mu nalaga pokoro in odvezo. Ta trenutek grešnikovega molka v spovedi je neke vrste sklepni trenutek, toda trenutek, v katerem subjektov molk nastopa kot način subjektovega vpisa v razmerja gospostva. Zaradi tega je legitimno reči, da je spovedno-religiozni diskurz primer tega, kar Lacan imenuje univerzitetni diskurz: označevalec-gospodar pod prečko je dvoumni moment tišine oziroma molka: tišina spovednikovega krepela, iz katere se porodi glas Drugega, in tišina spovedanega subjekta, ki je konstitutivno ozadje vednosti, S_2 , posredovane v procesu spovedovanja. Ta vednost je strogo gledano ekscentrična: ne pripada niti spovedniku niti spovedanemu, temveč velikemu Drugemu, ki je tišina diskurza.

Najbolj radikalno izkustvo tišine posreduje analitični diskurz, namreč radikalno v tem smislu, da je za subjekta v analizi skorajda nekaj travmatičnega, vsekakor pa tesnobnega. Tišina je tukaj na strani analitika. Analitik molči, ko pa spregovori, interpretira. Toda stvar je seveda veliko bolj zapletena. Na neki način je analitik fikcija analizanta – Lacan je rekel: predpostavka, katere *terminus technicus* je subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve –, se pravi da znotraj analize ni neke zunanosti, temveč se zabriše sama meja med zunaj in znotraj. V religioznem diskurzu kljub vsemu poteka ostra ločnica med vednostjo in njenim objektom, medtem ko je v analitičnem diskurzu objekt vednosti ravno neka vednost, ki se ne ve. Lacan bo rekel, da analitično početje sestoji v tem, da se dvakrat zavrtimo v krogu, se pravi da ravno tisto, kar je notranje, spravimo navzven. Toda Lacan tukaj govori v topoloških terminih, ki modificirajo sam status vednosti v diskurzu. Če denimo religiozni diskurz poteka po pobočju moralnosti, potem to pomeni natanko to, da je vednost na neki način že vnaprej konstituirana. Gre za to, da obstoji pred nekim partikularnim subjektom, ki vstopi v spovednico. Recimo: *ve se*, kaj je treba govoriti pri spovedi. Ve se tudi, kaj je greh – obstaja seznam smrtnih grehov in drugih pregreh, ki so bolj ali manj izpeljive iz tega religioznega kataloga –, in ve se tudi, da je bistvo greha želja. Govoriti je torej treba o želji. Koordinate so dane, vednost etablirana, subjekt se mora vanjo samo umestiti in si naložiti pokoro preko Drugega in v Drugem. Spoved je skratka situacija dveh subjektov-predpostavk: na eni strani spovednik kot utelešenje figure subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve – predpostavka spovedanega –, in na drugi strani spovedani kot utelešenje figure subjekta, za katerega se predpostavlja, da greši, ali kar je isto, subjekta, za katerega se predpostavlja, da uživa – predpostavka spovednika. Na eni strani vednost in gospodar na mestu dejavnika in resnice, na drugi strani užitek in subjekt na mestu drugega in produkcije.

V nasprotju s tem, kar pravi Foucault, je igra subjektivacije v psihoana-

lizi popolnoma drugačna. Vse, kar je dano, je simptom, zaradi katerega je subjekt sploh vstopil v analizo. Vse ostalo ostaja odprto. Ali kot se na nekem mestu izrazi Lacan: »V analizi začnemo ljudem pojasnjevati, da niso tu zato, da bi se spovedali. To je nekaj najlažjega. Tu so zato, da govorijo – govorijo karkoli.«⁹ Poudarek je skratka na »govorijo karkoli«, kar pravzaprav ne pomeni nič drugega, kot to, da reagirajo na obstoječo tišino z nekim poljubnim blebetanjem, ki pa se za nazaj vendarle ne izkaže za tako zelo poljubno. Prosta asociacija – v slovenskem prevodu se izgubi moment svobode, ki ga denimo nemščina in francoščina ohranjata: *freie Assoziation*, *association libre* – se izkaže za veliko manj prosto, ker jo vseskozi inhibira užitek v blebetanju na eni strani in komunikacija z neko tišino prekinitve na drugi strani.

Lacan bo v poznem seminarju *Le moment de conclure* v gesti smrtno rešnega humorja definiral psihoanalizo kot »prakso blebetanja«,¹⁰ se pravi kot specifično izkustvo govora, katerega namen je radikalizirati blebetanje do te mere, da se le-to spodvije v samega sebe in se preko tega spodvitja zavozla z realnim simptomom, tistim realnim, ki ga Lacan sicer pogojuje z odkritjem, do katerega je prišla psihoanaliza, z realnim, ki se formulira v izjavi: »Ni spolnega razmerja.« Vsi problemi z grehom izhajajo iz tega, kar je sicer tudi biblična ugotovitev, toda na neki drugi, veliko bolj fabulativni ravni. Psihoanaliza je eksperimentiranje z mejami blebetanja in zaradi tega Lacan govori o *praksi* blebetanja, o posebnem načinu rokovanja z analizantovim blebetanjem, za posebno slišanje smisla, namreč njegove nesmiselnosti.

Očitno je torej, da zaseda slišanje smisla v spovedi in v psihoanalizi popolnoma drugačno mesto. Religija izhaja iz neke predpostavljene tišine nesmisla, da bi v njej slišala neki smisel, medtem ko psihoanaliza izhaja iz vselej že danega smisla, da bi iz njega izluščila jedro nesmisla. V psihoanalizi je skratka *j'ouïs sens* postavka, ki vselej že deluje, a ki jo prekinjajo momenti nesmisla, nejasnega *jouissance*, ki ga kodificira simptomatska tvorba. Zvajanje smisla na dozdevek izpostavi znotraj govora pobočje nekega nejasnega, enigmatičnega užitka, ki izključuje smisel in ki napotuje na zgrešitev slišanja smisla v nesmislu, smiselnega nesmisla. Zagata hermenevtike oziroma spovedi je skratka izhodišče psihoanalize – in obe se zagozdita, glede tega se Foucault ni motil, vendar je potegnil napačne konsekvence, na teritoriju tistega, kar religija imenuje »greh«, t. j. na področju seksualnosti.

Greh je etimološko povezan z zgrešitvijo. Ta etimologija je zanimiva

⁹ Jacques Lacan, »Triumf religije«, v: *Problemi*, 3-4, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2006, str. 9.

¹⁰ Jacques Lacan, »Une pratique de bavardage«, v: *Ornicar?*, 19, Lyse, Pariz 1979, str. 5-9.

zlasti zato, ker problematiko greha odtegne od vse dramatične razsežnosti, ki so jo na njej nakopičila stoletja religiozne osmislitve in nas pripelje do samega jedra freudovske revolucije v mišljenju. Greh kot zgrešitev, denimo zgrešitev smeri, zabloda na poti, navsezadnje celo pomota oziroma nespo- razum, je veliko bliže psihoanalitičnemu izkustvu od vsega dramatičnega religioznega balasta. Lacan je na neki točki predlagal alternativni prevod za Freudovo nezavedno, *das Unbewusste*. Prevedel ga je na podlagi homofonije kot *une-bévue*, ki je natanko pomota. *Commetre une bévue* pomeni nekaj take- ga kot »strelati kozle«. V glavnem gre v tem alternativnem prevodu za to, da govoreče bitje *zgreši* – zgreši kaj? V prvi vrsti zgreši realno, do katerega pristopa po ovinku govornice in po kanalih smisla, se pravi iz imaginarnega in simbolnega. Zgreši spolno razmerje, ta osrednji problem govorečega bitja. Govoreče bitje zgreši, zablodi, vselej se že nahaja na napačni poti. Njegovo življenje je v primežu ene same velike pomote. Lacan bo proti koncu svojega poučevanja rekel, da se človek rodi kot posledica nekega nesporazuma, po nesporazumu, na podlagi nesporazuma. Ta nesporazum človeka travmati- zira, kar navsezadnje pomeni, da ima nesporazum oziroma pomota realne učinke – torej natanko, da je nezavedno – nezavedno kot *une-bévue* – v skraj- ni instanci nekaj realnega. To je skratka bistvo nezavednega: govoreče bitje se po definiciji moti, glede sebe, glede drugih, glede realnega, glede spolne- ga razmerja, glede Boga...

Kako se je zgodil prvi spodrseljaj? Topologija Raja predpostavlja dve cen- tralni točki – središče in razsrediščenje. Središče, ki je drevo življenja, in razsrediščenje, ki je drevo spoznanja dobrega in zlega. Ta točka razsredišče- nja, ki že v samem stvarjenju ukinja njegovo sferičnost, je prva pomota, ki jo krščanstvo izključi, ki jo krščanstvo mora izključiti, ker se ta prva pomota umešča na stran Boga. Ta prva pomota, ki je pogoj možnosti Padca prastar- šev, postavlja Boga kot zaprečenega Drugega. To zapreko ne more prikriti niti Evangelij, kajti sveti Janez o govornici pravi: »Na začetku je bila Beseda, in beseda je bila *pri* Bogu in beseda je bila Bog.« Na božanskem Začetku je bila torej neka dvoumnost same besede – ki je bila hkrati pri Bogu in Bog. Bila je hkrati nekaj, kar je Bog *imel* in kar je Bog *bil*. Toda to je bilo samo na tem mitičnem začetku. Zakaj mitičnem? Zato, ker predstavlja kot združeno tisto, kar je pri človeku radikalno razločeno – imeti in biti. Ko se Beseda utelesi, in utelesi se natanko kot užitek, postane nekaj, kar je navezano na imetje. In najbolj temeljno človekovo imetje je njegovo telo. Telo je nekaj, kar človek ima, tako kot ima stanovanje ali avto. Skratka, na Začetku, ki je mitičen, je dvoumnost označevalca, ki eksplodira v Stvarjenje. Toda to stvarjenje vsebuje neko pomoto. Po sedmih dneh se Beseda odloči poigrati s prvim človekom, tako da mu prepusti Imenovanje. Tudi to imenovanje je

mitično, ker predpostavlja *adaequatio*. Stvar se zaostri, ko nastopi Eva, ki s tem, ko spregovori, *realizira* pomoto Stvarjenja (Lacan v uvodnem predavanju seminarja o Joyceu denimo trdi, da se z nastopom Eve stvarjenje podvoji na blebetanje govorila). Adam je samo imenoval, teža Eve pa je v tem, da je spregovorila, t. j. razkrila manko v Drugem.

Proces analize subjekta privede do meja njegovega izkustva, kar pomeni tudi, da subjekt privede psihoanalizo do njenih lastnih meja. Lacan je to mejo imenoval *sintom*. Poudarimo *sin*. Sintom je neka točka, na kateri se izvrši neke vrste *sinteza* analitičnega procesa, konec analize. Hkrati pa je ta *sin* ravno greh, ki služi kot opora subjektove biti. Slovenščina tukaj pristavlja svoj kos sozvočja: subjekt je sin svojega lastnega simptoma, kajti simptom za poznega Lacana ravno stopi na mesto Imena-Očeta, nadomesti spodletelo funkcijo Imena-Očeta:

Freud poudarja, da lahko hipoteza nezavednega drži samo pod predpostavko Imena-Očeta. Seveda, predpostavka Imena-Očeta je Bog. Prav v tem psihoanaliza zato, da bi uspela, pokaže, da se lahko Imena-Očeta tudi otresemo. Lahko se ga tudi otresemo pod pogojem, da se ga poslužimo.¹¹

Toda s tem, ko se poslužimo Imena-Očeta, ravno razkrijemo njegovo spodletelost. Simptom gradi na tej spodletelosti in nudi konsistenco subjektu. Zato Lacan na nekem mestu tudi govori o »vrnitvi h grehu«,¹² ker nas samo ta vrnitev privede do temeljnega paradoksa očetovske funkcije, namreč da je njena učinkovitost v njeni spodletelosti, da je spodletelost tisto, kar to funkcijo utemeljuje. V konceptualnem paru z Imenom-Očeta je že omenjeni pojem sintoma, subjektivne sinteze biti. Sintom stopi natanko na tisto mesto, kjer Imenu-Očeta spodleti. Zato Lacan lahko reče, da se lahko Imena-Očeta tudi otresemo, se mu odpovemo, zavrremo njegovo oporo, toda tako, da se ga poslužimo. Da se ga poslužimo natanko kot sintoma, ki drži skupaj naše subjektivno izkustvo.

Prav greh je tisto, kar spodnese konsistenco Imena-Očeta – o tem priča tudi padec prastaršev. Ta padec kot tak je realizacija padca Imena-Očeta. Iz njega napravi nekaj nujno spodletelega, nekaj, kar je za govoreče bitje nujno, če naj ima njegovo izkustvo kakšno konsistenco, a hkrati tudi nekaj, kar samo to izkustvo potiska v pomoto in blodenje.

¹¹ Jacques Lacan, »Sintom«, v: *Problemi*, 4-5, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2007, str. 158.

¹² Jacques Lacan, *Televizija*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1993, str. 66.

Vrnitev h grehu je izumitev realnega simptoma. Ta izumitev ne more biti religiozna, ker religija izumlja samo smisel. Zato ni pretirano reči, da je simptom sin brez Očeta, greh brez Boga. Greh je skratka v psihoanalitičnih okvirjih preveden kot, po eni strani, religiozni užitek-smisel, ki izključuje realno simptoma, in po drugi strani travmatična razsežnost nejasnega užitka, ki ga producira sama praksa blebetanja, sam užitek-smisel. Ko je smisel reduciran na dozdevek, subjektu preostane samo še invencija neke veščine rokovanja s simptomom.

Kam torej, če se izrazimo s Foucaultovimi termini, umestiti psihoanalizo? V okvirje *ars erotica* ali v okvirje *scientia sexualis*? V okvirje neke *savoir-faire*, neke veščine, za katero je značilno, da stremi k povečanju in obvladovanju užitka in kjer resnica sama izhaja iz užitka telesa? V okvirje tehnik, kjer prevladuje izkustvo telesnosti užitka, skrivnost veščine in iniciacija redkih posvečenih? Ali pa bi jo bilo raje treba umestiti, kakor očitno sklene Foucault, v okvirje neke vednosti-oblasti, ki preko obvladovanja subjektive želje slednjega vpenja v razmerja gospodstva in kjer analitik nastopa kot figura učitelja-gospodarja (francoska beseda *maître* združuje oba pomena), katerega naloga je spraševati, dešifrirati smisel subjektivega govora in cilj modifikacija subjekta, namesto povečanja užitka? Nedvomno niti v eno niti v drugo. Psihoanaliza ni niti racionalistična, zahodna različica *ars erotica*, niti »biopolitična seksologija«. Kaj potem? Tu gre ponoviti Lacanov odgovor: psihoanaliza je simptom. In kot simptom predpostavlja natančno tisti prostor mišljenja, ki ji ga je dodelil Foucault pred svojim anti-ojdipskim obratom.