

Po zaporu -
kako naprej?

hendikepirano telo
in telo kot hendikep

TERENCE McKENNA:
MIKO-DIONIZ
HIPERRAZSEŽNOSTI



časopis
za
kritiko
znanosti

let. XXI, 1993, št. 166-167

Revijo subvencionirata Ministrstvo za znanost in tehnologijo in Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije.
Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije, št. 415-174/92 šteje revija med proizvode, za katere se plačuje
5-odstotni davek od prometa proizvodov.

vsebina

Igor Pribac 5 HABEAS CORPUS

Po zaporu - kako naprej?

Darja Zorc	11	
Zoran Kanduč	13	PROBLEMATIČNA "PROBLEMATIČNOST" ZLOČINA IN KAZNI
Lucien Morin	27	VZGOJA IN IZOBRAŽEVANJE ALI NASILJE PRAVIČNOSTI
Lucien Morin	43	O VZGOJI IN IZOBRAŽEVANJU V ZAPORIH
Intervju s prof. dr. Ano Krajnc	61	NE PREVZGAJATI, AMPAK "DO-VZGAJATI"
Marko Zebec-Koren	65	KAKO (TUDI) MISLITI RESOCIALIZACIJO?
Intervju z Deso Orel in Julko Gruden	83	SVETOVANJE ZAPORNIKOM V SLOVENIJI
Ulrich Lange	85	PRAVOSODNA SOCIALNA KONTROLA ALI SOCIALNA INTEGRACIJSKA POMOČ
Intervju s Frančkom Mlinaričem	93	PROTI IRACIONALNI REPRESIJI
Pogovor z dr. Klausom Klingnerjem	95	NEODVISNI NOSILCI REAGIRAJO HITREJE

hendikepirano telo in telo kot hendikep

Bryan S. Turner	99	NOVEJŠA DOGNANJA V TEORII TELESA
Dušan Rutar	121	HENDIKEP KOT SIMPTOM
Intervju z J. J. Boerma	133	EVROPSKA MREŽA ZA NEODVISNO ŽIVLJENJE HENDIKEPIRANIH LJUDI
Luj Šprohar	139	MED SLEPOTO IN ZASLEPLJENOSTJO
François Lyotard	145	ČE LAHKO MISLIMO BREZ TELESA

TERENCE McKENNA

MIKO-DIONIZ HIPERRAZSEŽNOSTI

Samo Škrbec	159	
Terence McKenna	161	NOVI ORISI HIPERPROSTORA
Intervju s Terencom McKenno	175	SVETE RASTLINE IN MISTIČNA REALNOST
	184	RASTLINA, KI GOVORI
Terence McKenna	185	ČASOVNA RESONANCA

prikazi in recenzije

195

- Benjamin Woolley, VIRTUAL WORLDS - A journey in Hype and Hyperreality (Karlo Pirc)
Renata Salecl, ZAKAJ UBOGAMO OBLAST? - Nadzorovanje, ideologija in ideološke fantazme (Luka Omladič)
Abram de Swaan, THE MANAGEMENT OF NORMALITY - Critical Essays in Health and Welfare (Zdenka Šadl)
Terence McKenna, FOOD OF THE GODS (Samo Škrbec)
Alberta M. Sbragia (ur.), EUROPOLITICS: INSTITUTIONS AND POLICYMAKING IN THE "NEW" EUROPEAN COMMUNITY (Zlatko Šabič)
Bernard Cazes, POVIJEST BUDUĆNOSTI (Mitja Velikonja)
Peter M. Haas (ed.), KNOWLEDGE, POWER, AND INTERNATIONAL POLICY COORDINATION, (Milan Brglez)
Mike Featherstone, Mike Hepworth, Bryan S. Turner, THE BODY - Social Proces and Cultural Theory (Dušan Rutar)
David Le Breton, ANTROPOLOGIE DU CORPS ET MODERNITÉ (Igor Pribac)
Mark Seltzer, BODIES AND MACHINES (Dušan Rutar)
Uta Ranke-Heinemann, KATOLIŠKA CERKEV IN SPOLNOST (Igor Pribac)
Marie-Françoise Lollini, L'IRREPARABLE OUTRAGE - La psychotherapie analytique face à la chirurgie estétique (Igor Pribac)

povzetki

217

HABEAS CORPUS

Splošno znano je, da je namen angleškega zakona *Habeas corpus Act* varovati državljane, da jih ne bi oblast samovoljno zapirala. Prav tako je marsikomu znano, da latinski praviški obrazec *habeas corpus* v slovenščini pomeni "imej telo". Zgolj na podlagi teh dveh ugotovitev bi bilo mogoče domnevati, da se zakonsko besedilo naslavlja neposredno na zapornika in preko njega na vsakega podanika krone, ki to lahko postane, in mu sporoča, da ima telo. Tak sklep bi bil prenačljjen. Sloviti zakonski akt, ki ga je sprejel angleški parlament leta 1679, v času bojev med parlamentom in kraljem, torej še pred omejitvijo monarhove moči z *Bill of Rights*, ni nagovarjal posameznika nasploh, kot bi to morda hoteli razumeti danes, ko smo v skušnjavi, da rojstne dokumente moderne dobe beremo v perspektivi njenega razvitja.

Če zakon preberemo (preveden je v knjigi *Varstvo človekovih pravic*, MK, 1988, str. 395-401), ugotovimo, da se njegov namen še ni prekrival z njegovim izvajanjem. Imetnik telesa, na katerega se zakon naslavlja, ni pripornik sam, temveč njegov ječar; telo, o katerem zakon govori, pa je res pripornikovo telo. Zakon se torej ne naslavlja na pripornika, temveč določa ravnanje predstavnikov represivnega aparata ob vročitvi pisanja višjih sodnih oblasti, ki se sklicujejo na zakon *Habeas corpus*. "Šerifi, ječarji in drugi uradniki, v katerih pripor so bili postavljeni kraljevi podaniki", so morali po prejemu takega pisanja iz sodnij v treh dneh "pripeljati ali povzročiti, da bo pripeljano tako priprto ali drugače pridržano telo (*corpus*) stranke" (prav tam, str. 395-96) pred sodnika, ki je nato presodil, če je bil odvzem prostosti upravičen. *Habeas corpus* je potemtakem pravno sredsvo, ki v najkrajšem roku lahko privede do sodne obravnave zakonitosti odvzema prostosti, vendar smo z njim še daleč od univerzalistične govorice *Deklaracije o pravicah človeka in državljana* (1789) in njenih sankcioniranih "naravnih in nezastarljivih človekovih pravic". Posameznikovega odnosa do svojega telesa deklaracija izrecno ne omenja, vendar na to vprašanje nedvoumno odgovarja že s tem, ko kot edino načelo omejevanja individualne svobode postavi "škodo drugemu". Izraz "telo" v njej nastopa v povsem drugačnem kontekstu: bodisi kot že socializirano "družbeno telo",

ki vključuje vse člane družbe (uvodni odstavek), bodisi kot politično predstavniško telo (3. člen). Še dlje je Millova **zahteva** (in ne zahteva dejansko sprejetega pravnega načela ali zakona) po "suverenosti" posameznika nad "svojim telesom", po svobodi "čustev", "občutkov", "okusov" in "teženj", po sferi zasebnosti in osebne svobode, ki bi bila za politično oblast nedotakljiva.

V svoji izvorni obliki je zakon **Habeas corpus** dokument govornice oblasti o telesih tistih, nad katerimi se oblast izvaja. Oseba in telo v diktaciji tega zakona nista nikakršna nerazdružljiva enotnost, prav nasprotno, njegova govornica vseskozi ostaja v okvirih komunikacije med posameznimi oblastnimi strukturami. In čeprav omejuje samovoljo organov pregona pri odvzemanju posameznikove svobode gibanja, tega ne počenja neposredno z naslavljanjem na prizadetega posameznika. Lastništvo nad telesom v tem zakonu ni dano osebi, ki se v njem uteleša; oblast torej z zakonom ne sankcionira lastninskega razmerja osebe do "svojega" telesa. Ali pač to le stori, vendar negativno. Pridržanje in priprtje, skratka inkarceracijo, opredeljuje kot odvzem svobode in lastninskih pravic, ki so temelj pravice razpolaganja s telesom, in te pravice prenaša na predstavnike oblasti. Lastitev telesa, njegova pripadnost subjektu, je torej razumljena: telo je subjektova last, vendar ni neodtujljiva. **Habeas corpus**, ki nastopa kot pravno sredstvo zoper neupravičeni odvzem te lastninske pravice, jo implicitno priznava. Vendar je spet potrebno razločevati: ne priznava je le skrb za zakonitost kaznovalne politike, priznava jo že sama inkarceracija, torej kaznovalna politika sama. Vsaka kazen kot vsiljeno ravnanje je za posameznika nujno omejevanje lastništva njegovega telesa.

Habeas corpus nam tako odpira dvojno perspektivo. Beremo ga lahko kot dokument emancipatoričnega vzpostavljanja pravne države in njenega varovanja človekovih pravic pred vsakovrstnimi despotizmi, kot zametek razvoja, ki se je širil tudi zunaj kazenskega prava. S te plati je pomenljivo na primer, da je **Habeas corpus**, v ameriški ustavi (9. odstavek 1. člena), ostal med državljansko vojno veljaven, čeprav ga v ustavi spremlja določilo, da lahko v primeru nevarnosti državnega prevrata preneha veljati, in čeprav ga je tedanji predsednik Abraham Lincoln, sklicujoč se na to ustavno dopolnilo, v resnici hotel suspendirati. Zvezno sodišče je tedaj presodilo, da je njegova začasna odprava docela v rokah parlamenta; tako je zakon ostal veljaven kot civilizacijski **a priori** politiki tudi v času popolnega razsula politične sfere.

Foucaultovo branje razvoja razmerja moderne oblasti in človekove integritete, ki se ne zmeni za velike besede in se bolj usmerja k drobnim postopkom oblasti, odpira povsem drugačen pogled. Kar se je širilo čez

okvire iz posebnega, atipičnega zaporskega okolja in postalo tipsko za moderne industrijske družbe, ni bil humanizacijski projekt ustvarjanja in uveljavljanja fundusa podmen, ki veljajo v vseh družbah, ne glede na njihovo politično različnost in notranjo razlikovanost, temveč so to bile dehumanizacijske tehnike in metode "mikrofizike oblasti", ki so se najprej razvile v vojskah, norišnicah, zaporih in drugih totalitarnih institucijah. Tehnike in dispozitivi nadzora, uravnavanja in s tem obvladovanja teles v disciplinskih institucijah so se selili v medicinske in pedagoške institucije, iz posebnih okolij, namenjenih omejenim populacijam, v osrednje institucije družbene reprodukcije, ki so zadevale ves **corps social** in v njem ustvarjale voljna, maniabilna, ubogljiva telesa, podrejena ideologijam koristnosti.

Foucaultu, ki svojobralno mrežo moderne dobe gradi na izhodiščni ugotovitvi, da je vsaka oblast oblast nad telesi, se naraščajoča glasnost govorice človekovih pravic, človekovega dostojanstva, subjektivitete itn. izkaže za liberalno fasado, ki s svojo deklarativnostjo prikriva naraščajočo kapilarnost delovanja "politične tehnologije telesa". Vznesenost deklarativnega samoopredeljevanja posameznika, ki vključuje tudi neodtujljivost pravice razpolagati s svojim telesom, je z gledišča oblasti, na katerega se postavlja Foucault, zgolj nedeljska podoba dejanskega ločevanja subjektivitete in telesa, ki ga je v industrijskih družbah porajal vsak delovni dan. Zapor kot oblika kaznovanja, tj. "zavestnega zadajanja bolečin ali trpljenja" (Kanduč), je pripomogel k nastanku arzenala tehnik politične tehnologije, ki si za cilj postavlja ločevanje moči in teles.

Pričakovanje, da bi oblast s takšnim ali drugačnim aktom **Habeas corpus** vsem podelila telo kot nekaj več od tega, kar jim je dano po naravi, je docela prazno. Specifični način, lahko kako oblast podeli telo posamezniku, je negativen. V razmerju do oblasti je telo hendikep, lastništvo nad telesom pa prinaša tveganje boleče razlastitve. Ko mož postave reče v imenu oblasti "imej telo", je to zato, da bi z njim lahko trpeli.

Igor Pribac



Po zaporu - kako naprej?

Podatki in študije kažejo, da kriminal v svetu in tudi pri nas nenehno narašča, kljub vsem poskusom, da bi ga zmanjšali. Pojavljajo se nove oblike kriminalnih dejanj, ki segajo od pranja denarja, prodaje izdelkov sumljive kakovosti, trgovanja s človeškimi telesi do gospodarskih afer, kar vse sodi med kriminal. Kriminal se tako razrašča, da zavira politični, ekonomski, socialni in kulturni razvoj ljudi, ogroža človekove pravice, osnovno svobodo, mir, stabilnost in varnost. Kaj storiti? V javnosti narašča nestrpnost in težnje za večjo represijo do t.i. kriminalcev. Eden izmed odgovorov človeštva na pojav kriminala je kaznovanje, ki se je v zgodovini pojavljalo v različnih praksah, kaznovanje kot tista oblika družbene ureditve, ki naj bi zaščitila žrtev, zavarovala družbo in ponovno vzpostavila socialni red in mir v družbi. Naraščanje kriminala in neuspeh kaznovanja ponovno odpira razprave o kaznovanju, njegovih ciljnih in možnostih preprečevanja kriminala. Namen kazni je zaščita družbe in resocializacija posameznika. Teorije v pravu, kriminologiji, penologiji zastopajo različna stališča o namenih kaznovanja. Medtem ko se nekatere zavzemajo za pravično kaznovanje in se odpovedujejo možnostim kakršnekoli resocializacije, druge poudarjajo predvsem osnovno človekovo pravico do izobraževanja, pravico posameznika do pomoči, vzgoje. Le-te poudarjajo, da je tudi zapornik del družbe in ima pravico sprejemati pomoč in podporo družbe. V sodobnem načinu kaznovanja, ki posameznika - storilca kaznivega dejanja - kategorizira kot zločinca, ga izolira in zapre, prevladuje zapor kot odvzem svobode, kot glavno sredstvo izvrševanja kazni. Učinki zapora na posameznika, kot so socialna deprivacija, stigmatizacija, osebna regresija, so že dolgo znani; zapor kot oblika kazni se ne kaže samo kot ultima ratio, marveč tudi kot zadnja iracionalnost.

V svetu se pojavljajo alternativne oblike kaznovanja in zapora, ki pa jih pri nas še ni. Temeljijo na spoznanju, da je vključitev prostovoljnega in skupnostnega dela esencialni element zaporniškega sistema. Samo z vzpostavitvijo takega "importivnega modela" lahko zaporniški tretma pripravi zapornika na njegovo vrnitev v skupnost, hkrati pa tudi skupnost sprejme dejstvo, da so zaporniki njena odgovornost. Da bi ublažili negativne učinke zapora na posameznika, obstajajo različne oblike pravosodnih in nepravosodnih oblik

pomoči kaznovanim. Tudi v Sloveniji so pred leti začeli na ministrstvu za pravosodje z eksperimentom prostovoljnega svetovanja.

Kakšen človek je pravzaprav kriminallec? Ali je nevaren? Ali ga je potrebno izolirati? Ali ima pravico do pomoči? Znano je, da so osebnostne značilnosti storilcev kaznivih dejanj predvsem izredno nizka samopodoba, egocentričnost, negativni identifikacijski model in občutek nemoči. Vprašanje je, kaj vse je v posamezniku sprožilo tak razvoj, ki ga je peljal vedno globlje in globlje navzdol do kaznivih dejanj. Ali je kazen in maščevanje ustrezen odgovor na to? Seveda je zakon potreben, vendar ali je dovolj?

Pričujoči sklop tekstov odpira nekatera izmed teh vprašanj in jih tematizira z različnih vidikov sodobnih premišljevanj o kaznovanju, vzgoji in izobraževanju in pomoči obsojenim. Avtor Kanduč problematizira sam pojem kriminala. Eden izmed najbolj vidnih teoretikov na tem področju je francoski avtor Lucien Morin, ki problematizira samo kaznovanje kot način maščevanja in poudarja, da "sodna pravica ne eliminira nasilja in ga nikoli dokončno ne zatre. Kot odgovor in odziv na nasilje je pravica simetrična z maščevanjem, kakorkoli legalna, legitimna in čista se zdi. Zato lahko zahteva neko aktivnost, neko obliko vedenja, neko obnašanje, vendar ne more zahtevati dobrega. Dr. Ana Krajnc je kot članica komisije za preventivo in kazensko pravo pri Združenih narodih spregovorila o pomenu izobraževanja, pozitivne identifikacije zapornika, pozitivnih izkušenj, ki pa jih zapor ne omogoča. Negativni učinki zopora so v zgodovini že dolgo znani in vedno znova se zastavlja vprašanje, ali je resocializacija v zaporu sploh možna. Marko Zebec poskuša na to odgovoriti s psihoanalitičnega in pravnega vidika. Na vprašanje, kakšni so trendi in koncepti izvrševanja kazenskih sankcij v Sloveniji, odgovarja svetovalec ministra Franček Mlinarič, ki opozarja na težnje po večji represiji, izolaciji in kaznovanju pri nas, vendar pa se sam zavzema za sodoben koncept izvrševanja kazenskih sankcij s čim manj iracionalne represije, zavzema se za tak način prestajanja kazni, ki bi posamezniku omogočil uspešno ponovno vključitev v družbo.

Odprto ostaja vprašanje naslednjega obdobja civilizacije, ki bo moralo spoznati, da zapor, ki per se predstavlja reiteracijo maščevanja in nasilja, ne more več biti ustrezna oblika zoperstavljanja nasilju in kriminalu.

Darja Zorc

Problematična “problematičnost” zločina in kazni

1. Kriminaliteta kot družbeni problem

Trditev, da je kriminaliteta družbeni problem, je danes pogosto dojeta kot nekaj “očitnega”, “samoumevnega” in “jasno razvidnega”. Kritike ideologije so pokazale, da kaže biti nadvse previden ravno pri tovrstnih zatrjevanjih. Zares, če na stvar pogledamo nekoliko pogloblje, se hitro izkaže, da “problematičnost” kriminalitete vendarle ni docela neproblematična.

(a) Predvsem se je treba zavedati, da je kriminaliteta - navzlic zaskrbljujočim ugotovitvam o njenem stalnem naraščanju - sorazmerno redek pojav. Na to kaže že dejstvo, da merimo število kaznivih dejanj na 100 000 prebivalcev. V obdobju 1976-1978 je bilo, denimo, v ZDA na 100 000 prebivalcev 1400 vlomov, v Kanadi pa 1200¹. V istem obdobju je bilo v ZDA na 100 000 prebivalcev 9,3 umorov, v Kanadi 2,6 in v Franciji 1,0. Cusson v tej zvezi navaja oceno, da je v Franciji verjetnost, da nekdo umre v prometni nesreči, dvajsetkrat večja od verjetnosti, da zgubi življenje zaradi umora. Po podatkih *British Crime Survey*² iz leta 1982 oseba, ki živi v Angliji ali Welsu, s tem tvega: (a) da jo bodo oropali enkrat na 500 let; (b) da jo bodo napadli in telesno poškodovali enkrat na 100 let; (c) da ji bodo ukradli družinski avtomobil enkrat na 60 let; (d) da jo bodo okradli enkrat na 50 let. Zločini, ki najbolj plašijo javnost, npr. posilstva, okrutni umori ipd., so seveda še bolj redki od premoženjskih kaznivih dejanj, ki tvorijo glavnino “uradno” (s strani

¹ Prim. M. Cusson, *Le contrôle social du crime*, PUF, Paris 1983, str. 18-19.

² Prim. R. Matthews in J. Young, *Issues in Realist Criminology*, Sage Publications, London 1992, str. 22-25.

³ "Mar ni v nasprotju s človeško naravo, da bi sprejemala kot samoumevno sleherni omejitve, ki ji je vsiljena? Je že kdo videl človeka, primitivnega ali civiliziranega, ki bi se podrejal pravilom in tabujem, ne da bi bil k temu primoran s silo, ki presega njegove zmožnosti upiranja." B. Malinowski, **Trois essais sur la vie sociale des primitifs**, Payot, Paris 1962, str. 12.

⁴ Prim. R. Matthews in J. Young, **Confronting Crime**, Sage Publications, London 1986, str. 21-25.

⁵ Prim. J. Young, "Radical criminology in Britain", **A History of British Criminology**, P. Rock (ur.), Clarendon Press, Oxford 1988, str. 172-174.

⁶ Prim. S. Cohen, **Against Criminology**, Transaction Books, Oxford 1988, str. 244-248; D.F. Greenberg, **Crime and Capitalism**, Mayfield Publishing Company, Palo Alto (Cal.) 1981, str. 5-6; **Arbeitskreis Junger Kriminologen, Kritische Kriminologie**, Juventa Verlag, München 1974, str. 20-25.

⁷ Glede opredelitve pojma "heteronomno delo" prim. A. Gorz, "Za izhod iz kapitalizma", **Boj proti delu**, KRT, Ljubljana 1985, str. 146-149.

⁸ "Ne bi mogel povedati, ali so Grki prevzeli prezir do dela od Egipčanov, kajti isti prezir sem našel pri Trakijcih, Skitih, Perzih in Lidijcih; z eno besedo zato, ker pri večini barbarov veljajo tisti, ki se nauče mehaničnih umetnosti (obrta) in celo njihovi otroci, za zadnje med

represivnega aparata države) zaznane kriminalitete, vendar pa so - iz komercialnih razlogov - deležni izredne publicitete, kar še stopnjuje strah in negotovost ljudi.

Dasiravno se utegnejo zgoraj navedeni podatki komu zazdeti vznemirjajoči in skrb zbujajoči, jih kaže razumeti predvsem v luči zelo preprostega dejstva, da je kaznivo dejanje nemalokrat precejšnja skušnjava. Pomislimo le na stvari, ki bi jih radi imeli, pa si jih - zaradi nezadostnih denarnih sredstev - ne moremo privoščiti. Zakaj jih ne poskusimo dobiti po nezakoniti poti? Pomislimo, koliko je ljudi, ki nam, tako ali drugače, škodujejo in grenijo življenje. Ali ne bi bilo nadvse prikladno znebiti se jih enkrat za vselej s pritiskom na sprožilec? Očitno je torej, da je lahko kaznivo dejanje čisto zelo racionalno sredstvo za potešitev človekovih "nenasitnih" želja. Če ob tem zločini vendarle niso ravno pogost pojav v življenju družbe in posameznika, bi lahko od tod sklepali, da mehanizmi - formalnega in neformalnega - družbenega nadzora kljub vsemu niso docela neučinkoviti (še zlasti, če sprejmemo tezo - ki jo je razvil že Malinowski³ -, da človek nima neke notranje, prirojene "zavore", ki bi mu preprečevala ravnati v škodo drugih, oz. da se ne podreja samoniklo in samodejno zahtevam, ki jih pred njega postavljajo družbeni zakoni in običaji).

(b) Trditev, da je kriminaliteta "družbeni problem", ustvarja vtis, da gre za pojav, ki - v bolj ali manj enaki meri - pesti vse člane družbe. Radikalna kriminologija, zlasti njena "realistična" smer,⁴ ki se je razvila v osemdesetih letih, je na podlagi vrste viktimoloških študij⁵ pokazala, da to nikakor ne drži. Po mnenju radikalnih kriminologov so nacionalne raziskave o tem, kolikšno je tveganje, da "povprečni državljani" postane žrtev kaznivega dejanja, zavajajoče. Ne upoštevajo namreč dejstva, da je verjetnost viktimizacije precej neenakomerno porazdeljena po družbeni strukturi. Nanjo ne vpliva le lokacija prebivališča (ali delovnega mesta), ampak tudi starostne, spolne, etnične, rasne in razredne razlike. Najbolj ranljivi (zaradi svoje družbene nemoči in obrobnosti) člani družbe, npr. ženske, otroci, ostareli, tujci/priseljenci, delavci in pripadniki različnih družbenih manjšin, niso le najbolj verjetne žrtve kaznivih dejanj, marveč praviloma tudi žrtve, ki jih kaznivo dejanje najbolj prizadene. Radikalni kriminologi so, skratka, opozorili na kopičenje družbenih problemov v določenih geografskih (urbanih) in družbenih okoljih: kjer so ljudje najbolj izpostavljeni brezposelnosti (oz. nečloveškemu, slabo plačanemu in preziranemu delu), slabim stanovanjskim razmeram, anomičnim učinkom dezorganizirane soseske, kroničnemu - telesnemu ali duševnemu - nezdravju, socialni negotovosti ipd., tam je najbolj ogrožena tudi njihova varnost; strah pred kriminaliteto je v teh primerih docela razumljiv.

(c) Kriminaliteta velja danes za pojav, ki simbolizira nekaj NAJBOLJ "škodljivega" in zatorej "nevarnega", saj - virtualno ali dejansko - ogroža oz. prizadeva najbolj dragocene človekove

vrednote in dobrine (takšen vtis je nemalokrat posledica dejstva, da se država odziva na kazniva dejanja z najbolj strogimi sankcijami, t.j. s kaznimi). "Kritična" kriminologija⁶ si je v poznih šestdesetih letih prizadevala relativizirati tovrstno "problematičnost" uradne kriminalitete, se pravi t.i. "ulične kriminalitete" oz. kaznivih dejanj "modrih ovratnikov". Bistveni poudarek njene kritike bi lahko zgostili v trditev, da "pravi zločini" (t.j. zločini, ki ustrezajo svojemu pojmu oz. bistvu) niso kazniva dejanja (najnižjih slojev) delavskega razreda, marveč neprimerno bolj škodljiva ravnanja nosilcev politične in ekonomske moči (t.i. "crimes of the powerful"). Po aferah, ki ravno v tem času pretresajo italijansko politično prizorišče (dasiravno nedvomno niso zgolj italijanska posebnost), po "krajih stoletja", ki se evfemistično poimenovana kot "proces preoblikovanja družbene lastnine", "vračanje krivično odvetega premoženja Cerkvi" ipd. - dogaja dobesedno pred našimi očmi, po tragičnih dogodkih na tleh nekdanje Jugoslavije (za katere so v pretežni meri odgovorne prav nacionalne politične elite) ipd., bi bržkone težko oporekali utemeljenosti opozarjanja na pogubne družbene učinke "zločinov mogočnih". Vseeno pa je zelo problematično, kolikor vztraja pri predpostavki, da je (oz. mora biti) pojem "zločin" prihranjen za pojave, ki so najbolj družbeno škodljivi. Ravno ta podmena je namreč več kot vprašljiva. Težava je v tem, da se lahko pojem "zločin" - zaradi svoje specifične logično-semantične strukture - smiselno nanaša samo na raznovrstne oblike "osebne nasilja", t.j. na skrajno krivična (protipravna) ravnanja kazenskopravno odgovornih subjektov. Če gledamo na družbeno škodljive pojave skozi "očala" kazenskopravne pojmovno-predstavne mreže, se nam zato neogibno izmuznejo izpred oči pojavi, oblike "strukturnega nasilja", ki so še "hujši" od "zločinov", zakaj po eni strani je število njihovih žrtev neprimerno večje od števila žrtev zločinov "modrih" in "belih ovratnikov", po drugi strani pa so njihove škodne posledice neprimerno bolj "resne" od posledic "konvencionalnih" kaznivih dejanj.

V današnjem času je daleč najbolj škodljiva (oz., natančneje, pogubna) oblika "strukturnega nasilja" seveda heteronomno⁷ - odtujeno in dolgotrajno (človek dela danes dobro polovico svojega budnega časa, in to 35 do 40 let!) - DELO, organizirano glede na zahteve "oplajanja" kapitala (gonje za profitom), ne pa glede na zadovoljevanje potreb družbe (oz. vseh članov, ki jo sestavljajo). Delo, ki je bilo, denimo, v antiki, ko še ni prevladala absurдна "etika" dela, upravičeno deležno vsega prezira,⁸ ni le eden izmed poglavitnih vzrokov odtujenosti sodobnega "človeka",⁹ njegovega kroničnega nezdravja,¹⁰ poklicnih bolezni, stresov, slabega počutja, utrujenosti (oz. izčrpanosti) in vrste drugih podobnih "tegob", ampak jemlje človeku eno izmed njegovih najbolj temeljnih dobrin - ČAS, ki je conditio sine qua non za udejanjanje in razvijanje njegovih - čutnih, čustvenih in razumskih - potencialov, predvsem pa je neogibna predpostavka samodoločujočih (svobodnih) dejavnosti. Ob

*državljeni ... Vsi Grki so vzgojeni v teh načelih, zlasti Lakedeimonci." (Herodot) "Narava ni ustvarila ne čevljarja ne kovača; podobna opravila degradirajo ljudi, ki jih opravljajo, na dnmarske ničvredneže, na bednike brez imena, ki so že zaradi svojega stanu izključeni iz političnih pravic. Trgovce, ki so vajeni lagati in varati, pa bodo trpeli v mestu kot nujno zlo. Državljan, ki se bo onečastil s kramarskim trgovanjem, bo za ta prestopok kaznovan, če bo spoznan za krivega, bo kaznovan z letom zapora. Kazen se bo podvojila z vsako ponovitvijo prekrška." (Platon, Republika) "Ljudje, ki se prepuščajo ročnim delom, niso nikoli povzdignjeni v državne službe in tako je zelo prav. Ker so večidel objestni, da po ves dan sede, ni mogoče drugače, kot da imajo pohabljena telesa, in težko, da bi se to na duhu ne poznalo." (Ksenofon, Ekonomika) "Kaj častivrednega pa lahko pride iz kramarije in kaj poštenega lahko trgovina naredi? Vse, kar se imenuje trgovina, je neuredno poštenjaka (...), saj trgovci ne morejo zaslužiti, ne da bi lagali in kaj je bolj sramotnega od laži! Potemtakem moramo imeti za nekaj nizkega in ničvrednega poklic vseh tistih, ki prodajajo svoj trud in marljivost; kajti kdorkoli daje svoje delo za denar, se sam prodaja in se postavlja na stopnjo sužnjeva." (Cicero, O dolžnostih) Vsi navedki so iz: P. Lafargue, "Pravica do lenobe", **Boj proti delu**, KRT, Ljubljana 1985, str. 74-75.*

⁹ Prim. B. Horvat, **Politička ekonomija socijalizma**, Globus, Zagreb 1984, str. 80-89; M. Zvonarević, **Socialna psihologija**, Školska knjiga, Zagreb 1985, str. 172-181.

¹⁰ Prim. G. Jervis, **Kritički priručnik psihiatrije**, Stvarnost, Zagreb 1978, str. 27-38.

¹¹ "Ni res, da smo v tej družbi svobodni. Svobodni smo le zato, da vsako jutro ustanemo in gremo na delo. Kdor ne dela, naj ne je! Ali je to svoboda? Eno je, ki omejuje našo svobodo: delo; in k delu smo v resnici prisiljeni. Stavek, da delo plemeniti, je iznajdba kapitalistov. (...) Delavci menijo, da bi lahko po uvedbi stroja namesto stotih delavcev po osem ur delalo dvesto delavcev po štiri ure. Delavci torej niso proti strojem, pač pa nasprotujejo tistim, ki uporabljajo stroje, da bi drugi delali na njih. Tistim, ki pravijo, da je delati nujno, odgovarjamo, da je množina akumulirane znanosti tolikšna, da bi bilo mogoče delo, namesto da se ga deklarira kot "temelj človeškega obstoja", takoj zreducirati na zgolj postranski faktum človeškega življenja. Tistim, ki pravijo, da je človek zmeraj delal, odgovarjamo, da v bibliji piše, da je zemlja ploščata in da se sonce vrti okoli nje: pred Galileom je to bila resnica ... znanstveno stališče. Toda problem ni v navajanju znanstvenih dokazov, pač pa v prevratu sedanjega družbenega reda in v uveljavitvi interesov tistih, ki so ustvarili materialne pogoje za to, da

delu, ki posamezniku ireverzibilno - dan za dnem, leto za letom - jemlje vse tisto, kar je edinole zares "njegov" (oz. kar je pravzaprav "on sam"), t.j. njegov čas, življenjsko energijo, zdravje, svobodo¹¹ ipd., so seveda "zločini", ki vznemirjajo t.i. "odrasli svet", npr. tatvine koles, avtomobilov, deviz, zlatnine in podobnih "dobrin", seveda videti prava bogatela. Heteronomno delo kajpak ni edina oblika "strukturnega nasilja". V tej zvezi kaže omeniti vsaj še religijo,¹² kolikor učinkuje kot "iluzija" (Freud), "opij za ljudstvo" (Marx), "infantilni način doživljanja in ravnanja" (Allport) ali "ideologija gospostva, tlačanja in izkoriščanja" (Lutte), prisilno spolno moralo (katere škodljive reperkusije je najbolj dosledno "evidentirala" psihoanaliza) in šolski sistem, kolikor deluje kot - v današnjem času - vodilni ideološki aparat države (t.j. mehanizem indoktrinacije z vladajočo ideologijo, ki je "po definiciji" ideologija vladajočega razreda).

2. Paradokсна "kriza" kaznovanja

"Problematičnost" kazni je danes v marsičem odsev "problematičnosti" kriminalitete. Kazen je v "krizi", ker je kriminaliteta družbeni problem, se pravi zato, ker kaznovalni aparat ne rešuje učinkovito problema kriminalitete oz. ga - po mnenju "nove" (interakcionistične) teorije odklonskosti - celo zastruje, kolikor povzroča "sekundarno deviantnost" (Lemert), t.j. odklonska ravnanja, ki koreninijo v (pod vplivom "etiketiranja" in "stigmatiziranja") spremenjeni "samopodobi" devianta.¹³ Ob tem je vendarle treba priznati, da je sodobna "kriza" kazni precej nenavadna. To je razvidno že iz naravnosti kritik, izrečenih na njen račun. Njihovi poudarki so namreč nadvse različni, celo docela divergentni, usmerjeni npr. v: (1) zmanjševanje vloge kazenskega prava (predlogi so različni: (a) odprava kazenskega prava kot takega oz. njegova nadomestitev z bolj primernimi oz. humanimi načini reševanja družbenih sporov; (b) dekriminacija določenih kaznivih dejanj, zlasti "zločinov brez žrtve"; (c) "diversion", obravnavanje storilcev zunaj kazenskopravnega postopka oz. kaznovalnih institucij; (d) deprizonizacija, t.j. kar se da omejena raba zaporne kazni oz. njeno nadomeščanje z "alternativnimi" sankcijami, kakršne so npr. restitucija, odškodnina, delo v korist skupnosti ipd.); (2) krepitev kazensko-pravne represije; (3) preusmeritev delovanja kaznovalnega aparata (od "zločinov nemočnih in revnih" k "zločinom mogočnih in premožnih").¹⁴ Navzlic raznolikim, vendar ostrim kritikam pa je kaznovanje še vedno zelo trdna in globoko ukoreninjena družbena institucija in nič ne kaže, da bi bilo kmalu kaj drugače. Ravno to vztrajanje kazni - navkljub njeni razvpiti "neučinkovitosti" oz. "kontraproduktivnosti" - je za številne teoretike težko razložljivo. Zgodovinar L. Stone poudarja, da so zapori dvajsetega stoletja

preprosto "zakrnela institucija", corpus alienum v sodobni družbi, nekaj, kar je "celo manj koristno za ohranjanje sistema, kakor je slepič za delovanje človeškega organizma."¹⁵ Po njegovem mnenju so zaporji preživeli "preprosto zato, ker žive neke vrste neodvisno življenje, kar jim omogoča, da vztrajajo navzlic obsežnemu empiričnemu gradivu, ki govori o njihovi družbeni disfunkcionalnosti."¹⁶ Zapore kot institucijo, skratka, vzdržuje pri življenju zgolj lastna inercija, zgolj "nesmiselna" in toga prisila "načela ponavljanja".

Še bolj zanimivo razlago je razgrnil M. Foucault.¹⁷ Tudi po njegovem mnenju je treba pojasniti, kako je mogoče, da obstaja institucija, ki je že 200 let tarča silovitih - in ves ta čas bolj ali manj nespremenjenih - kritik. Foucault poudarja, da zapor vztraja ZARADI svojih pomanjkljivosti, in ne navzlic njim: za tolikokrat razglašeno penološko neuspešnostjo kazni se v bistvu skriva politična uspešnost (zapor je koristen za oblast, ker omogoča politični nadzor nad podrejenimi razredi). Njegova razlaga obsega dve ključni razsežnosti. Po eni strani opozarja, da je zapor "globoko zasidran" v praksah discipliniranja, značilnih za sodobno družbo, v kateri obstaja "karceralni kontinuum", ki se razrašča po celotnem družbenem tkivu. Kaznovanje se v tem smislu ne razlikuje bistveno od izobraževanja, proizvodnje ali zdravljenja: je zgolj kvantitativna razširitev prisile, ki je endemična v "družbi nadzorovanja" (oz. v "panoptični družbi discipline"), katere cilj je "normalizacija" odklonskosti, se pravi "kreacija" - s tehnikami, ki učinkujejo na "dušo" - ubogljivega, koristnega, samonadzorovanega in učinkovitega "telesa" (ujetnika "duše"), ki se podreja danim standardom vedenja: stroj, ki je programiran za opravljanje družbeno koristnih funkcij.

Po drugi strani pa Foucault opozarja na "latentno" funkcionalnost zapora: zapor s svojo "spodletelostjo" ne zgreši svojega namena; dosega ga, kolikor med drugim ustvarja "prestopništvo", posebno obliko nezakonitih pojavov. Zakaj je prestopništvo "koristno" z gledišča politične dominacije? (a) Prestopništvo vključuje nezakonita (škodljiva) ravnanja, ki simbolično povzemajo vsa druga, hkrati pa omogoča, da "ostanejo v senci tiste oblike, ki jih hočejo ali morajo tolerirati."¹⁸ (b) Prestopništvo je - gledano iz političnega in ekonomskega zornega kota - relativno nenevarna oblika nezakonitih pojavov: praviloma je omejeno na dejanja posameznikov, katerih žrtve so zvečine člani delavskega razreda. (c) Prestopništvo, zlasti nasilna in premoženjska kazniva dejanja, - kot "vidna in očitna oblika ilegalizma" - zbuja neodobravanje, ogorčenje in negotovost pri članih delavskega razreda in vnaša mednje razkol: delitev na "poštene in nepoštene", "lojalne in nelojalne", "nevarne in nenevarne". Od tod se, nadalje, "napajajo" zahteve javnega mnenja po "redu in zakonitosti", "trdi" kaznovalni politiki, večjih pooblastilih represivnih aparatov države, pa tudi odklonilna stališča do kršenja zakonskih norm nasploh (v sistemu dominacije, ki je odvisen od občega spoštovanja zasebne lastnine, je vsekakor zelo pomembno, da

je to mogoče: torej v uveljavitvi interesov delavskega razreda. Samo če vztrajamo pri teh interesih in spodbijamo politično oblast, ki jim nasprotuje, si je mogoče predstavljati vzpostavitev eksistenčnih pogojev neke boljše družbe, kot je pričujoča." Comitato operaio di Porto Marghera, "Zavračanje dela", **Boj proti delu**, KRT, Ljubljana 1985, str. 392-393.

¹² "Cerkev zatira strasti z obrezovanjem v vseh pogledih: njena praksa, njeno "zdravljenje" je kastratizem. ... napasti strasti pri koreninah se pravi napasti pri koreninah življenje: praksa cerkve je sovražna življenju ... (...) Protinaravna morala, se pravi, skoraj vseh učili, častili in oznanjali, se obrne ravno proti instinktom življenja - je včasih skrivna, včasih glasna in nesramna obsodba teh instinktov. Ko pravi "bog vidi v srce", s tem reče ne najnižjim in najvišjim poželenjem življenja in jemlje boga kot sovražnika življenja ... Svetnik, ki je bogu ljub, je idealni skopljenec ... Življenja je konec tam, kjer se začneja "božje kraljestvo" ..." F. Nietzsche, **Somrak malikov**, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 30-31, 33.

¹³ Prim. E. Lemert, **Human Deviance, Social Problems, and Social Control**, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ) 1967, str. 48.

¹⁴ Prim. S. Box, **Power, Crime and Mystification**, Tavistock, London 1983, str. 71.

¹⁵ L. Stone, **The Past and the Present Revisited**, Harmondsworth, London 1979, str. 10.

¹⁶ Stone, *ibid.*

¹⁷ Prim. M. Foucault, **Nadzorovanje in kaznovanje**, Delavska enotnost, Ljubljana 1984.

¹⁸ Foucault, *ibid.*, str. 271.

¹⁹ Prim. D. Garland, **Punishment and Modern Society**, Clarendon Press, Oxford 1990, str. 166-167.

²⁰ Prim. S. Schafer in R. D. Knudten, **Criminological Theory**, Lexington Books, Toronto 1977, str. 161-163; A. Reyes, **Criminologia**, Universidad externado de Colombia, Bogotá 1984, str. 161-170; A. O. P. Pinzon, **Curso de criminologia**, Ediciones Libreria del Profesional, Bogotá 1983, str. 130-142.

kršenje predpisov ne dobi prevelikih razsežnosti, predvsem pa ne sme naleteti na odobravanje in naklonjenost).

Foucaultova razlaga je v bistvu funkcionalistična. Izhaja iz podmene, da kontraproduktivna družbena institucija dolgoročno ne bi mogla obstati. Če je neuspešna na "manifestni" ravni (t.j. v luči svojih "uradno" razglašanih ciljev), mora biti uspešna na neki drugi, "latentni" ravni: imeti mora neko "skrivnostno", prikrito funkcijo, katere opravljanje jo vzdržuje pri življenju. Foucaultova razmišljanja so zbudila vrsto pomislekov. Garland,¹⁹ denimo, meni, da "družba nadzorovanja" ni opis dejanskega stanja, marveč "idealni tip", hevristična shema, ki se ne ujema docela z realnim svetom: je prej deskripcija potenciala, ki ga nosi v sebi "projekt" nadzorovane družbe. Po drugi strani pa Foucault ne ponudi dovolj prepričljivih dokazov, ki bi nedvoumno kazali na obstoj artikulirane politične strategije (vladajočega razreda) oz. "latentnih" ciljev kaznovanja. Po Garlandu bi lahko vztrajanje zaporne kazni razložili tudi drugače: (a) zapor zadovoljuje željo ljudi, da se kršilec določenih "temeljnih" norm naloži kazen in se jih začasno izloči iz "normalnega" družbenega življenja; (b) zapor omogoča kaznovanje prestopnikov, ki je združljivo s sodobno senzibilnostjo in kulturnimi omejitvami v zvezi z zadajanjem bolečine in trpljenja - dopušča realizacijo retribucije v subtilni in prikriti obliki, ki se jo da celo zanikati; (c) ob odsotnosti drugih sprejemljivih sankcij je zapor edino dosegljivo sredstvo za začasno izključitev ("*incapacitation*") nekaterih nevarnih posameznikov (ki jim druge institucije niso kos), pri čemer ne terja nikakršnega sodelovanja obsojencev samih; (d) obstaja obsežna "infrastruktura" (zgradbe, strokovnjaki ipd.), ki bi se ji bilo ekonomsko nesmotno odreči: bolje jo je prilagoditi (novim) ciljem kriminalne politike; (e) v dejstvu, da zapor često krepi "kriminogeno dispozicijo" in tako "ustvarja" prestopnike in prestopništvo, ne kaže videti "koristne posledice", ki bi si jo želela oblast zaradi določene prikrite "politične strategije", ampak prej "strošek", ki se ga - kot npr. izdatke za delovanje mehanizmov formalnega nadzorstva - tolerira pri zasledovanju različnih drugih ciljev (dokler tovrstna "cena", ki jo je treba plačati za delovanje zaporniškega sistema, - v očeh vlade in javnosti - ni sporna, zapor ni niti uganka niti anahronizem). V spektru raznolikih kritik na račun kaznovalnega aparata je vendarle mogoče razbrati stalnico: "kriza" kazni je dojeta predvsem na pragmatični ravni. Kaznovanje je problematično, ker je neučinkovito pri nadzoru kriminalitete ("*crime control*") - z njim je torej očitno nekaj narobe, zato bi ga kazalo predrugčiti oz. izboljšati (npr. "racionalizirati" ali "modernizirati"). Ob tem pa se seveda vsiljuje vprašanje, ali je kriminaliteta zares "problem kazenskega prava", se pravi problem, ki ga je mogoče "rešiti" z "ustreznim" delovanjem kaznovalnega aparata. Če si predočimo ključna spoznanja, do katerih so se dokopale sociološke analize²⁰ kriminalnih pojavov, vidimo, da so tovrstna pričakovanja - glede na naravo

problema - scela neutemeljena. Če je kriminaliteta pojav, katerega bistvene določilnice ("korenine" oz. "žarišča") se nahajajo v temeljnih družbenih - ekonomskih, političnih in ideoloških - strukturah in procesih, npr. v kričečih družbenih neenakostih, razčlovečenem in odtujenem načinu produciranja, družbeni dezorganizaciji (razkroju neformalnih oblik družbenega nadzora), anomiji itd., potem je bržčas jasno, da "odgovornosti" za njen obstoj (ali povečevanje) ne moremo naprtiti "neučinkovitosti" kaznovalnega aparata: ključne determinante kriminalnih pojavov ostajajo zunaj dosega specifičnih "orožij" kazenskega prava.

Ob vsem govorjenju o kriminaliteti kot "družbenem problemu" se potemtakem pogosto povsem prezre dejstvo, da ne gre zgolj za "zlo", ki naj bi dozdevno ogrožalo "družbo-kot-celoto", ampak predvsem za pojav, ki korenini v družbi: zato je njegovo reševanje neogibno obsojeno na neuspeh, če ga ne spremljajo koreniti posegi v družbeno strukturo (pri čemer pa bi bilo seveda več kot naivno pričakovati, da bi se država/vlada lotila radikalnih družbenih sprememb ravno v imenu "boja zoper kriminaliteto").

3. Simbolna (in ideološka) kriza kaznovanja

Aktualna kriza kazni ni zgolj pragmatična, ampak tudi simbolna: izkazuje se kot kriza samo-opredeljevanja. V "normalnih" razmerah lahko institucija osmišlja in upravičuje svoje delovanje (in celo svoje slabosti in pomanjkljivosti) v luči svoje "uradne" ideologije. Ko je zamisel o rehabilitaciji, ki je bila - kot cilj in ideološko opravičilo - dolgo časa jamstvo "smiselnosti" kaznovanja, postala hudo problematična (za nekatere celo nevarna), sta imanentna retorika in "uradna" ideologija kaznovalnega aparata izgubili svojo kjučno prvino. V vsej ostrini se je zastavilo vprašanje, kako sploh opredeliti, utemeljiti in poimenovati kaznovanje. Posledica te svojevrstne "krize identitete" je nenavadno živahno iskanje "nove" kazenskopravne filozofije in "novih" kriminalnopolitičnih modelov: "*justice model of sentencing*", "*humane containment*", zamisel o pogojni obsodbi in nadzoru v skupnosti, zasnovanih bolj v smislu "podpore" in "pomoči" kot "zdravljenja",²¹ "*selective incapacitation*",²² predrugačena koncepcija rehabilitacije,²³ ideal minimalnega (oz. ukinjajočega se) kazenskega prava²⁴ itd. Glede na to, da so najbolj temeljne predpostavke, na katerih se odvijajo razprave o zločinu in kazni, danes sporne in problematične, ni nič nenavadnega, da se kaznovalni aparat ne more več ideološko reprezentirati - v odnosu do sebe in javnosti - kot "naravna", "normalna" ali "samoumevna" družbena institucija, ki bi bila nekako dvignjena nad zgodovino in vsakokratnimi družbenimi, zlasti gospostvenimi razmerji. Čedalje bolj očitno je, da "delovno področje" kaznovalnih institucij, se pravi "zločini" in "zločinci", ne uhaja družbenim in zgodovinskim določilnicam. Na ta

²¹ Prim. N. Morris, **The Future of Imprisonment**, University of Chicago Press, Chicago 1974; A. von Hirsch, **Doing Justice**, Hill and Wang, New York 1976; R. King in R. Morgan, **The Future of the Prison System**, Aldershot 1980.

²² Prim. P. Greenwood, **Selective Incapacitation**, RAND Corp., Santa Monica (Ca.) 1982.

²³ Prim. A. K. Bottomley, **Criminology in Focus**, M. Robertson, Oxford 1979, str. 130.

²⁴ Prim. L. Hulsman, **Peines perdues**, Le Centurion, Paris 1982; N. Christie, **Limits to Pain**, M. Robertson, Oxford 1981.

²⁵ Prim. N. Walker, **Why Punish?**, Oxford University Press, Oxford 1991, str. 42-49.

²⁶ Prim. J. A. Soyer, **Justice en perdition**, Plon, Paris 1982, str. 173-187.

²⁷ Prim. J. R. Lilly in dr., **Criminological Theory**, Sage Publications, London 1989, str. 120-126.

²⁸ Prim. A. Baratta, "Che cos'è la criminologia critica?", **Dei delitti e delle pene**, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1991, št. 1, str. 71-73.

način je postala problematična tudi iluzorična podmena, da deluje kaznovalni aparat v korist "družbe-kot-celote" oz. v polju "družbenosti nasploh": njegove razredne narave (pristranosti), t.j. njegovih družbenih funkcij, ki jih opravlja kot represivni in ideološki aparat države, ni več mogoče prikrivati ali tajiti.

"Epicenter" ideološke krize kazni je vsekakor razvpiti "zlom" rehabilitativnega modela. Rehabilitacija (t.j. zamisel o poboljšanju storilca - v smislu, da ne stori več kaznivega dejanja - kot posledici rabe nekaznovalnih metod) je bila v tem stoletju, v dobi utilitarizma in (razsvetljenske) vere v moč pozitivistične znanosti (ki naj bi odkrila "vzroke" kriminalnega vedenja oz. "specifično razliko" med kriminalci in nekriminalci), bržkone osrednji - in tudi najbolj čislani - penološki pojem. Razglašena je bila za pglavilni smoter kaznovanja. Nekako sredi šestdesetih let se je sprožil plaz kritik,²⁵ ki so postavile pod vprašaj malone vsa ključna vozlišča rehabilitativnega ideala: t.i. predikativno sojenje (ki temelji na napovedovanju bodočega storilčevega vedenja), zamisel o poboljševanju prestopnika, tretmansko usmeritev, individualizacijo kazenskih sankcij ipd. Kritiki so izhajali iz zelo različnih - ideoloških in teoretskih - izhodišč. Liberalni kriminologi so se osredotočili predvsem na zlorabe, kršitve "človekovih pravic", do katerih je prihajalo v praksi: nedoločene kazni (ki so bile ena izmed posledic individualiziranega sojenja), nasilno poseganje v obsojenčevo osebnost, krivične sodbe (neenako obravnavanje "enakih" primerov) itd. Konservativni kriminologi pa so, nasprotno, videli v uvajanju rehabilitativnih programov nekaj, kar povečuje permisivnost in, na drugi strani, slabi represivnost, družbeno avtoriteto in "potenco" kazenskega prava (vse to pa je po njihovem mnenju²⁶ eden izmed vzrokov naraščajoče kriminalitete). Poleg tega pa je zanje rehabilitacija odmik od Benthamovega načela "*less eligibility*", po katerem življenjske razmere zapornikov ne smejo biti boljše od življenjskih razmer najbolj revnih "svobodnih" državljanov. Sociološke kritike rehabilitacije lahko razdelimo v dve skupini. Prve izhajajo iz spoznanja kriminogenih prvin družbenih struktur in procesov: čemu rehabilitacija, ko pa se storilec po prestani kazni vrne v družbeno okolje, ki "proizvaja" prestopnike in prestopništvo? Druge pa se opirajo na raziskave, ki kažejo na to, da zapor ne poboljšuje oz. da je celo svojevrstna "šola kriminala" (Bentham) ali, drugače rečeno, "*the house of corruption*" (Shaw).²⁷ K temu je treba dodati še empirične raziskave, ki so opozorile na "*l'effet zéro*" (Cusson): vpeljava rehabilitacije na področje kazenskega prava ni imela za posledico manjše stopnje povratništva.

Iz številnih polemičnih razprav o rehabilitaciji sta se postopoma izoblikovali dve abstraktno zoperstavljeni (antitetični) stališči: "realistično" in "idealistično".²⁸ "Realisti" izhajajo iz dejstva, da kazni prestopnika ne more poboljšati (ali "resocializirati"): prestajanje zaporne kazni je za zapornika trpljenje, ne nudi pa mu priložnosti, da bi se ponovno vključil v družbo. Od tod so izpeljali zahtevo, naj

kazen v prvi vrsti "onemogoči" (oz. "izloči") "nevarnega" storilca: negativna specialna prevencija naj stopi na mesto pozitivne specialne prevencije. "Idealisti" pa izhajajo iz "voluntaristične" postavke (t.j. zahteve, ki je v nasprotju z dejstvi): zapor ni, vendar bi mogel postati kraj in sredstvo resocializacije. Od tod je izšla "nova" ideologija tretmana, ki po eni strani priznava poraz rehabilitativnih programov, po drugi strani pa se še vedno zavzema za idejo rehabilitacije, predvsem zato, da bi se na ta način zoperstavila "hegemoniji" neoklasičnih teorij kaznovanja. Oba skrajna pola v razmišljanjih o rehabilitaciji (oz. o kazni nasploh) se opirata na teoretsko sporne "prijeme". "Realisti" zagrešijo "naturalistično prevaro": normo izpeljejo iz dejstev. "Idealisti" pa imajo na vesti "idealistično prevaro": postavijo se na stališče norme, ki ni izpolnljiva.

²⁹ F. Nietzsche, **H genealogiji morale**, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 267-268, 269-270.

4. Kriza rehabilitacije kot kriza njenega razumevanja

Danes je potemtakem bolj ali manj nesporno, da je (zaporna) kazen zelo neprimerno sredstvo za spreminjanje prestopnikovega vedenja in vrednot. Videli smo, da od tod kriminologi izpeljujejo dva povsem različna sklepa: (a) kazen naj bo samo kazen, brez sleherne rehabilitativne prvine; (b) kazen naj se reformira, da bi vendarle mogla delovati rehabilitativno. Oba sklepa sta problematična.

Če je jasno, da kazen v splošnem ne rehabilitira (niti tega ne more početi), od tod ne sledi, da je zaradi tega dejstva problematična ona sama (ali da je zaradi tega problematična zamisel o rehabilitaciji). Če je kaj sporno (oz. teoretsko nevzdržno), je to prav domneva, da zapor lahko - "pozitivno" (dobrodejno) - vpliva na posameznika. Tega, kako vprašljiva (ali bolje: zmotna) je takšna predpostavka, se je sicer dobro zavedal že Nietzsche: "Pristno grizenje vesti je prav med zločinci nekaj skrajno redkega; ječe, kaznilnice niso nedra, v katerih bi posebno rada rasla ta vrsta glodajočega črva: - s tem se strinjajo vsi vestni opazovalci, ki v mnogih primerih neradi in navkljub svojim željam dajejo takšno sodbo. Na splošno vzeto, kazen povzroča trdoto in hlad; kazen koncentrira; pristruje občutek odtujitve; krepi odpornost. Če se zgodi, da stre energijo in pripelje do klavrne prostracije in samoponiževanja, potem je takšen rezultat prav gotovo še manj spodbuden kot povprečni učinek kazni, ki se karakterizira s suho in mračno resnostjo. (...) To, kar je v glavnem mogoče doseči s kaznijo pri ljudeh in živalih, je povečanje strahu, izostrenje pameti, obvladovanje želja: kazen s tem kroti človeka, vendar ga ne dela "boljšega", - še bolj upravičeno bi smeli trditi nasprotno."²⁹

Ključna za razumevanje tako kazni kakor rehabilitacije je njuna pojmovna razločitev. Kazen in rehabilitacija sta konceptualno

³⁰ Prim. A. Schopenhauer, **O temelju morala**, *Bratstvo-jedinstvo*, Novi Sad 1990, str. 161.

³¹ E. Rotman, **Beyond Punishment**, Greenwood Press, New York 1990, str. 12.

³² *Opiramo se na Rotman*, *ibid.*, str. 58-70.

ireduktibilni; kazni ni mogoče izpeljati iz rehabilitacije in obratno - njuna teoretska in vrednotna izhodišča se v dobršni meri razhajajo. Kazen (zavestno zadajanje bolečine oz. trpljenja) ima svoj "razlog" in "mero" v zločinu. Da bi bila kot taka pravična, mora biti individualizirana, vendar ne v odnosu do storilca (npr. glede na njegovo "nevarnost" ali nemara "poboljšljivost"), ampak v odnosu do njegovega ravnanja. Da bi oceniti (vrednostno presodili), ali je konkretno dejanje krivično - v kvalitativnem in kvantitativnem smislu³⁰ - do te mere, da ga je mogoče (ali celo treba) "ukiniti" s kaznijo, ne zadostuje upoštevati zgolj ravnanje kot neke vrste "abstraktno" entiteto, marveč tudi to, kdo ga je storil in v kakšnih okoliščinah: normativna presoja ravnanja (in ne storilca kot takega, zakaj to je že moralno vprašanje) je (oz. bi morala biti) vselej "konkretna" (Hegel) oz. "indeksikalna" (Garfinkel). Rehabilitacija pri tem ne more biti niti "temelj" (razlog) kaznovanja, niti njena "mera", "smoter" ali "opravičilo". Smoter izvršitve zaporne kazni je kaznovati v skladu z zakonom. To nikakor ni istorečje. Zavedati se je pač treba, da je že zapor kot tak kazen: "Obsojenci gredo v zapor, ker je to kazen, ne pa zato, da bi bili v zaporu kaznovani."³¹ To med drugim pomeni, da so vse nadaljnje škodljive reperkusije inkarceracije, npr. poškodbe zdravja (v njegovi družbeni, psihični ali telesni razsežnosti), okolje, ki odtuja in razoseblja ipd., nekaj, kar presega kaznovalno vsebino zakonsko določene sankcije. Edini način, kako preprečiti ali vsaj kompenzirati te neupravičene deprivacije, je pozitiven program rehabilitativnih ukrepov.

Rehabilitacija, zamišljena kot "sila", ki (naj) nevtralizira nezaželene (oz., strogo vzeto, nedopustne) stranske učinke zaporne kazni, se kajpada bistveno razlikuje od utilitarnih koncepcij, usmerjenih v preprečevanje povratništva.³² V nakazani optiki se rehabilitacija prikaže kot pravica obsojenca (in, na drugi strani, kot dolžnost države), ki ni - in niti ne sme biti - odvisna od meril kriminalnopolitične učinkovitosti: obsega namreč različne oblike pomoči, katerih temeljna funkcija je ohranjanje obsojenčevega dostojanstva in njegovih človeških potencialov. Kot taka mora biti seveda individualizirana, vendar ne glede na krivičnost (protipravnost) ravnanja (tako kot kazen) niti pred individualizacijo kazni, ampak - za razliko od kazni - glede na konkretno osebo, se pravi z ozirom na njene idiosinkratične potrebe. Individualizacija glede na dejanje in individualizacija glede na dejavnika se potemtakem logično ne izključujeta: prva je temelj odločitve o kazni (ki jo določi sodnik), druga pa je temelj izbire rehabilitativnega ukrepa (oz. konkretne oblike pomoči), ki se ne izvršuje kot smoter kaznovanja, se pravi v sklopu kaznovalnega procesa, ampak ZARADI oz. NAVZLIC kaznovanju (ali zoper kaznovanje). Individualizirana pomoč je celo neogibno potrebna, da obsojenec ne bi bil podvržen kazni (trpljenju), ki je strožja od tiste, ki jo je odredil sodnik na podlagi individualizacije glede na konkretno dejanje. Ob tem je seveda

jasno, da se na ravni tako opredeljene rehabilitacije sploh ne zastavlja več problem "odvečne" ali "neuresničljive" rehabilitacije, povezane z "družbeno prilagojenimi" storilci (npr. "belimi ovratniki") in "nepoboljšljivimi" storilci.

Model rehabilitacije kot pravice obsojenca izhaja iz predpostavke, da pravice prestopnika niso ogrožene zgolj zaradi prisilnih (paternalističnih) posegov v njegovo osebnost, npr. s "pranjem možganov", behaviorističnimi tehnikami, psihokirurškimi posegi, medikamentozno ali elektrokonvulzivno terapijo ipd., marveč tudi zaradi odsotnosti ukrepov, usmerjenih zoper negativne učinke zaporne kazni, kakršni so, denimo, stigmatizacija, depersonalizacija, poslabšanje zdravja, desocializacija ipd. Rehabilitacija je v tem smislu pravzaprav "praktična" antiteza kaznovanosti: oblika "faktičnega" (dasiravno postopnega in nepopolnega) abolicionizma. Seveda je z gledišča rehabilitacije najboljši tisti zapor, ki to ni več, se pravi, ki preneha biti zapor. Dokler pa zapor obstaja - in celo najbolj neprizanesljivi kritiki zaporne kazni priznavajo, da zaenkrat ne poznamo boljše alternative za omejeno skupino skrajno nevarnih storilcev -, je potrebna tudi rehabilitacija: ravno zato, da bi skrčila na minimum vse tiste problematične posledice prestajanja zaporne kazni, ki so, med drugim, tudi razlog aktualne krize kaznovanja. Dasiravno noben zapor ni primerno okolje za rehabilitacijo, pa obstajajo boljši in slabši zapori: zato kaže - iz rehabilitativnega zornega kota - pozdraviti vsako izboljšavo, ki vodi v postopno deprizonizacijo, t.j. odpiranje zavora navznoter in navzven, humanizacijo življenjskih razmer, zagotavljanje telesne, duševne in socialne integritete obsojencev, omogočanje izobraževanja, zdravstvenih storitev ipd.

5. Rehabilitacija kot pravica obsojenca

Ideal rehabilitacije kot obsojenčeve pravice se bistveno razlikuje od vseh zgodovinsko udejanjenih modelov, katerih temeljni cilj je bil zamišljen izrazito pragmatično: "kreacija" koristnega, lojalnega, ubogljivega državljana, ki ne ravna v nasprotju z veljavnimi zakoni. Gledano iz diahrone perspektive, je tako opredeljen smoter ostajal ves čas isti, spreminjale so se zgolj metode njegovega doseganja: kaznilniški (penitenciarni) model je poskušal z discipliniranjem, terapevtski model z zdravljenjem, pedagoški model pa s socialnim učenjem.

Kaznilniški model ima dve različici: model vsiljene discipline in model prostovoljne discipline. Zgled prvega je bil "Poboljševalni dom" v Pennsylvaniji, ki ga je ustanovil W. Penn leta 1682. Imenovali bi ga lahko tudi model izolacije. Utemeljen je na etiološki razlagi, ki pojasnjuje kaznivo dejanje kot posledico kvarnih vplivov družbe. Zato je treba obsojenca osamiti za zaporniškimi zidovi, ki

po eni strani preprečujejo negativne vplive od zunaj, po drugi strani pa omogočajo pozitivni vpliv od znotraj, npr. z delom (v samoti ali skupaj z drugimi kaznjenci, vendar v strogi tišini), rednostjo in ideološko indoktrinacijo (s pridigami, kontemplacijo, branjem religiozних spisov ipd.). Model prostovoljne discipline bi lahko označili tudi kot "sistem progresivnih stadijev" (prvi ga je realiziral C. Machonochie leta 1840 v avstralski koloniji Norfolk Island). Njegov cilj je poboljšati prestopnika z učenjem samodiscipline in odgovornosti. Utemeljen je na metodi nagrajevanja (pridobivanja ugodnosti) in kaznovanja (izgube ugodnosti): z zglednim vedenjem, delavnostjo, vzdržnostjo in prizadevnim sodelovanjem v vzgojnem procesu si kaznjenec postopoma prisluži odpust na prostost. Terapevtski model se je pojavil v začetku tega stoletja. Utemeljen je na bioloških in psiholoških etioloških razlagah, ki vidijo v kaznivem dejanju "simptom" patološke kriminalne "dispozicije". Njegov cilj je ozdraviti - z znanstvenimi metodami (ne pa z religiozno ali moralno indoktrinacijo) - prestopnika njegove "kriminalnosti". Največ sodobnih kritik rehabilitacije je naslovljenih ravno na tovrstni model, zasnovan po medicinskem zgledu. Pedagoški model pa izhaja iz podmene, da je kaznivo dejanje rezultat naučenega vedenja oz. posledica neustreznega učenja v procesu primarne socializacije. Rehabilitacija je tu zamišljena kot "redukacija" oz. "resocializacija", ki naj kompenzira spodletelost primarne socializacije. Model učenja ne temelji na individualiziranem tretmanu posameznih obsojencev, ampak na pridobivanju socialnih izkušenj, ki naj razvijajo sposobnosti, znanja in motivacijsko strukturo.

Ideal rehabilitacije kot obsojenčeve pravice implicira odpoved utilitarnim ciljem, kakršen je, denimo, preprečevanje povratništva. Njegova vrednotna "podstat" je po eni strani pravna (prizadevanje, da izvrševanje kazni ne bi imelo za posledico nezakonitih/proti-pravnih deprivacij, ki gredo preko mere "pravične" kazni), po drugi strani pa moralna (pomoč nekomu, ki je izpostavljen oz. podvržen - predvsem psihičnemu - trpljenju, ne glede na to, ali je le-to "pravično", "zakonito" ali "zasluženo"). Omenjeni - v bistvu "humanistični" (za razliko od avtoritarnega) - model ne temelji na strogi disciplini, prisilnem delu, vsiljenem "zdravljenju", "pozitivnem ojačevanju", manipulativnih tehnikah spreminjanja človekove osebnosti, zastraševanju ipd., ampak na krepitvi (ali vsaj ohranjanju) človeških potencialov, prostovoljnem sodelovanju, omejevanju vsakovrstnih deprivacij, iskanju "alternativnih" (manj pogubnih ali vsaj ne kontraproduktivnih) sankcij, zagotavljanju realnih možnosti za ponovno vključevanje v družbo, sodnem nadzoru izvrševanja kazenskih sankcij ipd.

Po vsem povedanem je nemara lažje razumeti bistvo sodobne krize kaznovanja (in rehabilitacije). Kazen ni problematična, ker ne poboljšuje (zakaj to ni in niti ne more biti njena funkcija): problematična je, če je ne spremlja rehabilitacija, ki omejuje ali

preprečuje njene škodljive (protipravne) učinke. Rehabilitacija ni problematična, ker ne zmanjšuje povratništva (v primeri s "klasičnimi" kaznovalnimi metodami): problematična je, če ni zamišljena kot pravica obsojenca do pomoči med prestajanjem kazni. Problematična je tudi, kolikor deluje zgolj kot ideološka krinka (t.i. "smoter" kaznovanja), za katero se skriva trpka realnost zaporniškega življenja, dobro znana penologom, še bolj pa zapornikom samim, ali pa če je njen cilj "normalizirati" prestopnika z raznovrstnimi scientističnimi (nasilnimi) metodami. Kaznovalni aparat je, nadalje, problematičen, kolikor odvrta pozornost od družbenih vzrokov kriminalitete in kolektivne družbene odgovornosti za vrsto negativnih pojavov, npr. na ta način, da krepi iluzorno prepričanje, da je mogoče zgolj s kaznovanjem "problematičnih" posameznikov "rešiti" problem, ki v resnici korenini v temeljnih družbenih strukturah in procesih. Še več, kaznovanje je problematično, če ni usmerjeno zoper "zločine", marveč zoper bagatelna ravnanja, ki se zgolj imenujejo "kazniva dejanja", dasiravno - glede na količino svoje krivičnosti oz. protipravnosti - to niso. Kazen je, nenazadnje, danes še najbolj problematična zato, ker nikakor ni več "jasno" ali "samoumevno", kaj sploh je "zločin", se pravi njen edini sprejemljivi "razlog" (pa tudi "mera"). Če nekdo ukrade kolo (ali avtomobil), je to "tatvina", "kaznivo dejanje". Če pa si vladajoča "elita" po mili volji prilasča (nekdanje) "družbeno" premoženje, privatizira ("divje" ali "civilizirano"/"evropsko", se pravi v skladu s "pravili igre", ki si jih sama postavlja) produkcijska sredstva, sili ljudi v vlogo nosilca "delovne sile" (dobrovoljnega enodimenzionalnega robota oz. pohlevne domače živali, ki naj po cele dneve dela, t.j. ustvarja profit, čaka na delo ali se izobražuje zgolj zato, da bi lahko delal), razmetava z družbenim bogastvom, se obdaja z morjem privilegijev, monopolizira politično odločanje, paktira s cerkvenimi strukturami, terja od ljudi "zmernost, pridnost, ubogljivost, samoodpovedovanje, samozrtvovanje in samozanikanje" (t.j. "znoj, solze in kri") itd., se vse to imenuje "normalno" ravnanje v "demokratični", "tržno" urejeni družbi, politično organizirani v "pravno" in "socialno" državo (ki upošteva celo "človekove" pravice).

Non plus ultra.

Zoran Kanduč, mag. iur., mladi raziskovalec na Inštitutu za kriminologijo pri Pravni fakulteti Univerze v Ljubljani.



Lucien Morin

Vzgoja in izobraževanje ali nasilje pravičnosti*

Soočeni z izzivom, glede narave, mesta in funkcije zaporskega izobraževanja, ali bolje rečeno, izobraževanja v zaporu, imamo vtis, kot da se nam ponuja v izbiro preobilje teoretskih utrinkov. A ne glede na našo izbiro, se mora vsak od teh naposled spoprijeti z osnovnim vprašanjem: "Zakaj izobraževati v zaporu?". Poleg tega imamo vtis, da so malone vsi obstoječi odgovori na majavih nogah spričo nelagodja in nezadovoljstva ob soočenju, kot v danem primeru, s trdovratno upornostjo protislovnih realitet: kako lahko nekdo združuje in poravnava najbolj znamenito od osvobajajočih stremeljenj - izobraževanje, z najbolj radikalnim od načinov odvzema človekove svobode - zaporom?

Skupaj z vami bi rad premislil nekaj lastnih pogledov in idej o tej tematiki, skozi razmislek o treh vprašanjih: i) o cilju izobraževanja; ii) o mimetični naravi človeka; iii) o cilju kaznovalne pravičnosti. Nameravam pokazati, da se do jasnejšega razumevanja vloge zaporskega izobraževanja lahko enostavneje dokopljemo prek razumevanja nekaterih naših tesno povezanih, četudi pogosto nerazrešenih podmen o izobraževanju, človeku in pravičnosti. Za namene te razprave bom poskusil pokazati, kako koncept razsojanja lahko služi kot vez med omenjenimi podmenami.

** Pričujočo razpravo je Lucien Morin napisal po končanem informativnem seminarju o izobraževanju v zaporih, ki sta ga sponzorirala kanadska Odprta univerza (**Open University**) in Ministrstvo za notranje zadeve (**Home Office**) leta 1984.*

1. Cilj izobraževanja

Iz razlogov, ki jih gre verjetno pripisati intelektualni nestrpnosti in prenagljenosti ali pa profesionalni izkrivljenosti naših specializiranih mentalitet, neredko lahko vidimo, da se zastavljeno tematiko obravnava bolj s preudarjanjem o smotru *korektivnega izobraževanja* kakor pa prek reflektiranja cilja *izobraževanja*. Tak pristop je lahko zavajajoč in vzrok kratkovidnosti. Je nekaj podobnega, kot da bi na vprašanje: "Kaj je znanost?" kdo začel odgovarjati s tem, da bi definiral posebne znanosti, denimo biologijo ali fiziko, ali da bi na primer na vprašanje: "Kaj je umetnost?" kdo odgovoril z opredeljevanjem kiparstva, čevljarstva ali logike. Toda znanosti ni moč omejiti na biologijo, kakor tudi umetnosti ne na kiparstvo. In kiparstvo nikakor ni vsa umetnost, kakor tudi biologija ni vsa znanost. Podobno tudi izobraževanje odraslih, poučevanje matematike na osnovnošolski ravni, poklicno usposabljanje in ekonomika gospodinjstva niso istovetni. Nimajo ne iste metode ne istih ciljev. Cilj izobraževanja odraslih ni istoveten s ciljem poklicnega usposabljanja, niti cilj korektivnega izobraževanja ni istoveten s ciljem poučevanja matematike na osnovnošolski ravni. Nadalje in bržkone tudi pomembneje, ciljev splošnega izobraževanja ni moč presojati z metodo, ki je značilna za poklicno usposabljanje ali korektivno izobraževanje. Takšno početje je metodološko napačno. V svoji razpravi *O delih živali* (639 a, 1-15), Aristotel pojasnjuje, zakaj.

"Zdi se, da v vsaki disciplini ali polju intelektualnega prizadevanja, tako v najvišjem kot v najnižjem, obstajata dva možna načina pristojnosti, človek lahko poseduje nekaj, kar velja za resnično znanstveno vednost o predmetu, ali pa ima lahko določeno *paideo*, in je prek slednje sposoben korektnega razsojanja o tem, ali je to, kar je predstavljeno, predstavljeno dobro ali ne. To je resnično tisto, za kar menimo, da naj bi oseba s *paideo* bila, in njena paidea bo natanko njena sposobnost, da to počne. V določenih primerih je ta sposobnost razširjena na skorajda vse predmete, medtem ko je v drugih omejena na neko posebno področje, kajti to sposobnost je seveda mogoče imeti tudi v zvezi s kakim omejenim področjem. Zato morajo v preučevanju narave, kot tudi na drugih področjih, najprej obstajati določena pravila, s pomočjo katerih je mogoče soditi o pravnosti načina postopanja, in (ta) so povsem ločena od tega, ali je to, kar je rečeno, resnično ali ni resnično."

Poanta, ki jo želi Aristotel na tem mestu izpostaviti, je zelo temeljna. Meri na metodologijo, na načela postopanja, ki jih je treba jasno izpostaviti, da bi mogli natančno vedeti, kaj je to, kar hoče kdo izvedeti. Podučni nas o tem, da pristojnosti specialista ne smemo zamenjevati s pristojnostjo izobražene osebe. Drugače rečeno, univerzalno izobražena oseba poseduje kvaliteto - biti

izobražen, ki se razlikuje od kvalitete - biti specialist. Slednji izkazuje obvladovanje določene metode postopanja, ki mu omogoča dosegati posebne izsledke njegove znanosti ali discipline in zgolj te in takšne izsledke. Učen jedrski fizik, na primer, bi zlorabil metodo svoje znanosti, če bi jo uporabil kot načelo presojanja, denimo, o umetniški stvaritvi ali o eksistenci boga. Po drugi strani pa se zdi, da bi bila univerzalno izobražena oseba posebno kvalificirana za to, da pove, zakaj je naš jedrski fizik ne le v zmoti, ko poskuša privzeti svojo znanstveno metodo v zvezi z vprašanjem o eksistenci boga, ampak se tudi ne zaveda njene svojske učinkovitosti in njenih omejitev.

Kaj ima vse to opraviti z izobraževanjem v zaporu, utegne kdo vprašati? Kar precej, kajti to, za kar nam ravnokar gre, je poskus vzpostaviti primeren pristop k vprašanju "Zakaj izobraževati v zaporu?"

Oglejmo si za trenutek naslednja stališča Kanadske popravne službe (*Correctional Service of Canada*, op. prev.) o smotru zaporkega izobraževanja:

1. Prvi smoter korektivnega izobraževanja je izboljšati sposobnosti, znanje in stališča zapornikov, da bi se zmanjšala verjetnost njihove ponovne vključitve v kriminalne dejavnosti po odpustitvi.

2. Drugi smoter korektivnega izobraževanja je omogočiti zapornikom pridobitev akademskih in poklicnih spričeval, z namenom izboljšati njihove možnosti zaposlitve; čeprav je udeležba v izobraževalnih programih prostovoljna, naj bi bil v času odpusta vsak zapornik funkcionalno pismen.

3. Tretji smoter korektivnega izobraževanja je zagotoviti zapornikom smiselno zaposlitev, ki bo prispevala k stabilnosti in varnosti zavoda.¹

Torej je smoter korektivnega izobraževanja odvrniti od prihodnje kriminalne dejavnosti, izboljšati zaposlitvene možnosti in pismenost ter prispevati k varnosti v zaporu. Seveda bi bilo mogoče diskutirati o primernosti pojmovanja korektivnega izobraževanja, ki ga zastopa Popravna služba, vendar to ni naša tema. Naša tema zadeva izobraževanje. Z drugimi besedami, na naše vprašanje "Zakaj izobraževati v zaporu?" Služba odgovarja z navajanjem smotrov korektivnega izobraževanja in domneva, da je izobraževanje v zaporu istovetno s korektivnim izobraževanjem ali da je cilj izobraževanja istoveten s ciljem korekcije. To, ali gre tu morda za apriorno sodbo, ki navaja k sklepanju v določeni smeri, ni razvidno, kakor tudi ni načina, da bi to izvedeli. Kar pa vendarle vemo, je, da se problem naslavlja z gledišča specializiranih disciplin - psihologije, kriminologije, sociologije itd. - ki se ukvarjajo s korekcijami in rehabilitacijo. O cilju izobraževanja se presoja z orodji posebnih tipov znanstvene vednosti. Da bi moralo biti izobraževanje, vse izobraževanje v zaporu korektivno, pa ni evidentno. Trdim, da je eden glavnih vzrokov, zakaj je

¹ "The Purpose of Correctional Education", *Education and Training Division, Correctional Service of Canada*, 22. junij 1979.

vprašanje ostalo zelo diskutabilno vse do danes, ta, da so se ga lotevali z napačno metodo, na napačnih načelih. Vedno smo naslavljali bolj korektivno izobraževanje kakor pa izobraževanje, saj glede na naša izhodišča, zakoreninjena v specializiranih disciplinah, drugače tudi nismo mogli. Toda tisto, kar bi morali preučiti najprej, je cilj izobraževanja, to pa lahko storimo le skozi širšo optiko filozofije izobraževanja. Če bi nam to uspelo izpeljati z vsaj minimalnim uspehom, domnevam, da bi se pred nami izrisala nova slika realnosti, ki bi zavezovala k novi presoji o cilju izobraževanja v zaporu.

Zakaj ne bi začeli na samem začetku, pri jeziku, etimologiji? V naši tradiciji izobraževanje (*education*, op. prev.) izhaja iz latinskega *educō, are*, kar pomeni dobesedno, hraniti, vzdrževati, dajati, dati življenjsko snov. *Educāt nutrix*, pravi Varro: dojilja hrani otroka. Otroku se daje nekaj, kar potrebuje, nekaj, kar je osnovne, intrinzične vrednosti, nekaj, česar ne poseduje, kar pa ga vendarle vzdržuje, postaja del njega, njegove celotne biti. Očitno je, da to, kar se mu daje, ni karkoli, niti se mu ne daje indiskriminatorno. Hrana mora biti hkrati dobre kakovosti in biti dobra otroku. Dati mu jo je treba v pravi obliki, v tekoči obliki, ki je skladna z otrokovimi sposobnostmi požiranja in prebavljanja. Torej je v prvotnem pomenu izobražen tisti otrok, ki je nahranjen, dobro nahranjen in sit. Toda izobraževanje prihaja tudi od *educō, ere*, kar pomeni potegniti od/iz. *Educit obsterix*, pristavlja Varro: babica vodi otroka iz maternice in mu pomaga priti na svet. Dati pomeni tukaj podpreti, pomagati, voditi. Podpreti ob upoštevanju otrokovega notranjega razvoja, pomagati s spodbujanjem, voditi na takšen način, kakršnega otrok potrebuje. Od tod beseda pedagog (*país*, otrok in *agōgēin*, voditi). Od tod tudi srednjeveški izraz *manu ductio*, ki pravi, da mora učitelj voditi otroka, tako kot podpiratelj, kot opogumljevalec, "za roko". V tem drugem smislu je izobražen otrok tisti, ki mu pomagamo k pravilni usmeritvi in ki ga pravilno usmerjamo.

V obeh primerih besede izobraževanje gre torej za pričakovanje, da bo otrok sam kjučni dejavnik svojega bivanja in postajanja. Proces odraščanja in rasti se začneja v okviru posameznikovih življenjskih, ustvarjalnih energij. V obeh primerih se temu spoznanju pridružuje še neko drugo, ki je izraženo v upoštevanju otrokove potrebe po pomoči ali vodenju. S tega prvega gledišča je torej narava izobraževanja ta, da nekdo postane on sam, da se polno razvije v samega sebe, se pravi, da mora postati nekdo, ki ima kvalitete tistega, kar je, tako, da v svojo bit inkorporira ustrezne kvalitete. Pravilnejše kvalitete ima, več biti ima. Toda otrok potrebuje množstvo pravilnih kvalitet, ki jih pa sam po sebi sploh nima in jih ne more ustrezno razviti. Zato, bolj kot bo podprt z izobrazbo, kar bo prispevalo k pridobivanju in asimiliranju teh pravilnih kvalitet, bolj bo človek.

A gre še za nekaj več. Ali ne obstaja onkraj ravni samoohranitve in rasti, ki jo ima človek skupaj z drugimi živimi bitji, nekaj, kar je posebna značilnost človeških oseb, ko pravimo, da jih je treba vzgajati ali izobraževati? In ali ne gre za specifično kvaliteto človeških oseb, ko pravimo, da so izobražene? Med vsemi odgovori, ki so bili dani v zgodovini civilizacij, najdemo enega, ki se ponavlja: izobražena oseba je razsodna oseba - bodisi da je ona ali on, otrok, adolescent(-ka) ali odrasla oseba. Kajti človek je racionalno bitje in specifična značilnost ali kvaliteta njegove vrste je kvaliteta racionalnosti. Toda ta kvaliteta mu ni dana na samem izhodišču. Mora rasti in se razvijati. Treba jo je vzgajati in voditi - izobraževati. Zatorej, izobraževati prvotno pomeni spodbujati sposobnost razsojanja. Vse drugo je na nek način drugotno, kajti kaj je dostojanstvo brez sposobnosti ovrednotenja ali svoboda brez občutka za pravilno izbiro ali moč brez vodila pravičnosti ali etika brez pravilne presoje - ali medicina ali poklicno usposabljanje ali karkoli drugega, kar v tem pogledu pripada človeški dejavnosti?

Seveda, naslednje vprašanje se glas: "Kaj je razsojanje?" Ernst Cassirer v poglavju o Kuzanskem uporablja formulacijo, ki je še posebno razsvetljujoča za našo tematiko:

"Vsaka vednost predpostavlja primerjanje, ki po svoji plati, natančneje razumljeno, ni nič drugega kakor merjenje. Toda, če naj bo kakršnakoli vsebina merjena s kako drugo in skoznjo, moramo kot prvo, nujno podmeno postaviti pogoj homogenosti. Treba jih je spraviti na eno in isto mersko enoto."³

Če vednost nadomestimo z razsojanjem, lahko trdimo, da je razsojanje v bistvu proces primerjanja in merjenja. Prav gotovo obstajajo različne vrste razsojanja - moralne sodbe, intelektualne sodbe, politične sodbe, itd. Toda, kot pravi Warren Murray⁴, vsak akt razsojanja nujno implicira dve stvari: tisto, o kateri sodimo, in ono, s katero o njej sodimo. Z drugimi besedami, tisto, kar je skupno vsem primerkom razsojanja, je, da je v njih nekaj, kar se razume kot načelo, se pravi, kot nekaj prvotnega, s katerim primerjamo ali merimo nekaj drugega. Dalje, to nekaj prvotnega, to načelo, mora biti znano prej, predno lahko služi za merilo, za mersko enoto. Potemtakem nihče, ki ne ve, kolikšna je dolžina merske palice, ne more presoditi, ali predmet pred njim je ali ni dolg, denimo, tri metre. *Drugič*, kot je opozoril Cassirer, vsako razsojanje implicira nujno podmeno o homogenosti. Naše merske enote, načela razsojanja, morajo biti po naravi podobne stvarim, o katerih z njihovo pomočjo razsojamo. O hitrosti sodimo tako, da za merilo uporabljamo časovno pripravo; o morali sodimo z moralnimi načeli. Neustrezna merila ali načela razsojanja ne omogočajo primerne ali dobrega razsojanja. O vremenu, na primer, ne sodimo z matematičnimi načeli, kot tudi o teoloških vprašanjih ne razsojamo s standardi, sposojenimi od bioloških

³ Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, New-York, Harper Torchbooks, 1964.

⁴ Glej "Scientific and Humanistic Education and the Notion of Paideia", *Culture*; zv. XXX, št. 3, 1969.

⁵ J. Piaget, *La construction du réel chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963.

znanosti. Tretjič, vsako razsojanje implicira, da mora biti tisti, ki sodi, najprej sposoben razlikovati to, kar ve, od tistega, česar ne ve. Položaj otroštva je v tem pogledu še posebno občutljiv. Otrok se ne rodi s to razločevalno sposobnostjo. Geneza njegovega intelektualnega napredovanja razkriva, da ima bolj malo avtonomne razsodnosti, se pravi, da razsojanje transcendirata globalistično konfuzijo. On sam je del stvari, o katerih sodi, tistih stvari, ki so po svoji strani nerazločljive emanacije sebstva. Piaget opisuje ta fenomen s premeteno sofisticacijo: "Asimilacija in akomodacija se postopno razvijata iz stanja kaotične nediferenciranosti v stanje diferenciranosti s pomočjo korelativne koordinacije."⁵ Z drugimi besedami, majhen otrok ne ve, da ne ve. Mora biti izobražen, priveden k védenju. Izobraženo razsojanje, torej, z uvajanjem "objektivne" zavesti v epistemično strukturo uma, ponuja alternativo subjektivnemu egocentrizmu. Glede prvega, razsojanje sili v uklonitev in priznanje, da obstajajo zunanji svetovi, ki niso identificirani, niti povzročeni s sebstvom. Glede drugega, kar je še pomembnejše, prispeva k ugotovitvi, da slepa, subjektivna afirmacija ne koristi vednosti. Da bi bil kdo sposoben korektnega razsojanja, mora najprej vedeti, česa vsega ne ve.

Zdaj bi že morali jasneje uvideti, kaj pomeni, če rečemo, da je cilj izobraževanja razviti razsodnost, se pravi, pomagati v odkrivanju ustreznih načel razsojanja, tistih meril, ki jih potrebujemo, da bi mogli dobro razsojati. Prav tako bi morali biti sedaj sposobni uvideti, da je razsojanje, o katerem govorimo, "univerzalno" razsojanje, se pravi, absolutno prvo načelo, tisto, ki je nadrejeno specializiranim sodbam katerekoli specifične usposobljenosti. Izobražena oseba je najprej in predvsem oseba, ki je sposobna dajati takšne sodbe, o katerih smo govorili, in šele potem oseba, ki je kompetentna v matematiki, avtomehaniki ali, v tem pogledu, celo v samorehabilitaciji. Tega, da matematika, avtomehanika in korektivna terapija zahtevajo svoja lastna partikularna načela razsojanja ali da le-te služijo svojim lastnim specifičnim ciljem, zaenkrat ni treba postavljati pod vprašaj. Tudi to, da jih je mogoče uporabiti kot orodja za pospešitev razvoja univerzalnega razsojanja, je drugo vprašanje. Z drugimi besedami, poudariti želim naslednje: prvi cilj izobraževanja je izobrazba kot sposobnost univerzalnega razsojanja, in tega ne bi smeli zamenjati z drugimi.

Če se torej vrnemo k našemu začetnemu vprašanju "Zakaj izobraževati v zaporu?", se mora naš odgovor ravnati predvsem glede na razsojanje kot cilj izobraževanja. Šele *potem*, ko smo preudarili ta cilj, bi se smeli pomakniti k naslednji obravnavi. Toda, če se ne motim, začenja kanadska popravna služba s postuliranjem tega, da so korekcije istovetne z izobraževanjem, šele *potem*, se pravi, da zanemarja prvotni premislek o izobraževanju. S takšnim ravnanjem nas zavaja. Kajti to, da bi

moralo biti izobraževanje v zaporu korektivno, sploh ni evidentno. Pravzaprav nas raziskava navaja k spoznanju, da je ravno drugače. S tveganjem, da jim pri tem delam hudo krivico, izražam prepričanje, da se sijajen dosežek Thonyja Parletta, Stephena Duguida in Douglasa Ayersa pri uveljavljanju tega, kar je danes dobro znano kot "Matsqui model" izobraževanja, opira natanko na to temeljno resnico o izobraževanju kot razsojanju. Njihovo vztrajanje pri kognitivnem in moralnem razsojanju, na humanističnem pristopu, izraža tudi neprikrito priznanje, da naj bi bilo izobraževanje v zaporu od vsega začetka izobraževanje, se pravi, izobraževanje kot razsojanje. In če drži, da mere njihovega uspeha ne gre iskati v možnostih zaposlovanja, odvrtačanju od kriminalnega delovanja ali v prispevku k varnosti v zaporu, potem je razlog uspeha v tem, da so ugodili zahtevanemu smotru temeljnega izobraževanja, se pravi zahtevi po izobraženi osebi s sposobnostjo razsojanja in pravilnega razsojanja.

To, da se izobraževanje v zaporu omejuje na korektivno izobraževanje, ni vzrok problema, ampak najbrž simptom resnejšega nerazumevanja. Upal bi si celo trditi, da očitna lagodnost, s katero tako nedolžno pristajamo na korektivno izobraževanje, izhaja iz našega dolgoletnega nepoznavanja mimetične narave človeka in njene nenavadne in dozdevno neizogibne posledice - žrtvovanja. Vendar sledi tudi iz cilja kaznovalne pravičnosti kot posebne oblike nasilja. Pa si podrobneje oglejmo vsakega od teh dveh vprašanj.

2. Mimetična narava človeka

Vsi soglašamo, da je človek racionalna žival. Pravkar smo poskušali pokazati, da bi moralo imeti izobraževanje za cilj ustrezno rast te racionalnosti prek vzgajanja razsodnosti. Toda obstaja še neki drug vidik človekove narave, ki je sicer prepoznani že stoletja, a ga šele v zadnjem času začnemo resnično razumevati. Navežujem seveda na mimetično naravo človeka. "Posnemanje je ljudem prirojeno že od otroških let," pravi Aristotel. "Po tem se ljudje tudi razlikujejo od drugih bitij, saj je človek bolj kot vsa druga bitja nagnjen k posnemanju" (*Poetika*, VI, 1). René Girard gre še mnogo dlje, ko dodaja, da je človek za pridobitev skorajda česarkoli prisiljen imitirati. "Če bi človek nenadoma prenehal posnemati, bi izginile vse kulturne forme. Nevrologi nas pogosto opozarjajo, da so človeški možgani velikanski stroj za posnemanje. V človekovem vedenju ni ničesar oziroma skorajda ničesar, kar ne bi bilo naučeno, vse učenje pa je mogoče razložiti v smislu posnemanja."⁶ A pomembnejše od tega je, da, medtem ko se je v zahodni tradiciji vse od Platona dalje ohranjal reprodukcijski ali reprezentacijski vidik *mimesis* -

⁶ R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

geste, običaji in posebne navade, manire itd. - danes v fenomenu posnemanja prepoznavamo eno njegovih temeljnejših razsežnosti, njegovo pridobitveno razsežnost, ki je hkrati njegova konfliktna razsežnost. Mimetično vedênje pridobivanja ali prilasčanja je neizogibno konfliktno vedênje, mimetično rivalsko vedênje. Soočeni z istim objektom se bosta dve mimetični bitji spopadli za njegovo posest, ker bosta obe drugo v drugem prepoznali poželenje. Skratka, recipročnost *mimesis*, recipročnost rivalstva in recipročnost nasilja so v prvotnem pomenu identične. In presenetljiva reč pri konfliktnem vedênju je nespravljiva simetrija antagonistov. Vsak posnema posnemajočega drugega vse do točke, ko se vsak od njiju pojavi kot refleksija, perfektno uglašen dvojnik s svojim mimetičnim odzivom.

Če so torej odnosi ljudi med seboj in do sveta uravnavani in vodeni z mehanizmom posnemanja in rivalstva, kar pomeni nenehno naraščanje nasilja, se poraja vprašanje: kako je človeku skozi stoletja uspelo kanalizirati vzajemno nasilje, represalije neskončnega maščevanja, in ob tem preživeti? Kako je bil človek sposoben izplavati - rasti, dosežati, graditi - iz uničevalskega nasilja, ki mu je v vsakem trenutku njegove eksistence grozilo z iztrebljenjem? Kako je nasilje lahko hkrati konstruktivno in destruktivno, združujoče in razdružujoče, vir in vzrok reda in nereda, očiščujoče in kužno, osvobajajoče in pogubno? Ker človek za razliko od živali nima nobenih instinktivnih zadržkov glede mimetičnega nasilja, svoj problem rešuje prek religije, pravi Girard. Ampak sistem religije je v bistvu utemeljen na dveh stebrih, tabuju in ritualu, ki v skupnosti opravljata dvojno funkcijo odpravljanja nasilja in vzdrževanja miru in harmonije. Namen tabuja, na primer za seksualne objekte ali za prehrano, je zatreti in nadzirati mimetične konflikte z odvracanjem od vsega, kar bi jih moglo sprožiti. Tabuji "se vedno nanašajo na najbližje, najbolj dosegljive objekte, na tiste, ki pripadajo kohabitacijski skupini; na ženske, ki so rojene v tej skupini, ali na hrano, ki jo ta skupina zbere. Ti objekti so tabuji, ker so vedno dostopni vsem članom skupine: zato je tudi najverjetneje, da bodo sprožili rivalstvo, ki bi moglo ogroziti sožitje skupine ali celo njeno preživetje." Skratka, tabu ni simbolna funkcija, ampak običaj, izjemno "funkcionalistična" tradicija upravljanja, nekakšen katekizem socialnega miru, ki z rutino in odredbo uči zapovedi o zvestobi do skupnosti, o resnosti prestopka med čistim in nečistim, o tem, kaj je dopuščeno in kaj prepovedano. Dalje, tabu je izraz globokega spoznanja, da najresnejše grožnje sožitju skupnosti ne prihajajo od zunanjega sovražnika, od kakega zloveščega boga ali naravne kataklizme, npr. povodnji ali kuge, temveč od mimetičnega nasilja, ki je v vsakem pripadniku skupine.

Po drugi strani je ritual mehanizem početja natanko tistega, kar tabu običajno prepoveduje. Ko krize nasilja ni več mogoče

nadzorovati s pomočjo tabuja, skupnost postopek sprevrne in začne spodbujati prepovedano ravnanje, da bi ga kanalizirala in odpravila. Ta cilj zelo konkretno dosega z odvrčanjem od nasilja vseh proti vsem (recipročno nasilje) v nasilje skupnosti, vseh proti enemu (enodušno nasilje). Žrtvovanje žrtve - grešnega kozla tako ponovno vzpostavlja ogroženi red in spravlja skupnost. Takšno temeljno vlogo lahko žrtev - grešni kozel igra zato, ker "ni sposobna obrambe in maščevanja". Nad njo je mogoče izvesti nasilje in ga opravičiti z upanjem in vero, da bo to poslednje nasilje, nasilje, ki bo pretrgalo krog vsakršnega nasilja. Temeljna enotnost vseh ritualov zatorej končuje mimetično nasilje. "Obstaja neka enotnost, ne le vseh mitologij in vseh ritualov, ampak v človeški kulturi kot celoti, tako religiozni kot antireligiozni, in ta enotnost je popolnoma odvisna od enega samega mehanizma, ki je še vedno dejaven, ker je še vedno napačno razumljen, mehanizma, ki zagotavlja enodušnost skupnosti proti žrtvi in okoli žrtve - grešnega kozla."

Opozoriti je teba, da ni nihče *a priori* odgovoren za izvor mimetičnega nasilja. Vsak poskus, da bi tu našli izvor, je pravzaprav že mitičen. Ker nasilje poenotuje, se pravi, ker je vsak posameznik naščuvan na vse druge posameznike in obratno, ni več ničesar, kar bi moglo odvrniti kateregakoli posameznika, da v katerikoli dani točki ne bi postal dvojniki vseh drugih, se pravi objekt univerzalne fascinacije in sovraštva. Dejansko pa vedno nastopi čas, ko se kdove kako in zakaj v nadomestilo za vse druge potencialne žrtve izoblikuje žrtev, v kateri se ujame vse sovraštvo skupnosti in ki je obtoževana in obsojana za vse zlo. Ta ena žrtev, žrtev - grešni kozel, vzbuja in trpi nasilje vseh zato, ker je "odgovorna" za vso nesrečo skupnosti. Toda prav kakor je sramotena, sovražena, darovana, ta žrtev vzbuja tudi občudovanje, "nadnaravno" spoštovanje skupine, kajti z njeno izključitvijo se obnavlja sožitje sprave, miru in reda. Prav kolikor prispeva k vrnitvi v čudoviti mir, žrtev - grešni kozel postaja sveta, božja.

Čeprav se je moderna naučila diferencirane opozicije in nasprotovanja, čeprav se je skoraj povsem osvobodila svojih svetih izvorov, se v resnici ni izmaknila mehanizmu žrtve - grešnega kozla. Brez njega, kot so pokazali Jean-Paul Sartre, Thomas Szasz, Michel Foucault in drugi, naše družbe ne bi mogle preživeti. Bolj kot kdajkoli prej potrebujemo diferenciranje, da bi onemogočili nediferencirano recipročnost. Prepoznavati moramo razlike med resničnim in napačnim, dobrim in zlom, prej in kasneje, kontinuiranim in diskontinuiranim, legitimnim in nelegitimnim itd. Še značilneje: tudi ko v našem vsakdanjem življenju ugotavljamo, da so razlike le redko absolutne in ekskluzivne, še naprej in celo vse več razmejujemo in izključujemo. Preprosto rečeno, in če navežem na točko, ki nas zanima, *kategoriziramo*. Kategoriziramo posameznike in objekte, ideje in

⁷ Primer kategorije kot obtožbe mi je predlagal prijatelj in kolega John Gallup, profesor metafizike in logike na Lavalovi univerzi.

stališča, vedënja in prepričanja. "Kategorizacija" je naš moderen način izogibanja destruktivni *mimesis*, način zavarovanja, četudi le za kratek čas, reda pred neredom, sožitja pred neslogo itd. Toda, kaj pravzaprav natančno počnemo, ko vzpostavljamo kategorije? Tu je znova izjemno koristna etimologija.⁷ Kategorija izhaja iz grške besede *katagorein*, kar pomeni obtožiti. *Kategorija* pomeni obtožbo in vsebuje tri stvari:

- dejanje obtožbe osebe;
- tisto, česar osebo dolžimo;
- "tožnika".

In kaj ima vse to opraviti z izobraževanjem v zaporu? Znova kar precej. Nenavadno, toda kategoriziranje ali obtoževanje nas znova vrača na naš problem izobraževanja kot razsojanja, kajti problem obtožbe v bistvu zadeva resnico, presojanje resnice. Poncij Pilat se je tega precej dobro zavedal, ko je ljudi, ki so predenj privedli Jezusa, vprašal: "Česa obtožujete tega človeka?". Svoje vprašanje je postavil zato, ker je vedel, da dejanje obtožbe nekoga ne implicira avtomatično tega, da je obtožba tudi resnična. Obtožba implicira nujnost izrekanja resnice, se pravi uveljavitev dokaza, sodbo o veljavnosti dokaza. Kajti zakon priznava, da je obtožena oseba nedolžna vse dotlej, dokler ji krivda ni dokazana. Potemtakem za uvrstitev v kategorijo potrebujemo dokaz.

Z ozirom na vprašanje izobraževanja v zaporu so te pripombe precej razodevajoče. Povedo nam nekaj pomembnega o naših percepcijah osebe, ki naj bi se izobraževala - o zaporniku. In kako na splošno zaznavamo zapornika? Običajno mnenje kot tudi mnoge znanstvene teorije zavzemajo stališče, da je zapornik kriminallec. Zapornik ni samo tisti, ki je bil obsojen in zaprt v zapor, ampak, kar je pomembneje, tisti, ki pripada ločeni kategoriji posameznikov - tistim, ki jih obtožujemo, da so kriminalci. Obstajajo teorije, ki zapornika obravnavajo kot bolno osebo, kronično deficientno osebo, katere bolezen je vzrok zločina. V resničnosti pa nas izdaja večina naših institucionalnih praks. V vsakdanjosti, zapori funkcionirajo in operirajo s kategoriziranjem tako, da se posamezniki razvrščajo po neki lestvici zla ali nevarnosti ali kužnosti. Domnevam, da bi kdo lahko ugovarjal, češ da bi bilo tudi težko delati in misliti drugače. Bi lahko kdo preprosto pozabil, da so zaporniki posiljevali, morili, sleparili? To je jedro problema, mar ne? Zapori počno prav to, se pravi pozabljajo, in s tem ostajajo zapori; bodisi tako, da zavračajo možnost, da bi sami sebe imeli za podaljšane in zakrinkane sodne zборе; bodisi tako, da zavračajo možnost, da bi si vzeli pravico do sojenja, obsojanja ali obtoževanja ali kategoriziranja; ali pa se še naprej spominjajo in še naprej kategorizirajo in obtožujejo. Vsakomur, ki popolnoma obvladuje svoje zmožnosti in ki pozna zapore, mora biti povsem jasno, da naš kaznovalni sistem privzema to slednjo premiso.

Torej, kadar zapornike kategoriziramo za kriminalce, le-ti v globljem pomenu niso nič drugega kot žrtve - grešni kozli. Zapori izganjajo zlo s kategoriziranjem kriminalcev na prav enak način, kot je v preteklosti obred žrtvovanja izganjal nasilje, ki je porajalo zlo, z žrtvenim darovanjem žrtve - grešnega kozla. Z drugimi besedami, kraljestvo obtoževanja ni nikoli povsem tuje kraljestvu svetega. Naš svetopisemski hudič na primer, ki ga običajno enačimo z vrhovnim skušnjavcem, je tudi in predvsem občevalni samostalnik *diabolo*s, kar pomeni, obrekovalec, tožnik. Obtoževanje je zatorej nezmožnost, razjarjenost in neumnost volje, soočene s tistim, česar ne more več spremeniti, kar pa vseeno skuša razveljaviti prek neke vrste kaznovalne magije. Od tod kategorija, mešanica volje in poželenja, s katero se graja nepopravljivo izvedeno dejanje, kot da bi še vedno bil čas narediti tako, kot da se ni bilo nikoli zgodilo. Kategorija; znak ogorčenja, prizadetosti in nestrpnosti spričo tega, kar je, pa bi ne smelo biti, da ne bi motilo reda tega sveta. Torej je prej kot fizična izključitev iz družbe dejanje kategoriziranja tisto, ki najprej vzpostavlja obnovo miru in reda. Kajti, obtoževanje ali kategoriziranje dajeta smer in sredstva usmerjanja. Osebe, ki so zaprte v zaporu, je mogoče izobraževati, toda kriminalce, ki so zaprti v zaporu, bi morali obsojati, ali drugače rečeno, korigirati. Zatorej korektivno izobraževanje. Toda korektivno izobraževanje na noben način ne spreminja pomena rituala kategorizacije. Nasprotno, dejansko izostruje njegov prikriti in pozabljeni pomen. Kajti problem je v bistvu še vedno učinkovitost v smislu odpravljanja mimetičnega nasilja. Ker je posvečujoča gotovost posvečenega žrtvenega darovanja izključena iz modernega kaznovanja, je problem v tem, da se s kar največ jamstvi zagotovi, da *aretacija* zločinca ne bo le zaustavila, ampak ga bo v bistvu nadomestila s čim dobrim. Korigiranje zločinca in darovanje žrtve - grešnega kozla sta zatorej identična. Vsi postopki korektivnega izobraževanja pomenijo posodobitev postopkov za ohranjanje posvečevanja.

Skratka, zaradi našega nerazumevanja mimetične narave človeka in njenega nasledka žrtve - grešnega kozla obtožujemo zapornike, da so kriminalci, se pravi, jih kategoriziramo. In zaradi samoporajajočih se načel kategorizacije interpretiramo izobraževanje v zaporu kot korektivno izobraževanje. Korektivno izobraževanje pa, kot smo že pokazali na drugem mestu,⁸ ni izobraževanje, marveč kondicioniranje in spreobračanje duše. Njegov cilj ni izobraziti razsodnost, temveč korigirati zlo razsojanje. V končni analizi se torej izkaže, da nam razjasnitev naših domnev o mimetični naravi človeka lahko kar precej pove o naših predpostavkah korektivnega izobraževanja, ki nas po svoji strani lahko vodijo k boljšemu razumevanju tega, zakaj naši korektivni sistemi nepreudarno dajejo prednost korekcijam pred izobraževanjem. Prav tako lahko razumemo, zakaj se kot nujni

⁸ Glej **On Prison Education**, Lucien Morin ur., *Government of Canada, Ottawa, 1981, str. 15-21 in 194-229.*

⁹ R. Girard, *Violence and the Sacred*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1981.

imperativ postavlja preudarnější premislek o vprašanju: "Zakaj izobraževati v zaporu?"

3. Cilj kaznovalne pravičnosti

Vse od Platona in Aristotela sem se pravičnost pogosto obravnava kot najpopolnejšo od vrlin, saj je edina med vrlinami, ki je vsa posvečena delanju dobrega za drugega, našega človeškega sobrata. Vendar, paradoksalno, pravičnost ne velja za zadostno. "Kadar človeška bitja družijo prijateljstvo," pravi Aristotel, "ni potrebe po pravičnosti, medtem ko ljudje, četudi zadovoljeni glede pravičnosti, še vedno potrebujejo prijateljstvo" (*Nikomahova etika*, VIII, 1, 1155 a 26-27). Glede na namen naše razprave ni potrebna diskusija o tej večznačnosti. Lahko pa pokažemo, kako nam posvečeni izvori pravičnosti, še posebno kaznovalne pravičnosti, lahko olajšajo razumeti to, zakaj se zapori kot proizvodi pravičnosti upirajo ideji izobraževanja kot razsojanja.

Znova bi lahko začeli pri besedah. Pri izvoru našega izraza pravičnost najdemo množico besed - *themis*, *dike*, *jus*, *fas* - in vse se navezujejo na sveto, na žrtvovanje. Izvedenci v arhaičnem pravu in antropologiji pravičnosti (Mauss, Hubert, Cornil, Gernet, Huvelin, Henri Levy-Bruhl idr.) so že precej zgodaj prepoznali te žrtvene korenine pravičnosti. "Civilno pravo korenini v žrtvenem obredu," piše Levy-Bruhl, in Pierre Noailles pristavlja: "Zakon svetega je pred nastankom civilnega prava, je vzrok njegovega nastanka". Torej, če je, kot vedno bolj razumemo, sveto proizvod in proizvodnje nasilja, neke vrste legitimizirano nasilje, ki rabi za nadzor in obvladovanje nasilja, se nam zdi resnica tudi, če rečemo, da ni nobene razlike med dejanjem, ki maščevanje kaznuje, in maščevanjem samim. Z drugimi besedami, vsi postopki, ki ljudem dopuščajo storiti nasilje, so si podobni v tem, da nobenemu od njih nasilje ni tuje. In zaradi vsakovrstnih razlogov, ki jih tu ni potrebno navajati, je moderna pravičnost pozabila, da je sama nasilje, otrok in mati nasilja, prečiščen in racionaliziran nadomestek za arhaično, žrtveno nasilje. "Stoletja minevajo," piše Girard, "predno človek ugotovi, da ni razlike med njegovimi načeli pravičnosti in načeli maščevanja."⁹ Seveda ne bo nihče zanikal, da je nadomestitev in posplošitev sodnega sistema kot transcendentnega mehanizma za nadzorovanje nasilja in povračila, znamenje velikanskega napredka. Celo staroveški *lex talionis*, ki ga danes mnogi obsojajo za barbarskega, pomeni v kontekstu Starega testamenta znaten dosežek v primerjavi s primitivnim žrtvenim povračilom. Vseeno pa ob tem ne smemo pozabiti, da je pravičnost v osnovi oblika nasilja. Sodni sistem in institucija žrtvovanja imata isto funkcijo, vendar je sodni sistem neskončno učinkovitejši. A ne glede na to, kako čvrst se utegne

zdeti aparat, ki služi za skrivanje resnične narave legalnega ali nelegalnega nasilja pred pogledom, le-tega oblači prosojno. Temeljna resnica vseeno prihaja na plan in znajdemo se iz oči v oči z množstvom različic recipročnih represalij. Naj se zdi še tako nenavadno, kot je opozoril Hobbes: delati pravico, pomeni delati nasilje. Delati pravico obenem že pomeni kaznovati, kar ponazarja prednost retributivne pravičnosti pred distributivno pravičnostjo pri otroku. Kdo bi utegnil ugovarjati z izpostavljanjem racionalnosti pravičnosti. V bistvu pa je racionalna pravičnost racionalizacija povračila, kar nima nič skupnega z bolj neposredno ali poglobljeno ukoreninjenostjo v skupnosti, ampak s suvereno neodvisnostjo pravne avtoritete. Zato pravnemu sistemu nikoli ni treba oklevati, ali naj nasilju zada sunek v srce, saj ima popoln monopol nad povračilom. Zaradi tega monopola mu običajno tudi uspe ugasiti ogenj povračila, ne da bi ga razpihal, ne da bi povzročil njegovo razširitev in množitev, kot bi ga isti tip ravnanja povzročil v primitivni družbi. Skratka, "če se nam zdi naš sistem racionalnejši, gre v bistvu za to, da je dosledneje zavezan načelom povračila. Poudarek na kaznovanju krivca nima nobenega drugega pomena."

Dovolj smo povedali o izvoru pravičnosti kot nasilja, posvetimo se za trenutek vprašanju kaznovalne pravičnosti, vprašanju kaznovanja. Hobbes definira kaznovanje kot "Zlo, ki ga javna Oblast naloži nekomu, ki je storil ali zanemaril tisto nekaj, za kar je ista Oblast presodila, da velja za kršitev zakona; to pa zato, da bi se na ta način volja ljudi uklonila k poslušnosti" *Leviathan*, 11, 28). Kaznovanje je zlo, zlo, ki ga nalaga pravičnost. Z drugimi besedami, kaznovanje je legalno nasilje, pravičnost, postavljena pred nakazo svoje končne dolžnosti, pravičnost *in extremis*, njeno končno dejanje, njena zadnja možnost. Potem ko je kaznovanje izterjano, pravičnost nima več nobenih nadaljnjih obveznosti; te se od nje niti ne pričakujejo, kajti izbira kaznovanja, če sploh je kakšna, je omejena na vprašanja modalitete in morfologije. V smislu norme se nalaga absolutna in brutalna zapoved: uspeti. Uspeti se pravi dokončno prenehati z mimetičnim nasiljem. Tu je drama: kaznovalna pravičnost, glede na dejstvo, da je kaznovanje nujno zlo, ne more niti pretrgati kroga nasilja niti ustvariti novega eksistenčnega reda, kjer bi bilo dobro ločeno od spomina na svoj izvor. To je spoznal Beccaria, ko se je sredi osemnajstega stoletja vprašal: "Kakšna pravica je ta, ki od človeka pričakuje, da bo kralj svojega sočloveka?". Z drugimi besedami, kako je mogoče opravičiti dejstvo, da se povzročanje zla drugi osebi sprejema za dobro, pravzaprav kot zahteva blaginje, kot dolžnost? Tisto, kar bi morebiti lahko poimenovali korektivno kaznovanje, ki si prizadeva dekonstruirati zlo, ne more delovati drugače kakor tako, da ustvarja še večje zlo. Kar bi morda lahko razumeli za rehabilitacijsko kaznovanje, ki samo zase trdi, da človeka povzdiguje iz zla, je

zavezano k izvajanju lastnega, tako rečeno, notranjega zla. In zlo lako porodi samo zlo, prav tako kakor lahko nasilje primitivnega človeka poraja le nasilje. Tudi če se definira kot zlo proti zlu, kot proti-zlo, kaznovalna pravičnost ostaja nasilje v tem, da je po svojem bistvu naperjena *proti*. Tako ji ne le spodleti pri prizadevanju, da bi proizvedla radikalen prelom glede zla, ampak ji uspeva tudi ločevanje biti od eksistence, malo po malo, do neke vrste polucije z omisijo (*pollution with omission*, op. prev.). Ker sâmo sebe uvaja v eksistenco na način opozicije, se kaznovanje sklanja v indikativu pomanjševalnice, ali natančneje, s pomanjševanjem, kajti dajanje in polnost ne moreta izraščati iz zanikanja ali odvrčanja.

V tej točki lahko vidimo, kako se kaznovalna pravičnost negativno povezuje z izobraževanjem. Dajanje in polnost sta pogoja izobraževanja, kajti izobraževanje, kot smo videli, je neprenehno bogatenje in vzgajanje ali pa ni izobraževanje. V svojem prvotnem pomenu izobraževanje pomeni vzgajanje, dajanje za življenje, za bivanje, za rast in razširitev biti. Kaznovalna pravičnost pa je nasprotovanje, nasprotovanje zlu, zlo, ki nasprotuje. Zato so kaznovalna pravičnost, kaznovanje, zlo in nasilje de-edukacija, nasprotovanje izobraževanju, dejanska inverzija izobraževanja.

Dalje, kaznovalna pravičnost se po svojem bistvu ne artikulira kot povečevanje razsodnosti obtoženca, temveč obsoja v smislu zapiranja ali napotitve v nespremenljivo, nenadomestljivo in nepopravljivo slučajnost. Kot so opazili že mnogi odlični misleci, obstaja v dejanju kaznovalne pravičnosti nekakšna etična agresivnost, ki izolira, izključuje in izganja. V nasprotju z etično modrostjo sprave, ki vodi k oproščanju in milosti, je ta agresivni vidik kaznovalne pravičnosti še posebno agresiven, se pravi, da je vseskozi in brezupno že onkraj dogovora in kompromisa. To ne pomeni, da ima kaznovalna pravičnost slabe namene ali da je trdovratno predana želji po negativnem. Preprosteje in bližje resnici: v naravi pravičnosti je, da postopa na takšen način. Tako in le tako postopa zato, ker bi bilo neprimerno, da bi ravnala drugače. Toda v tem svojem ravnanju kaznovalna pravičnost ne more izobraževati ali voditi v tistem smislu, o katerem smo prej razpravljali. V bistvu je njena partikularna metoda obsojanja negativno izobraževanje, instinktivno tuje izobraževanju kot razsojanju.

Namesto sklepa

Naj za konec še enkrat citiram Girarda: "Da bi se lahko izognili nasilju, je očitno, da moramo opustiti idejo povračila; zato je nujno, da zavrnemo tiste oblike ravnanja, ki so se nam

vedno vsiljevale za naravne in legitimne. Zdi se pravično, na primer, če na dobro odgovorimo z dobrim in na hudo s hudim, toda posledice so na dlani." Jasno je, da potrebujemo radikalen preobrat, neke vrste enostranski preklop, ki vključuje opustitev naših najglobljih eksistencialnih navad. Ni treba, da bi bila naša izbira tako radikalna, kot se v tej razpravi na prvi pogled morda zdi. Vendar mora temeljiti na bistvenem razlikovanju: izobraževanje ali nasilje pravičnosti. Šele potem, o tem sem prepričan, bo mogoče primerno nasloviti in korektno odgovoriti na vprašanje "Zakaj izobraževati v zaporu?".

Prevedel Marjan Kokot



O vzgoji in izobraževanju v zaporih

1. Uvodne misli

Cilj tega spisa, združiti najslavnejše poskuse osvobajanja, torej izobraževanja, z najbolj radikalnim načinom kaznovanja - zaporom, je na prvi pogled težko uresničljiv. Ali je ta projekt nekoristen in morda golo teoretiziranje? Ali se ni, zgodovinsko gledano, zapiranje kot osnovno utelešenje kaznovalne funkcije zahodnega sveta vselej pojavljalo pred argumentom izobraževanja? Naslednja izjava iz eseja Charlesa Lucasa (1838) *O reformi zaporov* je dovolj zgovorna: "Že samo izobraževanje lahko služi kot kaznovalno sredstvo. Vprašanje kaznovanja v zaporih je vprašanje izobraževanja." Toda: z našega gledišča se problem bolj dotika stila in pristopov, namreč "sodobnih" pristopov, ki zadevajo nove teorije v kazenskem pravu, psihologiji učenja ter upoštevajo posodobljene utemeljitve in redefinirane ideološke predpostavke pravice kaznovanja. Ali mora bolj rafinirana kriminalna dejavnost, na primer odmik od nasilnih, fizičnih prestopkov k bolj "estetskimi" zločinom, resnično nujno povzročiti zakonska dopolnila in v končni instanci reformo kaznovanja, pri kateri je izobraževanje hkrati del in celota, vzrok in posledica? Ali ni, po opravljeni končni analizi, izobraževanje samo postulat naše-

ga sodobnega koncepta kazenskega sistema, vsaj glede na to, da le malo ljudi zanika dejstvo, da je vsako kaznovanje "negativno" vsaj v vzgojno-izobraževalnem smislu, saj mora imeti neko popravno ali habilitativno konotacijo?

Številni elementi so vzrok za zelo zgovorno tišino o tem vprašanju in pojavljajo se mnogi problemi pri določitvi našega izhodišča. Lahko bi na primer raziskovali strategije poučevanja kot subverzivne strategije usposabljanja in discipline, klasifikacije in urejanja t.i. nevarnih in marginalnih posameznikov, in končno kontrole in nadzora tistih, ki "po naravi" nimajo ene ali druge dobre lastnosti. Lahko bi se poglobili v pomen dvojne trilogije "delo-morala-izobraževanje", da bi zvedeli za razloge, ki so pomagali preprečiti inteligentno razumevanje izobraževalne funkcije v zaporu, ki pomeni več kot le razširjen koncept izobraževalne funkcije zapora *samega*. Lahko bi si tudi približe pogledali pomanjkanje argumentov, ki so navidez v prid vzgoji in izobraževanju v zaporih ali, nasprotno, pomanjkanje resnosti pri mnogih negativnih mnenjih. Nenazadnje bi se lahko tudi vprašali o skoraj popolni odsotnosti študij o tem vprašanju v tem našem dvajsetem stoletju.¹

Toda osnovna misel te uvodne analize ni izčrpati problem preko etiologije tistega, česar o

njem ne vemo. Za nas je vprašanje, zakaj vzgajati in izobraževati, pomembnejše ne le od vprašanja, kako to početi, ampak tudi od "preferenčnosti", od vseh drugih "rehabilitativnih" aktivnosti. Jasno je, da bi bilo mogoče in nekateri bi celo rekli zaželeno, da bi naša študija temeljila na analizi vzgojno-izobraževalne prakse v zaporih, kot se kaže v delu Michela Foucaulta. Iz različnih razlogov pa se ne moremo omejiti zgolj na ta pristop.

Po drugi strani se zdi, da vprašanje vzgoje in izobraževanja v zaporih, vsaj kot zgodovinsko dejstvo, ne spada v isto kategorijo pomembnosti kot zgodovina zaporov in se torej ne ponuja analitični osamitvi ali primerjavi. Zgodovina zaporov je sestavni del zgodovine civilizacije. Spomin človekovega prava, njegov razvoj in njegovi mnogi obrazi, njegove aspiracije in sramote, nihanja in prilagajanja, različne oblike kaznovanja, opominja na dejstvo, da je spoštovanje človekovega dostojanstva porojeno iz neenakomernih proporcev ljubezni in sovraštva. Zgodovina zaporov je neke vrste posebno pričevanje o tem rojevanju. Izobraževanje v zaporih pa je po drugi strani bolj služilo ilustraciji enega od načinov artikulacije kazenskega sistema. Nikoli ga niso jemali preveč resno, pri čemer imamo v mislih ne-etnološko vizijo človeškega bitja ali neutilitarno vizijo in ne-rehabilitativen pogled na deviantnost ali kriminalno dejavnost. Celotno dandanes mnogi gledajo na vzgojo in izobraževanje v zaporih kot na način upravljanja zapora, kot na enega izmed mnogih pripomočkov zaporniške tehnologije. Medtem ko je njegova institucionalna prisotnost več kot sporadična, so njegove sledi, v smislu učinkovitosti, usedline z nič kaj očitnim vztrajanjem na ravni različnih resnih poskusov reforme, trenutkov brez dolgotrajnejšega vpliva v zmedu heterogenih in raznovrstnih poskusov spremembe. Kot posledica tega pomeni vsak poskus govoriti o praksi izobraževanja v zaporih v resnici enostavno govoriti o zaporniški praksi. Vsak poskus analize vzgoje in izobraževanja v zaporih kot izoliranega pojava zagotovo vodi v neuspeh, k identifikaciji dela, ki je obsojeno na propad in k neskončni dislokaciji. To dejstvo govori o skopih podatkih o zgodovini in pomenu vzgoje in izobraževanja v zaporih. Hkrati je tudi definicija notranjega premera zahtev, ki jih postavlja naš projekt.

Vendar pa vzgoja in izobraževanje v zaporih nista le del celote oz. podstruktura veliko širše in bolj splošne resničnosti; lahko jo razložimo, razumemo, utemeljimo le s kompleksnim področjem, na katerem obstaja. Natančneje, jasna ideja o

sodnem sistemu in njegovi praktični uveljavitvi, kazenskemu sistemu, ne le v smislu simbolov, ampak kot sklop dejanskih funkcij družbe, je osnovnega pomena za razumevanje pomena izobraževanja v zaporskem okolju. Zavedamo se pasti in velikih zahtev našega projekta in tega, da kazensko pravo ni rojeno v zaporu, prav tako kakor tudi psihiatrija ne izhaja iz psihiatričnega azila. Vemo tudi, da je osnovno telo filozofije vzgoje in izobraževanja v zaporih pogojeno s filozofijo splošne vzgoje in izobraževanja, pri čemer imamo v mislih pojem o človeku, Bogu, naravi, družbi, učenju ipd. Neumno bi se bilo ukvarjati s temi daleč preobsežnimi vprašanji. Po drugi strani pa nas je naša analiza vodila k ugotovitvi osnovne nujnosti odgovoriti na ta vprašanja v njihovi medsebojni odvisnosti in nas tudi prepričala, da so nezadovoljstvo in sodobni epistemološki neuspehi na tem področju skoraj brez izjeme rezultat napačne interpretacije ali nezavedanja te povezanosti.

Na tem mestu nas zanima predvsem definicija osnovnih dejstev. Kot opazuje Lucien Goldman v svojem uvodu k *Skritemu Bogu*, je neka minimalna stopnja erudicije nujna za vsakršno resno filozofsko delo ali, natančneje, za vsako analizo. Vendar pa nihče ne obvlada svojega predmeta do te mere, da bi lahko določil meje svojega znanja v tem oziru. Še večje tveganje predstavlja dvom o modnih oblikah znanja, ki trenutno kaj veljajo. Pojav nove oblike znanja vselej pomeni nekakšno grožnjo, grožnjo prevrata, če si sposodimo Valeryjev izraz ter etabrirano "politiko duha" ("*la politique de l'esprit*"), politiko človekove zavesti. Zamenjevanje ene ideje oz. pojma z drugim je izobraževanje. Zamenjevanje ene ideje z drugo etabrirano idejo pa je revolucija.

Prav zato, ker so zapori konec koncev bolje opremljeni, da se ukvarjajo z upori kot pa z revolucijami, je naš poskus razviti neko sintezo skromen, grob osnutek, skica torej, ki zahteva neprestano izboljševanje. Kljub temu pa je poskus označen z občutkom za odprtost, z občutkom, ki, priznajmo, izhaja manj iz občudovanja dobrih lastnosti poguma kot pa iz nedolžnosti. Poskušali bomo, na primer, skriti to, kar menimo, da je eno najdragocenejših spoznanj te študije: politična, moralna, kriminološka ali psihoanalitična interpretacija problema zaporov je nezadostna ali neprimerna interpretacija, saj le poudari - v okviru svojega razvoja od ene spekulativne katastrofe do druge - svojo nezmožnost ponuditi pravo razlago tega kompleksnega vprašanja, ki še ved-

no ostaja brez odgovora. Preveč časa je bilo porabljenega za ustaljeno navado iskati v pripovedi o genezi in morfologiji naših institucij, v etioloških opisih kriminogenega ali v razvpitih kurativnih terapijah le njihovo simboliko in "reprezentativno" naravo. Univerzum zapora, ki je tako velik, da ga je le težko doumeti, je v zadnjih letih doživel prehod iz brezimne pletore teoretičnih meteorjev z neskončnimi variacijami in neomejenimi, zamenljivimi cilji. Rezultat: skrivnost zapora je ostala praktično nedotaknjena.

Glede na omenjene pogoje, raznovrstne kritike znanstvenih nedorečenosti, ki so trenutno v modi pri analizi zaporniškega okolja, je nujno, da delujemo pozitivno. V ta namen smo si analitično metodo sposodili pri hipotezi, ki jo je mojstrsko zasnoval in nato briljantno izpeljal René Girard² na primeru bazične antropologije.

2. Razumeti

Zakaj bi sovražili drug drugega v istem taborišču? Nihče od nas nima monopola na čistost svojih namenov.

St-Exupery, *Pismo talcu*.

Za znanost in tudi za pravo velja: Pogum ugotovitve nekega dejstva implicira pogum javnega zavzemanja zanj. Toda kako opisati občutljivost, ki mora označevati razvoj inteligence, občutljivost, ki prevzema odgovornost obravnave napake kake druge zavesti? Kakšna intelektualna diplomacija bo uspela pokazati, da se obljube o vzgoji in izobraževanju v zaporih pojavljajo neprenehno, kot nekakšna velika nietzschejanska utvara, "iluzija prerokbe, ki grize svoj lastni rep"? To je prvi izziv, s katerim se sooča naša študija: imenovati jo, kar je, in s tem opozoriti na njene pomanjkljivosti. To pomeni priznati dejstvo, da je zavest, ki "pozna" sodni sistem, kaznovalni sistem in še posebej vzgoja in izobraževanje v zaporih najprej zavest, ki skuša stvari popraviti. Natančno branje trenutne situacije v zaporskem okolju namreč vodi k neposrednemu zaključku o obstoju širokega univerzuma akumuliranih nesporazumov in nadgrajevanih frustracij v njem. Morda še pomembnejši kot ustaljena praksa na tem področju, posebej v svojih rehabilitativnih ciljih, so presenetljivo sinhroni nameni, polni zaprtih vrat, zaprti sami vase kot "bolezn", ki jih opisujejo. Vsak poskus razumeti vzroke izobraževanja v zapor-

skem okolju implicira ne le priznanje zapuščine napak - vsaka pridobitev znanja je najprej naslednica nepopolnega znanja - ampak je hkrati anticipacija odziva in pomena, ki gre preko kritike lastne preteklosti in izvora.

Eksperti so kot lačni jastrebi pridrli v zapore. Toda njihove posamezne zmage, ki očitno temeljijo na določitvi ozemelskih meja raziskovalnih področij, napredujejo zgolj od ene implozije do druge, pri čemer v napredujočem zoževanju predmeta raziskav zamegljujejo vsako možnost pogleda na celoto in rešitve njene problematike. Kriminolog se vse bolj pogreza v svojo "razlagalsko" etiologijo, psiholog se skriva za svojo vse bolj "učinkovito" terapijo, sociolog si izmišlja vse več projektov za reintegracijo, vsi skupaj pa mislijo, da so "vse bolj v skladu s potrebami in možnostmi zapornika". Natančen opazovalec, ki področje opazuje neobremenjen, pa odkrije kakovonjivo besed, ki niso k nikomur usmerjene in ki se jih več ne sliši v jasnem, toda doslej neopaženem nasprotovanju. Problemi se pojavljajo in izginjajo, nediferencirani, v popolnem neredu. Vsak problem s svojim področjem ekspertize je tak, kot če bi obstajal sam, kot bi bil sam sebi zadosten, vsak ima svojo politiko organiziranja in posvečuje nerazrešljivo, vsak s svojo tehniko intervencije. To se stopnjuje do te meje, da se začenja zdeti kot bi različne strategije na tem področju temeljile na zanikanju samostojnega mišljenja. Nič čudnega torej, če se problematika zaporskega sistema, v katerem sta sodni in kaznovalni sistem le dva pola izrazito kompleksne resničnosti, kaže kot amorfen kolaž posameznih problemov. Presenetljiv je pojav, da te raziskave "specialistov", četudi trdijo, da razširjajo svojo razlago realnosti, v bistvu postajajo vse manj smiselne. Dejstvo je, da ostaja problematika zapora kljub številnim napadom specialistov nedotaknjena. Ni namreč potrebe, da bi vsakdo z vsemi svojimi sposobnostmi različno, na poseben način in globokoumno ugotavljal dejstvo, da je položaj težaven: to je eno tistih dejstev, ki ne le izhajajo iz problematike, ampak jo tudi ustvarjajo.

Kaj torej storiti? Očitno ne moremo ponuditi še enega teoretičnega nasprotja in nadaljevati z absurdnim scenarijem simetričnih nasprotij. Če naj pri zaporski problematiki nakažemo vsaj možnost rešitve, moramo upoštevati še en način, poskusiti moramo še z drugačno ravnijsko diskusije, najti moramo še drugačen *kredo* v upanju na rešitev problema. Problematika zaporskega sistema, kot jo vidimo mi, ne more uiti kompleksnostim so-

dobnega epistemološkega labirinta. Čeprav raziskava problema in iskanje rešitev sodita izven preprirov ideoloških sekt, pa številne težave ostajajo. Rečeno natančneje, štiri vrste le-teh moramo takoj obrazložiti, da bi potešili neizmeren apetit "funkcionarjev resnice", pri čemer imamo v mislih omenjene specialiste.

a - Vprašanje pomena

Do nedavna, na primer, je odnos med označenjem (koncept zavora) in označevalcem (slišna podoba) lahko impliciral različne pomen besede zavor, toda nobeden izmed njih ni dobil "pomena" v danem trenutku brez reference na resničnost. Toda tega očitno že dolgo ni več, odkar je Lacan razvil misel, da "označevalec po svoji naravi vselej anticipira pomen in s tem že pred njim razkriva svoje dimenzije".³

Ali lahko v drugačnem kontekstu pomen zavorskega sistema reduciramo na epistemološko razlago? V teh pogojih bi opredelitev za določeno stran pomenila nadaljevanje cikla ekskluzivističnih antinomij. Ali bi lahko neobremenjenost "možnega pomena" razorožila otopele vojake resnice? Za razumevanje razlike med pomenom in resnico je potrebno ponovno prebrati Claudelovo "Parabolo o Animusu in Animi".⁴ "Stvari se ne odvijajo dobro v domu Animusa in Anime, v zavesti in duši." Kljub svoji "pravi naravi, nečimrni, pedantni in tiranski, Animus ne more živeti brez Anime. Ali ni bila prav Anima tista, ki je prinesla doto in gospodari z domom? Svet zaporov je poln resnic, ki kot Animusova literarna srečanja "smrdijo po bruhanju in tobaku". Potrebuj večjo lucidnost, vizijo duha, duh modrosti: spraševati se mora začeti o svojem pomenu, smislu.

b - Kompleksen pogled

V smislu vsega povedanega zgodovina človeškega razuma ostaja zgodovina povezav in soodvisnosti. Prva naloga racionalnega znanja je poskus v najbolj različnih predmetih odkriti tisto, kar jih povezuje, kar jim je skupno - bodisi v smislu funkcije ali strukture, vedenja ali zaključka, vzroka ali geneze, pojava ali spremembe. V zadnjem času so humanistične vede postale tarča specialistov z mentaliteto specializiranih insektov, ki jih Castoriadis opisuje kot "spreminjevalce usmeritve", ki uživajo v tem, da se znanje razbija na vse manjše delce in da ga predmet do neskončnosti mediatizira. Zanimivo je, da to znanje vztraja na tem, da se dokazuje z zanikanjem same možnosti znanja, torej neke vrste eshatološke-

ga antiznanja v obratnem pomenu, znanja, ki se definira z entropijo, ta pa ga konzumira, znanja, ki je bolj doma v iskanju prelomov in razdorov kot pa vseobsegajočega pomena. Ta vrsta antiznanja je usmerjena na svojo genezo in že simbolične sledi svojega izvora in je skoraj povsem indiferentna do lastne usmeritve, izsušena s svojo anestetizirajočo analizo in odporna proti vsaki možnosti iti čezse in se transcendirati.

Z razočaranji, ki jih je problematika zavorskega sistema proizvedla že doslej in triki, za katere se pretvarja, da jih ne vidi, s čimer hoče skriti slepo ulico, v katero je zašla, ta problematika ne more biti prepuščena obliki znanja, ki je še bolj obskurno in nihilistično. Predpostaviti moramo, da vsako znanje, ki naj bi razložilo različne plati omenjene zavorske problematike in določilo njen pomen, temelji na želji po avtentični in popolni analizi.

c - Razumevanje s pomočjo obrata

Nekateri tipi znanja oz. vedenja se zadovoljijo z voajerstvom, drugi pa so zopet preokupirani s tehnično izvedbo. Nobeden od njih pa ne zmore popolnoma uiti starim progresivističnim mitom vzročne ekvivalence med intelektualno močjo in modrostjo v življenju.

Pri problematiki zavorskega sistema sta oba tabora dobro zastopana. Po drugi strani pa se resni analitiki, ki so neobremenjeni s korekcijskimi nameni, posvečajo diskusiji pravo in sistemu kaznovanja, krivdi in etiologiji ... vse v imenu Znanosti. Osnovni namen tega je najti kategorije inteligentne obravnave, v kateri je razumevanje - "napraviti razumljivo tisto, kar je obskurno" (Litre) - manj pomembno kot klasificiranje, organiziranje, urejanje in "parametriziranje". Neki bivši administrator v zaporu je nekoč pripomnil, morda s kančkom cinizma, da je tem ljudem pomembno diagnosticirati bolezn, zato da lahko uporabijo svoje načine zdravljenja.

In kaj če je odgovor na probleme zavorskega sistema skrit med obema ekstremnima stališčema, ki smo ju doslej karikirali? Kaj če bi vprašanja, probleme in posameznike, namesto da jih marginaliziramo, namesto da zavorski sistem opisujemo kot zgrešeno dejanje ali družbeni absces, v smislu običajnega vprašanja, kaj družba lahko naredi za zavorski sistem, zožili na vprašanje: kaj lahko zavorski sistem naredi za družbo? V trpljenju, konfliktu, v človekovi zavrtnitvi se moramo naučiti videti pot h humanosti, ki je tako poučna kot idiosinkratske motnje posameznika. Ali je

Sofokla zanimala le Ojdipova patologija ali prizadevanje vsakega človeka najti lastno identiteto? Morda ne bi bilo neprimerno vzpostaviti globoko analogijo med "kriminalno mentaliteto" in umetniško inspiracijo: obe bi lahko imenovali "antene neke rase". V obeh univerzumih se najdemo "izven vzroka in posledice", kot je Merleau-Ponty dejal o Cezannu in njegovem shizoidnem svetu: vstopiti pomeni (s)poznati kraljestvo možnosti.

d - Hipoteza kot metoda

Z nekaj izjemami, med njimi je Michel Foucault, se razprave o problematiki zaporskega sistema začnajo z nekega težavnega stališča od zunaj - teorije, metode, pristopa, strategije - ki se ne prestando opravičuje in utemeljuje, potem ko so cilji doseženi. Otrok ne potrebuje nobene metode, da lahko govori Bogu, odraslim pa primanjkuje preprostosti. Z drugimi besedami, čim večje so zahteve, bolj smešno in sterilno postane vprašanje načina. Kakšen namen imajo ti prepiri med "-ologi", ki se za zapornikovo inteligenco bojujejo s svojimi nasprotujočimi si teorijami ali razdelitvijo njegove duše pod pretvezo smiselnosti, vživitve v njegove probleme, aktivnega poslušanja in kdo ve česa še? Nihče ni uspešnejši spričo polemike o metodi in vsakdo, ki mora svoje znanje uveljaviti s pomočjo metode, ga utemeljuje z grenkobo in indignacijo, to pomeni s predajo. Resnice, ki so kaj vredne, niso zmage, ki jih dosežemo s poniževanjem nevednih. Neznanje namreč ni v odsotnosti genija, marveč v nečimrnosti tistega, ki se izdaja zanj. Resnice, ki so zanimive, so darila, ki obogatijo tako dajalca kot sprejemalca, ker si jih delita oba.

V naši analizi zaporskega sistema je torej bolje zapustiti že shojene poti, kot se ukloniti običajni praksi in oznaniti našo pripadnost eni od veljavnih in zato disciplinarnih metod.

Ta hipoteza prenaša problematiko zaporskega sistema iz zapora samega in ponuja doslej le šibko upanje, saj uspe bolje kot katerakoli druga teorija razložiti izvor obredov, mitov, religije, družbe, skratka izvor civilizacije (genezo nekaterih pomembnih sistemov), ker meče enkratno luč na človeka, na njegov odnos z Bogom, z drugimi ljudmi, z naravo in s samim seboj. V naslednjih odstavkih bomo skušali opisati hipotezo Renéja Girarda, s tem da jo bomo kar se da mogoče prilagodili naši problematiki.⁵

Bolj kot kdajkoli prej gre za ekspanzijo v številu in raznolikosti "razprav o človeku", ki zadevajo vprašanja iz različnih disciplin in tako sestavljajo veliko individualnih antropologij. Še po-

membnejša kot razmah kontradiktornih pristopov se zdi kriza Človeka, ki zastruplja našo dobo in ki se zdi resnejša kot vse drugo, saj je to kriza "človekove smrti". Oropanje človeka njegovega upanja v človeka hkrati pomeni odpoved bodočnosti človeštva, skupaj z upanjem, ki je osnovno zagotovilo njegove življenjske moči. Še najtežja pa je verjetno nujnost priznanja nemoči celostnega vedenja o človeku. "Nobena doba ni uspela akumulirati bolj ekstenzivnega in raznolikega znanja o človeku kot prav naša, vendar pa tudi nobena doba ni človeka tako slabo poznala."⁶

Protestirati moramo proti tej posebni navadi videti v dediščini naših prednikov zgolj mrtve rokave. Gotovo je težko vizualizirati, artikulirati, izraziti človeka in upreti se končni preizkušnji: postaviti ga in zapreti v logiko, besede, jezike. Z zaprtjem nečesa ali nekoga mislimo, da smo uspeli ujeti tisto osnovno, toda zaprti jelen ni jelen. Postavitev kriminalca v zapor človeka ne omeji. Pravi jelen je biti svobode, lepote, gibanja, impulza, tišine, krhkosti. Osnovna narava jelena bo vselej uspela najti pot skozi rešetke, ki ga skušajo zadržati. Osnovna narava človeka človeku ni dostopna: trdoglavo jo skušamo zajeti s svojimi pinctami besed in pojmov, jo razbiti na posamezne delce, ko bi morali biti zadovoljni s tem, da najdemo smisel zanj.

To je prva zasluga antropologije Renéja Girarda: brezpogojna valorizacija vprašanja o človeku. "Nobeno vprašanje danes ne zbujajo večjega upanja kot vprašanje o človeku." Prav ima. V svetu, kjer je Bog še vedno stvar "svetih vojn" in diplomatskih manevrov, sramu in pridušenega šepeta, v družbi, kjer je resnica pluralna ali neobstoječa in morala relativistična ali osmešena, človekov zadnji azil ostane prav človek. V svojem skorajda mazohističnem obupu nad človekovo smrtjo in "dobo razdrov", če uporabimo izraz Jeana Daniela, je naša doba skoraj pozabila na to, da nihče ne more biti človek, če se človeka ne zaveda, če se v polni meri ne zaveda njegovega položaja in obstoja. Misel, ki si jo človek ustvari o sebi, opravičuje njegov obstoj, daje pomen njegovemu življenju in v veliki meri določa njegovo obnašanje in vedenje. Oglejmo si natančneje tezo, ki nas bo vodila.

Na začetku sta potrebni dve pojasnitvi. Najprej je treba reči, da je po mnenju nekaterih kritikov Girardovo stališče kar preveč enostavno razvito in nato ilustrirano s primeri, kar je nedvomno vsaj delen odziv na navade in zahteve intelektualnega razumevanja dobe, ki jo zanima

le še kompleksno in komplicirano. Osredinili se bomo na osnovno, to pomeni hipotetično naravo hipoteze: "Poudariti moramo hipotetično naravo hipoteze. Soditi jo moramo ne po njeni neposredni verjetnosti, temveč po njeni eksplanatorni moči."⁷ Kot drugo pa smo pri aplikaciji hipoteze na raziskavo problematike zaporskega sistema zavestno poudarili pozitivni in ilustrativni obseg te naloge. Omejitve in slabosti te vrste prispevkov pa bodo obdelane drugje.

Vsakršno človekovo vedenje in navade so naučene, to pomeni, da temeljijo, na en ali drug način, na posnemanju in mimikriji. Tu se antropologija prekriva ne le z etiologijo, ampak tudi z disciplinami, ki so tako raznolike kot biologija ali otroška psihologija.

Da postane in da je človek, mora biti vsakdo, tako kot žival, najprej posnemovalc. "Če bi ljudje nenadoma prenehali posnemati, bi vse kulturne oblike izginile. Nevrologi nas pogosto opominjajo, da so človekovi možgani velikanski posnemovalni stroj..." Le z razumevanjem te mimikrije prisvajanja in njene represije, pravi Girard, je mogoče doseči pravo razumevanje vira in geneze glavnih kulturnih značilnosti človeštva kot celote. To pa zaradi dejstva, da je posnemovalno vedenje prisvajanja in učenja neizbežno tudi konfliktno vedenje, posnemovalno tekmovalno vedenje. Soočeni z istim objektom se bosta posnemovalni bitji borili za njegovo posest, saj si ga obe želita. Z drugimi besedami, če se zavedamo, da je človek posnemovalno bitje, se hkrati tudi zavedamo, da je tudi konfliktno, rivalitetno ali nasilno bitje. Recipročnost mimikrije, recipročnost rivalitete in nasilja - vsi ti pojmi so po pomenu identični. Presenetljiva pri konfliktnem vedenju je neizprosna simetrija nasprotnikov. Vsakdo od njih posnema drugega, ki zopet posnema drugega, do te meje, da se vsakdo zdí odsev, popolnoma orkestriran dvojniki s svojim mimetičnim odzivom. Tako v posnemovalnem nasilju zmage ni, pač pa obstaja recipročnost, to pomeni neskončne ponovitve. V maščevalnem ponavljanju do brezmejnega *crescenda* recipročnosti postane vsakdo poraženec.

Če so torej človekovi odnosi med seboj in odnosi med človekom in svetom odvisni in regulirani z mehanizmom posnemanja in rivalitete, ki neprestano sproža nasilje, se povsem naravno pojavlja vprašanje: kako je človek v stoletjih uspel kanalizirati recipročno nasilje, ponovitve in stopnjevanje neskončne maščevalnosti in preživetja. Kako se je človek lahko razvil - rasel, dosegal re-

zultate in gradil - iz uničujočega nasilja, ki mu grozi z iztrebitvijo v vsakem trenutku njegovega obstoja? Kako je nasilje lahko hkrati konstruktivno in destruktivno, kako lahko obenem združuje in razdružuje? Kako je lahko vir reda in nereda, kako je lahko destruktivno in osvobajajoče? V nasprotju z živalmi človek namreč nima instinktivne omejitve posnemanja pri nasilju in rešuje svojo težavo, pravi Girard, s pomočjo religioznega. Sistem religije pa v osnovi temelji na dveh stebrih, tabuju in ritualu, ki izvajata dvojno funkcijo eliminacijskega nasilja in ohranjata mir ter harmonijo v skupnosti. Tabuji, na primer v zvezi s seksualnimi predmeti ali dietni tabuji, so namenjeni zavrtju in kontroli posnemovalnih konfliktov, s tem da preprečujejo vse, kar bi jih lahko izzvalo. Tabuji "se vselej nanašajo na najbližje, najbolj dostopne objekte, tiste torej, ki sodijo v sobivanjsko skupino; ženske iz te skupine ali hrano, ki jo zbere ta skupina. Ti predmeti in osebe predstavljajo tabu, zato ker so vselej dostopni vsem članom skupine: najverjetneje povzročajo tekmovalno, ki lahko ogrozi slogo v skupini in celo njen obstoj". Na kratko, tabu nima simbolične vloge, ampak vlogo navade, izredno "funkcionalistične" tradicije reguliranja, neke vrste katekizma družbenega miru, ki spodbuja učenje določb družbenega obnašanja na pamet in z odloki, ki določa resnost prehodov med čistim in nečistim, med tem, kaj je dovoljeno in kaj prepovedano. Tabu je tudi pokazatelj globokega zavedanja, da najresnejša grožnja harmoniji v skupnosti ne prihaja od kakega zunanega sovražnika, sovražnega Boga ali naravne kataklizme, kot so denimo poplave ali kuga, ampak je posledica posnemovalnega nasilja, ki je v vsakem članu skupine. Antimimetični tabu je prepoved, ki je bližje lucidnosti kot pa ponorelemu avtoritarizmu.

Ritual je po drugi strani mehanizem počenjanja tistega, kar tabu običajno prepoveduje. Ko krize nasilja ni več moč nadzorovati s tabuji, skupnost proces obrne in spodbuja prepovedano vedenje, da bi ga usmerila in končno eliminirala. Ta cilj doseže zelo konkretno, s preusmeritvijo nasilja vseh proti vsem (recipročno nasilje) v družbeno nasilje vseh proti enemu (soglasno nasilje). Žrtvovanje grešnega kozla - žrtve tako ponovno uveljavi ogroženi red in v družbi doseže spravo. Ta igra tako osnovno vlogo zato, ker "se ni sposoben braniti in ker ni sposoben maščevanja". Preko njega se lahko odigra in utemelji še ena vrsta nasilja, v upanju in prepričanju, da bo to poslednje nasilje, nasilje, ki bo sklenilo

cikel celotnega pojava nasilja. Osnovna enotnost vseh ritualov tako zaključuje posnemovalno nasilje. "Enotnost obstaja ne le v vseh mitologijah in ritualih, ampak tudi v človeški kulturi kot celoti, religiozne in nereligiozne vrste. Ta enotnost vseh enotnosti temelji le na enem mehanizmu, ki še vedno deluje zato, ker ga še vedno ne razume-mo pravilno, mehanizem, ki zagotavlja soglasje družbe proti grešnemu kozlu - žrtvi."

Opozoriti je potrebno, da nihče ni a priori odgovoren za izvor posnemovalnega nasilja. Vsak poskus najti izvor v tem smislu je pravzaprav podoben mitu. Zato ker vsako nasilje ustvarja uniformnost, zato ker je posameznik obtoževan od vseh drugih posameznikov in obratno, ni nobenega zagotovila, da bi posamezniku preprečili, da bi v kateremkoli trenutku postal podoben drugemu, to pomeni predmet splošnega občudovanja in sovraštva. Dejansko vselej pride čas, kdo ve kako in zakaj, ko je žrtev določena in nadomeščena z vsemi drugimi potencialnimi žrtvami, in sovražnost družbe se tako osredini na to žrtev, ki jo obsodi za vse obstoječe zlo. Ta žrtev, grešni kozel - žrtev, vzbudi in trpi nasilje vseh, saj je "odgovoren" za vse slabosti in zlo družbe. Prav tako, kot je obsojana, osovražena in žrtvovana, žrtev tudi povzroča občudovanje, "nadnaravno" spoštovanje skupine, ker s svojo izključitvijo povzroči harmonijo sprave, miru in reda. V tem smislu grešni kozel - žrtev postane svet. Durkheim je tako menil, da je prav religiozno temelj vseh družb, civilizacij, kulturnih institucij. Zanimiv pojav, ki ga je tudi težko sprejeti, je med drugim spoznanje, da družbena država ne zraste iz volje po socialnem paktu, kot sta predvidevala Hobbes ali Rousseau. "Smrt človeka je vselej vir kulturnega reda," pravi Girard, kar velja tudi za najbolj napredne demokracije: "Ljudje so se pobijali med sabo za dosego demokracije," je zapisal D. H. Lawrence.

Dodati moramo, da se zdi mehanizem kreativnega nasilja še bolj učinkovit, ko njegov pravi pomen ostane skrit pred tistimi, ki ga uporabljajo. "Ljudje se ne morejo soočiti z nesmiselno goloto svojega lastnega nasilja; vselej so jo napačno interpretirali, vsaj delno, in možnost dovolj humanih družb je prav lahko odvisna od tega napačnega razumevanja." Toda kako daleč moramo iti, da zagotovimo tako krhek in negotov mir v človeških skupnostih? Če sta nasilna izključitev izvirnega nasilja in njegova obuditev s kulturnimi rituali osnovna posrednika pri človekovem doseganju smisla bivanja, ali lahko še naprej zanemarjamo pomen

žrtvovalnih mehanizmov? Ali ne postajajo morda vse manj učinkoviti? Ali je razlika med legitimnim in nelegitimnim nasiljem usodno načeta? Nadomestitev in posploševanje sodnega sistema kot transcendentnega mehanizma za preprečitev in odpravo nasilja (k temu vprašanju se bomo vrnili kasneje) sta gotovo znaka velikega napredka. Toda ali je sodna pravica dovolj? Ali zadostuje?

Za Renéja Girarda obstaja le en odgovor: ljubezen. Človekova odrešitev je v ljubezni, v spravi s tekmovanjem, brez nasilja, brez žrtvovanja žrtve. Obstaja prava epistemologija ljubezni Nove zaveze, ki se kaže v enkratni demistifikacijski vlogi. Na prvi pogled sta zadržanost in odpor seveda močna, skorajda prvinska. Gotovo ni lahka naloga prepričati sodobnega človeka, naj ponovno prebere židovsko-krščanske tekste z "antropološkega" vidika in se istočasno izogne predsodkom apologetike ali že kar posmeha - krščanstvo je postalo grešni kozel naše civilizacije. To je gotovo radikalni preobrat, ki je potreben, neke vrste "enodimenzionalni" skok, ki zajema destrukcijo naših najbolj osnovnih eksistencialnih navad. "Uiti nasilju očitno pomeni odreči se retribuciji; zato je tudi nujno odreči se tistim oblikam vedenja, ki so se vselej zdele naravne in legitimne. Zdi se, da se s tem odzivamo na dobro z dobrim in na zlo z zlom, toda rezultati so očitni..." Zavedati se moramo, da se človek, če vztraja pri uporabi zla, da bi preprečil zlo, zapre in zaklene v kraljestvo cikličnega nasilja. Le kraljestvo evangelične ljubezni lahko človeka osvobodi suženjstva nasilja. "Le ljubezen je resnično odpuščajoča, saj ne vsebuje duha maščevanja... Le popolna ljubezen Kristusa lahko doseže popolno razkritje brez nasilja."

3. Soditi

"Človek, torej ti ne oproščaš, kogarkoli že sodiš: saj kolikor obsodiš drugega, toliko obsodiš samega sebe; namreč, ti, ki sodiš, počneš enake stvari."

Pismo Rimljanom, 2, 1.

Sam Girard se dotika izvora naše problematike, ko govori o pojavu sodnega sistema kot izredno razvitega mehanizma za nadzor nasilja. Poglejmo si to natančneje.

Kakršnakoli že je oblika ali sredstvo izraza - posnemanje, prevzemanje, grožnja, preganjanje,

maščevanje, zločin - nasilje se rešuje le z nasiljem. Nasilje kontrole ali prevencije, tabu incesta, na primer, ali nasilje kaznovanja, maščevanje med družinami, na primer, je vselej mišljeno kot nezogiben odziv ali odgovor na prejšnje nasilje itd. Z drugimi besedami lahko rečemo, da ni razlike med dejanjem nasilja, ki naj bi ga drugo nasilje preprečilo ali ga kaznovalo, in nasiljem *per se*. Človek je poskrbel za to, da družbeni red, družba in civilizacija a priori implicirajo nasilje v samem temelju; mir je zgolj težak sad osvobajajočega nasilja, čigar legitimnost, ponavljamo, je predstavljen na manj kot moralna obveza kot pa dolžnost samoohranitve. V okviru tega konteksta maščevalne nalezljivosti s svojo nepopravljivo ekspanzionistično usodo, ki jo le občasno pokvarijo različna žrtvovanja, se je institucija sodstva uveljavila kot odkritje izjemne učinkovitosti. Preden ga vidimo v metafizičnem ali moralnem pomenu, moramo odkritje sistema sodstva pod drobnogledom osnovne antropologije razumeti kot logični sklep želje po preživetju. Sodni sistem se odziva na primarno potrebo zaščite in je utemeljen najprej kot mehanizem zaščite, kot sila negacije: "človeku pomaga spoštovati maščevanje". To dejstvo moramo poudariti. Človek je prisiljen sprejeti pravico, ker zgublja tla svojega lastnega nasilja. Pravica je tolažilna nagrada, prisilno napredovanje. Človeku prepreči predajo osebnega maščevanja in prevzem zakona v lastne roke, to pomeni pobijanje drug drugega do iztrebitve, kar pa ne pomeni, da je nasilje s tem preprečeno. Nasprotno, ko je racionalizirano, transcendirano in ko se dvigne na raven abstrakcije za še večjo dominacijo nad celotno družbo, postane še učinkovitejše. Reči, da sistem sodstva racionalizira maščevalnost, pomeni trditi, da ga distribuira pri izbiri, manipulira z njim nekaznovano in brez prigovora, ga transformira v kurativno in preventivno tehniko. Povejmo naravnost: izvor sodnega sistema kot družbene funkcije nima nič opraviti z romantičnim pojmom počlovečenja z duhovno Besedo. Sodna funkcija je zaslužen proizvod brezupnega iskanja suverene in najvišje moči. "Ta racionalizacija maščevanja," pravi Girard, "nima nič opraviti z bolj neposredno in globljo zakoreninjenostjo v skupnosti; namesto tega temelji na suvereni samostojnosti sodne avtoritete, ki je sankcionirana enkrat za vselej in odločitve katere, vsaj v principu, ne more postaviti pod vprašaj nobena skupina, niti ne skupnost kot celota. Ker ne predstavlja nobene specifične skupine, je tako v službi vseh in vsi se morajo uklanjati njenim

odločitvam. Le sodnemu sistemu ni nikoli treba v srcu omahovati pri zadajanju nasilja drugim, saj ima absolutni monopol nad maščevanjem. Spričo tega monopola ponavadi uspe delno zatreti maščevanje, namesto da bi ga še poslabšalo, da bi se razširilo in okrepilo, kot bi se na primer pri istem tipu obnašanja v primitivni družbi."

V vsem svojem funkcionalističnem in pragmatičnem bistvu sistem sodstva sproži dvom o skorajda mitičnem verovanju v neko osnovno dobroto v človeškem srcu. Želja posnemati je oboje, vzrok in podpora posnemalnega nasilja. Človek po naravi ni dober, ni pa tudi nasilen po instinktu. Pri odkrivanju geneze sodnega mehanizma kot konkretnega mehanizma omejujočega nasilja "z nasiljem" nas osnovna antropologija sili k ponovni oceni in premisleku o vprašanih, na katera še ni bilo zadovoljivega odgovora: kaj je zločin, zlo, kriminallec, kazen, rehabilitacija, obžalovanje, korekcija. Ali je kriminallec "dobro" bitje, ki ga je družba pokvarila, ali morda "naravna posebnost", ki jo medicina, psihiatrija, skupinska dinamika in samoizobraževanje komajda lahko obvladajo? Še posebej sugerira ne le omejitev, ampak praktično nesmiselnost te vrste vprašanj. Zgodovina sodnega sistema kaže raznolik in kompleksen razpon možnosti, toda ker je iz iste ga testa kot tisti, kateremu je nasproten, ostaja zaprt sistem.

Ta demitologizacija sodnega sistema se nanaša tudi na njegovo končnost. Naj je preventiven ali kurativen, je sodni sistem v osnovi še vedno tabu kanaliziranja. Ne izključuje nasilja in ga nikoli za vselej ne odpravi. Kot odziv in delovanje proti nasilju je simetričen z maščevanjem, četudi legalen, legitimen in čist. Zato lahko zahteva neko aktivnost, neko obliko vedenja, obnašanja, ne more pa zahtevati dobrote. Pravica je torej paradoksalno namenjena dosegi ne miru, reda ali ravnotežja, ampak nenasilja. Vreden človek, moralno dober človek ne more biti proizvod zahtev Zakona. Namen korekcijske rehabilitacije, kot jo utemeljujejo naši kazenski zakoni, ni spreobrniti kriminalca v dobrega državljana ali dobrega človeka, pač pa proizvesti posameznika, ki se je zmožen upreti kršenju zakonov. Kontrola in obvladovanje pravice ostaja v dejstvu, da kontrolira revščino in pomanjkanje.

Še več, mehanizmi sodnega sistema so, medtem ko se uveljavljajo kot procesi, namenjeni zagotovitvi večje učinkovitosti, za vselej označeni z nasiljem. "Postopki, ki ljudem omogočajo omejiti njihovo nasilje, so si vsi podobni v tem, da no-

beden od njih ni imun za nasilje." Soditi pomeni delati nasilje, kot je dejal Hobbes. Soditi vselej pomeni kaznovati, na kar opozarja precedens retributivne pravice nad distributivno pravico pri otroku. Vmešavanje etiološkega racionalizma, neprestano naslanjanje na sodobno kriminologijo v okviru administracije pravice, meče posebno luč na nasilje kot logiko sistema sodstva. Vse od preliminarne raziskovanja, ki naj bi zbralo prva dejstva za utemeljitev resnosti suma, neposredno preko obsodbe in dokaza krivde; od nebrzdane radovednosti sodnika, ki ga varujejo resnice specialistov v sodnih zadevah, psihiatrov, psihologov, zdravnikov, sociologov itd., ki so preokupirani prav toliko s posameznikovimi kvalifikacijami kot tudi z obsodbo dejanja, ki je v geneološki razlagi njegovega prejšnjega življenja, da bi bolje razumeli njegovo sedanje stanje; od standardnih prošelj po obsodbi do izvršitve kazni; na kratko, celoten oklep dovoljenj spremlja izvršbo pravice, kot bi jo hotel utemeljiti. "Če se nam naš sistem zdi bolj racionalen, je to zato, ker je natančneje usklajen s principom maščevanja. Poudarek na kaznovanju krivca nima drugega pomena."

Sistem sodstva se še vedno prikazuje kot primer pravega napredka v tem, da premakne os nasilja z žrtve na krivca, to pomeni, da se osredini na krivca in princip krivde. Med primitivnimi narodi je vse zanimanje usmerjeno nemaščevani žrtvi, ker je največja grožnja harmoniji družbe. "Nezdravljeno" nasilje je vir nečistosti in onesnaženja ter brezštevilnih trajnih posledic. Odgovor mora zato torej biti hiter in primeren: Pomembno je biti sposoben oceniti in izmeriti zločin in zlo, ki ga je povzročilo, in odzvati se v primernem obsegu - oko za oko in zob za zob. Sodna intervencija proti krivcu tako družbo osvobaja grozne naloge maščevanja, ki se ne konča. In kaj reči o praktično institucionaliziranih poskusih ločiti krivca od krivde? Šteti kriminalca za žrtev, ki ji je treba prizanesti in jo zaščititi, ali za grešnega kozla, ki ga je potrebno kaznovati in očistiti, kaže na isto slabost: globoko nezmožnost uiti iz cikla nasilja.

Po tej logiki mora biti pravica po svoji moči superiorna zlu, če mu hoče zavladati. Odtod osnovna krivica pravice, njeno naravno neravnotežje. "Nič ni dlje od takega razmišljanja, da je pojem pravice kot tehtnice vselej v popolnem ravnotežju, nemoteni nevtralnosti. Človeška pravica je zakoreninjena v diferencialnem redu in odvisna od njegovega neuspeha. Kjerkoli se uveljavi neskončno in grozljivo ravnotežje tragične kon-

flikta, tam jezika pravičnosti in nepravičnosti ni. Kaj reči ljudem, ko dosežejo to točko, razen tega, da naj se spravijo ali naj kaznujejo drug drugega?" Izenačevalna funkcija sodnega aparata je vaba, varajoča deviacija, in njena kurativna in rehabilitativna ambicija je močna tehnika žrtvovalne diverzije. Še najbolj presenetljivo je, da čim učinkovitejši postane sodni sistem, tembolj se ovije v skrivnost in skrije svojo pravo funkcijo pred človeškimi očmi. "Stoletja minevajo, preden ljudje spoznajo, da ni razlike med principom pravice in principom maščevanja." To točko lahko ilustriramo s primerom primitivne družbe.

Čukči, nas uči antropologija, so kazali čudno obliko vedenja, ko je kdo izmed njih napadel sosednje pleme ali družino. V nasprotju s splošno prakso zaščite klana, njegovi člani za vsako ceno, kot denimo med člani plemena Ifugaos, odklanjajo vsakršno posredovanje v imenu agresorja, kar bi pomenilo dati žrtvam agresije signal za začetek neizogibne in neskončne serije ponovnih napadov maščevalnosti. Toda njihova reakcija, kot bi si morda enostavno mislili, ni osredinjena na agresorja, to je krivca. Njihova represija kriminalnega nasilja ni dala pobude za obsodbo "odgovorne" osebe, ni povzročila pravice, saj kaj pa sploh je pravica brez krivca, brez neke zavesti o nujni korelaciji med krivdo in retribucijo?

Toda to ni vse. Da bi svojim sovražnikom omogočili zadoščenje, Čukči med seboj izberejo nedolžno žrtev, koga, ki ni popolnoma nič povezan s storjenim zločinom, in ga žrtvujejo za dosego poravnave. "Toda to je višek nepravičnosti," bi dejal danes vsak otrok. In v resnici je takšno vedenje osupljivo. Pravica ni pravica, če kaznuje nedolžnega. Tako se znajdemo v omejitvi oziroma v slepi ulici. Velika zmeda glede vloge in mesta zaporskega sistema v naših družbah izhaja prav gotovo iz same logike institucije in njenih nasprotujočih si ciljev, od najsvetejšega imperativa retribucije do nemogoče stave na spremembo in rehabilitacijo. Še bolj temelji na srčiki sodne moči, ki v resnici predstavlja le moč preprečiti in prisiliti, neprestano sredstvo izračunanega zatiranja, asimptomatsko gibanje popolnih in zato nemogočih deviacij in ravnotežij. Sistem sodstva sam po sebi ni generativen, oživljajoč in ne daje življenja. Bergson je v napredujoči človeški zgodovini, v njenem prehodu iz zaprtosti v odprtost pravilno videl serijo skokov naprej, ki so jih napravili ustvarjalci pravice. Tudi Durkheim ga je pravilno podpiral in trdil, da se plemenite zavesti, ki so nasprotne modnim mnenjem v vsakršnem

moralnem konfliktu, lahko kreativneje dokopljejo do globokih resnic. V *Sociologiji in filozofiji*, na primer, trdi, da je "Sokrat bolj natančno od svojih sodnikov izrazil moralo, primerno za družbo tistega časa". Toda ustvarjalna pravica se rodi le iz indignacije, le preko imaginacije, ki je usmerjena proti krivici. Medtem ko razširi polje možnega in krog kolektivne varnosti, sodni sistem še vedno pripada zaprtemu sistemu, sistemu ohranitve. Največ, kar lahko stori, je to, da izpolni svojo funkcijo vzdrževanja. Le za svoj obstoj potrebuje umetni "kisik", brez katerega bi odml, kot pravi Jankélévitch.⁸ Tako se pri odkrivanju nekaterih vgrajenih omejitev sodnega aparata, na katerem so na ta ali oni način zgrajeni sodobni koncepti zapiranja, skupaj s svojimi aseptičnimi in asketskimi dodatki - kaznijo, nadzorom, korekcijo, normalizacijo, rehabilitacijo, terapijo itd. - bližamo specifičnemu koncu: pokazati na brezplodnost vsakršne inačice izobraževanja v zaporih, ki je utemeljen na projekcijah sistema sodstva.

Obstajajo številni koncepti o mestu in vlogi izobraževanja v zaporniškem okolju: privilegirana tehnika moralne korekcije; a posteriori naturalizacija in legitimizacija moči kaznovati; kalkulirano utemeljevanje politike zapiranja; premišljen izgovor za določitev kriterijev normalnosti; "znanstvena klasifikacija" deviacij in stopnjevanje razlik; enkratna možnost eksperimentiranja v humanističnih znanostih; konkreten uvod v družbeno reintegracijo; uveljavitev različnih tendenc in disciplin pristopov; identifikacija praznih prostorov in ugotovitev njihovih vzrokov; aplikacija stare ideologije kontrole s panoptičnim nadzorom na "skrivnostno" dušo kriminalca, ekskulpatorna kompenzacija, pomilovanje, ekonomska strategija itd. Vsi ti pojmi so povezani s primarno orientacijo sodnih in kazenskih sistemov, od katerih jih lahko ločimo v resnici le kot podaljške in variante. Rešitev gotovo ni popolnoma eliminirati sodno funkcijo. Neuspeh eksperimenta, ki so ga izvedli na Danskem med nemško okupacijo, je dovolj zgovoren. V obdobju, ko transcendence, ki običajno igrajo vlogo vrhovnega sodnika, Bog, morala, nimajo prave teže, se institucija sodstva zdi ne le koristna, ampak tudi bistvena. Civilizacija, ki tako trdno kot naša temelji na ideologiji pravičnosti, že *per se* predstavlja grožnjo v svetovnem merilu; nesmiselno bi jo bilo zatreti z legaliziranimi mimetičnimi zahtevami. Po drugi strani poskus zapolniti praznine v tezi ne zavrača njene delne veljavnosti. Danes "popolna, neizbežna pravica nima več pomena",

nas opominja Jankélévitch. Odgovor na vprašanje "zakaj izobraževati v zaporu?" ne bo nikoli mogel seči preko sodnega pristopa, razen v primeru njegove dejanske opustitve. Naše razprave o popravni pravici bi nas morale voditi k nadomestitvi tradicionalnih argumentov z "rekonciliacijskim izobraževanjem".

Pravica se zdi ne le prednost opazovanja, ampak tudi prednost nujne trditve, spričo predanosti nerazumljivemu nasilju, ki to zahteva. Z drugimi besedami, ko se zdi pravica v skladu s pravičnostjo ali z zakonom, to očitno ne izhaja iz kateregakoli imperativa plemenitosti, vzvišenosti ali delitve. Arhitektura sodstva je povsem tuja bratski strukturi. Pravica, ki sodi, je omejena s tem, kar je: nasiljem. V resnici pa ga ne obvlada, niti ne eliminira. Najracionalnejša od prednosti sodne pravice na tem mestu odkrije svojo nemoč, ki pa ni v indiferentnosti in izmikanju. Raje bi odkrila in spoznala skrivnostne razloge, ki tičijo za človekovimi nasilnimi dejanji. To je star mitični sen, s pomočjo znanosti premagati neravnotežje med človekovo močjo in modrostjo. "Znanje je moč." Včasih se pravici celo zdi, da je razvozla skrivnost, toda njena iluzija je kratkotrajna in "vzroki" se pokažejo nepopolni, kazuistični in odvisni od okoliščin. Poglejmo sodnika in pravico, ki jo upravlja in ki se mu zdi, da mora izstopiti iz sodnega sistema za doseg boljše sodbe in se posvetovati s specialisti že pred seznanitvijo z vsemi dokazi - psihiatri, psihologi, kriminologi itd., ali pa pogledjmo, kako pravica zmanjšuje možnosti sodnega odločanja z razširitvijo avtoritete raziskovalne radovednosti do intervencije policaja. "Sojeno je kriminalcu in ne zločinu. Kot dokaz se sklicujemo na mnenja psihiatrov, priče z mnenji o značaju obtoženega, sprašujemo njegovo mlajšo sestro, če je prijazen, njegove starše o njegovem zgodnjem otroštvu. In prav takšno vedenje o kriminalcu dostikrat odloči o določitvi kazni."⁹ Izračuni in popolna demonstracija naše izvensodne avtoritete kažejo na utopično odvisnost, imaginarne muzejske primerke. Skratka, gotovost nasilja je prva in edina konstanta. Drugo dejanje je dejanje pravice, niti dejanje predaje niti izгона, marveč kompromisa in eliminacije preko čiste organizacije in prisile.

Kako kontrolirati, usmerjati in nadzirati recipročno nasilje? Kako manipulirati, organizirati in umestiti? Kako ločiti čisto nasilje od nečistega, legitimno nasilje od nelegitimnega? Kako prepovedati, preprečiti in diferencirati? Kako doseči ozdravitev z razkrojem, kako združiti v razbitju?

Kako kamuflirati in zakriti, ne da bi ob tem pozabili? Kako prisiliti z namenom osvobajati? Kako obsoditi na opravljanje dolžnosti? Kako soditi brez sojenja? Kako soditi brez ustvarjanja nasilja? Pravica sojenja je postala mehanizem prisile.

“Ko omenjam pravico, imam v mislih hkrati sveto vez med člani človeške družbe, nujno omejevanje svoboščin, ki pomeni edino osnovo počitka, pravičen temperament avtoritete in nežno podporo podreditve. Ko vlada pravica, je princip delovanja v dobri veri prisoten v pogodbah, varnosti v trgovini, jasnosti v poslu, redu v vladi; zemlja počiva in nebo se zdi, kot da troši svoje žarke prijazneje na nas in da nam pošilja nežnejše vplive... (Pravica) obkrožuje vse ljudi; postavi nepremagljivo oviro nasilju podjetnosti in ni brez razloga, da ji Modrec pripisuje slavo podpore kraljestev in obrambe imperijev.”¹⁰

Bossuetova sinteza odlično povzema osnovni namen diverzije Čukčev. Posnemovalno nasilje, ki je nalezljivo, ostaja dejstvo. Odgovoriti nanj z novim nasiljem, kot pri plemenu Ifugaos, četudi v upanju, da ga bomo odpravili, je brez smisla. Je to posledica navade? In ali ni navada lahko nesmiselna? Zakaj ne bi poiskali druge rešitve? Kaznovanje nedolžne žrtve ni zločin proti človeštvu, ampak je krik upanja in obupa, taktike preživetja. Čukči zelo dobro vedo, kaj delajo. Pri zamenjavi čistosti nedolžnosti za nečisto kri se skušajo za vsako ceno izogniti kužni oskrunitvi in morilski okužbi. In tako taktika digresije in njena kamuflaža izoblikujeta strukturo naravnih strategij pravice, ki se neizogibno izvajajo s pomočjo preprečitve, kontrole, nadzora in sankcij. Strategije, ki jih naša moderna družba definira kot neizbrisen pečat pravice in ki zajemajo posvečene strategije ravnotežja, pravičnosti ali enakovrednosti, so dejansko odvečne. Pravica ni pravična in v njeni naravi ni biti pravičen. Pravica se poslužuje nasilja, ker je proti nasilju. V nasprotju s popularnimi in ekspanzionističnimi ideologijami našega časa, sovraštvo, boj in konflikt ne poosebljajo niti ideala pravice in niti njene metode - so njeni primarni sovražniki. Nikakor ne moremo dovolj poudariti, da pravica zaključuje proceduro, ki jo vodi instinkt samoohranitve, čigar cilj je nenasilje in mir kot njeno nasprotje.

Naloga gotovo ni lahka. Cilj vselej posvečuje sredstva pri vprašanih preživetja. Prav zato se v pravičnih, izdelanih načinih delovanja pravice vselej nekaj zdi napačno. Celo v svojih najučinkovitejših poskusih zadovoljiti potrebe drugih deluje neenakovredno, to pomeni v skladu z

obstoječimi razmerji. “Vse moralne prednosti, ki jih apliciramo na postopke, so kombinirane po nekem splošnem konceptu pravice kot dolga družbi in jih je tudi mogoče določiti na podlagi različnih razlogov, ki so specifični za vsako od njih... Toda ta dolg nima enakega pomena v vseh primerih. Stvar v nekem primeru izvira iz enakovrednosti, v drugem iz superiornosti in spet iz inferiornosti. V nekaterih primerih je rezultat sporazuma, v drugih obljube ali poprejšnje usluge.”¹¹ Skratka, če pravica ne uspe eliminirati naravne nepravice, kako lahko stori kaj več za drugačne oblike nepravice? Jasno je, da se ne bo naučila služiti ničemu višjemu, ampak le sama sebi.

Po eni strani si pravica sodstva pri identifikaciji krivca ne more privoščiti niti najmanjše napake, drugače se vse konča z grozljivo katastrofo, z mešanico čistega in nečistega nasilja, destruktivnega in dezintegrativnega neuspeha pri razlikovanju med njima. Pravica etimološko pomeni doseči pravičen ali natančen cilj. Zato lahko rečemo, da čim bolje uspe “podreti” svojo žrtev, tem učinkovitejša je. Pravica oblikovati in izenačiti razlike s pomočjo nasilja nadzora ali tabuja, ostaja pravica do nasilja. Njeno paradoksalno nelagodje se zato pojavi, ko je soočena s krivcem, ki naj bi se ga čim manj dotaknila, kot smo videli pri popolni nepripravljenosti Čukčev ukvarjati se z napadalcem. Ali je pravico sram same sebe? Ali jo je sram kriminalcev? Njegove sramote ali njegove podobnosti?

V prvi vrsti jo je strah. Strah najprej napravi napako, kot smo že poudarili. Zgrešiti svojo žrtev ali jih določiti preveč: učinek je vselej enak. Boji se tudi kontaminacije. To je verjetno eden najbolj skritih in neznanih pomenov etimoloških poskusov sodobne kriminologije ločiti krivca od krivde. Toda resnica o pravici se ne more skriti v labirintih in črevesju zunanje vzročnosti. Njen cilj je, povsem preprosto, delati zlo brez možnosti odgovora, zato ker zlo ustvarja zlo in pravica mora delovati nasilno, če hoče nasilje odpraviti. V ta namen si mora izbrati žrtev ali, kar je temu podobno, napraviti iz krivca žrtev, ki se je nesposobna braniti, to pomeni, da ni sposobna izzvati onesnažujoče recipročnosti. Nenazadnje se tudi boji prisilne meditacije preko notranje negotovosti. Nedolžnost začinja pojem sodne napake. S spreminjanjem krivca v žrtev določimo zasedo zadnjemu zagotovilu, ki je resnici na ljubo bolj podobno kriku obupanca. Pravica sodstva ni nikoli prepričana sama vase. Kot Sizif mora dajati videz sreče.

Istočasno je njena previdnost podobna poskusom ubraniti se lastnih dvomov in možnih ekscesov. Na primer: njena transcendentna avtoriteta je v odrešitvi družbe z izvajanjem nadzora nad konflikti med vsakim od njenih članov. Vendar pa vsaka napaka pri ukrepu ali sodbi in izvedbi njene moči sankcionira ali oficializirano nepravico ali recipročno nasilje. V prvem primeru lahko privzame obliko zatiranja revnih in šibkih. Rezultat: organizacija in orkestracija sistema sodstva okrog materialne posesti, to je okrog konstituirane posesti "dominantnih razredov": "Za zavarovanje svojih posesti so si bogati izmislili sodišča, sodnike in giljotino kot plamen, ki vsrka in zajame tiste, ki se tega ne zavedajo," opaža Gobsek v Balzacovem romanu *Cesar Biroteau*. Ravno tako velja za kulturne dosežke, ki so naravnani proti izvirnemu, marginalnemu, "modernemu", saj jim neprestano grozi izobčenje, izobčenje pesniškega in umetniškega genija.

V primeru recipročne pravice je sodna neučinkovitost za vse praktične namene ekvivalentna primitivnemu nazadovanju primarnega krika - vsak človek zase in k vragu z drugimi. Danes se ta presenetljiva posnemovalna preizkušnja enostavno skriva za popularnim pojmom človekovih pravic, saj ima vsakdo pravice, kot mora še posebej priznati univerzalna pravica, ker je njena vloga dati vsakomur, kar mu gre. Kljub naši temeljni navezanosti na vprašanje človekovih pravic je pomembno opozoriti na nekaj, česar nihče noče priznati, namreč dejstvo, da je pravica, ki je slepo odvisna od zakona o pravicah, čisto enostavno po malem obsojena na izginotje. Platon je že dolgo tega poudarjal velik pomen kolektivne pravice, ki pa jo lahko uresniči le človek, ki je sam svoj gospodar. Pravica do pravice sodstva je torej pravica do mojstrstva in ne pravica do neke absolutne zahteve. V nasprotnem primeru s pretirano oblastjo povzročimo uničenje. Z elegantnimi besedami lorda Actona: "Oblast ima tendenco pokvariti ljudi in absolutna oblast jih pokvari absolutno." Z drugimi besedami, če pravo odloča na osnovi tega, kar je, tedaj uničuje samo sebe. Če pa odloča na podlagi tega, kar želi, tedaj pa uničuje druge. Skratka, povsem nobene razlike ni med pravico, ki obsega človekove pravice, in pravico prisvajanja s posnemanjem, simetričnega pohabljenja, zavrnitve, izgona. "In kdor odide sam, rekoč 'jaz, jaz, jaz', se zdi, kot da je odsoten iz kraljestva."¹²

Kaj naj torej rečemo o čudnih in napetih odnosih med pravico in enako(vredn)ostjo ali pravi-

co in svobodo? Dejstvo je, da se ljudje ne zavedajo več, da popolna enakost ni nič drugega kot popolno tekmovanje. Identična bitja izkusijo identično mimikrijo, to je situacijo popolnoma simetričnega konfliktnega nasilja. Pravica ima to na sumu in vidi v neenakosti večine ljudi zalogo predpisov, ki jih je potrebno akumulirati, in ne zgolj odsokočno desko za bratsko delitev. Zanimivo je, da enakost, ki je dosežena s sodno logiko, napravi ljudi podobne drug drugemu in jih nikoli ne spravi skupaj. Egalitarna pravica včasih uspe združiti ljudi, ki jih je enakost razdelila; njihova vez se imenuje aliansa, sporazum ali medsebojno nadziranje. Toda tudi pravica se ukvarja s tem, česar ljudje nimajo ali kar potrebujejo za svojo vzgojo. Niti najmanjšega pojma nima o tem, kaj sami so in kaj lahko dajo, to pomeni sprejmejo.

Kar zadeva svobodo, "eno od tistih prekletih besed z večjo vrednostjo kot pomenom", kot pravi Valéry, je njen odnos do pravice le malo bolj impresiven. To je v glavnem spričo dejstva, da pravica pove vse, ko trdi, da ljudje pred zakonom niso enaki. Svoboda, ki jo ohranja pravica, je slabost, medtem ko je edina mogoča svoboda definirana kot moč, kot središče notranje moči. Edina vrsta svobode, ki jo pravica lahko omogoči, je površinska svoboda, svoboda, ki jo ustvarjajo vplivi in razmere v okolju ali pa trda, ceremonialna svoboda, ki se duši pod legalnimi določili. Pravičen človek ni svoboden, napravi, kar mora.

Pravica torej nikoli ni ustvarjalna, osvobajajoča ali kritična; njena vloga je pacifizacija. Še več, spričo preventivne ali kurativne narave njena funkcija sestoji iz enotne moči, enotnega prestiža in statusa: učinkovitosti. V njenem imenu pravica obstaja in napreduje in brez nje bi propadla. In prav s spoštovanjem njenih zahtev se neprestano izpopolnjuje, s pomočjo enega najbolj prefinjenih pomagal - sodbo. V sodnem sistemu mora sodnik izvesti tisto dejanje, ki ga maščevanje zahteva, to pomeni, da se mora prepustiti silam nasilnega duha. Sodna prizadevanja niso niti idealna niti razrešilna: v najboljšem primeru so profilaktična, v najslabšem zločin kot vsak drug.

Za tiste, ki vidijo, odgovor na vprašanje "Zakaj vzgajati in izobraževati v zaporih?" gotovo ne izvira iz sodnega pristopa.

"Človek, ne sodi, saj sam počneš iste stvari."

4. Kaznovati

“Kaznovanje je zlo, ki ga povzroči javna Avtoriteta tistemu, ki je storil ali ni storil tistega, za kar prav ta Avtoriteta meni, da je prestopek proti zakonu; vse to z namenom, da bi bila volja ljudi s tem bolj pripravljena ubogati.”

Hobbes, *Leviathan*, II, 28

Jasno je, da lahko stališča in njim nasprotna stališča z lahkoto nakopičimo in vse pisanje o vprašanju kaznovalne funkcije bi napolnilo prenekatero polico v knjižnicah. Ne bomo poskušali nemogočega in sintetizirali vseh, niti ne bomo naštevali njihovih osnovnih obrazov. Funkcija kaznovanja izvira iz preventivnega in kurativnega funkcionalizma sodnega sistema, na katerem je zgrajen sistem zaporov kot njegov poslednji instrumentalni podaljšek. Lahko bi tudi dejali, kot njegovo simbolno pretiravanje. Obstaja skriti pomen kaznovanja, ki ga ponavadi ne vidimo ali ga vsaj eksperti ne izrazijo, ki pa nima nič opraviti z njegovo kronično in prirojeno nezadostnostjo. Najdemo ga v obsegu njegovega kompleksnega radikalizma, v okviru katerega kaznovalna funkcija postane tako enkratno poučna. Le natančna analiza tega radikalizma nam omogoča razumeti dvojno kontradiktorno vlogo, ki jo je retributivna pravica vselej igrala - vlogo spokorniške sankcije “kaznovanja” in vlogo korektivne sankcije “kompenzacije”.

Kriminalist Beccaria je opisal to negotovost zelo jasno že sredi osemnajstega stoletja. V svojem delu *O zločinih in kaznih* je zapisal: “Kaj je ta pravica, ki si jo ljudje prilastijo, da ubijajo soljudi?” In kot je pokazal Foucaultov analitični genij, je problem postal nezgodna travma, ena izmed velikih in na prvi pogled nerešljivih stisk našega časa. Če natančno opazujemo in pustimo ob strani simplicistične in odvečne argumente, frustracijo lahko razumemo: nihče doslej še ni zadovoljivo utemeljil fenomena, v okviru katerega je povzročanje zla drugemu sprejeto kot nekaj dobrega, kot vzrok blaginje, kot obveza in tudi kot dolžnost.

Vendar pa je ta problem že dolgo del našega kolektivnega spomina. Bog je kaznoval Adama in Evo z izgonom iz zemeljskega raja, torej s tem, da ju je obsodil na človečnost. Rimljani in Židje so kaznovali Jezusa s tem, da so ga križali, medtem ko so Atenci kaznovali Sokrata s tem, da je moral zaužiti strup. Hitler je kaznoval otroke, ki

so si drznili biti rojeni v židovskih družinah, z iztrebitvijo in prebivalci ameriškega Juga so dejstvo, da so temnejše polti, kaznovali s suženjstvom. Kako čudno je človeštvo, ki še ne ve, kaj je vselej najbolje opravljalo! Kje začetni?

Povratak k etimologiji preko naše antropološke hipoteze nam lahko odkrije nove sledi. Najprej moramo obravnavati pojem sankcije, ker zajema tudi vse drugo: kaznovanje, kazen, pokoro..., vse so oblike sankcij. Pojem sankcije izhaja iz latinskega “sacer” ali svet ter “sancire”, to je napraviti sveto ali nedotakljivo. “Sanctio” ali sankcija je dejanje, s katerim napravimo osebo ali stvar sveto in nedotakljivo. Uporaba besede le v smislu obsodbe, korekcije ali represije deformira dvojno resničnost, ki jo izraža. Še več, vsi slovarji enotno sprejemajo definicijo francoske akademije: “kazni ali nagrada, ki naj zagotovi izvedbo zakona”. Ko torej sodobni analitiki pojma kaznovanja trdijo, da jih moti kompleksnost termina - na primer kaznovati kriminalca, medtem ko zakon predvideva zapor in korekcijsko vzgojo - lahko antinomične konotacije besede sankcija pomagajo razpršiti izvorna nasprotja. Vendar pa same ne morejo razrešiti vseh težav. Popravna vzgoja ni sama po sebi nagrada v smislu nagrade, zaslužene za dobro delo ali narejeno uslugo.

Za trenutek si oglejmo glavne elemente mehanizma žrtvovanja. Družba, ki ni sposobna nadzirati nasilja svojih članov s pomočjo tabujev in družbenih pravil, uporablja ritual kot sredstvo transformacije nasilja vseh proti vsem v nasilje vseh proti enemu, grešnemu kozlu - žrtvi. Toda grešni kozel, kot smo videli, ima dvojno funkcijo: z njim in skozenj je izgnano zlo, ki se pojavlja v skupini, kar ima za takojšen učinek produkcijo in uveljavitev miru in reda. Ta dvojna antinomična vloga povsem naravno povzroči nastanek dveh kategorij nasprotujočih si občutkov. V prvi vrsti občutkov sovraštva, zavračanja in obsodbe, saj grešni kozel - žrtev v sebi združuje vse zlo in grehe, nečistost in šibkost, ki so povzročili nesrečo in obup družbe; drugič pa povzroči občutke občudovanja, spoštovanja in oboževanja, predvsem zato, ker ponovno vzpostavi harmonijo in mir v družbi.

V globljem smislu enako velja za kriminalca, ki je prepoznan za grešnega kozla - žrtev. Sodna kazni razprši zlo s kaznovanjem hudodelca, kot je bilo v navadi v preteklosti v okviru rituala žrtvovanja izganjanje nasilja, ki povzroča zlo. Istočasno odstranitev kriminalca, to je njegova fizična izključitev iz družbe, bodisi radikalno s

pomočjo smrtne kazni ali začasno z zaporem, predstavlja pravo restavracijo miru in reda. In medtem ko do neke mere zamegljuje svoj pomen, dodatek "popravni", ki je tako ljub naši družbi v njenih prizadevanjih osvoboditi kazensko funkcijo z njenim kamufliranjem v rehabilitativno funkcijo, ni nov in na noben način ne modificira pomena kazenskega rituala. Prav nasprotno, še bolj zaostri njegov skrit in pozabljen pomen. Problem je namreč v osnovi še vedno v učinkovitosti v smislu eliminacijskega nasilja. Spričo dejstva, da gotovosti žrtvovanja v sodobni kazni ni, se pojavi problem čim trdneje zagotoviti, da zaprtje kriminalca ne bo le ustavilo vsega zla, ampak ga bo nadomestilo z dobrim. Poprava kriminalca ali usmrnitev grešnega kozla - žrtve sta tako identični. Vsi poskusi poprave naše sodobne kriminologije spominjajo na posodobljene procese sakralizacije, ki jo je potrebno ohraniti.

Čeprav se zdi čudno, pa je naša družba še vedno zmedena in izgubljena pred pomenom svojih kaznovanih predpisov. Zaman skuša s strategijami nadomestiti analizo ideologij, njeno dejstvo je, da je zašla v slepo ulico z nezmožnostjo izhoda. Zaman razpravljamo o žalosti, ki jo prinaša pravica kaznovanja ali subtilni načini kaznovanja, proporcji, ki nikoli ne morejo biti dokončno določeni, ali način izvedbe, zaman lahko primerjamo zaželene učinke z doseženimi rezultati: nelagodje ostaja. Zdi se, da se ni mogoče dotakniti bistva, ki pa ga je najteže prenašati, saj človek obdrži nekaj pomena kaznovanja kot glineni kip vsebuje nekaj boga, ki ga predstavlja. Po našem mnenju se ta izredna teža nezmožnosti nanaša na dejstvo, da kaznovalna praksa predstavlja poslednjo mero sodne funkcije, kot smo opisali zgoraj. Kaznovanje je pravica v rabljevi kapuci.

Razlage kaznovanega sistema, ki smo ga imeli priložnost analizirati, vključno z nekaterimi, ki so resnično briljantne, v osnovi po vsem sodeč temeljijo na preventivnem in kurativnem funkcionalizmu sodnega sistema. Kaznujemo zato, ker je nekdo storil zločin, in zato, ker ne želimo, da bi storil še enega, se pravi, da želimo preprečiti, da bi nadaljeval dejanja diferenciacijske oskrunitve. Vsi argumenti o kazenskem sistemu, celo tisti, ki so najbolj širokogrudno napolnjeni s filantropičnimi predlogi, se stikajo na tem očitnem dejstvu, kot bi jih gnala neka slepa sila. Kot naključen primer navedimo Jacquesa Leautéja, ki opredeljuje štiri cilje ali funkcije kaznovanja. Te so: pokora, zastraševanje, eliminacija in poprava. Vsa znana razmišljanja o kazenskem sistemu skoraj gotovo lahko

klasificiramo v okvir enega ali drugega od teh konceptov. Vsak od njih je po našem mnenju ena inačica v invariantni armaturi sistema sodstva.

Pokora, kot nakazuje že sama etimologija, skuša doseči poravnavo s plačilom zla z zlom. Spomniti se moramo, da so kazenske izvršitve v službi kesanja, v službi trpljenja, ki je legalno dovoljeno pod krinko pomirjanja in katarzičnega očiščenja. In kljub dokazovanju o brisanju preteklosti pokora vseeno ostaja sprava v okviru javnega reda in miru, pozablja pa na prekršek. Zastraševanje je po drugi strani namenjeno strašenju in terorizaciji. Ta element je v sklopu vseh štirih gotovo najtrši, najbližji barbarskemu obnašanju, saj lahko sam zamegli moč, ki zatira, s tisto, ki povzdiguje. Eliminacija prihaja iz arzenala bioloških alibijev. Močni obstajajo, da eliminirajo šibke, prav tako kot dobro obstaja zato, da izžene zlo. Kljub prepričanosti o lucidnosti njegove moči pa vsak ve, da temelji na zmoti, saj je vselej zamejval gotovost z resnico. Korekcija je neuspeh končne grožnje. Drzniti si zahtevati, da drugo človeško bitje stoji pokonci, le ko se dvigne do višine svojega gospodarja, je morda znak božjih privilegijev. Z vidika običajnih smrtnikov pa je znak zaničevanja.

Vzporednice so povsod enake. Nekega dne bomo morali spoznati, da je kaznovanje tako kot ničnost predstavljeno kot zdravilo za kaos.

Z izjemo Kirscheimerja in Ruscheja, katerih delo je bilo pionirsko na tem področju, nihče ni napravil več od Foucaulta za zmanjšanje števila "zakajev" kazenskega sistema in osvetlil skrivnostnega delovanja kaznovalne intencije z demistifikacijo analize kaznovalne prakse, s čimer je pokazal na detajle dejanja kaznovanja, ki kažejo značilnosti kaznovanega duha. Toda celo Michel Foucault in njegove izredne analize ne morejo uiti obsodbi antropološkega pristopa.

Kaznovanje je pravica v podobi njene poslednje dolžnosti. To je pravica *in extremis*, končno dejanje, poslednja možnost. Ko je kazen izvedena, pravica nima več obveznosti in niti se od nje ne pričakuje kaj takega, saj je izbira kazni, če sploh obstaja, omejena z vprašanji modalitete ali morfologije. V smislu intencije ji je bila določena le ena absolutna in brutalna zahteva: uspeti, kot je soncu zapovedano, da sije, in pljučemo, da diha. Uspeti pomeni zaključiti posnemalno nasilje. Tu se pojavi drama! Kazen, že s samim dejstvom, da predstavlja kaznovanje, nujno zlo, ne more niti skleniti cikla nasilja niti ustvariti novega reda obstoja, dobrega, ki se loči od spomina na svoj

izvor. Na en ali drug način je celo kazen, ki je določena z najboljšimi nameni, da se pomika iz nostalgije v nostalgijo, usmerjena v preteklost. Tisto, kar bi lahko imenovali eksemplarično kaznovanje, ki skuša zaščititi pred zlom, ne more delovati, razen s povzročanjem še večjega zla - neke vrste ponosa, arogance in vzvišenosti. Tisto, kar bi lahko imenovali rehabilitativno kaznovanje, ki želi ljudi iztrgati zlu, mora povzročiti zlo znotraj, če se lahko tako izrazimo, nekako tako, kot posiljevalec deluje proti dostojanstvu svoje žrtve z uzurpacijo pravice do tujega telesa. Toda zlo lahko generira le zlo, tako kot nasilje pri primitivnem človeku lahko povzroči le nasilje. V zaprtem univerzumu pravice je zlo vir in baza ter podpora. Moralisti so nas poskušali naučiti ločiti med maščevanjem-kaznijo, kot jo je odkrila določena etnologija, od kaznovanja do pravice, ki je edino sprejemljivo človeško kaznovanje spričo svoje medicinske utemeljenosti. Vsako kaznovanje je zdravilo, je trdil Aristotel v svoji *Nikomahovi etiki*. Moralisti so nas že naučili obsojati maščevanje-kazen etnologov zaradi svoje arbitrarne narave in njenih zakonov recipročnosti in še posebej zaradi njenega posvečanja proizvodnji zla. Menijo tudi, da je le kaznovanje sodne pravice legitimno in legalno maščevanje, dovoljeno in storjeno v imenu dobrega, v imenu ohranitve pravice ("*ad justitiae conservationem*"). Pri tem lahko uporabimo stari princip inverzije, ki kmalu odkrije, da je kaznovanje kot tehnika ohranitve sama po sebi talec sodne pravice.

Če pogledamo natančneje, ugotovimo, da kaznovanje ne le zgreši v svojem poskusu doseči radikalni prelom z zlom, ampak uspe po malem ločiti bivanje in obstajanje, v neke vrste onesnaženju z izpustitvijo. Čeprav je opredeljeno kot sredstvo proti zlu, kaznovanje v prvi vrsti ostaja zlo v tem, da je v osnovi usmerjeno proti. Ker se vsaja v eksistenco z nasprotovanjem, kaznovanje nazaduje v indikativu zmanjšanja ali, natančneje, v procesu zmanjšanja, saj dajanje in polnost predstavljata pogoja bivanja, zato ker je bivanje konstantna obogatitev ali tudi ne. V svojem prvem pomenu ustvarjanje pomeni biti za, za življenje, za bivanje, za razširitev bivanja. Kaznovanje pa je proti, proti zlu, zlo, ki je usmerjeno proti. Zlo - nasilje, zločin, greh, kazen - torej pomeni razkroj ("*de-creation*"), če uporabimo izraz Simone Weil, to pomeni nasprotje od kreacije ali, še bolje, inverzija kreacije.

Kaznovanje ne presega zla, kot pogosto trdijo sodni procesi, ampak dejansko implicira dejst-

vo, da tisti, ki se mu preda, se preda zlu, onesnažuje in je onesnažen, je sam pomanjšan in hkrati pomanjšuje druge. Če bi kaznovanje le uporabilo svojo moč za kriminalčevo rast! A tega ne more, tako kot je etablirano pri uveljavljanju sodne pravice. Njegovo področje ni pomiritev. Njegovo področje je vselej postavljeno med nestrinjanja, ki jih sovražimo ali vsaj želimo spraviti v red. Jasno je že, da nasprotje kaznovanju ni šibkost, anarhija ali indiferentnost, ampak rast, ustvarjanje, ljubezen, kot bomo videli kasneje.

Še več. Kaznovanje ni neljub dogodek ali muha neke maščevalne imaginacije. Izbrano je, analizirano in pripravljeno z najbolj natančnimi varnostnimi ukrepi in pozornostjo. Kaznovanje pravice je produkt racionalne pravice.

Zdaj postaja bolj jasno, zakaj pravica pri opravljanju svoje dolžnosti kaznovanja tega ne izvaja z veseljem, razen če veselje pomešamo s pokvarjenim slavljenjem sadističnih in maščevalnih duš. In žalost, ki spremlja kaznovno funkcijo, ne izvira, če smo natančni, iz moralnih predsodkov, iz pomilovanja ali neke vrste smrkajoče senzibilnosti. Kriza je metafizične narave. Radikalno kaznovanje dviguje tančico z nesposobnosti sodnega razuma, na kratko s človekovega razuma. Presemetljivo! Spričo te čudne moči, razuma, se človek čuti superioren živalim in poln najbolj vzvišenega dostojanstva. Toda kriza radikalnega kaznovanja brutalno zatrese mit v temeljih in namesto tega potrdi nenehno krizo razuma. Z drugimi besedami, razlogi radikalnega kaznovanja nimajo zadostnega razloga. Toliko časa, kolikor specialisti zaporov vztrajajo pri "utemeljevanju" kaznovanja na podlagi pravice, toliko časa bodo prisiljeni ostati brez zaključka.

Do sedaj smo predvsem želeli poudariti način, s katerim kaznovanje prinese rezultat: kot zvest spremljevalec pravice je kaznovanje kreativno v svoji administraciji zla kot protistrupe drugemu zlu. Kaznovanje izvaja svoj nenavadno produktiven vpliv ne le kot vzrok "protizla", principa ali fundacije. Kaznovanje *je*, je nekaj, kar obstaja. Izvedeno ali izvajano kaznovanje je enako zadanemu in dolgotrajnemu zlu. Vzrok in hkrati tudi posledica. Princip, a tudi izvor, točka v času in trajanju, a tudi črta, zavzet in osvajajoč prostor. Tako je del že obstoječe dediščine, ko se znova pojavi nova kreacija. Toda zato, ker je dediščina, ustvarja na enak način, kot vsaka nacionalna dediščina prinaša rast: s prispevkom "prisotnosti" - podpora, določilo, vir, referenčna točka, ki ji lahko dodamo ideale naših življenj, naših projek-

tov in pravil vedenja. Dediščina namreč ni le darilo; je tudi seme, vir vitalnosti, rasti, upanja, saj ne more biti reducirana na to, kar je dano; daje pomen moči, ki daje in ustanavlja. Tisto, kar se je na začetku zdelo dokaj nemogoče, je sedaj jasno. Radikalno kaznovanje je zlo, ki ga nikoli ne moremo ločiti od novega režima, ki ga generira. Četudi spremenjeno v popravo, pa kaznovalna pravica sodstva ni in nima možnosti ustvariti sveta brez zla in nasilja za novo generacijo, generacijo, ki sedanjega sveta ni poznala. Nujno se je zateči k rousseaujevski zvijači naravne dobrote, da bi spoznali, da je dediščina radikalnega kaznovanja tuja konceptom čistosti in nedolžnosti in da v osnovi ostaja model nasilja posnemanja, ki se nenehno ponavlja. V tej zadnji točki je otroška psihologija osupljivo blizu naši antropološki hipotezi. Poglejmo si to pogloblje.

Naš cilj je pokazati, da se otrok, kljub svoji notranji logiki genetičnega napredovanja, že zelo zgodaj začne učiti s posnemanjem. V ta namen se bomo omejili na problem moralnega razvoja ali, natančneje, na koncept pravice. Piagetovo enkratno delo bo naša prva referenca.¹³

Etološke korenine posnemanja pri otroku so očitno istočasno tudi korenine moralnega razvoja. "Pri pojmu sankcije nedvomno obstajajo tudi psihobiološke korenine. Udarci povzročajo nadaljnje udarce, dobroti vodi v dobroto, itd. Instinktivne reakcije obrambe in simpatije tako določajo neke vrste elementarno recipročnost, ki predstavlja polje razvoja, ki je za retribucijo osnovnega pomena." Otrok ni "po naravi" niti dober niti slab. Spomnimo se nekaj znanih primerov otrok, ki so bili zapuščeni ob rojstvu in tako brez vsakršnega človeškega vpliva. Edini del njihove človeške dediščine, ki so ga obdržali, je njihova človeška podoba, medtem ko je bilo celotno njihovo drugo vedenje popolnoma prilagojeno, konsistentno in določeno z okoljem, ki jim je služilo kot model. Toda "povprečen" otrok, ki ga v svet vpelje odraslo človeško bitje - kakšen model pa posnema on? Ukaze in pravila. "Dokler pravila ne obstajajo, je maščevanje, celo nezainteresirano, določeno zgolj s posameznimi simpatijami in tako ostaja arbitrarno: otrok ne bo izkusil občutka kaznovanja hudodelca in zaščite nedolžnega, ampak le občutek ob porazu sovražnika in zaščiti prijatelja. Vendar pa čim se pojavijo pravila..., se pojavijo tudi sodbe o krivdi, nedolžnosti in moralni "strukturni" retributivne sodne pravice. Pravila so proizvod poučevanja odraslih in jih otrok sprejema kot "sveta", zato ker ljubi in spoštuje svoje

starše in odrasle nasploh. Preko njih je "nezainteresirano maščevanje" otroka polarizirano in "postane sankcija pokore", prvi tip retributivne pravice. Tako je z intervencijo odraslih, "celo pred pojavom jezika", otrok vpeljan v sistem sankcij. Spričo njegove izredne odvisnosti od odraslih je njegovo vedenje neprestano nadzorovano in sankcionirano s karanjem in spodbujanjem, s tabuji, ukazi, kaznimi. Ker ljubi in spoštuje svoje starše, otrok sprejema reakcije odraslih kot naravne, legitimne in potrebne. Te v resnici predstavljajo "psihološko izhodišče za pojem sankcije pokore". "Koncept sankcije pokore oz. kesanja torej popolnoma izvira iz povezave dveh vplivov: individualnega vpliva, ki je potreben za maščevanje, vključno z izvedenim in nezainteresiranim maščevanjem, in družbeni vpliv, ki predstavlja avtoriteto odraslih, ki vzpostavlja spoštovanje ukazov in maščevanja v primeru zlorab."

Če povzamemo: prvo otrokovo moralo lahko opredelimo kot moralo prisile odraslih ali moralo heteronomije, nadaljuje Piaget; pojem sankcije pokore se pri otroku zdi povezan z unilateralnim spoštovanjem, ki ga kaže za avtoriteto odraslih; in končno spozna pojem retributivne pravice, njegove prve pripadnosti pravici sodstva. To unilateralno vsiljevanje je tako močno, da se mora otrok naučiti, kako se ga ubraniti, da bi se lahko razvil. Otrok v resnici kljub ukazom odraslih, proti njim in v opoziciji z njimi, počasi po svojem vzorcu, le razvije moralo solidarnosti, sodelovanja in avtonomije, v kateri prevladuje koncept razdelitvene pravice in je teza pokore modificirana v tezo reparacije in recipročnosti. Čeprav ne razširi pojma te globoke intuicije, Piaget opaža veliko otrokovo modrost, ki se pri svojem razvoju kot po nekem instinktu skuša osvoboditi jarma maščevanja. "Otrok odpuščanje postavlja nad maščevanje, ne preko šibkosti, ampak z maščevanjem 'saj ni nikoli konca' (po besedah desetletnega dečka)." Nekoliko kasneje se Piaget ponovno dotakne naše problematike in skuša odgovoriti na vprašanje, "kako lahko otroka odvrnemo od zla". S prakso zla ali prakso dobrega? Durkheim se zavzema za prvo pot pri zagovarjanju teze o kaznovanju v šoli. Piaget ga kritizira v zvezi s tem stališčem in na dolgo razlaga svoje nasprotovanje, s tem da pokaže na prednosti "samoobvladanja", to po njegovem pomeni prakso dobrega.

Kako se lahko izognemo temu, da ne opazimo presenetljive vzporednice, ki obstaja med Piagetovim odkritjem in našo lastno hipotezo? Prva lekcija, ki se je otrok nauči s posnemanjem, je

lekcija o pravici pokore. Naša družba kljub vsem svojim plemenitim in častnim namenom ni poskušala izboljšati tega prvega nauka. Da bi zagotovila otrokovo sproščenost in ga uveljavila na svojem področju od najrosnejšega otroštva dalje, mu je ponudila listino o otrokovih pravicah. Pravica kazni skuša prav gotovo biti dokončna. Obenem tudi postavlja vitalno vprašanje, kako se odvrniti od zla. Njen odgovor je, kot smo že večkrat poudarili, vselej enak: kaznovati in popraviti zlo. Z drugimi besedami, delati zlo za eliminacijo zla. "Pri izvedbi najbolj navadnega kaznovanja, pri najbolj vestnem upoštevanju legalnih oblik, vladajo aktivne sile maščevanja."¹⁴

Ni dvoma, da vzgoja in izobraževanje v zaporih ne bosta našla svoje osnovne utemeljitve v funkciji sodstva, bodisi kaznovalni ali kurativni. Ne glede na vse naše argumente je osnovni vzrok morda iskati v zanesljivo nepomirljivi združitvi primernosti oz. koristnosti med pravico in svetom (ljudmi). Star židovski pregovor to najbolje izraža: "Če iščeš svet, absolutne pravice ne boš našel. Če iščeš absolutno pravico, ne boš našel sveta."

Prevedel Igor Maver

Prevod besedila "On Prison Education", v: Lucien Morin, *On Prison Education*, Ottawa: Canadian Government Publishing Centre, 1981, str. 198-229.

OPOMBE:

¹ Glej Edward Shea, "Teaching Prisoners", *Education Canada*, poletje 1980. Na podlagi študije A. R. Roberts, *Readings in Prison Education* (1973), avtor trdi naslednje: "Obstaja splošno pomanjkanje poročil o empiričnih študijah o korektivnem izobraževanju. Na primer, med leti 1940 in 1968 se je le šest doktorskih disertacij osredotočilo na ta predmet" (str. 40). To velja še bolj glede določnosti drugih razlogov, poleg utilitarnih, za opravičevanje vloge izobraževanja v zaporu.

² Trije teksti imajo posebno vrednost: *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Pariz, Grasset, zbirka "Pluriel", 1979 (1961); *La violence et le sacré*, Pariz, Grasset, zbirka "Pluriel", 1980 (1972); *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Pariz, Grasset, 1978.

³ J. Lacan, *Écrits*, Pariz, Seuil, 1966, str. 502. Lacan pristavlja: "Torej lahko rečemo, da pomen vztraja (insists) v označevalni verigi, vendar pa nobeden od elementov verige ne sestoji (consists) iz označevanj, ki jih je le-ta sposobna v aktualnem trenutku." Prav tam.

⁴ Paul Claudel, *Réflexions sur la poésie*, Pariz, Gallimard, "Idées", 1967, str. 55-57.

⁵ Nemogoče je z navedbami strani izmeriti, koliko ta študija dolguje hipotezi Renéja Girarda. Ne gre za to, da bi bili naši sklepi brez nje drugačni, ampak naše študije sploh ne bi bilo.

⁶ Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (Kant in problem metafizike), Pariz, Gallimard, 1953, str. 266.

⁷ "La violence et le sacré, Discussion avec René Girard", *Esprit*, november 1973, str. 531.

⁸ V. Jankélévitch, *Traité des Vertus*, Pariz, Bordas, 1959, str. 423. Ta "kisik" je miloščina, nadaljuje avtor: "volja pravice je miloščina", str. 436.

⁹ Michel Foucault, *Nouvel observateur*, 30. maj - 5. junij, 1977.

¹⁰ Bossuet, *Sermon sur la justice*.

¹¹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Ia IIae, q60, art. 31.

¹² St-Exupéry, *Citadelle*, Pariz, zbirka "La Pléiade", 1959, str. 709. "In vsi so odhajali bogatejši, tako so mislili, za svoje koščke svetišča, ki pa so bili, oropani tistega, kar je bilo v njih božanskega, sedaj le odpadek."

¹³ J. Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant* (Moralno razsojanje otrok), Pariz, PUF, 1973 (prva izdaja 1932). Vsi naslednji citati so iz tega dela.

¹⁴ M. Foucault, *Surveiller et punir* (Nadzorovanje in kaznovanje).



Ne prevzgajati, ampak “do-vzgajati”

Intervju s prof. dr. Ano Krajnc

Podatki kažejo, da v svetu in tudi pri nas število kriminalnih dejanj narašča. Med storilci kaznivih dejanj so predvsem mladi ljudje. Kako razlagate ta pojav?

Kot vemo, število kriminalnih dejanj s starostjo pojema. Res je, da število kriminalnih dejanj tako narašča, da vsakoletna konferenca pri Združenih narodih na Dunaju - Komisija za preventivo kriminala in kazensko pravo - ugotavlja, da kriminal narašča in se širi, hkrati pa se pojavlja celo v novih oblikah. Primerjajo ga s požarom, ki dobiva neobvladljive razsežnosti, dobiva pa tudi nove oblike. Letošnja redna konferenca Komisije za preventivo kriminala in kazensko pravo, bila je letos v aprilu, se je ukvarjala zlasti z mednarodnim kriminalom, tj. s pranjem denarja, ilegalno prodajo človeških organov, ekonomskimi delikti in drugimi.

Kriminal postaja obsežnejši, postaja bolj organiziran in zdi se, da svet postaja ena skupnost tudi v tem pogledu in se mednarodno povezuje. V zvezi z naraščanjem kriminala so na letošnji konferenci opozorili, da se zgošča in seli v vzhodne dežele Srednje Evrope, v novo nastajajoče politične in socialne sisteme, ki so

bolj propustni, bolj tolerantni, bolj sprejemljivi za marsikaj novega, manj filtrov je vgrajenih, ki bi kontrolirali in preverjali, kaj je to, kar prihaja v te dežele. In marsikaj takega, kar prihaja, spada preprosto v kriminal, npr. prodaja industrijskih proizvodov sumljive kakovosti itd. Ko smo v letih 1989, 1990 in 1991 v Združenih narodih pripravljali dokumente, ki naj bi vključili izobraževanje kot eno pomembnih preventivnih posegov pri uresničevanju kazni in preprečevanju kriminala, se je pokazalo, da kriminal dobiva take razsežnosti, da preprosto preprečuje uresničevanje temeljnih človekovih pravic. Ne več država, državne meje ali oblike državnih oblasti nacionalnih držav, ampak prav kriminal. Primer: v velemestih ima človek gotovo pravico iti na sprehod, se prosto gibati v okolju, kjer živi, vendar ljudje marsikje tega ne morejo več početi, prav zaradi naraščanja kriminala.

Zapor kot družbenozgodovinsko pogojena oblika kaznovanja je postal množična in samoumevna kaznovalna oblika sredi 19. stoletja. Znani so negativni učinki odvzema svobode na posameznika, ki segajo od psihične in socialne izolacije do stigmatizacije zapornični-

ka, kar dostikrat povzroči, da se posameznik zopet vrne v zapor. Ali menite, da ima zapor v današnjem času kakršnekoli pozitivne učinke, tako za družbo kot za posameznika?

Na to je več odgovorov. Razprave o zaporu kot učinkoviti obliki kaznovanja se v različnih kulturnih okoljih različno sučejo. Pri nas v zahodnoevropski civilizaciji ali Severni Ameriki in Evropi je povratništvo resda okoli 60 odstotno, nekateri avtorji navajajo celo do 75 odstotno. Pri tem ni pomembno samo število povratnikov, marveč tudi to, da so prestopki vedno hujši in prestajanje kazni vedno daljše. To je kot neka spirala, ki to osebo srka vase, vedno globlje, globlje proti negativnim pojavom. Vendar pa je to čisto drugače na Daljnem vzhodu, v drugi kulturi, npr. na Tajskem, Kitajskem, Japonskem, v katerih so različni družbenopolitični režimi, od delno kapitalističnih do socialističnih, vendar jih družijo neke skupne vrednote azijskih kultur. Tu je povratnikov okoli okoli 4 odstotke. Podobno je tudi v afriških deželah, kjer obstaja celo neka pozitivna konotacija: vaščan, ki je bil leto in pol do dve leti v zaporu, si je pridobil celo ugled, ker je uspel v mestu preživeti, dobival je hrano, pridobil si je nove izkušnje, pozna glavno mesto, ki ga ti vaščani, razpršeni po pokrajini, sploh ne poznajo. Se pravi, da je v afriških družbah stigma manjša. Raziskovalci Univerze v Salzburgu so delali primerjave z afriškimi družbami in poudarjajo ravno pomen zunanje stigme, ki vpliva na nadaljnje zmanjševanje povratništva in socializacijo zapornika. Pomembno je, kako ta stigma deluje, ko se človek vrne v družbo in poskuša zaživeti.

Kazen ima povsod dva namena, to sta prevzgoja in zaščita družbe. In če naj bo kazen prevzgojna in naj hkrati štiti družbo, menim, da če ni prevzgojna, družbe sploh ne štiti, zlasti je ne štiti dolgoročno, ampak le navidezno, štiti jo kratkoročno. Kriminalca s težkimi delikti damo v zapor, imamo pred njim mir, kazen prestane. Kaj pa po tem? Tu pa trčimo na temeljno vprašanje: Ali je zapor tista oblika kazni, kjer bi lahko sploh prevzgajali, pa ne prevzgajali, ampak "do-vzgajali"? Menim, da bi morali uporabljati termin "do-vzgoja", kajti vzgoja je spontan proces oblikovanja razvoja osebnosti, ki poteka skozi vse človekovo življenje, v različnih obdobjih različno intenziv-

no. Pojem prevzgoja ima namreč močno negativen prizvok v tem, da hočemo človeka narediti drugačnega. Pri zaporniku vidimo, da v osebnosti obstaja izrazit deficit, da obstaja primanjkljaj v razvoju osebnosti, da so nekatere lastnosti lahko hipertrofirane, drugih sploh ni, in zato te lastnosti ne morejo zaživeti v ravnotežju in dati ravnotežnostne podlage človekove osebnosti. Tu bi "do-vzgoja" morala biti nujni del kakršnekoli kazni.

Če gremo še korak dlje, bi morali velik premik doseči v tem, da bi zapornik iz negativne identifikacije prešel vsaj na rahlo pozitivno, da bi se vsaj v osnovnih potezah identificiral s pozitivnimi vrednotami, s pozitivnimi ljudmi, s pozitivnim okoljem, skromno, vendar k pozitivnemu naj bi se nagnilo. Ta prehod v zaporniških razmerah ni možen oziroma je zelo težak. Zakaj? Zapornik ima veliko negativnih, omejevalnih izkušenj in na osnovi takšnih izkušenj lahko samo poglabljamo negativno identifikacijo osebnosti, ne moremo pa graditi pozitivne. Se pravi, da "do-vzgojo", prehod iz negativnega modela identifikacije v pozitivnega gradimo na nerealnih elementih. Tu bi morali vzgojitelji, pedagogi, andragogi ta koncept teoretično razčistiti in doreči. Na čem lahko pozitivna identifikacija gradi osebe? Na pozitivnih izkustvih. In ali je zapor pozitivno izkustvo ali ne? Bill Cosman, eden vidnih teoretikov na tem področju, prihaja v svojem razmišljanju do sklepa, da zapor ni več sprejemljiv. To naše obdobje civilizacije bo spoznalo, da zapor ni sprejemljiva oblika kazni, ker vodi v večji deficitni osebnostni razvoj od tistega pred vstopom v zapor. V delovanju posameznika zapor ne obrne krivulje navzgor.

Študije individualnih primerov, kot so študije Stephana Duguida in drugih, so pokazale, da je največja zavora za "do-vzgojo" ali zapornikov osebnostni razvoj v pozitivno smer njegovo doživljanje spolne nemoči v zaporu. Iz spoznanj andragoške teorije vemo, da se človek lahko toliko spreminja, toliko srka vase, toliko ofenzivno išče po novih vsebinah, novih znanjih, kolikor je samozavesten. Vsako negativno čustvo ga zavre, pahne nazaj v razvoju, ga porine v regresijo. In mislim, da je ravno to doživljanje spolne nemoči globalno negativno čustvo, da sam ne zmorem nič, torej sem popolnoma odvisen od drugih.

Posameznik se preda, ni več ofenziven, ni več radoveden, ni več vedoželjen, ker ne sme

biti, ker drugi odločajo o njem: kaj se bo godilo v delavnici, kaj bo v jedilnici, kdaj bo prižgan televizor, kdaj ne bo, kdaj se zaklepajo hodniki, kdaj se deli pošta - o najbolj osnovnih stvareh sedaj odločajo drugi. Za učenje mu je pa potrebna ofenzivnost in tu je velika zanka. Če se tega problema lotimo z andragoško teorijo, teorijo o izobraževanju odraslih, se moramo vprašati: Kako človeka vzgajati, kako ga spreminjati v "pozitivca" v zaporniških razmerah? Bill Cosman pravi, naj človeka kaznujemo brez zavora, kaznujemo morda tako, da ga zadolžimo, da je dober, da mu damo priložnost, da je dober, da ga zadolžimo, da se uči, da se izobražuje, da je aktiven, mi pa naj mu te aktivnosti omogočimo, mu jih organiziramo, mu jih sestavljamo skupaj.

Kot članica Komisije za preventivo in preprečevanje kriminala pri Združenih narodih ste seznanjeni z različnimi koncepti obravnave in načini kaznovanja zapornikov v svetu. Kako ocenjujete prakse obravnave zapornikov in različne strokovne pristope k tej problematiki pri nas?

Slovenija ima izrazite podlage. Dejala bi, da se je demokratizacija družbe začela prav na tem področju. Težko bi analizirala, zakaj se je demokratizacija naše družbe začela ravno v kazenskem pravu, v teorijah, ki so se razvijale v praksi obravnave zapornikov v Sloveniji, zakaj smo ravno tu postajali najprej družba, podobna npr. švedski družbi, čeprav na drugih področjih to nismo. Tu smo. Ta povratna informacija je do mene prihajala, ko sem bila na Dunaju, ko sem prihajala v stik z različnimi strokovnjaki na inštitutih, da bi videla, kako je izobraževanje zapornikov organizirano drugod. Povsod so poznali naše strokovnjake, poznali so prof. Vodopivčevo, poznali so prof. Bavcova, poznali so prof. Kebeta, poznali so prof. Brinca, poznali so naše avtorje, naše ljudi in so

jih visoko cenili. Reči moram, da je bil moj mandat pri delu v mnogočem olajšan, ker je bil predsednik te svetovne komisije pri Združenih narodih za preventivo kriminala in kazensko pravo prav Slovenec, prof. Dušan Cotič. Je izredno cenjen človek med strokovnjaki, eksperti tega sveta organizacije ZN.

Menim, da je pomembno vlogo odigralo tudi to, da se o vzgoji in izobraževanju zapornikov in prevzgoji delinkventov ni razmišljalo samo na pravni fakulteti, ampak tudi na filozofski, sedaj na pedagoški fakulteti v Ljubljani. V Sloveniji se je združilo tisto, česar marsikatera država nima, ker izobraževanje zapornikov, razvoj osebnosti obravnavajo predvsem pravniki. Mislim, da sta v Sloveniji nastali dve močni jedri, jedro ob prof. Skalarju in ljudeh, s katerimi sodeluje, hkrati pa se je razvila taka pravna logika kazenskega prava, ki je pokazala na človeka, na človeka mnogo prej, kot smo to naredili v politiki ali šolstvu ali kje drugje, ko smo sprejeli učenca kot bistvo delovanja. Mislim, da si lahko obetamo, da bo iz tega le nastalo nekaj. S podpornimi projekti Andragoškega centra, kot so projekti funkcionalne nepismenosti, ki so uporabni tudi za ljudi v zaporu, lahko naredimo marsikaj za izobraževanje tudi teh najbolj pozabljenih ljudi, ki so pristali v zaporu.

Intervju je pripravila Darja Zorc

Prof. dr. Ana Krajnc, ki predava na filozofski fakulteti v Ljubljani, se ukvarja z andragogiko, se pravi z izobraževanjem odraslih. Zadnji dve leti kot članica Komisije za preprečevanje kriminala in kazensko pravo pri Združenih narodih sodeluje pri sestavi temeljnih dokumentov za izobraževanje zapornikov. Pred kratkim je postala stalna članica te komisije.



Kako (tudi) misliti resocializacijo?

V tem tekstu bom postavil, in skušal odgovoriti na, vsaj zame, temeljno vprašanje penologije: Kje zgreši resocializacija?

Zakaj je tako težko ustvariti družbo poštenih državljanov, družbo lumpov in brezobzirnežev pa tako lahko? Ali lahko, če uporabimo nekoliko behavioristično obarvan besednjak, v okviru negativnega ojačanja (zapor) dosežemo pozitivno ojačanje (resocializacija)? ...

1. Problemi z lingvistično ravnijo

Za resno razpravo o resocializaciji, rehabilitaciji in tretmaju se mi zdi nujno izvesti nekatere premisleke, ki zadevajo samo lingvistično raven in status teh temeljnih kategorij.

Takorekoč temeljnemu terminu *socializacija*, dodatek predpona *re-* spremeni smisel toliko, da imamo sedaj opravka s procesom *ponovnega* usklajevanja z družbo, ali drugače povedano, kot pravi Južnič: socializacijo odraslih (Južnič, 1989: 60). Vendar ne *zmeraj novega* usklajevanja, kajti menim, da resocializacija ni nepretrgan proces, ampak kvečjemu nekajkrat, še pogosteje pa enkrat, proces, ki ga spodbujajo kake zunanje (ponavadi represivne in totalne) institucije, in se konča, bolj ali manj, le na ravni poskusa.

Nekoliko nerodno slovenimo izraz *resocializacija* z izrazom prevzgoja, ki ima v vsakodnevem dojetju neko konotacijo,

¹ *Anamneza pomeni tudi določitev vzrokov in povodov za kaznivo dejanje, vendar je ta pomen naknaden, izraz pa je prenesen iz medicine.*

ki se navezuje na polje šole oz. na vzgojo in izobraževanje. Vendar šolski diskurz ni enako strukturiran kot je diskurz resocializacije, čeprav se v nekaterih točkah stikata, kot npr. v "bistveno drugotnih učinkih", problemu morale, avtoritete, ... pomeni, da uspešna rehabilitacija (paradoksalno) zapornika dobesedno sili v ponovitev kaznivega dejanja. Ne glede na to, kateri tip dejavnikov (socialni, psihični, medicinski, genetski, ...) je povzročil kaznivo dejanje, je prav stanje pred zločinom pripeljalo do eskalacije oz. izvršitve. Tako bi bilo bolj smiselno definirati rehabilitacijo kot nadomestitev stanja, ki je bilo pred zločinom, z nekim drugim stanjem.

Izraz rehabilitacija pa ima še neko neprijetnost. Nosi pomen, ki je vpet v vsakdanje razumevanje, ko je rehabilitacija razumljena bolj v medicinskem kot pa psihosocialnem pomenu. Npr. rehabilitacija invalidov, delovna rehabilitacija, motorična rehabilitacija in podobno. Ti, predvsem medicinski postopki se precej razlikujejo od pomena in razumevanja v anglosaksonskem strokovnem prostoru, ki pojem rehabilitacije uporablja (tudi) za poimenovanje resocializacije obsojencev.

Opozoril bi rad na pojav, ki sem ga opazil pri večini strokovnega osebja v slovenskih zaporih. Dostikrat uporabljajo besednjak, ki je skladno z izhodiščnim izrazom (rehabilitacija), obarvan medicinsko. Tako govorijo o obravnavi, diagnozi, anamnezi,¹ ... Seveda lahko takšen besednjak kritiziramo s stališča etike: o obsojencu se govori kot o bolniku, ki ga je potrebno ozdraviti. Vendar ni problem v izgovorjenem, temveč v procesu transformacije logike, načinu razmišljanja in posledično, delovanja (akcije) v takšno, ki je skladno z določenim besednjakom. Ta učinek je dosežen z vztrajanjem pri določenem besednjaku. Tako lahko rečemo, da s tem, ko nekaj izgovorimo, že proizvedemo neke določene posledice (uskladitev z uporabljenim kategorialnim aparatom) tudi na ravni logike razmišljanja in delovanja (akcije).

2. Osnove tretmajske usmeritve

Pravzaprav gre za zelo široko zastavljeno idejo, katere vrhunec predstavlja tema 5. mednarodnega kriminološkega kongresa: "Tretma delinkventov". Kongres je bil posvečen preprečevanju kriminalitete. Temeljna teza kongresa je bila, da je potrebno za namen rehabilitacije in tretmaja obsojencev postaviti v ospredje posameznika, delinkventa in mu z rabo znanosti in njenih odkritij pomagati h konformnosti z družbenimi in pravnimi normami.

Konceptualizacijo tretmajske usmeritve bom oprl na Cussona in njegovih pet točk, ki določajo tretmajsko usmeritev:

1. Cusson pravi, da je v "srcu", v središču doktrine o tretmaju delinkventa *koncept individualizacije*. Če pa želimo ustreči tej zahtevi, je potrebno kar se da vsestransko proučevanje delinkventa, postavitve diagnoze, klasifikacije in ukrepov oz. določitev zdravil (kar ustreza medicinskemu modelu oz. pristopu) za nevtralizacijo tistega dejavnika, ki je povzročil kriminalno dejanje.

2. Tretma je namenjen *spreminjanju* delinkventa. V okviru tretmajske opredelitve se sicer doktrine razlikujejo po tem, kaj je bistvo te spremembe, po mnenju Cussona pa je stična točka vseh doktrin sprava delinkventa s samim seboj in z družbo.

3. Individualizacija in spreminjanje zahtevata *diskrecionarno oblast* terapevta oz. tistega, ki se ukvarja s tretmajem delinkventa.

4. Če pomeni rehabilitacija delinkventa 'pobotanje', potem gre za pobotanje dveh nespravljalnih interesov. Na eni strani imamo zahtevo po *pomoči prestopniku* (da postane "law abiding citizen"), na drugi strani pa zahtevo po *zaščiti družbe* (koncept inkapacitacije).

5. Tretmajska usmeritev se opira na načelo *empirizma*. Gre za prepričanje, da bo kopičenje opazovanj in poskusov z delinkventno populacijo zadoščalo za odkritje vzrokov problema in njih reševanje.² Cusson na tem mestu celo zapiše, da gre za temeljno ideološko oporo tretmajske usmeritve (Cusson, 1983).

Nekoliko drugače opredeli ključne elemente rehabilitativnega modela Kanduč (delno po Allenu):

1. Človeško vedenje je produkt antecedentnih (preddobnih) vzrokov kot delov fizikalnega univerzuma. Znanstvena vednost o teh antecedentih človekovega vedenja bi omogočila znanstveno podprt pristop h kontroli ravnanja posameznikov.

2. Vsi ukrepi v okviru tretmaja obsojene osebe so postavljeni v terapevtsko funkcijo.

3. Človekovo bitje je po naravi prilagodljivo. Z *naknadnim* (za kar pravzaprav pri tretmaju gre) modeliranjem človeka bi ga popravljali in pozitivno (postavlja se vprašanje: kako opredeliti pozitivno) spreminjali. Modeliranje bi potekalo v kontroliranem okolju in ne bi puščalo negativnih posledic, s čimer bi bil podvržen procesu "transsubstancijalizacije"³.

4. Koncept prilagodljivosti implicira delitev rehabilitativnega modela na dva pola: obvladljivi subjekt na eni strani, ki se mu komplementarno prilega totalitarni subjekt, vsevedna instanca vršilca tretmana.

5. V ozadju realizacije rehabilitativnega modela stoji zahteva po (samo)ukinitvi-razpustitvi kaznovalnega prava v "času primerne" ustanovo družbenega nadzora (Kanduč, 1988: 304).

Kandučeva opredelitev temeljnih elementov rehabilitativnega modela pokaže vsaj na dve njegovi prikriti resnici:

1. S svojo idejo o prilagodljivosti subjekta je ta model hudo nehuman, saj ne predvideva, da je v človeku nekaj v osnovi

² Podobno prepričanje (o kopičenju opazovanj in eksperimentov z delinkventno populacijo, ki bodo dala rešitev) velja tudi med zagovorniki t.i. "predikcijskih tablic" (najbolj znane in tudi uporabljene so predikcijske tablice zakoncev Gluck), ki skušajo na podlagi opazovanj nekaterih, zanje ključnih momentov oz. atributov, ki naj bi vodili v kriminogeno vedenje, in na osnovi statistike o izvršenih kaznivih dejanjih delinkventne populacije izdelati verjetnostni model izvršitve kaznivega dejanja za posameznika.

³ Pri čemer pojma "transsubstancijalizacija" ne razumem v katoliško-teološkem smislu, temveč, glede na izhodiščno idejo in besednjak, skoraj v fizikalnem pomenu, torej: bistveno spremembo snovi (duhovnega univerzuma).

⁴ *Elektrošoki sploh niso stvar daljnje preteklosti, kot bi lahko sklepali. Kar lepo število elektrošokov je med drugim dobil tudi najbolj znan zapornik v Sloveniji - Metod Trobec. In to se je dogajalo že v permissivnih sedemdesetih letih. Seveda to nikakor ne pomeni špekulacije o možnem vzroku Trobčevega dejanja. Bolj mi gre za to, da pokažem zakoreninjenost nekaterih, vsaj problematičnih tehnik v našem prostoru. Res je sicer, da, vsaj po moji evidenci, elektrošokov v slovenskih zaporih ne uporabljajo, vendar se še dandanašnji uporabljajo v psihiatrični praksi.*

⁵ *Vsekakor ostaja vprašanje, v kolikšni meri se doktrina prevaja v operativno delovanje.*

neprilagodljivega in da se od tod naprej šele začneja območje svobode. Poskus gnetenja človeka skuša - ravno nasprotno od proklamiranega namena - onemogočiti razvoj posameznikovih *potencialov*, saj ne predvideva odgovorne udeležbe tistega, ki mu je tretma namenjen. Njegov položaj je podoben predmetu fizikalnega ali kakega drugega naravoslovnega eksperimenta. Za vršilca tretmaja in za naravoslovca (čeprav težko prizna) je najugodnejše, da se predmet ali "tretiranec" obnašata ali spreminjata v skladu s hipotezami in teorijami, ali drugače povedano, s pričakovani. Če se ne, nastopijo težave.

2. Četudi je v ozadju rehabilitativnega modela zahteva po (samo)ukinitvi kazenskega prava, se rehabilitativni model ne odreče potrebi po nadzorovalni instituciji, le nekoliko bi jo "posodobil". V končni instanci gre le za zamenjavo enega sistema z drugim, ki pa je precej bolj nepregleden (glede na to, da je zanj konstitutivno policentrično in ne monocentrično odločanje) in nepredvidljiv (zaradi povečanja števila faktorjev oz. izhodišč v procesu odločanja se poveča število kombinacij, ali pa se prav zaradi preobilja faktorjev proizvede arbitrarnost in prosta presoja kot prevladujoča praksa; nekaj podobnega se je zgodilo pri delovanju t.i. "*parole board*") in v katerem niso znana pravila igre.

Ko govorimo o resocializaciji in tretmaju, ne smemo pozabiti, da je rehabilitativna usmeritev izredno heterogena (kar pa ne pomeni, da ni mogoče pokazati na nekatere skupne in temeljne prvine takšnega pristopa, kot je to med drugim storil Cusson) ne samo po izhodiščih, temveč predvsem po uporabljenih metodah in postopkih. Ta razpon sega vse od splošnomedicinskih do specialnih, npr. psihokirurških, od psihoanalitičnih pristopov do medikamentozne terapije (konzumiranje določenih tipov zdravil naj bi proizvedlo zelene spremembe psihološke strukture in dinamike zapornika), od elektrokonvulzivne ("elektrošoki")⁴ terapije preko spreminjanja vedenja s postopki averzije - vzbujanja gnusa, odpora (behavioristična smer), do psihološkega svetovanja in skupinskega dela po načelih socioterapevtsko organiziranega bivanja v zaporu (ta usmeritev je sicer uradna doktrina obravnave zapornikov)⁵, kot pravilno ugotavlja Petrovec (Petrovec, 1991: 18).

3. Kritika tretmaja

Že več kot sto let (predvsem v Ameriki, kasneje - po 2. svet. vojni - pa tudi v Evropi) je bil kaznovalni sistem naravnán tako, da je veljalo pričakovati, da je mogoče z individualnim tretmajem oz. obravnavo v zaporu storilca kaznivega dejanja *spremeniti* v t.i. "*law-abiding citizen*". V šestdesetih so se ta prizadevanja še

zaostrila z zahtevo po neoviranem razvoju človekove avtentičnosti in permissivnejšem in strpnejšem odnosu do človeka. Nekateri pisci so celo izenačili kazniva dejanja s političnim uporništvom in jih potemtakem upravičevali; s tem so pravzaprav postavili osnovno zahtevo rehabilitacije na glavo.

Po letu 1970 pa so se ta pričakovanja omajala in vprašljiva je postala tudi rehabilitacija - njen namen in uporabljena sredstva. Nekateri so to imenovali klic k redu in miru (*law & order*).

3.1. Smeri kritike

F. A. Allen navaja tri glavne smeri oz. področja moderne kritike tretmansko-rehabilitativnega modela prestajanja kazni:

1. Rehabilitacija zapornikov je pogosto grožnja za temeljne politične in človekove pravice oseb na prestajanju kazni.

2. V principu rehabilitacija teži k temu, da bi spremenila osebnost in lahko bolj služi partikularnim družbenim ciljem kot pa spreminjanju zapornika, da bi se funkcionalno in dostojanstveno vključil v družbo.

3. Neobstoj rehabilitativnih tehnik. Ne vemo, kako spreminjati prestopnika, in mnenje, da ima država takšne rehabilitativne kapacitete, je lažno oz. zgrešeno (Allen, 1984).

Allenova izhodiščna točka in obenem glavna ugotovitev, ki jo povzema po Lermanu, je, da v rehabilitativnih režimih dostikrat prihaja do večjega manjka svobode in avtonomije kot pa v običajnih, kaznovalno naravnanih zaporniških režimih (Allen, 1984: 104). In tudi tu je treba, po mojem mnenju, iskati znanstveno zavrnitev tretmansko-rehabilitativnega pristopa, kar je potrebno ločiti od ideološko in politično utemeljenih in generiranih nasprotovanj.

Anttila pa je v začetku sedemdesetih zaznala dve glavni smeri kritike tretmansko-rehabilitativnega modela:

1. Današnji kritiki tretmanske ideologije⁶ so predvsem zaskrbljeni zaradi škode tretmaja, ki je vsiljen, na stanje *človekovih in državljanskih pravic*. Pravi, da lahko s tem, ko določeno sankcijo (obsodbo) razglasimo za "tretma", kaj hitro prezremo tiste legalne zaščite, ki so sicer vezane na kaznovanje. Poleg tega pa ti kritiki tretmaja trdijo, da dodajanje tretmaja kaznovalni instituciji dostikrat pomeni le to, da tretma postane kaznovanje.⁷

2. Druga ost kritike tretmaja pa je usmerjena v preverjanje in izpodbijanje *učinkovitosti* tretmanskih ukrepov. Bolj ko so raziskovalne metode sofisticirane in večja ko je raba kontrolnih skupin, krajši je seznam zares spektakularnih rezultatov. Anttila trdi, da je le za majhen del prestopnikov psihiatrični tretma najugodnejša alternativa. Povprečen prestopnik še zdaleč ni bolna oseba, potrebna psihiatrične nege. Sociološke analize o naravi kriminala in uveljavitvi prava nas vodijo k zaključku, da niti psihiatri niti klinični psihologi ne morejo rešiti problema krimina-

⁶ Zanimivo je, da Anttila tretmansko usmeritev imenuje ideologija in vztraja pri tej terminologiji.

⁷ Podobno ugotovitev navaja Boštjan M. Zupančič v svoji magistrski nalogi, ko pravi, da oseba, ki je podvržena tretmaju, le tega vedno razume kot kaznovanje, pa čeprav je to le občasno javljanje, ko je na pogodnem izpustu (Zupančič, 1973: 23).

⁸ Vendar stopnja povratništva kot znamenje učinkovitosti tretmaja ni tako nesporno in splošno sprejeto merilo. Predušem zagovorniki humanistične psihologije mu nasprotujejo. Tako Petrovec trdi, da je vezanje učinkov tretmaja na povratništvo sporno iz vsaj dveh razlogov:

prvič, ne moremo meriti korelacije med tretmajem in povratništvom, ker ne vemo, kaj vse vpliva - in sploh koliko vpliva na povratništvo. In **drugič**, učinkovitost je omejena zgolj na tisto oprijemljivo kategorijo, ki se da vnovčiti pri javnem mnenju, in je taka le znak odtujenosti v družbi (Petrovec, 1991: 11). Prvi očitek temelji v nekem razumevanju družboslovja, katerega temelj je t.i. "kvalitativna" analiza, "kvantitativne" metode. Pristopi v raziskovanju pa so zgolj stranska pot, ali še boljje residual, ki ga je treba ignorirati. Takšno prepričanje že a priori zavrača možnost kvantifikacije družbene totalitete ali njenega izseka, s tem pa seveda le spregleda oz. izpusti enega od možnih pogledov. Iz takšnega prepričanja logično sledi ugotovitev o omejitvi učinkovitosti na oprijemljivo kategorijo (drugi očitek). Nekako ni videti, da bi zagovorniki takšne teze hoteli priznati, da se na pojem učinkovitost neločljivo veže pojem oprijemljivost, je takorekoč njen konstitutivni in nezamenljiv del. Učinkovitost je že v osnovi kategorija, ki jo je treba kvantificirati, da si pridobi celoten status.

la. Ukvarjanje zgolj z individualnim prestopnikom, meni Anttila, nas lahko zapelje, da naših potencialov ne uporabimo tudi za raziskovanje temeljnih primanjkljajev in disfunkcionalnosti v družbeni strukturi (Anttila, 1972: 288).

Kjub pronicljivosti razlage I. Anttile pa je potrebno pripomniti, da je nekoliko prekratka in nenatančna. Celoten tretmansko-rehabilitativni kompleks je težko skrčiti zgolj na psihiatrični oz. terapevtski del. Potemtakem bi bilo relativno enostavno dokazati neučinkovitost in zgrešenost takšnega pristopa v prvi fazi, kasneje pa vplivati na spremembo v dojemanju in delovanju vseh vpletenih institucij oz. strani. Vendar je prav zaradi široke palete v dojemanju in uporabi tehnik, metod ter načinov tretmaja le-ta tako subverziven in globoko zasidran, s tem pa tudi trdoživ.

3.2. Dokazi za kritiko

Obstaja pa dejstvo, da zapor danes ne rehabilitira obsojencev in za to obstajajo tudi dokazi.

1. Na prvem mestu so študije o tretmaju. Narejena je bila dolga vrsta empiričnih študij. Pokazale so, da so bili rezultati (ne glede na tip tretmana, pa četudi je bil uporabljen zelo intenziven tretmajski program) približno enaki, v glavnem slabi. Tukaj imam v mislih študije, ki so merile uspešnost tretmaja glede na stopnjo recidivizma (povratništva).⁸ Celo tretmajski eksperimenti, ki so imeli zelo dobro zgrajene kontrolne skupine, so pokazali neohrabrujoče majhne razlike. Takšen ali drugačen tip tretmana - rezultati so v veliki meri enaki.⁹ Študij o tem je ogromno. Pojavile so se bolj optimistične študije, vendar so jih druge, ki so bile v večini in bolj utemeljene, uspešno izpodbijale. V nekaterih primerih so morali opustiti raziskovanje sicer razumnih in dobro oblikovanih programov zaradi tega, ker niso zadovoljevali znanstveno metodološkim zahtevam (Wright, 1982: 200). Vendar pa je osnovna tendenca evidentna.

To tendenco najbolje ponazarja sedaj že klasičen Martinsonov tekst iz leta 1974. Martinson je bil član komisije, ustanovljene leta 1966, ki naj bi ugotovila možnost rehabilitacije. Ukvarjala se je z vprašanjem, ali se zapor lahko spremeni iz varstvene institucije v rehabilitativno. Martinson je zajel metodološko sprejemljive študije v angleškem jeziku od l. 1945 do 1967 o tretmaju zapornikov v ZDA in v drugih deželah. Ukvarjal se je s študijami, ki so merile rezultate glede na stopnjo recidivizma. Recidivizem je štel kot merilo uspeha tretmaja (Martinson, 1974).

Kritike, ki so sledile (Palmer, 1975; Robinson, 1976; Halleck in Witte, 1977),¹⁰ je zelo uspešno zavrnil Sechrest (Sechrest, 1979). Martinsonovi zaključki so ostali (bolj ali manj) reprezentativni.

Res pa je, da je Martinson sam kasneje dopolnil in spremenil nekatera svoja stališča. Pet let po objavi svojega teksta je objavil

nove ugotovitve (Martinson, 1979). Priznava, da imajo nekateri programi za obravnavo obsojenih upoštevanja vreden učinek na povratništvo (Martinson, 1979: 244), in pravi, da je smiselno izbirati ustrezne programe med več možnostmi.

2. Imamo obsežno védenje o organizaciji večine zaporov. Eksperimenti in poskusi tretmaja v veliki meri niso dali željenih učinkov, vendar so, vsaj v veliki večini, razmere v zaporu zelo daleč od česar koli, kar lahko imenujemo "tretman" v pravem pomenu besede. Zapori so prenapolnjeni (v Sloveniji sicer ni tako; pravzaprav je v Sloveniji proces obraten: namesto povečevanja števila zapornikov se njihovo število zmanjšuje), izčrpavajoči in bolj ali manj nevarna mesta za tiste, ki prebivajo v njih. Praviloma so to avtoritarni in birokratski stroji. Vsakodnevno življenje v zaporu je daleč od "tretmajske situacije".

Jassica Mitford je tri leta (1970-1973) raziskovala razmere v ameriških zaporih in med drugim ugotovila, da v njih vlada popolna cenzura, saj so zavračali pisma, ki jih je pisala obsojenec; nagrajevali so ovadustvo oz. ovaduhom izrekli ugodnosti; sankcije za kazniva dejanja znotraj zapora so bile izrečene brez procesa in brez možnosti pritožbe (Mitford, 1974).

Vendar pa bi bilo prehitro in površno ugotoviti oz. zapisati, da je polom tretmajske-rehabilitativnega pristopa zgolj posledica slabe in nedosledne realizacije. Drugače povedano: trditev, da bi tretma in rehabilitacija zapornikov uspela že, če bi ju le dosledno izvajali, kakor sta bila zamišljena,¹¹ spregleda, da je zapor strukturiran tako, da onemogoča vzporedno realizacijo dveh načel: načelo kaznovanja, na katerega se ponavadi pripne načelo onemogočanja (*incapacitation*), splošne prevencije in zastraševanja na eni strani ter princip rehabilitacije zapornika na drugi strani. Problem je v tem: če hočemo doseči prvi cilj, se moramo odpovedati drugemu, in obratno¹² (pri čemer še vedno ostaja sporno, ali je rehabilitacijo sploh mogoče doseči, kako, s kakšnimi tehnikami in za kakšno ceno).

3. Narejene so bile mnoge sociološke študije zapora kot organizacije in zaporniške skupnosti.

Da pa bi lahko razumeli rezultate študij o zaporniški organizaciji in zaporniški skupnosti in jim dali pravo težo, se mi zdi smiselno, da si najprej podrobneje ogledamo ugotovitve Daret Božiča o stigmati, ki jih v veliki meri naslanja na Goffmana,¹³ predvsem tisti del, ki se nanaša na vzpostavljanje in vplivanje skupnosti zapornikov (Božič, 1991).

Goffman opredeli stigmo kot odnos, ki temelji na globoko diskriminirajoči lastnosti, ki se kot diskreditirajoča vzpostavi s pripadajočim stereotipnim odnosom do nje (po Božič, 1991: 138). Stigma ne nastaja ob vsakem odstopanju od kategorije, pač pa samo, če odstopanje presega tolerančno območje družbenega okolja. Stigmatizacijo lahko opredelimo kot reduci-

Učinkovitosti nekako ni mogoče pripisati kakšnih višjih, celo metafizičnih atributov, ampak je še kako profana in omejena na oprijemljivost; vendar je neresno trditi, da ima to kakršnokoli zvezo z odtujenostjo družbe.

⁹ Podrobneje glej Robinson in Smith, 1971; Martinson, 1974; Bondenson, 1975; Greenberg, 1977; Cornish in Clarke, 1975; Trasler, 1976; Brody, 1976.

¹⁰ Na jalovost takšnih kritik kaže tudi kvalificiranje Martinsona za "obskurnega sociologa, odgovornega za ničvredno šarado." (Robinson, 1976: 483).

¹¹ Podobna zabloda, tudi v znanstvenih krogih, je dolgo veljala za samoupravljanje. Trdilo in dokazovalo se je, da je samoupravljanje kot ideja dobro, le realizacija je nedosledna in od tod da izvirajo vse težave.

¹² Temu fenomenu bi lahko, nekoliko neresno, rekli "penološki Heisenbergov princip nedoločnosti", po analogiji z Heisenbergovim principom nedoločnosti, ki vlada v kvantni mehaniki.

¹³ Božič prevzame in dodatno interpretira Goffmanovo knjigo *Stigma - notes on the management of spoiled Identity*.

ranje posameznika na posebnost, ki ga dela različnega od pripisane kategorije. Čeprav se stigmatizirani upira in je ne čuti kot verodostojno informacijo o sebi, se je ne more znebiti ali zavreči, vse dokler tega ne stori okolje, ki to identiteto producira.

Okolje stigmatiku dopoveduje (bolj ali manj sofisticirano), da je zanj bolje, da ne presega horizonta stigmatikove skupine. V takšnih institucijah prihaja do omalovaževanja, intelektualnega degradiranja in siljenja v povprečnost in monotonijo. Božič meni, da ustanove, kot so norišnice, zapori in ustanove za hendikepirane, ljudi poneumljajo in trpinčijo, življenje v njih pa je dolgočasno, povprečno, neumno in omejujoče na vseh ravneh osebnosti (Božič, 1991: 141). Kot enega od možnih načinov upravljanja stigme omenja namerno razkritje atributa drugačnosti. Na ta način, z javno izraženo željo po pripadnosti svoji skupini, se skuša upravljati napetost v socialnih stikih. To je lahko militanten akt, ki izključenost iz polja "normalnosti" poudari kot superiorno stanje. Stigmatik si tako ustvari svoj svet med sebi enakimi in se v njem počuti normalnega, obenem pa ga preveliko izpostavljanje skupnim aktivnostim, ki temeljijo na enaki stigmati, dolgočasi. Ko govori o stigmatikovi skupini, Božič poudari, da skupina od stigmatika zahteva, da dojamе, kako je le njegova skupina realna, vse druge pa vodijo v samoslepitev. Njegova skupina mu naravno pripada, če se vanjo vključi, je realen in avtentičen, če pa se ne, je neumen.

Stigmatiki dostikrat oblikujejo militantno in šovinistično držo, celo secesionizem. V kontaktih z nestigmatiziranimi hvaljo pripadnike svoje skupine. Prav tako pazljivo spremljajo obnašanje drugih normalnih, da bi v njih odkrili kako sled neodobravanja in jim to potem vrgli v obraz (Božič, 1991: 146).

Stigmatik je tako v posebnem položaju. Družba mu na eni strani govori, da je član širše skupnosti, da je normalno človeško bitje, vendar pa je, na drugi strani, tudi drugačen. In bilo bi neumno zanikati to drugačnost (Božič, 1991: 149). Tako naj bi sam poiskal svojo identitetno politiko in oblikoval stigmatično subkulturo. To je tipičen shizoiden, če ne že kar shizofren odgovor na prav tako shizofreno pozicijo širše družbe. Je le tipična razrešitev in stigmatiku je zelo težko odkriti, kaj šele, da bi ponotrnil dejstvo, da avtentične rešitve ni.

Pomembno se mi zdi, da Božič opozori, da v procesu socializacije sprejemamo v naš zbir obnašanj tudi vlogo kriminalca, socialnega neuspešneža, invalida in zasvojenca ter jo lahko po potrebi odigramo. Trpljenje zaradi stigmatizacije in vsi procesi ter ravnanja, ki izhajajo iz nje, potemtakem niso posledica identitetne zmedenosti, temveč že (pre)dobrega zavedanja (Božič, 1991: 151).

3.3. Prizonizacija

Ena prvih večjih študij zapora je bila narejena v ZDA že pred II. svet. vojno (Clemmer, 1940). Nedvomno je ugotovil, da zapor rehabilitacije ne podpira. Clemmer je z rabo intenzivnih intervjujev, vprašalnikov in opazovanj raziskoval stališča zapornikov do t.i. "law - abiding" družbe. Podatki so potrdili hipotezo, da so zaporniki "prizonizirani", kot je to imenoval on. S "prizonizacijo"¹⁴ misli na običaje, šege in splošno kulturo kaznovanih, zaprtih. Ta kultura naredi zapornika bolj ali manj imunega na poskuse zapora, da bi ga ponovno prilagodil. Ali drugače povedano, po Clemmerju je zapor "visoka šola kriminala".

Vsak zapornik, po Clemmerjevem mnenju, zapade procesu prizonizacije. Nihče ne more popolnoma pobegniti.¹⁵ Njegova hipoteza je bila, da čim krajša je zaporna kazen in čim bolj pozitivni so bili zapornikovi odnosi pred zaporom, čim več pozitivnih odnosov ima zunaj zapora, čim bolj je neodvisen od primarne skupine zunaj, čim bolj je sposoben upreti se kodu zapora, čim večjo fizično distanco ima do "vodij" zapornikov, čim močnejše je njegovo brzdjanje aktivnosti, ki jih uvaja zaporniški kod, *manjša* je tendenca k prizonizaciji. Največja stopnja prizonizacije pa je v nasprotnem primeru. In ne samo to, glavna ugotovitev je, da se nihče ne more popolnoma izogniti temu procesu prizonizacije. Clemmer ni trdil, da visoka stopnja prizonizacije nujno vodi v kasnejše kriminalno početje, vendar je trdil, da prizonizacija zagotovo ne pomaga pri rehabilitaciji.

Clemmerjeva študija je zbudila veliko zanimanje v profesionalnih krogih. Po vojni so sociološke študije o koristnosti zapora pridobile pomembnost in v šestdesetih je bilo opravljenih obilo študij, ki so na različne načine sicer podprle Clemmerjeve začetne ugotovitve.

Ameriški sociolog Stanton Wheeler je sestavil zelo prečiščen vprašalnik oz. študijo, s katero je hotel preveriti Clemmerjeve trditve (Wheeler, 1961). Clemmer se je predvsem osredotočil na prve - začetne faze procesa prizonizacije, torej na sam vstop v zaporniško kulturo. Njegova trditev glede zveze med prizonizacijo in kasnejšo prilagoditvijo je temeljila na podmeni, da se proces prizonizacije, opazovan v zgodnji in srednji fazi, nadaljuje vse do pogojnega odpusta (Wheeler, 1961: 698). Wheeler je to trditev raziskal tako, da je zapornike v nekem velikem ameriškem zaporu razdelil na tri skupine: tiste, ki so bili v zgodnji, srednji in pozni fazi prestajanja kazni. Na podlagi take delitve je lahko sklepal, da prizonizacija, ki jo je meril s serijo odzivov zapornikov na hipotetične konfliktne situacije v zaporu, signifikantno narašča v srednji fazi prestajanja kazni, zmanjšuje pa se s približevanjem izpustitve. Drugače povedano, stopnja prizonizacije ima glede na količino prestane kazni obliko "U". Videti je, kot da se zaporniki 'pripravljajo' na izpustitev tako, da opuščajo

¹⁴ Termin "prizonizacija" je zelo težko prevesti v slovenščino. V kriminološko-penoloških krogih v Sloveniji se je ta termin že "prijel" in ne vidim smisla, da bi ga poskušali nasilno sloveniti.

¹⁵ Ob tej ugotovitvi se je vredno spomniti na misel, ki jo je neke lucidno zapisal Michel Foucault, da je družbi oz. družbenosti nemogoče uiti. Četudi narediš samomor, se ji ne izogneš, kajti samomor je družbeno dejanje **par excellence**. Prav tako zapornik, četudi želi, ne more uiti zaporniški družbi. In karkoli naredi, zaporniške družbe ne zanika ali se ji izogne, ampak jo le potrdi in vzpostavlja.

¹⁶ Zanimivo je, da je Mathiesen večkrat in precej domišljeno posegal po kvalitativnih raziskovalnih metodah, ki jih sicer v penologiji niso množično uporabljali.

nekatero zaporniške norme in vrednote, značilne za prejšnje faze. Toda krivulja U ni popolna. Proti koncu prestajanja kazni se zaporniki ne preusmerijo popolnoma. In če upoštevamo, da mnogi zaporniki večkrat pristanejo v zaporu, se zdi, da je prizonizacija bolj podobna spirali, s katero posameznik postaja vse bolj in bolj podvržen zaporniški subkulturi.

Ulla Bondeson pa je, tudi v skandinavskih razmerah, na Švedskem, ugotovila procese prizonizacije (Bondeson, ang. iz. 1989). Opravila je intervjuje in pisne ankete v trinajstih različnih institucijah za ženske in moške (šole v popravnih zavodih, mladoletniški zapori, pripori). Po Bondesonovi so bili zaporniki v času prestajanja kazni kriminalizirani, drogirani, nevrotični in na splošno so imeli občutek nemoči. Bondesonova ni ugotovila razlike v kakovosti delovanja med majhnimi, tretmansko usmerjenimi ustanovami in običajnimi, večjimi zapori. Zanimivo je, da je procese prizonizacije ugotovila tudi pri ženskah. Vendar pa ni mogla potrditi Wheelerjeve krivulje U pri procesu konformiranja norm.

Poleg tega sta Ulla Bondeson in Kragh Andersen zbrala podatke o recidivizmu po petih in desetih letih na podlagi Bondesonine prve raziskave v zaporu (Bondeson in Kragh Andersen, 1986). Vsi zločini in vse sankcije so bili natančno registrirani za celo obdobje. Prav tako so bili registrirani vsi vmesni, dodatni podatki. Podatke o recidivizmu sta primerjala s prejšnjimi podatki o odvzemu svobode. Nekatere institucije in enote, v tem primeru ljudi, sta izključila iz analize zaradi nepopolnih podatkov. Na koncu sta analizirala: dva mladoletniška zapora, en ženski zapor, dva moška zapora in pripor. V štirih od šestih institucij, zajetih v analizo, je bil recidivizem posledica prizonizacije.

Mathiesen pa je z opazovanjem z udeležbo¹⁶ za Norveško ugotovil, da ni tako močne težnje k prizonizaciji ali včlanjenju v zaporniško kulturo. Zaporniki v njegovi raziskavi so v veliki meri pokazali standardne, konvencionalne norme in vrednote kot pri večini ljudi. Do podobnih ugotovitev je prišla Balvigova skupina (Mathiesen, 1990: 44).

Zdi se, da je ugotavljanje prizonizacije v Clemmerjevem pomenu bolj odvisno od uporabljenih metod kot od česa drugega.

3.4. Zaporniška kultura

V šestdesetih letih so mnoge študije kazale ne le na proces prizonizacije, ampak so, kar je še pomembnejše, poskušale razložiti, zakaj zaporniška kultura stopi v ospredje (Sykes, 1958; Sykes and Messinger, 1960).

Avtorji so ugotovili različne oblike trpljenja (bolečine) v zaporu: trpljenje zaradi prikrajšanosti za dobrine in usluge, za

heteroseksualne odnose, za avtonomijo in prikrajšanost za varnost pred drugimi zaporniki.

Trpljenje (bolečina) zaradi odvzema prostosti Na to danes kriminologi in penologi, zaradi drugačnih preokupacij, radi pozabljajo. Sykes uporablja besedo bolečina, da bi se izognil mnenju, da je bolečina nekaj, kar pripada preteklosti in se tiče le telesa. Osebnostno gibanje je omejeno. Zaporniki so "odtrgani" od družine, sorodnikov in prijateljev. Posledica tega je izguba emocionalnih odnosov, osamljenost in dolgočasje (Sykes, 1958: 65).

Prikrajšanost za dobrine in usluge Minimalne materialne potrebe so v zaporu zagotovljene, vendar standardi določenega števila kalorij na dan, določenih ur rekreacije, določenih kubičnih metrov bivalnega prostora na zapornika..., zgrešijo svoj namen prav zaradi standardizacije. Morda, vsaj pri nekaterih zapornikih, ni velike razlike v ravni materialnih dobrin in uslug na prostosti in v zaporu, vendar sistematično omejevanje pomeni visoko stopnjo ogroženosti za samodojemanje (Sykes, 1958: 69).

Prikrajšanost za heteroseksualne odnose S prikrajšanjem za heteroseksualne odnose se ruši (ali v primeru "začasne" homoseksualnosti tudi ohranja) status ženske ali moškega. Ločitev od drugega spola, ki s svojo drugačnostjo šele reflektira nikogaršnji lastni spol in nam omogoča samoidentifikacijo, je resna grožnja za zapornikovo ohranitev lastne podobe o sebi (tudi) kot seksualnega bitja (Sykes, 1958: 71-72).

Prikrajšanost za avtonomijo Zapornik je reduciran na telo, ki ga je treba podrobno kontrolirati v njegovem obnašanju. Izguba avtonomije je totalna, še posebej, kadar zaporniško življenje regulira birokratsko osebje s (pre)preciznimi pravili, ki iz zapornika delajo slabotno, nemočno in odvisno osebo (Sykes, 1958: 75).

Prikrajšanost za varnost Zapornik je postavljen v intimen položaj z zaporniki, ki imajo (vsaj nekateri) dolgo zgodovino nasilja, agresivnega obnašanja, ... Takšna situacija je celo za okorelega recidivista strašljiva. Ta strašljivost se kaže tudi in predvsem tako, da mnogi zaporniki vztrajajo na tem, da živijo znotraj zaporniških zidov v izolaciji, brez stikov s sojetniki. Izolacija je zanje torej manjše zlo (Sykes, 1958: 77).

To trpljenje je tako boleče, da ustvarja potrebo po obrambi. Obramba se kaže v vzpostavitvi zaporniške skupnosti z lastnimi partikularnimi normami in vrednotami. Življenje v okviru zaporniške kulture ne more odstraniti trpljenja, vendar pa ga lahko vsaj olajša in ublaži in je kulturna zaščita pred pritiski iz okolja. Zaporniška kultura tako postane bolj razumljiva.

Tudi skandinavske raziskave so podprle rezultate ameriških raziskav. Norveški sociolog Johan Galtung je leta 1958 objavil obsežno študijo o področnem zaporu v Oslu, ki je s 450 zaporniki največji norveški zapor (po Mathiesen, 1990: 43). Svoje

¹⁷ *Prav na tej točki se, sicer nekoliko zamaskirano, pozornemu pogledu pa vendarle dovolj jasno, kaže tista travmatična narava zločina, ki seveda producira neko konstitutivno ambivalentnost. Na eni strani zločinec kot najhujše družbeno zlo, na drugi strani pa je zločinca kaj lahko spremeniti v junaka. Hibbert pravi, da je zločinec zaznan kot upornik, svobodnjak, takorekoč talisman svobode. Človeški domišljiji je bližje izobčenec, vesel in drzen grešnik, kot pa opornik veljavnega reda in svetnik, kljub temu, da je slednji morda pravi steber svobode za druge in tudi zase (Hibbert, 1965: 288).*

¹⁸ *Na tem mestu se je vredno spomniti na Durkheimovo tezo o kriminalu kot imanentno družbenem in **normalnem** fenomenu.*

študije je utemeljil s sistematičnim osebnim opazovanjem, prav tako pa tudi z intervjuji z zaporniki in osebjem zaporov. Ugotovil je, da je obdobje v zaporu doživeto kot izjemno boleče, skoraj nič manj kot so to pokazale ameriške raziskave (čeprav so na Norveškem obsodbe v povprečju precej blažje kot v Ameriki). Prav tako je zasledil tendence k prizonizaciji.

Strogo vzeto je, s stališča učinkovitosti tretmaja, vsakršno izboljševanje razmer v zaporu in nudenje alternativnih ugodnosti zaporniku vsaj nevtravno, če ne celo kontraproduktivno. Že l. 1972 je Inkeri Anttila zagovarjala tezo, ki jo je poimenovala "tretja alternativa", in katere bistvo je, da je zaporniku potrebno in smiselno, če je že "grešni kozel" sistema, ponuditi večje olajšave, kot jih nudi družba, oz. bolje rečeno sistem povprečnemu državljanu¹⁷ (Anttila, 1972: 289-290). I. Anttila trdi, da je treba zapornikom zagotoviti kar največ pomoči, ki jo družba lahko nudi, ne da bi se s tem oslabil družbeni sistem kontrole. Argument - ni dokazano, da ima učinke - je odločilen pri razpravi o uveljavitvi tretmaja. Ko pa govorimo o izbirnih uslugah, ki zaporniku lajšajo pozicijo, pa je takšen argument po mnenju Anttile postranski (Anttila, 1972: 290).

Zdi se, da I. Anttila ne vidi, da s takšno nakazano rešitvijo ne rešuje problema travmatičnosti zločina, ki se ga sicer zaveda, le da zanjo ponuja napačno zdravilo, ali drugače povedano, zdi se, da zdravila sploh ni. Zakaj? Razrešitev ambivalentnosti v dojetju zločina in zločinca, ki jo ta travmatičnost producira, bi pomenila odpravo samega zločina. Zločin je namreč posredovan skozi neko simbolno mrežo in ne obstaja zato, ker bi imel neko notranjo resnico. S tem pa, ko zločin vstopa v polje simbolnega in ga obenem vzpostavlja (kajti zločin je kot travmatična točka dojet v vseh družbeno-simbolnih univerzumih), šele strukturira samo družbeno sestavo¹⁸ (prav zaradi tega je to travmatičnost nemogoče odpraviti). Navkljub takšnim ukrepom, kot jih predlaga I. Anttila, se ambivalentnost dojetja zločina ohranja in celo okrepi. V očeh državljanov postane zločin (tudi) profitabilno podjetje, možnost zagotovitve presežnih ugodnosti. Na tem mestu ni toliko pomembno, kaj to pomeni za splošno prevencijo ali procese družbene anomije, ampak ali se rezultati takšnih ukrepov skladajo s temeljno tendenco I. Anttile. I. Anttila spregleda, da s tem, ko zapornikom dajemo na izbiro ugodnosti in usluge, ne naredimo strukturalne, temveč le kvantitativno spremembo. Temeljna razmerja zaporov in zapornikov se še vedno ohranjajo, lajšanje zapornikovega položaja je le iluzija zagovornikov takšnih ukrepov.

3.5. Struktura moči v zaporih

Mathiesen je leta 1965 objavil študijo o norveških institucijah za preventivni pripor. Študija je temeljila na dveletnem

opazovanju z udeležbo in na intervjujih, kakor tudi na vprašalnikih za zapornike in za tiste v preventivnih priporih (Mathiesen, 1965). Osredotočil se je na razmerje moči v totalni instituciji. V preventivnih priporih je element oz. teža psihiatrične in psihološke ekspertize večja kot drugje. Morda se na prvi pogled zdi, da je trpljenje v takšnih institucijah za zapornika manjše. Vendar so bila dejstva prav nasprotna: za zapornike je bilo obdobje v preventivnem priporu izkušeno kot posebno boleče. Počutili so se stigmatizirane kot posebni, deviantni izobčenci. Za lasten opis so pogosto uporabljali besede "družbene smeti" (*the garbage of society*). Psihiatre in drugo tretmajsko osebje so dojemali kot izbirčno, nevarno, skoraj vsemogočno moč. Moč psihiatrov je, v povezavi z vlogo medicincev kot psihiatričnih ekspertov, na sodnem procesu: mnogo zapornikov ima t.i. varnostno obsodbo, ki zahteva psihiatrično preiskavo in izvide, in vsi ti zaporniki dojemajo psihiatre kot "prave" sodnike. Moč psihiatrov pa se prav tako kaže v pomembnosti njihovih poročil in priporočil za ali proti izpustitvi na prostost. S tem psihiatri kontrolirajo ugodnost, ki je za zapornika vitalna. Rezultati, dobljeni s komparativnim vprašalnikom v Mathiesenovi raziskavi, so pokazali, da zaporniki v tretmansko orientiranih institucijah občutijo tretmansko osebje kot "totalno moč", celo bolj kot v navadnih zaporih¹⁹ (Mathiesen, 1965: 109).

Vendar je Mathiesen odkril neko še bolj problematično reakcijo na prestani čas v zaporu: mnogi zaporniki so poudarili, da jim je moč psihiatrov onemogočila vstop v polje terapevtskega odnosa. Proti tej posebni stigmi, kakor tudi proti temu, kar so izkusili kot vsemogočno moč psihiatrov, so se mnogi skušali braniti tako, da so proti instituciji usmerili konstantno in obilno kritiko. Poudarjali so, da je institucija in ves zaporniški sistem nepravičen, neučinkovit. Prav tako so poudarjali, da pri njih rehabilitacija ni bila izvedena, zato zapor kritizirajo in se mu upirajo z njegovim lastnim izrazoslovjem; torej z nevdzdrževanjem in nedoseganjem norm in vrednot, ki so pravzaprav tudi norme in vrednote zopora. Drugače povedano, med osebjem in zaporniki je globok konflikt, čeprav nima, kot je ugotovil Mathiesen, narave kulturnega razkola (Mathiesen, 1990: 44).

3.6. "Tretmanska igra"

Že v začetku sedemdesetih let so raziskovalci zaznali pojav, ki je bil poimenovan "tretmanska igra". Najudobnejša pot do predčasnega, pogojnega odpusta je zapornikovo vključevanje v tretmajске programe (od skupinske psihoterapije, delovne terapije pa vse do elektrošokov in psihokirurgije²⁰). S tem si pridobi naklonjenost odločujoče instance (v Ameriki zloglasni parole board, v Evropi pa bolj ali manj mešane skupine vpletenih

¹⁹ Na problem strukture moči tretmajskega osebja, ki ima velikanske posledice za kreditibilnost tretmajsko-rehabilitativnega pristopa, sem opozoril v svojem tekstu: Kje zgreši resocializacija?, kjer sem pokazal, da akterji tretmaja ravnajo natančno po matrici materinskega tipa avtoritete, in kako le-to producira neko temeljno inkompatibilnost med cilji in metodami doseganja rehabilitacije.

²⁰ Prav presenetljivo, vendar ne nepredvidljivo je, kaj vse so pripravljene storiti nekateri zaporniki, da bi se dokopali do predčasnega izpusta.

²¹ Tudi razni volonterji, ki niso uslužbenci zapora, vendar so pritegnjeni v proces tretmaja v zaporu in izven njega.

institucij). Tako je tretma pridobil neko drugo, farsično kakovost. Zaporniki pragmatično hlinijo spreminjanje, izboljšanje, terapije in drugo strokovno osebje v zaporu²¹ pa tiščijo glavo v pesek in ne želijo videti, kaj se zares dogaja (Prettyman, 1972).

V tem kontekstu se mi zdi zanimiv pojav, ki sem ga kot svetovalec opazil, vendar je ostal zgolj na ravni zaznave ali največ občasnega opazovanja in ne zdrži znanstvene rigoroznosti. Vztrajno siljenje zapornika k raznim oblikam terapije ima v končni fazi posledico, da večina zapornikov postane nekako "odvisna" od terapevtskih tehnik. Lahko bi rekli, da postanejo "terapijoholiki". Verjetno gre v takšnih primerih za pomanjkanje ali pa uničenje jaza, ki bi verjel v lastne sposobnosti. V deprivacijskih zaporskih razmerah pa se kot ena od možnih oblik podpore (ki obenem producira odvisnost in obvladljivost) kaže terapevtska praksa. Prvotni cilji terapije so tu čisto postranskega pomena. Morda pa je ta pojav povezan z rutinizacijskimi mehanizmi oz. kopičenjem in povečano potrebo po količini rutiniziranih opravil.

Poleg tega pojava pa je smiselno, da si podrobneje ogledamo zahtevo permisivnega pristopa po podiranju hierarhičnih odnosov. Takoj postane jasno, da za to zahtevo tiči zmeda v pristopu. Hierarhični odnosi se podrejo le navidezno. Tisti, ki so v okviru avtoritarnega pristopa dominantni (najsij gre za eksperta v zaporu, učitelja ali starša), ostanejo še vedno dominantni in hierarhično nadrejeni vsaj v položaju, ko morajo ali zagotoviti omejitev svobode v zaporu, posredovati znanje ali obvarovati otroka pred nevarnostjo. Obenem pa želijo biti zaporniku ali pa otroku partnerji, prijatelji in enakovredni sogovorniki za zapornika (ali otroka). Takšno stanje je nek neznosen položaj, v katerega je ujet, neka mreža negotovosti, ki ga sili v racionalizacijo notranjega življenja. Sama ta racionalizacija pa ne pripelje do razrešitve, ampak še stopnjuje napetost, napetost, ki hkrati onemogoča neko distanco, pogled s strani. Zaradi pomanjkanja jasno določenih norm in pravil zapornik ne more razviti notranjega vodila, ponotranjenih moralnih norm, ki bi mu šele omogočile vstop v polje svobodnih odločitev in s tem seveda v polje odgovornosti. In če pri takšnem osebku pride do podrejanja, ni to plod občutka notranje moralne dolžnosti, ampak le podrejanje zaradi strahu pred avtoriteto. Kaznovanje poistoveti z nekim svojevoljnim, uničujočim nasiljem, kot je ugotovil Lasch (Lasch, 1986: 205). Tako strukturirana osebnost se zagotovo ne more spopasti z avtoriteto. Lahko se ji upira, ne more pa se enakovredno kosati z njo. V najboljšem primeru (ki pa je še vedno zavožen) imamo opravka z nekom, ki mu permisivni pristop da neko "samovšečnost": samovšečnost (nezmožno avtorefleksije), ki se kaže v potrebi po samouresničevanju, vendar samouresničevanju, ki ni nič drugega kot nenehno potrjevanje lastne pomembnosti. Tako strukturiran osebek ne zaupa samemu sebi in vedno znova išče pomoč in razrešitev v terapiji.

Razpravo o kritiki tretmaja lahko sklenemo s Cussonovo ugotovitvijo, da, strogo vzeto, iz spoznanj evaluativnih raziskav ni mogoče sklepati o nemožnosti obravnavanja delinkventov. Ni pa tudi nobenega dokaza, da bi terapevtski ukrepi učinkoviteje kot kakšni drugi vplivali na povratništvo. Povsem mogoče je, po Cussonu, da bo v prihodnosti odkrita učinkovita metoda, ali pa že obstaja, pa še ni raziskovalno ovrednotena (Cusson, 1983). Ali drugače povedano, pri empiričnih raziskavah o tretmaju ne gre za to, da bi empirično dokazali, da *“nothing works”*, ampak da ni prepričljivega dokaza, da *“something works”*.²² Kritika tretmaja, oprta na rezultate empiričnih in teoretskih raziskav, je torej, matematično rečeno, potrebna, vendar ne zadostuje za dokaz o zgrešenosti tretmajsko-rehabilitativnega pristopa.

4. Neoklasicizem

Že v začetku sedemdesetih let lahko opazimo občutno zmanjšanje navdušenja za tretmajsko-rehabilitativni model prestajanja kazni, s tem pa tudi zavzemanje in podpiranje takih opredelitev in terminov, kot so: resocializacija prestopnikov, postpenalna obravnava zapornikov, terapevtski milje, zavestno strukturirano okolje, kriminološka ekspertiza, liberalni režimi,... Ta proces so različno poimenovali. Nekateri so temu rekli *“kriza”* ali *“neuspeh”*, drugi pa *“zlom”* in *“degradacija”*.

Pravzaprav lahko vse obdobje, od začetka lomljenja rehabilitativnega ideala do danes, razdelimo na dve področji oz. smeri delovanja:

1. Na *kritiko rehabilitacije*, ki zajema tako sociološke, kriminološke, psihološke kot tudi čisto pravne in filozofske prvine rehabilitacije. Raziskovalci so z rabo različnih metod in iz različnih teoretskih, pogosto filozofskih izhodišč poskušali argumentirati tezo o neuspešnosti in zgrešenosti rehabilitacije.

2. Na *iskanje izhoda* iz slepe ulice, v katero je zašla takšna usmeritev. Lahko rečemo, da je prav na pogorišču rehabilitativnega ideala vzniknila nova²³ usmeritev, ki se jo je oprijelo ime *“neoklasicizem”*, nekateri pa jo imenujejo tudi *“pravičnostni model”*.

Neoklasicizem je v sedemdesetih in osemdesetih letih poskušal odgovoriti na krizo rehabilitacije in tretmaja s preusmeritvijo in preizpraševanjem o temeljih in izvorihi kazni, kaznovanja, človekovih pravicah in njih kršenju. Po obdobju neomejene vere v rehabilitacijo, tretma in resocializacijo je neoklasicizem prišel kot streznitev in mnogo bolj poglobljeno razmišljanje in delovanje. Z natančno regulacijo pravil igre ponovno vzpostavi zapornika kot subjekta (prevzem *polne odgovornosti*)²⁴. V neoklasicizmu se kaznovanju ne dodajajo take funkcije, kot so rehabilitacija in podobno, ampak kazen figurira kot gola kazen in šele tako

²² Tu, na tem mestu sem pustil ob strani vprašanje o filozofskem temelju tretmaja in rehabilitacije in se omejil na komentiranje samih empiričnih raziskav v tem polju.

²³ Nekateri se ne strinjajo (npr. T. Wigend), da gre za novo usmeritev v kriminologiji in kriminalni politiki, ampak za precej zmeden konglomerat različnih pristopov, ki jim je skupno le to, da zanikajo resocializacijo (Weigend: 1983).

²⁴ Šelihova opozarja, da ne gre za večjo oz. polno kazensko odgovornost, temveč za obče človeško odgovornost storilca kaznivega dejanja (Šelih, 1987: 155). Vendar pa je opozorilo Šelihove problematično vsaj zaradi tega, ker predpostavlja na eni strani (zapornikovi) obče človeško odgovornost, za drugo stran (institucija plus osebje) pa ne pove ničesar o tipu odgovornosti. V ozadju takšne logike je tiha domneva, da gre za recipročnost in je potemtakem zagotovilo spoštovanja in uveljavljanja temeljnih pravic storilcev kaznivega dejanja zgolj obča človeška odgovornost, za katero ne stoji normativni in formalizirani mehanizem izvrševanja in nadzorstva in je prepuščena dobri volji posameznega zaposlenega v instituciji. To bolj spominja na razsvetljeni absolutizem, kot pa na produkt procesa modernizacije družbe. Kadar gre za človeške in občanske pravice in njih zagotovilo, spoštovanje ter

nadzorovanje, je brezplodno staviti zgolj na občečloveške in humanistično odgovornost, temveč je potrebno vgraditi mehanizme, ki so čim bolj rigorozni, formalizirani in podprti tudi s sankcijami za vse kršitve.

²⁵ *Zanimivo je, da je del neoklasicizma, ki zastopa idejo o splošni prevenciji zapora in kaznovanja, to idejo pravzaprav prevzel od utilitaristične teorije, s katero se sicer razhaja in se opira na klasicistične zglede.*

²⁶ *Tako (posredno) kažejo (tudi) evidence o uspešnosti zastraševanja.*

pridobi neko simbolno razsežnost. Le-ta proizvede razsežje svobode, ki je rehabilitacijskemu idealu tuje. Zato so neupravičene kritike, da je neoklasicizem sicer pravičen in korekten, vendar hladen in tuj (Petrovec, 1991; 113). Drugi očitek neoklasicizmu je, da je usmerjen na "law abiding" državljane, ob strani pa pušča storilce kaznivih dejanj (Vodopivec, 1990: 347). Res je, da neoklasicistični pristop zaporniku navidez ne olajša položaja, vendar pa ga pojmuje kot svobodno in odgovorno človeško bitje, ki ni do konca prilagodljivo, plastično (*designable*). S tem mu, na neki način, daje priznanje in mu dopušča vztrajanje na lastni (pa čeprav še tako nerazumljivi in zgrešeni) poti. Ne deluje s stališča utilitarnosti in kalkulabilnosti, zaporniku ne ponuja kupčije, ne dopušča mu tehtanja, kaj se bolj izplača, ker je to izven obzorja njegovega neoklasicističnega pristopa. Vse, kar presega prestajanje kazni, pa je odprto in nedeterminirano.

V neoklasicističnem pristopu (pravzaprav le v tisti smeri, ki stavi na splošno prevencijo in zastraševanje) je najbolj problematično zavzemanje in dokazovanje, da je funkcija zapora zastraševalna in generalno preventivna.²⁵ Potemtakem bi stopnja kriminalitete ob nespremenjeni kaznovalni politiki ostajala prav tako nespremenjena ali bi se celo zniževala. V primeru, da empirija kaže naraščanje kriminalitete, je potrebno zaostri kaznovalno politiko. S tem bi stopnjo kriminalitete, ob upoštevanju teze o splošni prevenciji, zaježili, če že ne zmanjšali. V zgodovini je nič koliko primerov, ko takšni ukrepi niso prinesli nikakršnih rezultatov, prav tako pa ni dokazov, da bi zapor kdaj opravljal vloge splošne prevencije. Šuligoj navaja, da je teoretično izhodišče zagovornikov splošne prevencije zgrajeno na dveh podmenah:

1. *ljudje delujejo razumsko* - izmed možnosti, ki so jim na voljo, izberejo vedno tisto, ki jim prinaša največ koristi (Beccaria in Bentham sta pod pojmom koristi razumela vse od materialnih pa do nematerialnih, kot so zadovoljstvo itd);

2. *ljudje zaznavajo izgube in prednosti svojih bodočih dejanj.*

Raziskave o učinkih splošne prevencije so potrdile, da ima zastraševanje s kaznijo razmeroma malo učinka na t.i. izrazna kazniva dejanja (*expressive crimes*), kot so na primer umori, seksualni delikti, narkomanija in politična dejanja. Delni učinek pa ima na dejanja storjena iz koristoljubja (*instrumental crime*), spet manj pa na povratnike (Šuligoj, 1981). Dvomljivo je predvidevati, da poteka proces normativne integracije (interiorizacije družbenih norm s sankcijo - katalizatorjem integracije v družbeno življenje) zgolj po načelu utilitarnosti, torej po logiki maksimalne koristi pri minimalnih stroških. Upravičeno je pričakovati nekatera druga načela in procese, ki so onkraj ozkih meja utilitarnosti in za katere kaže,²⁶ da so v večini. Po drugi strani pa so pomemben delež kaznivih dejanj dejanja, ki so bila narejena impulzivno in v afektu. Za razlago in preprečevanje le-teh pa načelo splošne prevencije ni učinkovito.

5. Sklepne misli

Ob koncu razprave o upravičenosti resocializacije se postavlja vprašanje:

Če je resocializacija res neuspešna, ali obstaja kako nadomestilo zanjo? Ali je nadomestilo sploh potrebno?

Približen odgovor bi lahko iskali v dosledni uveljavitvi kazenskega prava in kazenske politike kot spora med *enakovrednima* strankama, s čimer bi storilcu priznali razumnost in neko racionalnost, kar bi v končni posledici prineslo za rezultat pospeševanje procesa normativne integracije. Vztrajanje pri ponovni vzpostavitvi kategorične norme, predvsem z udejanjenjem sankcije, torej kazni, ima *lahko* za učinek to, za kar si prizadeva rehabilitacijski model, saj priznava posameznikovo svobodo in obenem odgovornost.

Ostajajo pa odprte vse poti. Nikakor si ne lastim pravice, da je moje videnje pravilno in edino. Dopuščam, da bo v kriminologiji in penologiji prišlo do vzporednega razvoja različnih pristopov ali pa se bo razvil kakšen povsem nov.

Marko Zebec-Koren, dipl. sociolog-analitik, analitik pri Vladi republike Slovenije, več let delal kot svetovalec - volonter v postpenalni obravnavi zapornikov; iz teme resocializacije v zaporih tudi diplomiral l. 1992 na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani.

LITERATURA

- ALLEN, F. A.: "The Modern American Critique of Rehabilitative Ideal". *UNAFEI*, /1984/26, str. 101-107.
- ANTILLA, I.: "Punishment versus Treatment - Is there a Third Alternative". *Abstracts on criminology and penology*, 12/1972/3, str. 287-290.
- BONDESON, U. in ANDERSEN, K. P.: *Application of a Survival model to recidivism data*. XIth World Congress of Sociology, New Delhi 1986.
- BONDESON, U.: *Prisoner in Prison Societies*. Oxford, Transaction Publishers 1989.
- BONDESON, U.: *Evaluation of correctional treatment: a survey and critical interpretation of correctional treatment studies in Scandinavia*. Lund 1975, Lunds Universitet.
- BOŽIČ, D.: "E. Goffman: Stigma-zapiski o upravljanju poškodovane identitete (prikaz)". *Časopis za kritiko znanosti*, 19/1991/138-139, str.137-154.
- BRODY, S.: *The Effectiveness of Sentencing: A Review of the Literature*. London, Her Majesty's Stationary Office 1976.
- CLEMMER, D.: *The Prison Community*. New York, Holt, Rinehart and Winston 1940.
- CORNISH, D. R. in CLARKE, R. V. G.: *Residential Treatment and its Effects on Delinquency*. London, Her Majesty's Stationary Office 1975.
- CUSSON, M.: *Le controle social du crime*. Paris, Presses Universitaires de France 1983.

- GREENBERG, D. F. (ur.): **Corrections and punishment**. Beverly Hills and London, Sage Publications 1977.
- HALLECK, S. L. in WITTE, A. D.: "Is Rehabilitation Dead?". **Crime and Delinquency**, 23/1977/4, str. 372-382.
- HIBBERT, C.: **Zgodovina zločina in kazni**. Ljubljana, Cankarjeva založba 1965.
- JUŽNIČ, S.: **Politična kultura**. Maribor, Založba obzorja 1989.
- KANDUČ, Z.: Kaznovanje po zlomu rehabilitativnega modela. **RKiK**, 39/1988/4, str. 301-311.
- LASCH, C.: **Narcisistička kultura**. Zagreb, Naprijed 1986.
- MARTINSON, R.: "New Findings". **Hofstra Law Review**, 7/1979/2, str. 243-258.
- MARTINSON, R.: "What works? Questions and answers about prison reform". **The Public Interest**, /1974/spring, str. 22-54.
- MATHIESEN, T.: **The Defences of the Weak. A Sociological study of a Norwegian Correctional Institution**, London, Tavistock 1965.
- MATHIESEN, T.: **Prison on Trial**. London-Newbury Park-New Delhi, Sage Publications 1990.
- MITFORD, J.: **The American Prison Business**. London, George Allen and Unwin Ltd. 1974.
- MLINARIČ, F.: **Socioterapevtska orientacija - perspektive bodočega razvoja slovenskih KPZ in DP**. Ljubljana, delovno gradivo RSPU - SIKS 1984.
- PALMER, T.: Martinson revisited. **Crime and Delinquency**, 12/1975/2, str. 133-152.
- PETROVEC, D.: **Meje in možnosti tretmajskega modela** (magistrska naloga), Ljubljana, Univerza v Ljubljani-Pravna fakulteta 1991.
- PREETIMAN, E.: "The Indeterminate Sentence and the Right to Treatment". **American Criminal Review**, 11/1972/7, str. 25-29.
- ROBINSON, J. in SMITH, G.: "The effectiveness of correctional program". **Crime and Delinquency**, 17/1971/17, str. 67-80.
- ROBINSON, J.: "The Effectiveness of Correctional Treatment; A Survey of Treatment Evaluation Studies (Lipton, Martinson, Wilks)". **Crime and Delinquency**, 22/1976/4, str. 483-486.
- SECHREST, L. (ur.): **The rehabilitation of Criminal Offenders**. Washington DC, National Academy of Science 1979.
- SYKES, G. M.: **The society of Captives. A study of a Maximum Security Prison**. Princeton, Princeton University Press 1958.
- SYKES, G. M. in MESSINGER, S. L.: **The inmate social system v Theoretical Studies in Social Organization of the prison**. New York, Social Research Council 1960, str. 5-19.
- ŠELIH, A.: "Sodobne oblike nadomestil kazni zapora". V: **Zbornik znanstvenih razprav - XLVII. letnik**. Ljubljana, Univerza v Ljubljani - Pravna fakulteta 1987, str. 151 - 166.
- ŠULIGOJ, E.: "Zastraševalni učinek kazenskih sankcij". **Revija za kriminalistiko in kriminologijo**, 32/1981/4, str. 267-276.
- TRASLER, G.: "Reflection upon the use of custody". **Howard Journal** 1976, str. 6-15.
- WEIGEND, T.: "Neoklasicizem' - Transatlantski nesporazum". **Revija za kriminalistiko in kriminologijo**, 34/1983/2, str. 155-161.
- WHEELER, S.: Socialization in correctional communities. **American Sociological Review**, /1961/26, str. 697-712.
- WRIGHT, M.: **Making Good. Prisons, Punishment and Beyond**. London, Burnett Books 1982.
- ZUPANČIČ, B. M.: **Kazensko procesno pravo**. Ljubljana, Časopisni zavod Uradni list SRS 1988.
- ZUPANČIČ, B. M.: **Criminal Law and its Influence upon Normative Integration**. Harvard, Harvard University Law School 1973.



Intervju z Deso Orel in Julko Gruden



Svetovanje zapornikom v Sloveniji

Desa Orel in Julka Gruden sta svetovalki na Ministrstvu za pravosodje v skupini za prevzgojo in postpenalno pomoč. Pred nekaj leti sta začeli razvijati novo obliko svetovanja obsojenim osebam, da bi se le-te po prestani kazni lažje in uspešno ponovno vključile v družbo.

V Sloveniji sta začeli razvijati povsem novo obliko svetovanja obsojenim osebam. Kje so bili vzroki za to vašo odločitev?

Desa Orel: Svetovanje ima podlago v zakonu o izvrševanju kazenskih sankcij iz leta 1979. Osnova, da smo začeli razmišljati o tem, da možnosti pomoči obsojencem uvrstimo kot zakonsko določbo, so bile analize in ugotovitve na področju pokazenske obravnave obsojenih oseb. Le-te so pokazale, da tudi v primerih učinkovite pomoči za eksistencialno varstvo obsojenih oseb, kot so nastanitev, zaposlitev, denarna pomoč, ponovna socialna integracija posameznika v okolje ni uspešna. Posameznik se je zelo kmalu vrnil nazaj na prestajanje kazni. V razgovorih z obsojenci, s strokovnjaki, ki z njimi delajo, in po naših spremljanjih izvrševanja kazni smo ugotovili, da tem ljudem manjka človeški, odnosni vidik; imeti nekoga, ki mu lahko zaupaš, ki verjame vate, ki ti pomaga takrat, ko institucije tega ne morejo.

Edina referenca, ki jo ima obsojeni na prostosti, so pravzaprav odpuščeni obsojenci, znanci iz vzgojnih zavodov, zaporov.

Tako je prišla v zakon določba o svetovanju, ki pravi, da se obsojencu lahko imenuje svetovalca, če obsojenec to želi, če pa zavod to predlaga, ga pa mora imenovati center za socialno delo. Svetovalca je lahko iz vrst delavcev ali katerakoli druga oseba, ki bi to delo primerno opravljala.

Kakšen je osnovni koncept in kakšna je vloga svetovalcev v svetovalnem procesu?

Desa Orel: V začetku so bili to predvsem delavci centrov za socialno delo. Praksa je pokazala, da je težko vzpostaviti zaupanje z nekom, ki nastopa v različnih vlogah, enkrat v vlogi ravnatelja, ki nastopa v kazenskem postopku, ki komunicira z delavci o uspehih resocializacije, in drugič kot nekdo, ki mu lahko zaupaš.

Ugotovili smo, da obsojenec potrebuje prostovoljca, ki si je pripravljen vzeti dovolj časa. Nekoga, ki ima določene človeške kvalitete in ki lahko zagotovi, da bo pripravljen s tem človekom komunicirati. Želeli smo, da bi bila to prostovoljna pomoč in ne dodatna vloga vzgojitelja, pedagoga, psihologa, ker teh je bilo že kar precej in vsi so sestavljali programe, kako doseči rehabilitacijo obsojenca. To pa že samo po sebi rodi odpor. S svetovanjem smo hoteli ponuditi nekaj, kar ljudje običajno imamo; imamo prijatelje, ljudi, na katere se lahko v stiski obrneš, ljudi, s katerimi se lahko smejiš, jočeš, jeziš. Gre za človeški vidik, za izkušnjo pozitivnega odnosa, ki je ti obsojenci nimajo. Izhajali smo iz tega, da to ne bi bili strokovnjaki, ampak ljudje z občutkom za soljudi.

Kakšni so cilji tako zastavljenega svetovalnega procesa?

Julka Gruden: Cilj svetovalnega procesa ni spreminjanje posameznika, marveč večje

samozaupanje, samospoštovanje in zaupanje v druge. Za ljudi v zaporu je značilno izredno nizko samovrednotenje in na to lahko vplivaš le z iskrenim odnosom. Naši svetovalci ne govorijo, kaj je prav in kaj ne, ampak: sem tukaj in lahko ti pomagam razmišljati.

Kako pa ocenjujete to obliko svetovanja?

Julka Gruden: S prvimi oblikami svetovanja smo začeli že pred desetimi leti v skupini na Ministrstvu za pravosodje in na Centru za socialno delo Ljubljana Bežigrad ter kasneje na Centru za socialno delo Kranj. Danes že lahko govorimo o razviti mreži svetovanja po vsej Sloveniji.

To je bil eksperiment in reči moram, da so rezultati izredno uspešni. Iz raziskave lahko ugotovimo, da se je izredno malo posameznikov, ki so imeli svetovalca, ponovno vrnilo v zapor. To je vsekakor velik uspeh.

Pripravila Darja Zorc

Pravosodna socialna kontrola ali socialna integracijska pomoč

Trenutne naloge neodvisnih nosilcev na področju kazenskega prava predstavljajo vrhovodstvo med inovacijo in represijo.

Če smo ambulantno pomoč kaznovanim desetletja mirno enačili s pomočjo obsojencem, ker skoraj ni bilo drugih pomembnih nosilcev, pa se je slika še zlasti v zadnjih letih bistveno spremenila. Pomoči obsojencem se je pridružila in se tudi izpopolnjevala sodna pomoč. Mladinska sodna pomoč se je v mnogih mladinskih službah razvila v specialno službo. Do odločilne spremembe pa je prišlo, ko so neodvisni nosilci zase odkrili "trg pomoči kaznovanim" in - požgani z zakonskimi odločbami - začeli razvijati najrazličnejše dejavnosti.

V nadaljevanju bomo poskušali predstaviti socialno delo v kazenskopravnem kontekstu in pojasniti, ali in kako prilagoditi pomoč kaznovanim in različnim problemom prestopnikov. Zato bomo natančno predstavili cilje, funkcije in strukturne značilnosti socialnega dela s kaznovanimi.

Za socialne delavce/ke se v tem premišljevanju postavlja naslednje vprašanje: Ali morajo vsi znati vse? Ali se ta čas da zagotoviti vsaj pri Neodvisnih tako opevana celovitost na tem delovnem področju, ali je glede na strukturne danosti zaželjena, glede na funkcionalne danosti in cilje

pa upravičena? Ali pa je morda ravno zaradi tega potrebna specializacija, ki se izraža v določitvi težišča dela in v razdelitvi nalog?

Najprej pa gre za opis pomoči kaznovanim na splošno: njenih ciljev, funkcij, nosilcev in problemov, ki so posledica ustreznih strukturnih značilnosti.

Pomoč kaznovanim

V zvezi s kazenskim pravom se je izoblikovalo *profesionalno socialnopedagoško delovno področje*, ki pod pojmom *pomoč kaznovanim* zajema vse socialnopedagoške ukrepe in programe pomoči in svetovanja, tudi kontrole in nadzora, ki so kot posledica kaznovanosti na izbiro glede na faze kazenskega postopka.

Socialno delo je postalo trden sestavi del kazenskega prava. Brez njega se skoraj ne bi mogla uresničiti zahteva po humanem in socialnem kazenskem pravu. In vendar ne moremo izhajati iz enakopravnosti v smislu partnerstva. Kazensko pravo potrebuje socialno delo po potrebi za svoje cilje, socialno delo pa je vedno odvisno od odločitev pravosodja.

Zelo slikovito in plastično so nekdaj govorili o "socialnem delu v kleti pravosodja". Ta podo-

ba ne bi mogla bolje zadeti stanja: Socialno delo je pastorek pravosodja, ki ga le-ta po potrebi spusti v višja, svetlejša in zračnejša nadstropja, v bistvu pa ga tam komaj prenaša.

Cilji

Pri določanju ciljev socialnega dela bi ne bilo napačno zadostiti obema stranema, namreč socialni pedagogiki in kazenskemu pravu.

Za pomoč kaznovanim najprijemljivejša definicija pravi, da je odklonsko vedenje izhodišče za socialno delo in da "vidi njegov cilj v preprečevanju, ustavitvi in zaježitvi osamitvenih procesov, ki izhajajo iz takega vedenja. Kriminal predstavlja vsekakor težjo obliko odklona, na katero se družba odzove tako, da prestopnika osami, v najstrožjem primeru, da mu odvzame prostost in ga zapre v kaznilnico.

Kazensko pravo poskuša s socialnim delom uresničiti cilj individualne preventive. Z vplivanjem na storilca naj bi se le-ta izognil ponovni kaznovanosti. Ta cilj je posebej jasno opisan v Zakonu o izvrševanju kazni, ki pravi: "Med prestajanjem kazni naj se zapornik nauči, da bo v prihodnosti živel družbeno odgovorno brez kaznivih dejanj (cilj prestajanja kazni)."

Podobno velja po čl. 56 d Kazenskega zakonika za pomoč obsojencem s pogojno kaznijo: "Sodišče dodeli obsojencu za celotno ali del obdobja pogojne kazni, če je priporočljivo, svetovalca, ki obsojenca nadzira in vodi in ga s tem odvrta od kaznivih dejanj."

Po tej poti se lahko realizira tudi cilj pozitivne splošne preventive v smislu osvetlitve norm, kajti socialna pedagogika tudi izobrazuje.

Funkcije

Pomoč kaznovanim ima tri funkcije, ki so si po učinku sicer zelo podobne, jih pa lahko obravnavamo ločeno:

- sankcija (npr. napotitev na tečaj socialnega treninga, poravnava škode, odreditev pomoči obsojencem s pogojno kaznijo),
- informacijsko delo (npr. poročila mladinskih svetovalcev, sodna pomoč, pomoč obsojencem na pogojno kazen),
- omilitev in socialnopogodbeno oblikovanje kazenskopravnih odločitev s sredstvi socialnega dela (npr. preoblikovanje denarne ka-

zni v splošno koristno delo, alternativni programi k preklicu pogojne kazni; socialnopedagoško svetovanje pripornikom/zapornikom).

Prizadeti občutijo funkciji a) in b) praviloma najprej represivno. Pomoči skoraj ne prepoznajo, saj primarno doživijo sankcijo, to je njim namenjeno zlo, in morda šele kasneje spoznajo, da je v njih tudi prednost in konkretna življenjska pomoč. Le funkcijo c) takoj doživijo kot socialno, razbremenitveno pomoč.

Nosilci pomoči

Razlikovati je treba med *pravosodno* in *neodvisno*, to je nepravosodno pomočjo.

V pravosodno pomoč spada:

- socialno delo med prestajanjem kazni
- socialne pravosodne službe (pomoč obsojencem na pogojno kazen, nadzor nad odpuščenimi, sodna pomoč).

V neodvisno pomoč spadajo:

- javni nosilci krajevne in nadkrajevne mladinske pomoči in socialna pomoč,
- neodvisni nosilci socialnega skrbstva, društva, združenja, podporne organizacije, iniciative občanov.

Vmesni položaj zavzema mladinska sodna pomoč, ki je sicer del uprave za mladinsko pomoč, njene oblike dela pa so v glavnem pravosodne, zaradi česar jo bomo uvrstili na področje pravosodnega socialnega dela. V tej zvezi pa ostaja neupoštevani prenos mladinske sodne pomoči na neodvisne nosilce, kot je to običajno v nekaterih zveznih deželah.

Pravosodna pomoč se praviloma odvija znotraj pravosodja. Je del pravosodja. Zaradi tega prav tako ostaja neupoštevano dejstvo, da sta v mestnih državah ločeni pomoč za mlade s pogojno kaznijo in pomoč za odrasle s pogojno kaznijo in da tam delno prehaja v roke nosilcev mladinske in socialne pomoči.

Ko v nadaljevanju govorimo o Neodvisni pomoči kaznovanim, s tem v prvi vrsti mislimo neodvisne nosilce, ki nudijo bodisi poseben program pomoči kaznovanim bodisi splošen in zatorej tudi splošno dostopen program socialne pomoči. Primarno so nosilci svetovanja in osebnega skrbstva v posamičnem primeru, medtem ko se dejavnost javnih nosilcev Neodvisne pomoči kaznovanim v veliki meri omejuje na zagotavljanje pomoči v denarju in stvareh.

Strukturni problemi

Strukturni problem posebne vrste je dejstvo, da ne obstaja pravno enoten sistem pomoči kaznovanim. Pravno podlago je na eni strani moč najti v materialnem in procesnem kazenskem pravu, po drugi strani v pravici do prejemanja socialne pomoči. Pojavljajo se pojmi kot: mladinska sodna pomoč, pomoč obsojencu s pogojno kaznijo, sodna pomoč, socialna pomoč med prestajanjem kazni, razbremenitvena pomoč, pomoč za premagovanje posebnih socialnih težav, tečaj socialnega treninga, socialno skupinsko delo, skrbstvo, sprava med storilcem in žrtvijo, itd. Tipično je, da se nikjer ne pojavi pojem *pomoč kaznovanim*. S pravnega vidika pomoč kaznovanim torej sploh ne obstaja, čeprav se je pojem udomačil v socialnopedagoški strokovni terminologiji.

Spoprijeti se velja še z dvema osnovnima strukturnima značilnostima socialnega dela, namreč z njunimi izvirnimi delovnimi področji, to je skrb za mladino, socialna pomoč in zdravstveno varstvo, in z dualizmom med pravosodno in neodvisno pomočjo, pa tudi s problemi, ki se tu pojavljajo.

Delovna področja

Socialno delo se na splošno odvija na njegovih klasičnih delovnih področjih:

- skrb za mladino,
- socialna pomoč,
- zdravstveno varstvo.

Pomoč kaznovanim *ni* samostojen sistem socialnega dela v smislu teh klasičnih delovnih področji. Prej jo gre razumeti kot podsistem znotraj teh področji, ki pa vsebuje deleže vseh treh.

Praviloma se javni in neodvisni nosilci socialnega dela brez težav uvrščajo na ta klasična delovna področja. Glede pravosodne pomoči pa je to težje, kajti ta ostaja z izjemo mladinske sodne pomoči v pravosodju, ki ga običajno *ne* prištevamo k izvornim nosilcem socialnega dela.

Dualizem med pravosodno in neodvisno pomočjo

V nadaljevanju bomo poskušali odgovoriti na vprašanje, kakšen pomen gre pripisati dvotimnosti pomoči kaznovanim. V čem se razlikujeta pravo-

sodna in neodvisna pomoč? Ali imata obe obliki pomoči svoj profil? Če na to vprašanje odgovorimo nikalno, bi se pravzaprav mirno lahko odrekli eni v korist druge. Spričo principa subsidiarnosti bi bila pravosodna pomoč kot državni ukrep verjetno žrtvovana. Če pa na vprašanje odgovorimo pritrdilno, se moramo spet vprašati, kje so razlike in kakšen je tipičen profil obeh oblik pomoči. In če so posebnosti: Kje so težišča dela in kje se naloge delijo? Ali lahko različne programe tako uskladimo, da se bo iz njih razvil sistem dopolnjujoče se pomoči?

Ta vprašanja nas pripeljejo do kratkega opisa klientov in nalog socialnega dela s kaznovanimi. Nadalje bomo razmišljali, kako ob teh nalogah, opisanih funkcijah in strukturah realizirati pomoč glede na potrebe in kako jo oblikovati.

Naloge

V veliki večini primerov so klienti določeni s tem, da živijo v brezupnih psihosocialnih pogojih: čustvena labilnost, nevarnost zasvojitve z mamili oz. zasvojenost, osamljenost, občutek lastne nemoči so primeri nekaterih psihičnih primanjkljajev, življenje brez dela in stanovanja, ubužanje, zadolženost so primeri socialne stiske. Sliko odklonov zaokrožuje pogosta kaznovanost. Pri tem ne gre za posamične probleme, temveč vseskozi za večplastno problematiko, za kar je potrebna socialnopedagoška intervencija.

Ob takem ozadju je možno operacionalizirati kazenskopravni cilj individualne preventive in socialnopedagoški cilj preprečevanja, ustavitve in zaježitve osamitvenih procesov z:

- izboljšanjem življenjskih razmer kaznovanih in
- z vplivanjem na celotni kazenski postopek, da bi se izognili sodstvu, najmanj pa, da bi se izognili ukrepom, ki omejujejo svobodo, oz. jih skrajšali.

Z izboljšanjem slabih življenjskih razmer, najsi bodo individualne narave ali iz ožjega oz. širšega socialnega okolja, lahko odkrijemo in obdelamo dejavnike, ki vodijo v kriminal. Izboljšanje življenjskih razmer pomeni tudi vedno korak v socialno integracijo, kar zmanjšuje nevarnost kriminalnih dejanj.

Da bi preprečili osamitev, še zlasti z odvzemanjem prostosti, je treba vplivati na vse faze kazenskega postopka, saj le tako lahko ponudimo alternative priporu in zaporu.

Pravosodna in nepravosodna pomoč

Na podlagi pravkar predstavljene kompleksne problematike kaznovanih in nalog, ki iz tega izhajajo, je pametno, da si različni nosilci *razdelijo delo in določijo težišče dela*. Možno je, da bo nujna tako *pravosodna* kot tudi *nepravosodna* socialnopedagoška pomoč.

Pod nepravosodno pomočjo razumemo ukrepe za izboljšanje življenjskih razmer. Ti so na primer:

- na področju eksistenčne preskrbe: zagotovitev stanovanja in oskrbe v (delno) stacionarnih ustanovah, kot so domovi, stanovanjske skupnosti itd.;
- na področju izobraževanja in dela: skrb za šolanje in poklic, integracijo, možnosti za delo in zaposlitev;
- na področju svetovanja/terapije: ambulantna in (delno) stacionarna pomoč za pridobitev in zagotovitev prihodka in stanovanja, pomoč pri zadolženosti, zasvojenosti, problemih s partnerjem in drugih psihosocialnih problemih.

To pomoč gre vsekakor prišteti v splošni program skrbi za mlade, socialne pomoči in zdravstvenega skrbstva. Večinoma gre tu za pravico po ustreznih zakonih o socialnih dajatvah. Še zlasti neodvisni nosilci nudijo to nepravosodno pomoč. Za nepravosodno velja zato, ker ima pravico do nje vsak, tudi če ne zagreši kaznivega dejanja. Ker se ti ukrepi uporabljajo v veliki meri za individualne potrebe, si jih zamišljamo le kot zelo nebirokratske in nadvse fleksibilne. V tem pogledu so pravosodni, torej javni nosilci s svojimi birokratskimi omejitvami za to izrecno neprimereni. Razen tega imajo naslovniki rajše "neuradnost".

Pod pravosodno pomočjo razumemo tisto socialnopedagoško intervencijo, ki neposredno vpliva na kazenski postopek. Pri tem gre še zlasti za:

- izogibanje pravosodnim postopkom in
- izogibanje sankcijam z odvzemanjem prostosti oz. njihovo skrajšanje.

Za realizacijo te pomoči v najožji naslonitvi na kazenski postopek se zdi najprimernejša pra-

Če se nosilci pomoči kaznovanim nočejo ovirati med sabo, morajo preiti od tekmovanja k sodelovanju.

vosodna pomoč, saj je del pravosodja (razen mladinske sodne pomoči) in je že po zakonu vključena v kazenski postopek, zato jo gotovo raje sprejemajo na sodiščih in tožilstvih.

Da bi se izognili stigmatizaciji, olajšali dostop in povečali sprejemljivost pri prejemnikih pomoči, bi morali neodvisni nosilci ponuditi tako pomoč, do katere nimajo pravice le tisti, ki so zagrešili kaznivo dejanje. Morali bi se oddaljiti od represivnega kazenskega pravosodja, kar pomeni tudi odrekanje posredovanja informacij sodstvu, ki je stvar pravosodnega socialnega dela. Odreči bi se morali "posebnim prireditvam za kaznovane" v prid splošnemu programu, ki ga lahko izkoristijo kaznovani in nekaznovani. Merilo za izkoriščanje ponudbe neodvisnih nosilcev naj ne bo kaznovanost, temveč odpravljanje psihosocialnih pomanjkljivosti. To pomeni, da se ta pomoč, kot kažejo naslednji primeri, lahko vključi v splošno paleto skrbi za mlade, socialne pomoči in zdravstvenega skrbstva:

- udeležba na tečaju socialnega treninga:

Možna je - to se pogosto dogaja - "posebna prireditev" za kaznovane mladostnike in mlajše polnoletnike, kjer se takorekoč srečujejo "znanci s sodišč". Možno pa je tudi, in ta varianta zasluži vso prednost, da se sankcija realizira kot takoimenovano socialno skupinsko delo v okviru splošnega programa pomoči mladim, kjer sodelujejo kaznovani in nekaznovani mladostniki in mlajši polnoletniki. Vsebino skupinskega dela oblikujejo vsi ogroženi mladostniki, ne glede na to, ali so kaznovani ali ne.

- stacionarna pomoč odpuščenim iz zapora

se zagotavlja v ti. prehodnih domovih za te ljudi. Kaj pa govori zoper te domove, ki so odprti brezdomcem, klatežem in drugim ogroženim, kaznovanim ali nekaznovanim, odpuščenim iz zapora ali neodpuščenim? Socialno pomoč potrebujejo, ker so brez strehe nad glavo, ne pa zaradi kaznovanosti.

Na področju zdravstvenega skrbstva že zdavnaj ni več "posebnih prireditev". Kaznovanost ne igra vloge pri preprečevanju, pomoči in zdravljenju s sredstvi socialnega dela v posvetovalnicah, na klinikah in v rehabilitacijskih centrih. Tu se posvečajo

fizičnim in psihičnim pomanjkljivostim. Kriminaliteta se obravnava kot sekundarni fenomen. Seveda so tudi na področju svetovanja in terapije ilegalnih uživalcev drog te "posebne prireditve". To pa ne toliko zaradi tega, ker bi poudarjali problem kriminalitete, temveč bolj zaradi kazensko-pravne in družbene kriminalizacije zasvojenecv.

Tudi za pravosodne socialne službe z mladinsko sodno pomočjo kot nosilce pravosodne pomoči velja zapoved, da je treba odpravljati zaznamovanost. Zato morajo čimprej zamenjati pravosodne institucije, kamor sami spadajo. Iz tega razloga zanje praviloma ne pridejo v poštev dolgoročni programi za izboljšanje življenjskih razmer. Lastne programe naj z vidika subsidiarnosti pripravijo le tam, kjer ni ali ni dovolj nosilce vredne pomoči; taki programi so npr. svetovanje dolžnikom, stanovanjski in delovni projekti. Pravosodna pomoč ima funkcijo moderacije in motivacije, to je vključevanja in spremljanja svojih klientov v redne sisteme socialnega skrbstva.

Konkretno oblikovanje pravosodne pomoči v najtesnejšem sodelovanju v kazenskem postopku pomeni za:

- sodno pomoč,

da se mora močneje kot doslej vključevati v predpostopek z zgodnjo pomočjo; pomočjo za odločitve o zaporu oz. s pomočjo za skrajšanje zaporne kazni. Njeno poročanje v glavnem postopku za pojasnitev psihosocialnega ozadja, osebe obtoženca in kaznivega dejanja, povezano s priporočilom sankcij, bi moralo biti nujno pri nekaterih skupinah storilcev in deliktov. Posebno pozornost bi morala posvečati ukrepom za izognitev nadomestni zaporni kazni zaradi neplačane denarne kazni, npr. s preoblikovanjem v splošno koristno delo. Ob takem ozadju so zakonske določbe o sodni pomoči popolnoma nezadostne in zahtevajo dodatno in konkretnjšo kodifikacijo. Isto velja za njen procesnopravni položaj;

- pomoč obsojencem na pogojno kazen,

da se čuti pristojno za vse, kar kliente kot osumljence, obtožence in obsojence povezuje s kazenskim pravosodjem, če so zaradi tega potrebni ambulantni socialnopedagoški ukrepi. S

Neodvisni nosilci bi se morali oddaljiti od represivnega kazenskega pravosodja, kar pomeni tudi odrekanje posredovanja informacij pravosodju.

tem se izognemo dvojnemu skrbstvu vsaj s sodno pomočjo za odrasle. V mladinskem kazenskem postopku je to dvojno skrbstvo žal zakonsko predpisano in zato neizogibno. Pomembna je tudi pomoč za izognitev preklicev pogojne kazni in vplivanje na kratke pogojne in nadzorovalne kazni. Tako kot pri sodni pomoči je treba zakonsko urediti položaj svetovalca

za obsojence v preiskovalnem postopku oz. izvršilnem postopku;

- nadzor odpuščenih kaznjencev,

da se čimprej ukine! Niso se izpolnila pričakovanja iz leta 1975, ko je bil vpeljan institut nadzorstva. Tako bi morali nadzorstvo po prestani kazni v celoti ukiniti. Zamenjala naj bi ga pomoč odpuščenim, ki bi jo uveljavljali prostovoljno. V vseh drugih primerih nadzorstva bi nujno skrbstvo in kontrolo realizirali tudi in samo s pomočjo za kaznovane na pogojno kazen;

- socialno delo med prestajanjem kazni,

da skuša uresničiti načela prilagoditve, preprečevanja škode in integracije, in z usmerjenim programom, npr. s šolanjem in poklicnim izobraževanjem, ustvariti pogoje za čimprejšnjo odpuščitev. Zaradi nujnega intenzivnega sodelovanja s partnerji, ki ne sodelujejo pri izvršbi, je potrebna močna orientacija navzven. Socialno delo med prestajanjem kazni se zaradi tradicionalno močne orientacije izvršbe navznoter ne bi smelo pustiti zapeljati, da bi izvajalo lastne socialnopedagoške ukrepe, temveč bi moralo vplivati na to, da bi zaporniki uveljavljali ustrezne oblike pomoči izven kaznilnice ali da bi nosilci take pomoči vplivali na samo izvrševanje kazni. Bolj ko se bodo kaznovani v okviru odprtega izvrševanja kazni, ki naj bi bilo regularno izvrševanje, obračali navzven, bolj bo socialno delo vsrkalo v ta proces;

- mladinsko sodno pomoč,

da na podlagi socioloških in kriminoloških spoznanj o poteku in pojavnih oblikah prestopništva sodeluje pri nujnem zmanjševanju kriminalizacije in dramatizacije. Mladinska sodna pomoč bi morala biti tačas gonilna sila vseobsegajočih novih ambulantnih ukrepov. Najti in podpreti bo

Razmejitev pravosodnih socialnih služb in neodvisne pomoči kaznovanim

PRAVOSODNE SOCIALNE SLUŽBE	NEODVISNA POMOČ KAZNOVANIM
državno reševanje konfliktov	družbeno reševanje konfliktov
namen kaznovanja: specialna preventiva, splošna preventiva	ni usmerjena v namen kaznovanja
pravosodna socialna kontrola z dvojnim mandatom: za pravosodje in tudi za pogojno izpuščenega	program socialne pomoči z enostavnim mandatom: za pogojno izpuščenega in družinske člane
posveča se zgolj storilcu kazenskega dejanja	posveča se posameznemu primeru, tudi članom in družini
prisilno nadzorstvo	prostovoljnost
pravosodni postopek	postopek ni predpisan
kontrola, poizvedovanje in obvezno poročanje	kontrole, poizvedovanja in obveznega poročanja ni
časovno omejene	neomejena
stroške nosi pravosodje	stroški se poravnajo s: - sredstvi lokalnih in nadlokalnih nosilcev - prispevki - globami - lastnimi sredstvi
nosilec: pravosodje	nosilec: javni in privatni nosilci pomoči kaznovanim

treba primerne nosilce, da bo kazen z odvzecom prostosti za mladoletnike in mlajše polnoletnike prišla iz rabe. Ker je mladinska sodna pomoč del mladinske pomoči, se ponuja ugodna priložnost za oblikovanje ustreznega programa.

Posebni primer "TOA"

(TOA = *Täter-Opfer-Angleich* = sprava med storilcem in žrtvijo, op. prev.)

Tu gre za razčiščevanje s kaznivim dejanjem nastalega privatnega konflikta med storilcem in žrtvijo, zaradi katerega je kazenskoppravna intervencija odveč. Sprava je lahko materialna ali nematerialna.

Tako kot storilec je tudi žrtev predmet socialnopedagoških prizadevanj. Sprave med storilcem in žrtvijo običajno ne uvrščamo na ustaljena po-

dročja socialnega dela. Interes kazenskega pravosodja, da pride do sprave, ni le povod, temveč stalna želja postopka TOA. Pa vendar se za socialnim odpravljanjem konflikta in posredovanjem doživetij s soočenjem tako za storilca kot tudi za žrtev skrivajo socialnopedagoški cilji.

Veliko razlogov govori torej v prid vključitvi tega postopka v pravosodno in tudi v neodvisno pomoč kaznovanim. Za vključitev v prvo govori dejstvo, da TOA ne prištevamo na nobeno klasično področje socialnega dela in da že po bistvu vsebuje močno civilnopravno komponento. Ker pa se poleg (materialne) poravnave škode z odpravljanjem konflikta in posredovanjem doživetij za storilca in žrtev uresničujejo tudi socialnopedagoški cilji, je povsem smiselna tudi priključitev neodvisnemu nosilcu. Slednjemu v prid govori tudi naslednje: pravosodno socialno delo se izrazito posveča storilcu. Zaradi tega se utegne v žrtvah

pojavitvi strah pred pristranskostjo. Nedvisni nosilci, še zlasti tisti s splošnim programom, so v tem pogledu neobremenjeni in zato tudi bolj sprejemljivi, še zlasti zato, ker že sui generis operirajo izven pravosodja.

Vzpostavitev mreže in koordinacija

Kot smo že opisali, imamo vseskozi opravka z večplastno problematiko, ki v posameznem primeru terja tako nepravosodno kot tudi pravosodno pomoč. Pomislimo na odraščajočega storilca kaznivega dejanja, ki mu grozi preiskovalni zapor, ker nima stalnega bivališča. Njegova namestitve v mladinski dom po eni strani zadosti osnovnim potrebam pomoči in skrbstva, po drugi strani pa utegne pozitivno vplivati na nadaljnji potek kazenskega postopka.

Pravosodna in nepravosodna pomoč morata biti usklajeni tako, da nastane enotna mreža organizirane pomoči. Poudariti velja, da gre za *vzpostavitev mreže*, nikakor pa ne za poenotenje. Poenotenje ni možno že zato, ker neodvisni nosilci v to sploh ne bi privolili.

Pravosodna pomoč si je v zadnjem času že večkrat prizadevala, da bi ustvarila "enotno pravosodno socialno službo". Takšna prizadevanja pa so pomoči kaznovanim prej v škodo kot v korist. Razvijajo se ogromni aparati, ki jih je moč obvladovati le z močno birokracijo in hierarhijo. Zaradi neizogibnih trenj se poslabša kakovost dela. Najuspešnejše so še vedno majhne in samostojne organizacijske oblike, v katere s čimmanj posega od zunaj. V tem pogledu gre lahko le za prizadevanje, da nosilci pravosodne pomoči med sabo in z nosilci neodvisne pomoči ponudijo usklajen in prepusten program pomoči.

Kooperacije in komunikacije ne gre prepustiti slučajju. Potrebni so jasni dogovori in izvajanje sprejetega. Ker to ne gre samo od sebe, je treba ustanoviti regionalna koordinacijska telesa. Tukaj ne bomo govorili o organizaciji takih teles. Poudarimo naj le, da so v njih praktiki paritetno zastopani in da v njih sodelujejo vsi nosilci pomoči kaznovanim. Ta telesa bi morala biti neke vrste svetovalnice, ki bi posredovale informacije npr. o stanovanjskih projektih, analizirale nujnost

ukrepov, dajale pobudo zanje in se tako vključevale v lokalno socialno politiko. Nadalje naj bi prek teh teles vzpostavili mrežo na drugih socialnih področjih, npr. stanovanjskem, oblikovanju prostega časa, dela tujcev itd.

Sklep

Ko se na zapletenem področju socialnega dela v kazenskoprnem kontekstu delijo naloge in določajo težišča dela, lahko vsak nosilec pomoči kaznovanim, glede na svojo strukturo in pristojnost, učinkovito opravlja določene naloge. Ta zapletenost ni le posledica najrazličnejših problemov klientele, na katere je treba primerno odreagirati, temveč tudi dejstva, da se je treba ukvarjati s "pravosodnim aparatom". Tako razumljena pomoč, ki si določa težišča dela glede na strokovno in resorsko pristojnost, ne bi zašla v medsebojno konkurenco, ki se že marsikje opaža, temveč se učinkovito dopolnjuje. Pomembno je le, da vsak nosilec jasno določi svojo pristojnost. Samo jasnost omogoča sodelovanje, ki je toliko bolj neobremenjeno, toliko bolj svobodno, kolikor manj se sodelujoči bojijo posegov v svojo pristojnost.

Sedanji trenutek zahteva določitev težišča dela in razdelitev nalog, kajti - da se vrnemo na vprašanje, postavljeno na začetku: "Ne znamo vsi vsega!" Če se nosilci pomoči kaznovanim nočejo ovirati med sabo, morajo preiti od tekmovanja k sodelovanju. Socialno in socialnopedagoško delo v kazenskem pravosodju in njegovem okolju je tako raznoliko, da imajo vsi nosilci na različnih področjih več kot dovolj dela.

Prevedel Darko Čuden

Ulrich Lange, svetovalec za kaznovane v Neumünstru.

Prevod teksta "Justizförmige Sozialkontrolle oder soziale Integrationshilfe", *Neue Kriminalpolitik - Forum für Praxis, Politik und Wissenschaft*, let. 4, št. 4, 1992, str. 28-33.





Proti iracionalni represiji

Iz pogovora s svetovalcem ministra za pravosodje Frančkom Mlinaričem

Kakšna je sedanja usmeritev na področju izvrševanja zaporne kazni?

Za izvrševanje kazni v Sloveniji je trenutno značilno neke vrste zatišje. Trenutno še niso določene kake nove smernice izvrševanja kazni pri nas, je pa mnogo diskusij na tem področju. Osebno mislim, da radikalne spremembe na področju izvrševanja kazni, predvsem pa zaporne kazni pri nas niso potrebne. Ni potrebno spremeniti niti osnovnih namenov izvrševanja kazni, ki so bili doslej določeni s kazenskim zakonom o izvrševanju kazenskih sankcij, niti načina, kako se ti nameni dosegajo. Reči moram, da je v zadnjem času pri nas videti nek fenomen, ki nastopa tudi drugje po Evropi, namreč večjo nestrpnost do storilcev kaznivih dejanj, težnjo po bolj represivnem ravnanju z njimi, manj tolerance. Ta proces je očitno široko družbeno pogojen in ga je nemogoče povsem ustaviti. Postavlja pa se vprašanje, ali obstaja nevarnost, da bi te neoklasicistične tendence prevladale, da bi iz demokratičnega režima v naših zaporih, ki so ga zaznamovale odprtost, tendenca k pomoči, čim manj izolacije, zašli v nasprotno skrajnost in bi položaj v zaporu zategnili preko potreb-

nih meja. Ni možno zanikati dejstva, da se pri nas v zadnjem času pojavljajo tendence po represiji. Do sedaj pri nas visokega kriminala, kot ga srečujemo v drugih deželah, pravzaprav nismo imeli. Tudi pri nas imamo sedaj nekaj rizičnih posameznikov, ki jih je potrebno izolirati bolj, kot je bilo v praksi doslej. Delavci v zavodih opozarjajo, da je čedalje več problematičnih obsojencev, vendar pa je težko ugotavljati, ali je to res stalen trend ali pa je to le neka paranoidna klima v naših zavodih, ki je po mojem mnenju zelo nevarna: lahko bi naredili določene poteze, ki bi bile nesmotrne. Tu mislim na omejevanje, izolacijo, represijo v večji meri, kot je to potrebno za neposredno zaščito družbe pred kriminalnimi osebami. Težko je potegniti mejo, do kod so ti ukrepi izolacije in zavarovanja še smotni in od kod naprej postanejo iracionalni, iracionalni v tem smislu, da ne služijo realnim ciljem, ampak sproščanju napetosti v celotnem sistemu. Obstaja nevarnost, da bi pri kazanskem izvrševanju na prvo mesto postavili izolacijo oziroma kaznovanje, kot nekateri povsem odkrito zagovarjajo. Članek gospoda Podržaja v *Razgledih* povsem eksplicitno postavlja na prvo mesto kaznovanje in izraža zelo velik dvom o

možnosti kakršnekoli korekcije in resocializacije, prestajanja zaporne kazni v odprtih režimih in humanizacije zaporov na splošno.

Na področju penologije in kriminologije je v svetu cela vrsta smeri, razmišljanj in poskusov, stališča o izvrševanju kazni, o načinih, metodah so povsem kontradiktorna, in napačno je, če se znanstvenik obesi na kakšnega od teh virov in ga nekritično prenese v naš prostor. Na primer to, da se v razvitem svetu opušča cilj prevzgoje. Kolikor imamo stikov s strokovnjaki na penološkem področju, se nikjer v svetu niso odrekli poskusom doseči pozitivne spremembe pri obsojencih, vendar pa jih tudi ne postavljajo tako bombastično, kot smo jih mi v obdobju socializma, in sicer, da je prevzgoja osnovni in vesoljni cilj izvrševanja kazenskih sankcij. Vsi dokumenti Sveta Evrope, vse resolucije o postopanju z obsojenci govorijo tudi o pripravljanju obsojencev na življenje na prostosti. Lahko rečem, da se trudimo, in globoko sem prepričan, da naše izvrševanje kazenskih sankcij ne bo šlo in ne more iti v spremembo obstoječih načinov, smeri in temeljnih linij izvrševanja kazenskih sankcij. Menim pa, da bo šel razvoj v tej smeri, da bomo bolj realistično ocenjevali razmere, ne bo pa kvalitativno drugačne usmeritve, kot smo jo imeli doslej. To pomeni več strogosti, več izolacije, več neposredne zaščite družbe pred določenimi kategorijami storilcev kaznivih dejanj, omejitev izvenzavodskih ugodnosti pri tistih, kjer ni mogoče predvideti,

kako se bodo vedli zunaj, ne moremo pa se odreči ciljem izvrševanja kazenskih sankcij tako, da bodo ljudje utrpeli čim manj škode. V stikih s penologi po Evropi smo predstavili naš način izvrševanja kazenskih sankcij in je bil povsod zelo dobro sprejet. V Angliji je bil tak način ocenjen celo za najnaprednejšega v Evropi. Osnovne točke našega koncepta izvrševanja kazenskih sankcij, za katerega se zavzemamo tretmajsko usmerjeni penologi, so: 1. ne odstopamo od korektivnih smotrov izvrševanja zaporne kazni, pri čemer pa moramo upoštevati tudi zaščito družbe; 2. naravnost k majhnim, regionalno organiziranim zavodom, kjer je manj represije, odnosi so bolj neposredni, boljša je klima, večje so možnosti uporabe korektivnih metod; 3. težnja k odprtosti zavodov in javnosti dela v njih, kamor spada tudi zdravstvena oskrba, kjer nasprotujemo organizaciji pravosodne zdravstvene organizacije - KPD bolnišnice, in se zavzemamo, da se naši obsojenci hodijo zdraviti tudi ven, v primerih, kjer je potrebno posebno zavarovanje; 4. diferenciran režim za obsojence z različno stopnjo svobode. Noben posameznik naj ne bi bil dalj časa povsem izoliran. Upam, da na tem področju ne bo prišlo do iracionalnih sprememb pri izvrševanju kazni, generalnega izoliranja, zapiranja in iracionalne represije in da bomo uspeli to iracionalnost zmanjšati na optimalno mero.

Pripravila Darja Zorc

Neodvisni nosilci reagirajo hitreje

Pogovor z dr. Klausom Klingnerjem

Pogovor s Klausom Klingnerjem, pravosodnim ministrom dežel Schleswig-Holstein, o sodelovanju med pravosodnimi inštitucijami in organizacijami neodvisnih nosilcev v okviru politike do kriminala, njegovih izhodiščih in mejah

Katere naloge politike odkrivanja in preprečevanja kriminala v Vaši deželi že prenašate na neodvisne nosilce? Ali imate ideje in načrte, ki segajo še dlje?

Schleswig-holsteinška vlada uresničuje v politiki odkrivanja in preprečevanja kriminala celoten koncept, katerega cilj je istočasno razvijanje odprtega in zaprtega izvrševanja kazni, pravosodnih socialnih služb (sodna pomoč, pomoč obsojencem) in tudi neodvisne pomoči javnih in privatnih nosilcev. Tako naj bi se izboljšalo sodelovanje in koordinacija z državnimi tožilstvi, sodišči, drugimi organi in socialnimi organizacijami.

Neodvisni nosilci trenutno delajo predvsem na področju ambulantnih ukrepov, kot so tečaji socialnega treninga in svetovanje, pri stanovanjskih projektih, izvrševanju delovnih nalog, spravi med storilcem in žrtvijo ali ambulantni terapiji za spolne in nasilne storilce. Po

odpustitvi lahko mladi nadaljujejo izobraževanje, začeto med izvrševanjem kazni. Naš cilj je razviti in uresničiti omrežje pomoči za mlade in odrasle po vsej deželi.

Kateri so tisti kriteriji, ki so po Vašem mnenju značilni za učinkovitost neodvisnih nosilcev?

Neodvisni nosilci s svojimi službami in ustanovami, prilagojenim specifičnim problemom kaznovanih, hitreje reagirajo in so učinkovitejši kot okostenel inštitut izvrševanja kazni.

Na ta način lažje prevzamejo za življenje na prostosti tako pomembne integracijske naloge. Njihova pomoč temelji na načelu prostovoljnosti, ne prevzemajo nikakršne kontrole in poizvedovanja niti ne poročajo pravosodju, pomoč je praviloma časovno neomejena, mandat prejmejo od kaznovanih in njihovih

družinskih članov, njihov cilj je družbeno reševanje konfliktov in socialna integracija. Kot del socialnega skrbstva omogočajo svojim klientom svobodo izbire.

Ali obstajajo tudi take naloge, ki bi morale ostati v pristojnosti pravosodja?

Osrednja naloga pravosodja je v tem, da s kazenskim pravom in z izvršitvijo kazni prispeva k osvetlitvi norme in da prepreči nadaljnjo kaznovanost. Sem spada odvzem prostosti kot ultima ratio (čimbolj odprto, blizu doma, decentralizirano v majhnih skupinah) in tudi sodna pomoč in pomoč obsojencem kot ambulantna oblika pravosodne socialne kontrole. Kjer država posega v svoboščine, tam ni prostora za delo neodvisnih nosilcev.

Tudi tu moramo - ko gre za državno/ pravosodno delo - pogledati kriterije kakovosti. Kakšni so?

Tudi uporaba kazenskega prava in izvrševanje ambulantnih in stacionarnih sankcij, ki omejujejo in odvezemajo prostost, sta vezana na načelo sorazmernosti, na temeljne pravice in zahteve socialne države. Naša politika odkrivanja in preprečevanja kriminala mora biti humana, racionalna in učinkovita - stalno jo morajo preverjati in nadzirati javnost, stroka in poslanci.

Kaj bo treba po Vašem mnenju izboljšati, da bi vzpostavili in trajno zagotovili učinkovit sistem pomoči oz. vseobsegajoč program storitev?

Še bolj kot doslej moramo učinkovito izrabiti in strniti osebne in finančne vire. Število in trajanje kazni z odvzemom prostosti lahko zmanjšamo za tiste storilce, ki jih bolje nadzorujemo ambulantno. Pri organiziranem kriminalu, spolnih in nasilnih storilcih pa moramo intenzivirati varnostne ukrepe in ukrepe za ravnanje s kaznovanimi in tako vsaj začasno zmanjšati nevarnost. Sodelovanje in koordinacija med pravosodnimi socialnimi službami, kaznilnicami in javnimi ter privatnimi nosilci neodvisne pomoči naj bi se zboljšala s stalnim svetovanjem, če to stroka priporoča in če ga prizadeti želijo.

Kako ocenjujete razvoj družbenih problemov, kot so vedno pogostejši napadi na azilante in tujece? Ali se tu odpirajo nova področja tudi za neodvisne nosilce?

Družbeni problemi se bodo zaostriili, bitka za ločevanje se bo okrepila na nacionalni in internacionalni ravni. Zato bo v prvi vrsti nujna ofenzivna socialna politika, ki se bo zavzemala za več socialne pravičnosti. Država pa bo morala tudi poudariti vlogo javnega reda in miru, da bi tako zagotovila državljanom čimvečjo osebno in socialno varnost. Nasilje nad azilanti in tujci moramo intenzivno preganjati in obsoditi.

Neodvisni nosilci se lahko lotijo integracijskih nalog z delom z mladimi, s svetovanjem, s socialno pomočjo za brezposelne in socialno ogrožene, ki segajo po nasilju. Državne sankcije naj bodo zadnje sredstvo, prednost imajo vsi programi socialne integracije in možnosti neodvisnih nosilcev. Predvsem pri mladih brez orientacije gre za to, da jih v konkurenčnem boju ne pustimo samih, da jim ponudimo takšno socialno okolje in prostor, ki jim bosta v oporo in ki jim bosta povečala samozavest.

Prevedel Darko Čuden

Dr. Klaus Klingner, rojen 1935. Od 1956 do 1960 je študiral pravo v Hamburgu in Kielu. Od 1960 do 1964 se je izobraževal za pripravnika v Schleswig-Holsteinu. Leta 1964 je promoviral na Univerzi v Kielu. Od 1964 je sodnik v deželi Schleswig-Holstein. Od 1966 je član SPD.

Predsedujoči Nemške paritetne dobrodelne organizacije, predsednik *Arbeitersamariterbund Schleswig-Holstein*. Član schleswig-holsteinskega deželnega zbora od maja 1971, od 1971 do 1975 podpredsednik poslanskega kluba. Od 1979 do 1983 predsednik komisije za notranje zadeve in zakonodajnopravne komisije, od 1983 do 1987 podpredsednik finančne komisije. Od 31. maja 1988 pravosodni minister dežele Schleswig-Holstein

Intervju je preveden iz *Neue Kriminalpolitik - Forum für Praxis, Politik und Wissenschaft*, let. 4, št. 4, 1992, str. 34-35.



**hendikepirano telo
in
telo kot hendikep**



Bryan S. Turner

Novejša dognanja v teoriji telesa

Antropologija in telo

Najmanj štiri razlogi so, ki nam pojasnijo, zakaj je od 19. stoletja naprej v antropologiji (v nasprotju s sociologijo) telo zavzemalo osrednje mesto.

Prvi razlog je razvoj filozofske antropologije in vprašanja telesa v odnosu do ontologije Človeka (namenoma uporabljam besedo Človek (*Man*), da bi nakazal spolno razumevanje človeškosti in verjetnost, da je bilo tudi samo klasično družboslovje na nek način zaznamovano s spolnostjo, točneje telesnostjo ("...that the classical social science was itself gendered or indeed, to invent a verb, bodied"). Zgodovinsko gledano se je antropologija bolj nagibala k postavljanju vprašanj o občem bistvu človeštva, saj se je bila spričo evropskega kolonializma prisiljena lotiti problema človeških (ontoloških) univerzalij v razmerju do variacij in razlik v družbenih odnosih. Posledica tega je bila, da je ontološka osrednjost človekove telesnosti (*embodiment*) postala žarišče občosti. Človeška telesnost (ali bolj strokovno: ugotovitev, da je - evlucijsko gledano - človek toplokrvni sesalec, vrstno bitje) povzroča določene težave, ki jih mora

Človek odpraviti, če hoče preživeti. Zastavlja se zlasti vprašanje, kakšen je najmanjši obseg družbenih in kulturnih uredb, nujen za njegovo preživetje in reprodukcijo. Na začetni razvojni stopnji človeškosti, ko je bila preskrba s hrano negotova, so te osnovne omejitve dopuščale omejen izbor družbenih struktur (Glassman, 1986). Že v marksizmu, filozofiji in antropologiji 19. stoletja lahko odkrijemo naravnost k vprašanjem o splošnih načelih človeškega izvora. Raziskovanje Lewisa Henrija Morgana, ki se je ukvarjal s pradžuzbo, Irokeško ligo in primitivnimi klasifikacijskimi sistemi, je bilo na primer vplivno deloma zato, ker je podprlo teorijo o skupnih človeških prednikih (Kuper, 1988). Povzamemo lahko, da je v zgodnji antropologiji bilo telo pomembno, ker je ponujalo rešitev vprašanja družbenega relativizma. V filozofski antropologiji lahko sledimo razvojni črti zgodovine idej od senzualizma Ludwiga Feuerbacha (Kamenka, 1970) do materializma Sebastiana Timpanara (1975).

Ozrmo se še na drugo usmeritev v antropologiji, ki je tudi povezana s tovrstnim antropološkim prizadevanjem in ki se je ukvarjala predvsem z odnosom med naravo in

kulturo. To razvojno usmeritev lahko izrazimo z vprašanjem: Če sprejmemo tezo, da ima človeštvo skupen izvor v svojem sesalskem vrstnem bitju, kaj tvori ločnico med naravo in kulturo? Na kratko: kaj je Človek? To vprašanje usmerja našo pozornost k začetkom družboslovja kot takega. Seveda lahko, na primer, Herodotovo zgodovino ljudskih običajev ocenjujemo kot zgodnji prispevek k reševanju tega antropološkega vprašanja, saj je v njej jasno izluščen problem, ki ga poraja nasprotje med dogovorjenim in občim. Odgovori na to starodavno vprašanje so bili seveda zelo spremenljivi in so se gibalili od modela Človeka kot živali, ki izdeluje orodje, do - v Nietzschejevem primeru (1980) - koncepta človeka kot živali s spominom (to je, ki se zavestno postavlja v zgodovino).

Z našega gledišča so prepričljivi zlasti tisti odgovori, ki so ločitev Človeka od narave konceptualizirali glede na določene prepovedi, posebej tiste, ki zadevajo neomejeno in indiskriminirano spolnost. Tako je tabu incesta

pogosto predstavljen kot dokaz temeljne diskontinuitete med naravnim živalskim in kulturnim človeškim svetom.

Medtem ko so različne razlage tabuja incesta povzročile neskončna prerekanja med antropologi, so obstoj takega tabuja pogosto razumeli kot dokaz, da človeško družbeno vedenje sloni bolj na kulturno uravnavanem delovanju, ki se institucionalizira, kot pa na nagonskih kontrolah. Družbeno življenje je zahtevalo prepovedi; toda njihovo izpolnjevanje je bilo doseženo za ceno neizogibnih psiholoških posledic. Tabu incesta je Freuda oskrbel s tem, čemur bi lahko rekli "elementarne oblike nevrotičnega življenja". V *Totem in tabu* (*Totem und Tabu*, 1913) je Freud dokazoval, da je odkril določene "stične točke med mentalnim življenjem divjakov in nevrotikov". To mnenje o uravnavanju tabujev je postalo podlaga tisti filozofski tradiciji, ki je vpeljala serijo protislovij med telesom in dušo, med nagonskimi užitki in družbenimi uredbami ter med spolnostjo in civilizacijo.

Ta teoretska orientacija je bila pomembna zlasti v proti-kapitalističnem romantizmu v nemški tradiciji *Lebensphilosophie* Georgovega kroga; zlasti v spisih Ludwiga Klagesa, npr. v študiji o erosu in ekstazi *O kozmogoničnem erosu* (*Vom kosmogonischen Eros*, 1963), ki posega nazaj v temelje človeške družbe. Poleg tega je simbolistični pesnik Stefan George razvil teorijo človeške nravi, ki jo je analiziral v okviru treh razsežnosti: *Leib* (telo), *Geist* (duh) in *Seele* (duša) (Bowra, 1959). Georgejeva trodelna paradigma človeške nravi je posredno vplivala na razvoj tega, kar je postalo znano kot "fenomenološka antropologija", ki je odigrala pomembno vlogo v teoretskem razvoju družboslovja predvsem v Nemčiji in na Nizozemskem (van Peursen, 1961). Elemente te perspektive lahko odkrijemo npr. v sociologiji Arnolda Gehlna (1988). Gehlen si je od Nietzscheja izposodil temeljno predstavo o človeku kot nedokončnem bitju ali "še ne opredeljeni živali" (*noch nicht festgestelltes Tier*). Kot biološko nedokončno bitje, ki v naravi ni doma, pa med procesom svoje socializacije potrebuje institucije in kulturo za zaščito pred nevarnimi grožnjami okolice (Berger in Kellner, 1965). Sama telesnost dela Človeka nostalgичnega. Ta kulturni vidik (posebej jezika in religije) - kot nekakšnih "olajšanj" (*Entlastung*) - je ustvaril



teoretične osnove za filozofska antropološka perspektivo v pojmu "realnosti kot družbene konstrukcije" Petra L. Bergerja in Thomasa Luckmanna (Berger in Luckmann, 1967).

Seveda je skozi evolucionizem do antropologije vodila še druga razvojna usmeritev, ki je predvsem v viktorijanski dobi prispevala k preučevanju človeškega telesa, namreč socialni darvinizem. Če malo poenostavimo, lahko rečemo, da so družboslovci prevzeli iz darvinovske biologije tri ključne ideje (Burrow, 1970, 114-5). Prva je bila, da so človeška bitja prej bistveni del narave, kot pa da bi bila zunaj nje. Drugič, darvinizem so uporabili, da bi podprli vzroke rasnih razlik; in končno, da bi razložili družbene spremembe, so nauk o naravni selekciji preoblikovali v teorijo "boja za obstanek". Takšno prevzemanje darvinistične miselnosti je bilo in je očitno kontroveržno, in "fizična antropologija" kot specialna podveja glavne antropološke usmeritve se je razvijala zelo počasi. Kljub temu pa je imela Darwinova teorija o čustvenem izražanju pri ljudeh določen vpliv v razvoju antropologije. V to tradicijo bi lahko vključili tudi delo Konrada Lorenza o agresiji (1966) ter v zadnjem času popularne prispevke Desmonda Morrisa v *Gola opica (The Naked Ape, 1967)* in *Človek, ki opazuje (Man Watching, 1977)* ali pa Roberta Ardreyja *The Territorial Imperative (Teritorialni imperativ, 1971)*. V resnejšem tonu je potekal razvoj družbene biologije (Wilson, 1975), ki je "človeške univerzalije" poskušal odkriti in razložiti s pomočjo človeške genetske dediščine. Čeprav so te tradicije veliko prispevale k znanstvenemu razvoju etnografije in etnologije, pa je bila aplikacija bioloških teorij na družbene odnose v najboljšem primeru nedoprijetna (Hirst in Woolley, 1982). Prevladujoča in najodločilnejša teoretska težnja v glavni usmeritvi antropologije je bilo osredotočiti pozornost na kulturo. V tem pogledu so bila dela Alfreda L. Kroeberja kot *Antropologija (Anthropology, 1923)* in *Narava kulture (The Nature of Culture, 1952)* odločilna pri usmerjanju tako antropologije kot sociologije k osrednjemu mestu kulturnega v oblikovanju človešega.

Iz te tradicije je sociologija sprejela tri temeljna načela. Prvič, človeška telesnost povzroča vrsto omejitev (na primer, kar zadeva uspešno razmnoževanje ob omejenih

možnostih sesalske genetske dediščine, vključno z omejitvami, ki so posledica telesnega staranja). Toda, kar je enako pomembno, telo je tudi zaloga možnosti, ki jo družbenokulturni razvoj lahko predela. Zato se v zahodni filozofiji in teoriji pojavlja telo istočasno kot omejitev in potencial možnosti. Drugič, obstajajo nekatera protislovja med človekovo spolnostjo in družbenokulturnimi zahtevami. Ta paradoks je lepo izrazil Gaston Bachelard, ki je opazil, da je "Človek bitje želje in ne bitje potrebe" (1987, 16). Tretjič, ta "naravna" dejstva doživljamo različno glede na spol, kar zopet pomeni klasifikacijski sistem, ki dvoumno preči delitev narava/kultura.

Vprašanje telesa kot klasifikacijskega sistema je bilo temeljno za antropološki pogled Mary Douglas (1970, 1973); osrednja tema njenega celotnega dela je človeški odgovor na zmešnjavo, v katero so lahko vključeni tveganje, negotovost in protislovnost. Glavni odgovor na nered je sistematična klasifikacija: vzpostavitev urejenih kategorij, ki zmešnjavo pojasnijo in hkrati vzpostavijo red. Skozi zgodovino je bil osnovni medij klasifikacije samo človeško telo. Čeprav se zdi, da Douglasova ne ponuja eksplicitne razlage, zakaj je osnovni kod ravno telo in ne kak drug alternativni medij, lahko domnevamo, da je telo najbolj ubikvitarno, naravno in tudi - če naj zavestno posežem po metafori telesa - pripraven vir kategorij reda in nereda. V sociologiji in zgodovini je misel, da je telo osrednja metafora političnega in družbenega reda, v resnici zelo pogosta tema (Barkan, 1975; Kantowitz, 1975; O'Neil, 1985). Kakorkoli, Douglasovi je omejitve telesa uspelo uporabiti kot metaforo družbenega sistema, s katero je razložila širono množico kulturnih vzorcev (od starozaveznih pravil prehranjevanja do modernega organizacijskega vedênja); še pomembneje, iz kulturološke analize telesa je naredila osrednje vprašanje v sami antropološki teoriji.

Ob antropologiji Douglasove bi morali omeniti tudi naraščajočo *oeuvre* zgodovinskih in teoloških del o tem, da je bilo Kristusovo telo najprej temeljna metafora Cerkev in je šele kasneje postalo model zgodnjih merkantilističnih korporacij in političnih institucij. R. H. Tawney je bil tisti, ki je v *Religija in vzpon kapitalizma (Religion and the Rise of Capitalism, 1926)* opazil, kako so

bile funkcije delov človeškega telesa (ko je to v ravnovesju) uporabljene kot teorija o družbi. Dokaz: telo (njegovo zdravje, dispozicija, položaj, anamneza) je razumljeno kot substancialna evidenca duhovnega stanja nesubstancialne duše; koža pa postane okno v dušo. Asketsko uravnavanje telesa je nujna vaja za upravljanje duhovnega življenja (Turner, 1983, 116). Te religiozne prakse so bile - po Foucaultu - izvor zahodega aparata Resnice.

Končno pa je antropologija bolj kot sociologija razvila teorijo telesa (ali vsaj močno raziskovalno zanimanje za telo) zato, ker je v predmodernih družbah telo pomembna površina, na kateri se brez težav in javno razkazujejo znamenja družbenega in družinskega statusa, plemenske zveze, starosti, spola in religioznega stanu. Medtem ko je v modernih družbah razkazovanje telesa (obleka, drža, kozmetika) odločilno za nakazovanje bogastva in življenjskega stila, je bilo v predmodernih družbah telo pomembnejša in ubikvitarina tarča za javno rabo simbolov, pri čemer je šlo večinoma za okrasje, tetoviranje in skarifikacijo (Brain, 1979; Polhemus, 1978).



Uporabo telesne simbolike lahko združimo tudi s tem, da so bile v predmodernih družbah statusne razlike (med različnimi starostnimi kohortami in med spoloma) strožje in tudi očitnejše. Rezultat tega je bil, da je bil obred prehoda med različnimi družbenimi statusi običajno nakazan z ritualom telesnega preoblikovanja, ki je pogosto vključevalo tudi pohabljenje. Medtem ko imajo sodobne družbe očitno rituale, ki uporabljajo telo kot mehanizem za razkazovanje nekaterih statusnih sprememb - npr. pri degradacijskih obredih - (Garfinkel, 1956), pa je tak ritualizem v sodobnih urbanih industrijskih družbah na splošno manj razširjen in pomemben. Tetoviranje je postalo bolj stvar mode kot obvezen aspekt religiozne kulture ali stratifikacijskega sistema. Vendar je na primer med mladimi moškimi tetoviranje še vedno znak družbene pripadnosti urbanemu "plemenu".

Klasična sociologija

Dejal sem, da je bilo v antropologiji 19. stoletja v začetnih teorijah o ritualu, kozmologiji in družbeni strukturi vprašanje telesa zelo pomembno, medtem ko klasična sociologija ni uspela proizvesti prave sociologije telesa. Preučili smo štiri vzroke, ki nam lahko pojasnijo pomembnost telesa v antropološki teoriji. Da bi pojasnili, zakaj sociologiji ni uspelo raziskati podobnih teoretičnih možnosti, lahko ta dokaz preletimo v nasprotni smeri. Prvič, ugledni predstavniki klasične sociologije (Max Weber, Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Emile Durkheim in Karl Mannheim) so se ukvarjali bolj s podobnostmi med industrijskimi kapitalističnimi družbami kot pa z razlikami med človeškimi bitji v dolgih evolucijskih obdobjih. Na kratko, sociologija je zastavila natančno in specifično vprašanje: Katere so definicijske lastnosti urbane industrijske družbe? Če bi si sociologija zastavila splošnejše, bolj filozofsko vprašanje, bi se to lahko glasilo: Kako lahko človeštvo preživi v tako problematičnem, odtujenem in anomičnem okolju?

V pogledih nemške sociologije je bilo splošno sprejeto mnenje, da se bo industrijska družba nagnila k racionaliziranemu, birokratskemu in odtujenemu družbenemu redu,

v katerem bodo razredna nasprotja zlomila stabilnost ruralnega življenja, družina in Cerkev pa bosta postopoma nadomeščeni z bolj javnimi, racionalnimi in uporabnimi institucijami. Vprašanje ontološkega statusa družbenih dejavnikov je ostalo zakrito, in kolikor so se klasični družbeni teoretiki lotili takih tabujev, so človeškega akterja opredelili z izrazi za delovanje, kar je v praksi pomenilo racionalno izbiro ciljev bodisi glede na kriterij koristnosti ali pa ob obeh vrednot. Šlo je za ekonomsko ogrodje, ki je na ta način obvladovalo zgodnje sociološko ukvarjanje z vprašanji koristnosti, udobja in ravnovesja. Do razvitja voluntarističnega ogrodja delovanja je v sociologiji prišlo preko izmenjave z institucionalno ekonomijo (Parsons, 1934). Vsaj na začetku je bilo "še ne opredeljeno žival" nemške klasične filozofije težko vključiti v tak model, ker se je ekonomija bolj ukvarjala z materialno produkcijo kot pa z reprodukcijo teles.

V znanosti o delovanju so bili (morda z izjemo Vilfreda Pareta) biološki pogoji delovanja razmeroma nepomembni. Razvoj sociologije lahko deloma razumemo kot nekakšen sovražen odgovor na darvinistični evolucionizem, evgeniko in biologizem. Tako je, potem ko je Weber definiral osnovne tipe družbenega delovanja, ostalo malo prostora za biološke pogoje delovanja ali za pojem "živega telesa" (*lived body*). Na strukturalni funkcionalizem je močno vplivala Kroeberjeva teorija kulture (Kroeber in Parsons, 1958). V kasnejših preoblikovanih voluntaristične teorije delovanja Talcotta Parsonsa je bila človeška telesnost najprej prestavljena med pogoje delovanja, vendar je Parsons kasneje doumel - ne pa tudi popolnoma izdelal - pojem organskega podsistema ali stopnje delovanja (Parsons, 1977). Da bi postavili analitične temelje sociologije, so Weber, Pareto in Parsons vzeli ekonomijo in pravo kot modela za izoblikovanje temeljnih pojmov: akter, delovanje, izbira in cilji. Potrošniška izbira, ki bi s pomočjo ideje potreb in želja potrošnika načeloma lahko izdelala teorijo o telesnosti družbenega akterja, je ostala v ekonomiji in sociologiji v veliki meri nerazvita. Ekonomska znanost se je osredotočila na tehnične probleme, npr. na nujno potrošno blaga, na njegovo mejno uporabno vrednost. Tudi sporno vprašanje človeške telesnosti ni bilo neposredno prev-

edljivo v pravniško ukvarjanje s pojmovanji zavezanosti zakonu. Medtem ko je telo vstopilo v antropologijo na ontološki ravni, pa sociologija nikoli ni izdelala sociologije telesa, delno zato, ker se je teoretsko razvijala ob pojmu racionalnega ekonomskega delovanja.

Isti teoretski prostor, ki ga je v antropologiji zavzemalo vprašanje kulture/narave, je v sociologiji zasedalo vprašanje zgodovinskosti: kako vstopajo družbe v zgodovino? To heglovsko vprašanje, ki je zadevalo vstop družb v zgodovinsko samo-zavedanje, je obvladovalo marksizem. Po dialektičnem materializmu se družbe razvijajo skozi različne stopnje produkcije, toda v kapitalizmu se je preoblikovala raven tega družbenoekonomskega razvoja; kapitalizem potiska zastale, stagnirajoče azijske in afriške družbe v globalno zavest. Če sledimo Habermasovim analizam v *Filozofski diskurz moderne* (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1985), lahko projekt moderne kot vprašanje o zgodovini postavimo v leto 1784, ko je izšla Kantova publikacija "Idea k splošni zgodovini v kozmopolitskem vidiku" (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*). Vprašanje (kaj je narava?), ki je oblikovalo antropologijo, je bilo izključeno iz sociologije: "Na splošno so sociologi odločno zanikali pomembnost genetskih, fizičnih in individualnih psiholoških dejavnikov v človeškem družabnem življenju. S tem so okrepili in teoretizirali tradicionalno kulturno nasprotje Zahoda med naravo in kulturo. Družbeni odnosi so lahko razumljeni celo kot zanikovanje narave" (Hirst in Wooley, 1982, 23).

Šele s postmodernistično kritiko racionalnega projekta je vprašanje telesa tako rekoč vrnjeno v zgodovinsko vprašanje, in sicer v obliki debate o odnosih med željo in razumom. Kritika razuma kot emancipacije se je iztekla v zanimanje za telo kot izvor nasprotovanja instrumentalnemu razumu in tudi kot tarči kolonizacije vsakdanjega sveta, ki jo izvaja javna arena (moškega) razuma. Kakorkoli, sociologija je bila večji del svojega kratkega obstoja v glavnem zgodovinsko raziskovanje pogojev za družbene spremembe v družbenih sistemih; in nikoli ni uspešno postavila vprašanja o telesu kot zgodovinsko pomembni temi.

Pokazali smo, da se je v antropologiji razvilo zanimanje za telo zato, ker deluje kot

klasifikacijski sistem. Telo se je namreč (s svojimi odprtini, stalnimi funkcijami, reprodukcijsko sposobnostjo, prilagodljivostjo okolju ter s svojo organsko specifičnostjo) izkazalo za "naraven" vir družbene metaforičnosti: glavar države, politično telo, korporativna kultura. Čeprav so v industrijskih družbah telesne metafore še vedno prisotne, so vendarle manj očitne in neposredne. Z vzponom moderne države in njenih birokratskih civilnih služb, delitve oblasti in njene redne vojske, je suverena oblast, ki sta jo nekoč utelešala kralj in kraljica, postala bolj abstraktna, razpršena in neosebna. Za opisovanje družbenih problemov urbanega industrijskega okolja so družbene analize v 19. stoletju pogosto uporabljale govorico medicine: socialna medicina, ki je obravnavala vse družbene probleme v okviru socialne patologije, je navsezadnje sprožila idejo o medicinskopolicijski sili (Rosen, 1979). Z Durkheimovo

različico funkcionalizma (Hirst, 1975) in z vplivom L. J. Handersona na zgodnje Parsonovo delo (Barber, 1970) je jezik pozitivistične medicinske znanosti vstopil tudi v moderno sociologijo. Vendar je bil vstop telesa v sociološko teorijo v zgodnjih oblikah funkcionalizma (posebej z opiranjem na t.i. organsko analogijo) mogoč šele potem, ko je bilo telo že prevedeno v organski sistem, tj. v sistem energetskih vnosov in izstopov. Na ta način so lahko sociologi prišli do precej očitnih primerjav med ravnovesjem organskih sistemov in ravnovesjem družbenega sistema glede na njegovo okolje. Organska analogija, ki je bila značilna za evolucionizem Herberta Spencerja, je bila pomemben element evropske družbene teorije v poznem 19. stoletju (Timasheff, 1957).

Teorijo delovanja v vebrovski sociologiji lahko razumemo kot odpor proti nekaterim vidikom evolucionizma; Webrovo razločevanje med delovanjem in vedênjem je kasneje postalo bistvena značilnost sociološkega repertoarja. Posledica teh teoretskih nasledkov je bila, da je bila predstava o "živem telesu" fenomenološke in eksistencialne filozofske tradicije za sociologijo izgubljena (Levin, 1985) in da je bilo telo kot organski sistem bodisi dodeljeno drugim disciplinam (npr. biokemiji ali psihologiji) bodisi je postalo eden izmed pogojev delovanja, tj. pritisk okolja. S tem je postalo telo nekaj zunanjega glede na akterja, ki je nastopil kot tisti, ki sprejema odločitve.

Nadaljnji teoretski sklep je, da sociologija ni kazala veliko zanimanja za idejo o telesu kot klasifikacijskem sistemu modernih industrijskih družb. V pomembnem teoretskem razvoju znotraj antropologije je prišlo do spoznanja, da pomeni klasifikacija družb v družine, klane in plemena osnovo za klasifikacije nasploh in da obstajajo pomembne zveze med klasifikacijskimi načeli v slovnici in tistimi v družbi. Ta dognanja so bila pomembna podlaga za Durkheimovo in Maussovo delo *Primitivna klasifikacija* (*De quelques formes primitives de classification*, 1963). Do drugega ravno tako pomembnega razvoja v antropologiji je prišlo z raziskovanjem klasifikacijske simbolike leve in desne roke. Ker je vsem človeškim bitjem skupna organska asimetričnost, so jo uporabili kot pomemben klasifikacijski princip: levičarstvo, na primer, je znak ženskosti, šibkosti in nesreče (Hertz, 1960). Če vzamemo



ta spoznanja za začetke antropologije vednosti, potem jih lahko primerjamo z obravnavo klasifikacijskih sistemov v sociologiji vednosti.

Najvplivnejši prispevki k sociologiji vednosti so za poglobitveno kodo klasifikacije vzeli družbeno stratifikacijo. Na primer, Karl Mannheim je v *Ideologija in utopija (Ideologie und Utopie)* razdelil družbo na dva razreda: na vladajočega, ki ideologijo uporablja, da bi legitimiral svoj položaj, in podrejenega, ki ga zapeljuje množica utopičnih vizij realnosti. Na podoben način je Stanislav Ossowski razredno teorijo razumel kot različico tradicionalnih nazorov "prostorskih metafor vertikalne stratifikacije družbenih razredov" (1963, 19). V sociološki razpravi o zavesti, vednosti in ideologiji (ali "nadzidavi", če se izrazimo z Marxovimi besedami iz predgovora k *Prispevek h kritiki politične ekonomije* (slov. prev. METI, 1990)) je prevladovala marksistična dediščina: od Gramscijevega pisanja o hegemoniji, Lukácsevega o postvarenju ter spisov Raymonda Williama o literarni analizi tja do novejših raziskav Birminghamskega centra za sodobne kulturološke študije o opozicijski kulturi delavskega razreda. Metafore družbene realnosti, ki so jih analizirali sociologi, se niso nanašale na levo in desno roko ali na telesno polucijo, temveč na prostorske metafore družbenega položaja. Dokler feministična teorija (predvsem pisanje Luce Irigaray, Julie Kristeve ali, iz prejšnje generacije, Simone de Beauvoir) z odločnejšim vnašanjem spola v razumevanje družbenih procesov klasifikacije ni začela spreminjati usmeritve družbene teorije, je v sociologiji prevladovalo vprašanje o organski diferenciaciji in njenem sociološkem pomenu. Tudi vprašanji starosti in generacijskosti kot vidikoma družbene stratifikacije, ki pripisujeta kriterije, je glavni tok sociologije nekako zanemarjal, kljub temu da je na primer Mannheim prav vprašanju generacijskosti kot načelu določevanja družbenega položaja posvečal posebno pozornost. Zato pa so sodobni sociologi sedaj veliko bolj pozorni na dejstvo, da so klasifikacije družbenega statusa precej odvisne od načina navzočnosti telesa v družbenem prostoru. V eni najvplivnejših študij o družbenem razredu in estetskem okusu je Pierre Bourdieu dokazoval: "*Okus, razredna kultura, ki postane narava, tj. prejme telo, pripomore k oblikovanju razrednega telesa. Je*

utelešeno načelo klasifikacije, ki vodi vse oblike utelesitve; ki razvrsti in spreminja vse, kar telo fiziološko in psihološko zaužije, prebavi in asimilira. Iz tega sledi, da je telo najbolj nesporna materializacija razrednega okusa" (1984, 90).

V novejšem razvoju teorije o družbi, ne le v feministični, temveč tudi splošneje, v analizah razreda, kulture in potrošnje, je bilo ponovno ovrednotenje vpliva telesa velikega pomena. Seveda so bila v sodobni teoriji družbenega pomembna tudi opozorila Ervinga Goffmana na vlogo telesa pri nastajanju družbene osebe. Telo je za Goffmana sestavljalo implicitni temelj njegovih teorij o stigmati, razumevanju obraza, zadregi in družbenem jazu, četudi je značilnost Goffmanovega dela kot etnografije družabnega življenja, da ni nikoli izdelal posebne teorije o telesnosti. Ne glede na to je jasno, da je Goffmanova zapuščina v modernem simbolnem interakcionizmu tista, ki je praviloma bolj kot večina drugih teoretskih tradicij v sociologiji proizvedla sociološko zavest o simbolnem pomenu telesa za interakcijska razmerja. Ali so ti nadaljnji razvoji lahko trajni in ali lahko bistveno preusmerijo družbeno misel, ostaja odprto vprašanje. Na primer, navkljub vpletenosti Anthonyja Giddensa v razvoj teorije strukturacije, ki je - med drugim - poskušala preseči tradicionalne razmejitve v teoriji družbenega (kot sta delovanje in struktura), je vprašanju telesnosti, z izjemo nekaj komentarjev o času in telesu v *Konstitucija družbe (The Constitution of Society, 1984)*, do zdaj namenil malo pozornosti. Njegov novi učbenik sociologije vsebuje kratko razpravo o "govorici telesa" in še to v okviru analize mikro-družbenega vednja (Giddens, 1989, 91-4).

Skrita zgodovina telesa v teoriji družbenega

Preden se ozremo k značilnim pojavom modernih družbenih sprememb, ki so izostrile vprašanje telesa v teoriji družbenega, si moramo zapomniti, da v nekaterih teoretskih in filozofskih tradicijah pomen človeške telesnosti ni bil pozabljen; spet v drugih tradicijah teorije družbenega pa je človeško telo ostalo potlačeno kot sicer mogočno, toda

nekako prikrito vprašanje. Tipično je, na primer, da se sodobna kritika modernizma deloma zato navdihuje ob delu Friedricha Nietzscheja, ker je telo v ničejanski filozofiji odločilno za razumevanje dilem moderne (Stauth in Turner, 1988a). V Nietzschejevem poskusu, da bi vrnil telo v razpravo o estetiki, je v resnici šlo za zelo zapleteno kritiko. Z družbenega vidika je bil to protest proti konformizmu, nemoči in puritanstvu nemškega srednjega razreda, predvsem proti *Beamtenbürgertum* (malomeščanskim uradnikom, učiteljem, nižjim državnim uslužbencem in krajevnim strokovnjakom). Posledica francoske revolucije je bila, da je nemški srednji razred v vzgoji videl osnovni mehanizem družbenih reform; alternativa revolucionarni politiki je bila zanj predvsem asketska vzgoja (Bendix, 1977). Ta razred, ki je postal *Bildungsbürgertum* (kultiviran ali izobražen srednji razred), se je v iskanju modela kreposti, vzgoje, svobode in samodiscipline oziral h klasični Grčiji.



Na kulturo nemškega srednjega razreda je Nietzsche sprožil dvosmeren napad. Prvič, pokazal je, da ima estetska izkušnja več skupnega s spolno ekstazo, versko vznesenostjo ali blaznostjo primitivnega plesa kot s tihim individualističnim opazovanjem umetnine v duhu neosebne, racionalne raziskave. Bistvo vseh umetniških izkušenj je prej čuten in erotičen odgovor telesa kot pa nepristrano poizvedovanje razuma. Mehanizem za preoblikovanje vrednot je sprva videl v wagnerski operi, toda sčasoma je zavrnil wagnerjanstvo kot halucinacijo gibov. Drugič, napadel je konvencionalni helenizem nemškega srednjega razreda, ki je verjel, da sta bila mir in stabilnost temeljni značilnosti antičnega sveta. V *Rojstvu tragedije* (slov. prev. SM, 1970) je dokazal, da so bile grške vrednote izvirno bolj rezultat dionizičnega opijanja kot racionalnega spekuliranja; dve poglavitni instituciji grškega sveta - športne igre in tekmovanja v retoriki političnih prizadevanj v polisu - sta temeljili na medosebnem nasilju. Iz vsega naštetega je Nietzsche naredil sklep, da je nemška rasa degenerirana, saj je spolnost in nasilje sublimirala pod civilizirano fasado religije in morale. Njegovi pogledi niso bili vplivni le v Georgeovem krogu, kjer so bili kritično sprejeti, temveč so imeli trajen vpliv med drugim tudi na sodbo Walterja Benjamina o razvoju tragedije v knjigi *Rojstvo nemške žalostigre* (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1955).

Veliko je prerekanja o filozofski vlogi Nietzschejevega opiranja na biologijo in psihologijo. Toda tisto, kar se je vendarle pokazalo za nesporno, je Nietzschejeva kritika sokratske racionalnosti kot perspektive (ali načina življenja), ki zasenči pomen čustev in občutkov v človeški zaznavi realnosti. Da bi obnovil to čustvenost (resničnost dotika, okusa in čutov), je Nietzsche izreden pomen pripisoval umetniški ustvarjalnosti kot politični in terapevtski dejavnosti hkrati. Umetnost namreč ponovno obudi smisel za navdušenje, ki ga je bil moderen, individualiziran in discipliniran Človek izgubil. Umetnostni prepород je pomemben protistrup za naraščajoči nihilizem in negativnost moderne kulture, katere vrednote je Nietzsche hotel prevrednotiti. Napadel je vse zanikovalne (*no-saying*) filozofije, katerih značilna primera sta sokratstvo in protestantizem. Te zanikovalne filozofije ne le uničujejo naravne vrednote,

marveč botrujejo tudi nevrozam moderne osebnosti. Zatrjevalni (*yes-saying*) svetovni nazor se je pojavil, da bi terjal pozitivno vrednotenje življenja telesa.

Nietzsche je razumel odnos med kulturo in naravo v dialektičnih okvirih. Vsaka epoha v zgodovini človeške evolucije, v kateri Človek s tehnologijo preoblikuje naravo, je tudi obdobje sprememb same Človekove narave. Vsako obdobje torej zbuja željo po (fizičnem) idealu Človeka, po posebni karakterologiji, ki je hkrati tudi novo telo. Čeprav se nam lahko ta teorija zdi kot nekakšna različica socialnega darvinizma, v katerem je preživetje organizma rezultat zapletene menjave med genetsko strukturo, reprodukcijo in okoljem, je Nietzsche zavrnil darvinizem kot zgrešen znanstveni optimizem. Po Nietzschejevem mnenju namreč moderna družba ni dosegla preživetja najsposobnejših, ampak najbolj degeneriranih. Zato je potrebna nova vrsta Človeka, *Übermensch*, in umetnost je eden pomembnejših mehanizmov tovrstnega ustvarjanja.

Nietzschejev vpliv na zahodno teorijo družbenega je šele zadnje čase doživel popolno priznanje svoje splošnosti in ne le specifičnosti. Odnos med Nietzschejevim pogledom na sublimacijo močnih strasti ter Freudovo teorijo o spolnosti in nevrozah je sedaj docela očiten. Nietzschejeva intelektualna zapuščina je bila morda bolj eksplicitna, zavestna in premišljena v Heideggerjevi, Foucaultovi in Derridajevi filozofiji (Lash, 1984; Megill, 1985). Za sociologijo je zanimivo omeniti, da so noveše interpretacije Webra pokazale, da je odnos med Nietzschejem, Webrom in Foucaultom konvergenten. Wilhelm Hennis je npr. dokazal, da je osrednje vprašanje ali osrednja tema Webrove sociologije kot celote raziskovanje, kakšne značaje ali osebnostne tipe producirajo določene oblike življenjskega sveta ali življenjskih ureditev (*Lebensordnungen*). Na kratko, Webrova historična sociologija je bila v bistvu karakterološka študija. Njegova etična zaskrbljenost je temeljila na spoznanju, da kapitalistične življenjske ureditve, ki so dediščina asketskega protestantizma, proizvajajo brezsrčne birokrate in uradnike brez duš, ljudi, ki so le kolesa v stroju. To je bila natančno tista skupina ljudi, ki jo je tudi Nietzsche obsodil kot "zaničevalce teles":

teologi, filistri, državni uradniki in nacionalisti. Pri Foucaultu najdemo vzporedno temo, ki jo je moderna epoha inavgurirala z odkritjem novega sistema nadzorovanja (panoptični sistem), ki je produciral koristno in disciplinirano telo (Turner, 1982). Vendar moderna država ni odvisna le od teh lokaliziranih, razpršenih in decentraliziranih oblik vladanja, ampak tudi od tega, da se je civiliziran človek naučil vrste notranjih tehnik samoobvladovanja in omejevanja (Martin et al., 1988).

V tem tipu teorije družbenega obstaja skupna tema. Z nastankom civiliziranih družb, ki potrebujejo institucionalizirano uravnavanje nasilja (posebej še nadzorovanje spolnosti), je človek iztrgan iz naravnega sveta.

Razvoj civilizacije v interesu družbene stabilnosti hkrati zahteva telesne omejitve in kultiviranje karakterja. Ta razlaga je različica Hobbesovega problema reda. Toda civilizacija ima pogosto tudi svojo ceno. Rast instrumentalne racionalnosti kot glavnega načela racionalizacije zahteva potlačitev želje, a je hkrati vir umetnosti, domišljiji in ustvarjalnosti. V tem pogledu je civilizacija samodestruktiven in samouničevalen proces. Zaton, razkroj in degeneracija človeške vrste je nenamern izkupiček socialnega miru. Na individualni ravni se ta kulturni nihilizem izraža z nevrozami.

Obstaja veliko različic te sodbe o protislovnosti med civilizacijo in naravo. V delu Norberta Eliasa je ena od opredelitev civilizacijskega procesa (Elias, 1987; Mennel, 1987), čeprav njegova verzija ni pesimistična, kot je značilno za "preroke skrajnosti" (Megill, 1985). V marksistični teoriji "naravnega človeka" (vrstno bitje) uniči delitev dela, individualizem in odtujitev, ki so značilni za kapitalistično proizvodnjo; vendar je ob tem tu tudi obljuba vzpostavitve prvotnega stanja v komunizmu, ki bo z odpravo privatne lastnine in krčenjem delitve dela rešil človeka razdrobljenosti. Konflikt med razumom in telesom, ki se izraža v nasprotju med miselnim in ročnim delom, je lahko presežen (Sohn-Rethel, 1978). Zato ne preseneča, da podobno različico nasprotja narava/kultura najdemo v Frankfurtški šoli ter pri kritičnih teoretikih.

V *Dialektika razsvetljenstva* (Dialektik der Aufklärung, 1947) je to načelo izraženo zelo jasno: "Evropa ima dve zgodovini: splošno znano, zapisano zgodovino in potlačeno. Slednjo oblikuje usoda človeških gonov in

strasti, ki jih je civilizacija pregnala in popačila... Odnos do človeškega telesa je že od začetka pohabljen" (Adorno in Horkheimer, 1979, 231).

Adorno in Horkheimer nadaljujeta z dokazovanjem, da sta krščanstvo in kapitalizem združila sile, da sta lahko razglasila delo za vrolino, telo pa za izvor vsega zla. Ljubezenskosovražen odnos do telesa obvladuje sodobno kulturo. To kritično stališče do telesa glede na kapitalistične zahteve je kasneje razvil in izdelal Herbert Marcuse. Njegovo delo lahko razumemo kot poskus uskladitve marksizma in freudovske psihoanalize (Jay, 1973). Na primer, v *Eros in civilizacija* (*Eros und Zivilisation*, 1957) je Marcuse dokazal, da medtem ko je v preprostih družbah določena stopnja spolnega nasilja lahko potrebna za izpolnitev minimalnih zahtev ekonomske reprodukcije, pa je kapitalizem proizvedel ogromne ekonomske presežke, ki temeljijo na njegovi tehnološki premoči. V takšnih razmerah pride tudi do presežka spolnega nasilja, ker lahko kapitalizem doseže

družbeno kontrolo prav z uravnavanjem spolnosti. Seksualna osvoboditev zato lahko izzove kapitalizem: sprostitvev libidinalnih moči namreč neposredno ogroža asketsko usmerjanje prebivalstva.

Čeprav so Marcuseja identificirali s študentskim protestnim gibanjem in radikalno kritiko ameriške kulture, njegova percepcija protislovnosti med instrumentalno racionalnostjo, v kateri sta se združili krščanski asketizem in kapitalistična proizvodnja, ter spolnostjo seveda ni bila osamljena. V *Kulturna protislovja kapitalizma* (*The Cultural Contradictions of Capitalism*, 1976) je Daniel Bell dokazal, da je modernistični projekt racionalnosti bolj in bolj preplavljen s "porno-pop kulturo", v kateri gonsko nadomešča vsa ostala kulturna načela. Bell je velik del kasnejše družboslovne diskusije o postmodernizmu anticipiral z dokazovanjem, da vstopamo v vizualno, postliterarno kulturo; da je postala estetika najpomembnejša utemeljitev življenja; da bo množična kultura z demokratizacijo življenja spodkopala elitne vrednote; in da ob takšnem politeizmu vrednot v sodobni družbi javne vrednote ne bodo mogle več dolgo veljati. Apokaliptični spisi Normana O. Browna v *Življenje proti smrti* (*Life Against Death*, 1959) in *Telo ljubezni* (*Love's Body*, 1966) so bili znanilci novega razpoloženja: ena od poti odrešitve vodi prek dionizične spolnosti. V zgodnejšem obdobju sta bili teoriji o orgazmu in seksualni revoluciji Wilhelma Reicha enako pomembni za določitev opozicije v seksualni osvoboditvi (Poster, 1978; Rycroft, 1971).

Ena značilnost opozicijskega pisanja v teoriji družbenega je bila ponovno odkritje de Sada. Tudi Foucaultove analize spolnosti v *Zgodovina seksualnosti* (*Historie de la sexualité*, 1976)) so se jasno opirale na njegovo prevrednotenje de Sada v razvoju zahodne seksualnosti. Tudi sicer je v filozofiji vladalo široko zanimanje za de Sada, npr. Roland Barthes *Sade/Fourier/Loyola* (1977), Simone de Beauvoir *Moramo sežgati de Sada? (Faut-il brûler Sade? 1962)*, Jacques Lacan *Kant s Sodom** (*Kant avec Sade*, 1971) in Angela Carter *Sadovska ženska* (*The Sadeian Woman*, 1979). Telo kot sedež poželenja, iracionalnosti, čustvenosti in spolne strasti je tako predvsem v francoski teoriji družbenega nastopalo kot osrednja topika opozicijskega pisanja, kot simbol nasprotovanja kapitalistični racionalnosti



in birokratskemu uravnavanju. Pomemben predstavnik te tradicije (romantičnega) nasprotovanja je bil Georges Bataille.

Velik del intelektualnega razvoja zadnjih 150 let lahko razumemo kot odgovor in pogosto odklanjanje heglovske filozofije. Na Kierkegaardu, Schopenhauerju in Nietzscheju lahko gledamo kot na predstavnike v nekem smislu eksistencialne zavrnitve Heglovega idealizma. Še posebej Nietzsche je bil filozof proti sistemu. Če torej Kanta in Hegla obravnavamo kot inavguracijo modernističnega projekta v zahodni filozofiji, je postmodernizem sodobna, četudi zelo oddaljena različica zavrnitve heglovskega idealističnega sistema. Habermasovo obrambo moderne in racionalnosti moramo razumeti kot sodobno obrambo Hegla skozi revidirano verzijo marksizma. Trdnost te interpretacije kaže Habermas, ko v *Filozofskem diskurzu moderne* dokazuje, da sta se Horkheimer in Adorno v *Dialektiki razsvetljenstva* spustila v dolgotrajen boj z Nietzschejem, medtem ko sta se Heidegger in Bataille "za sklepno soočenje združila pod Nietzschejevo zastavo" (Habermas, 1978, 131). V *Erotizmu (L'erotisme)* je Bataille eksces, transgresijo in čutnost slavil kot nasprotje meščanskim vrlinam reda, podreditve pravilom in dela.

V zahodni teoriji družbenega tako obstaja obsežna tema, ki med naravo in kulturo vzpostavlja protislovje ali nasprotje. Vendar ne bi smeli domnevati, da se je izražala docela koherentno in brez variacij. Ne smemo na primer pozabiti, da se je Foucault sam hotel delno distancirati od interpretacije, ki je spolnosti pripisovala glavni pomen. Pritoževal se je, da so mu "nadedi podoba melanholičnega zgodovinarja prepovedi in represivne oblasti... Toda moj problem je bil zmeraj na strani drugega izraza: resnice" (Foucault, 1988, 111). Povsem preprosto: "Spolnost je resnica poželenja" (Lemert and Gillan, 1982, 80). Vendar je Foucault res hotel pokazati, da je poleg zgodovine ekonomije in politike "možno napisati tudi zgodovino čustev, vedanja in telesa" (Foucault, 1988, 112). Podobno velja za Eliasa, ki ga lahko beremo skoz freudovsko paradigmo, ker meni, da so civilizacijska nadzorstva koristna za človekov osebni razvoj, čeprav ne nasprotuje civilizacijskim procesom. Ravno tako je tudi Weber pretežno dokazoval, da moramo na

spolne omejitve gledati stvarno in resno kot potrebne za družbeno stabilnost, čeprav so namigi, da je nekajkrat pokazal naklonjenost erotični doktrini krožka Otta Grossa (Schwenter, 1987). Navkljub raznolikosti naštetih variacij je jasno, da sta na zahodno misel globoko vplivali dihotomiji: telo/duša in narava/kultura.

Družbeni kontekst sociologije telesa

Ko smo trdili, da je bila, z izjemo antropologije, analiza telesa odsotna v glavnem toku teorije, smo navedli nasprotno tradicijo od Schopenhauerja do Foucaulta, v kateri je bilo telo ključno za družbeno teoretiziranje kot kritiko kapitalistične racionalnosti, krščanskega koncepta moralne omejitve ali izkoriščevalskih spolnih odnosov v patriarhalni družini. Z naraščajočo popularnostjo Foucaulta, z oživitvijo zanimanja za Nietzscheja in s stalnim Heideggrovim vplivom je v zadnjih letih nastala poplava knjig o telesu. Tega razvoja v teoriji družbenega ne moremo razumeti brez nekaterih analiz obsežnih družbenih sprememb, ki so telesu namenile vidno mesto. V tej razpravi se omejujem samo na večje družbene spremembe, ki nam pomagajo razumeti ali vsaj umestiti tekoča dogajanja v teoriji družbenega. Te spremembe so: povojni porast potrošniške kulture, razvoj postmodernih tém v umetnosti, feministično gibanje ter končno tisto, kar je Foucault (1981) imenoval "biopolitika" (v njenem okviru bomo demografske spremembe v strukturi človeških populacij obravnavali skupaj s staranjem industrijskih družb, krizo aidsa in okoljevarstveno politiko).

V poznem 19. stoletju so radikalni "dekadentni" umetniki in filozofi lahko zamajati vrline meščanskega srednjega razreda s slavljenjem spolnosti (posebej deviantnega spolnega vedenja). Tudi v dvajsetih letih našega stoletja so bili umetniški protesti zoper meščansko moralo še možni. *Der Dada* je naznanil konec umetnosti ter izenačitev dadaizma in politike. Prav tako škandalozne so bile v tridesetih letih Magrittove nadrealistične stvaritve, ki so v umetniško združevale fikcijsko in faktično skupaj s

psihoanalitično vizijo nezavednega. Vendar je sposobnost opozicijske umetnosti, da šokira družbo, v dvajsetem stoletju izginila. Razlogi za to so zapleteni; na kratko jih je povzel Habermas (1987, 215), ki pravi, da "ni v moderni ostalo nič svetega".

Kaj se je spremenilo? Prvič, z razblinjanjem krščanske puritanske ortodoksosti in avtoritete je v veliki meri propadel celoten moralni aparat meščanskega kapitalizma s svojo religiozno (čeprav v resnici licemersko) obsodbo spolnih užitkov. V nekaterih pogledih je prišlo do te spremembe zaradi erozije kompetitivnega kapitalizma, ki je temeljil na disciplinirani delovni sili in močni industriji, namenjeni svetovnemu trgu. Naraščajoči pomen storitvenih dejavnosti je bil povezan s propadanjem tradicionalnega delavskega razreda ter s spremembami v slogu življenja, ki poudarja potrošnjo in lagodje. Skrajšanje delovnega tedna, obvezna upokojitve ter večji poudarek na pozitivnosti športa in rekreacije so pomenili, da je konvencionalna modrost, ki se je opirala na delovno etiko in junaštvo garanja, postopoma postala nepomembna. Te spremembe so sicer prej ko ne nepomembne

poteze demokratizacije kulture in morale, ki jo povzroča širjenje množične potrošnje.

Zato pa so za našo splošno tezo o vključevanju opozicijskih kultur v potrošništvo izjemno pomembne posledice postindustrializma in postfordizma. Poleg tržno usmerjenega in potrošniškega zanimanja za telo so na novo poudarili dobro počutje, telesno lepoto in odlaganje staranja s športom (Featherstone, 1982); težko si je predstavljati, kako bi bilo lahko bohemsko življenje šokantno ob sodobni komercializaciji spolnosti in erotičnosti poprečnih oglasov za cigarete in za brezalkoholne pijače. Tudi tokrat je večino tega jasno napovedal Bell v *Kulturne kontradikcije kapitalizma* (*The Cultural Contradictions of Capitalism*), kjer je dokazal, da obstaja napetost med upadanjem asketskih vrednot na delovnem mestu in naraščanjem pomembnosti čutnosti in hedonizma kot posledice prostega časa.

Zanimivo je, da Francis Bacon, morda eden najbolj škandaloznih umetnikov poznega 20. stoletja, napada moderno zavest s predstavitvijo telesa kot okuženega mesa. Zato je prav tako težko razumeti, kako imamo lahko v sodobni družbi avantgardo (Burger, 1984), kot kako imamo lahko visoko in nizko kulturo (Stauth and Turner, 1988 b). Boj med moderno in postmoderno kulturo je hkrati tudi boj med različnimi smermi umetniškega sveta za nadzor nad tem, kaj je normativno sprejemljivo. Ena od posledic je tudi, da postanejo nekatere predstavitve telesa kritične ne le do umetniške teorije, marveč tudi do popularne kulture.

Drugo večje dogajanje, ki po mojem mnenju vodi k naraščajočemu zanimanju za telo, je rezultat spreminjajočih se odnosov med spoloma. Feministična kritika podrejenega položaja žensk v družbi je pri družbenih teoretikih sčasoma ustvarila veliko večjo občutljivost za spol/spolnost/biologijo. Feminizem je sprožil vrsto teoretičnih vprašanj, v katerih je vprašljiv tudi analitični in politični status človeškega telesa (Suleiman, 1986). Ker se neenakost med spoloma zdi ključna za vse oblike človeške družbe, je feministična kritika podvomila o sposobnosti marksizma, da bi pojasnil fenomene, kot sta patriarhat ali seksizem; videti je namreč, da je neenakost med spoloma globoko zakoreninjena v socialističnih in v kapitalističnih družbah. Če je tako, kako naj potemtakem razložimo temeljne strukture spolne stratifikacije?



To vprašanje poraja dilemo v feministični teoriji. Če je problem družben, potem ni nobene bistvene ali ontološke razlike med moškimi in ženskami; dejansko si je mogoče zamisliti, da bi lahko vsi razločki med moškimi in ženskami izginili, saj je neenakost med spoloma družbeno skonstruirana. Vendar pa je nekaj radikalnih feministk, ki ne želijo, da bi obstoječe ločitve med moškimi in ženskami izginile, in trdijo, da so temeljne razlike med spoloma v osebnosti, vrednotah, navadah in življenjskem stilu. Ena od razlag za te temeljne razlike je, da imajo moški in ženske različna telesa in da je njihov odnos do sveta - preko izkustva rojstva otroka, na primer - bistveno različen, če ne nezdržljiv. Ker imamo kot človeška bitja različne tipe teles, je sicer možno doseči večjo stopnjo enakosti med spoloma, toda razlike ne bodo, ne morejo biti, za nekatere teoretike pa tudi ne bi smele biti izkoreninjene. Ta razpravljanja so zelo povzdignila status telesa glede odnosa med naravo in kulturo (Rosaldo Lamphere, 1974). Razvidno je, kako so bile te teoretske in ideološke bitke v političnem in pravnem oziru izbojevane v razpravah o razmerju med predmenstrualnim sindromom in pravno odgovornostjo, o očetovski pravici moških glede na zahteve po stalni zaposlitvi ali o starševskih pravicah v primeru ločitve.

Videli smo, kako sta bila v zgodovini romantizma in kritične teorije telo in osvoboditev seksualnosti pomembni opozicijski temi za razvoj kritike kapitalizma. S stališča sodobnega feminizma je možno dokazati, da so bile te opozicijske drže hkrati moške in privilegirane. V razpravah o seksualni osvoboditvi ni bilo moč zaslediti veliko pozornosti otrokom. Ni povsem jasno, ali je seksualna osvoboditev dejansko vključevala ženske in ali naj bi se osvoboditev žensk bistveno razlikovala od osvoboditve moških. Nietzschejev pogled na ženske in spolnost je bil notorično *dvoumen* (Schutte, 1984). Ponovno naletimo na zanimivo dilemo v feminističnih teorijah. Če je seksualna osvoboditev dejansko tako adolescentska kot patriarhalna, potem bi moral feminizem oporekati prostituciji, pornografiji in drugim oblikam skomercializirane spolnosti, v katerih so ženske navadno predmet moškega nasilja in izkoriščanja. Toda nenavadnost tega stališča je, da daje radikalne feministke v isti kož z Mary Whitehous in konservativnimi

krogi krščanskih Cerkva. Vrednotenje pornografije postaja zato za odnos feministične teorije do splošne politične orientacije žensk kočljivo vprašanje (Faust, 1981). Težava opozicijske kulture je v tem, da ko dominantna kultura enkrat izkoristi erotično spolnost za potrošniško promocijo, težko privzame tako politično stališče, ki ne vzbuja vtisa golega moraliziranja. V daljši zgodovinski perspektivi se je pogosto zdelo, da je prostitutka figura kritike, ker je že sam njen obstoj obtožba vzorcev "normalne" spolnosti.

Tretji dejavnik, ki je vprašanje telesa postavil na vidno politično mesto, so demografske spremembe. Staranje človeških populacij je postalo predmet mednarodnih političnih in ekonomskih prizadevanj, saj so ekonomske napovedi glede tržišča delovne sile, stroškov upokojevanja, medicinske oskrbe in nastanitve ostarele negativne (Merkides and Cooper, 1987). Koristno je, če si problem staranja ogledamo znotraj širšega konteksta sodobnih medicinskih sprememb. Staranje populacije je delno, ne pa v celoti, posledica izboljšav v medicinski oskrbi in sledi višanju življenjskega standarda. Podaljševanje pričakovane dolžine življenja je ena od razsežnosti širšega scenarija, ki vključuje umetno oplojevanje, presaditve srca, mikrokirurgijo in napredovanja v farmakologiji. Vpliv znanstvene visokotehnološke medicine je sprožil zamotane filozofske in etične probleme: Kdo je konec koncev pravni lastnik delov človeškega telesa? Kakšna je vloga države pri ščititvi bolnih in starejših pred medicinskim eksperimentiranjem brez jamstev? Ali lahko izmerimo ali pa določimo, kateri so "nepotrebni kirurški posegi"? Kaj je smrt? Kot posledica tega znanstvenega razvoja so oživele številne stare filozofske dileme o odnosu med telesom, zavestjo, eksistenco in identiteto v kontekstu visoko razvite sodobne medicinske tehnologije. Končno ta razvoj dodatno zapleta kriza HIV-a in aidsa, zato ker sta ti dve epidemiji poznega dvajsetega stoletja, četudi pustimo ob strani finančne obremenitve zdravstvenega proračuna, ponovno sprožili vprašanja moralne odgovornosti v zvezi z etiologijami težjih bolezní. Ta razvoj sodobne medicine je potemtakem temeljnega pomena za odgovor na vprašanje, kaj je to, imeti ali biti telo. Identitetni problemi *Robocopa*, ki zadevajo njegovo telo/stroj, so futuristična

izjava sodobne medicinske tehnologije glede reprodukcije teles (Kroker et al., 1989, 137-8).

Oblast/spolnost

Foucaultovo delo lahko interpretiramo na veliko različnih načinov (Cousins in Hussain, 1984; Dreyfus in Rabinow, 1982; Hoy, 1986; Lemert in Gillan, 1982). Sam se bom osredotočil samo na probleme telesa, spolnosti in resnice v njegovem delu. Seveda je Foucault tej interpretaciji dal zelo trdno podlago. Ko je pojasnjeval materializem v marksizmu, je zapisal: *“Sprušujem se, če ne bi bilo bolj materialistično, da, preden sprožimo vprašanje ideologije, najprej preučimo vprašanje telesa in učinke oblasti nanj”* (Gordon, 1980, 58).

Foucault se je zelo zanimal za oboje, tako za strukturo mikropolitike uravnavanja telesa kot za makropolitiko nadzorovanja populacij. Ta zaposlenost s telesom in populacijo kot *“mestoma, okrog katerih se je razvila orga-*

nizacija oblasti nad življenjem” (Foucault, 1981, 139), ga je vodila k preučevanju medicinskih in kazenskih sprememb 19. stoletja kot odgovorov na posebne probleme urbanega nadzorstva, zlasti v Franciji. Ugotovil je, da *“veliki demografski razmah v Zahodni Evropi”* (Gordon, 1980, 171), dela vednost o *“populaciji”* za bistveno potezo nadzora urbanega prostora. To interpretacijo imamo lahko za *“sociologizacijo”* Foucaultovega dela o discipliniranju, zaporih, klinikah in azilih; toda sam je proti koncu svojega življenja spoznal vzporednico med svojim zanimanjem za nadzorovanje in zaporniško družbo ter Adornovim konceptom *“administrativne družbe”* (Jay, 1984, 22). Skratka, kot interpretativna strategija sociološka orientacija do Foucaultovega dela ni nelegitima.

Z umestitvijo Foucaulta v sociološki in zgodovinski kontekst je moč dokazati, da so bila racionalna nadzorovanja telesa in populacij odgovori na urbano krizo poznega 18. in 19. stoletja, toda njihove vire lahko najdemo v protestantski askezi, medicinsko predpisanih načinih zdravljenja, vojaški organizaciji in arhitekturi. Medtem ko so nadzorstva nad populacijami bila združena s pojavi demografije in načrtovanja mest, je usmerjanje notranjega in zunanjega telesa zahtevalo posege psihologije, klinične medicine in kriminologije (Turner, 1984).

“Križa” in živčne bolezni v poznem 19. stoletju so povzročile kup bolezenskih stanj - anoreksijo, agorafobijo, anoreksično histerijo, t.i. deviško bolezen in mnoge druge bolezni -, ki jih lahko interpretiramo kot simptome sprememb odnosa med spoloma, med javnim in zasebnim prostorom, med družino in ekonomijo v okviru naraščajoče prevlade medicine nad moralnimi vprašanji. Številni pisci so te bolezenske kategorije analizirali kot problem družbenega nadzora (Brumberg, 1988), vendar pa lahko tovrstne družbenomedicinske razprave postavimo v okvir findesieclovske kulturne krize ob ideji nihilizma in dekadence.

“Problem” ženske spolnosti je bil predmet razprave znotraj skupnega vprašanja spolnosti, predvsem moške homoseksualnosti. Potemtakem lahko identificiramo analize posebnosti živčnega, fragmentiranega, dekadentnega telesa v Evropi kot del širše kulturne celote *fin de siècle*, ki je vključevala antisemitistične



boje Avstrije (Oxall et al., 1987), freudovsko psihoanalizo, mučenje teles z elektrošoki Egon Schieleja, dionizično umetnost avstrijske Saga družbe (McGrath, 1974), Baudelairovo dekadentno poezijo in splošno nihilistično naziranje. Ta kulturni kompleks je imel Buciglucksmann (1984) za obliko poznega baroka, v katerem postane žensko telo simbol kulturne krize. Če ta pripomba odpira verodostojno interpretacijo seksualizacije telesa devetdesetih let 19. stoletja, potem prav tako razgrinja pogled na (ponovno) odkritje telesa v 80-ih letih tega stoletja, ki bi ga lahko imenovali politika zastraševanja. Spričo kemične vojne, uničenja naravnega okolja, epidemije HIV-a in aidsa, staranja populacij severne Evrope in očitne nesposobnosti nacionalnih vlad, da bi nadzorovale medicinsko tehnologijo ali medicinske izdatke, je telo spet postalo apokaliptično. Obdani smo z novo vrsto vojaških metafor, ki se nanašajo na aids (Sontag, 1989). Kot je bilo pričakovati, je sociologija te politične strahove prevzela v okviru apokaliptičnih teorij o invazijah teles (Kroker in Kroker, 1987).

Findesieclovska telesa

Najbrž smo ljudje nagnjeni k temu, da svoje dobe nimamo le za posebno nenavadne, marveč tudi za neprimerljivo v prodornosti in globini njene krize. Našo dobo je prepričljivo in zavestno prizadela njena lastna modernost, njena sekularizacija in nihilizem. Verjetno bi morali spor med modernisti in postmodernisti razumeti prav v kontekstu omenjene globalne krize, namreč, da ni nič več jasno, ali bo odvisnost od človeške racionalnosti načeloma zadostovala za odgovor na to globalno krizo, še zlasti zato, ker obstaja sum, da krizo dejansko povzroča ista instrumentalna racionalnost. Splošno razširjen je sedaj sum, da globalne katastrofe, kot je holokavst, niso nenormalna ali sprevržena digresija v razvoju zahodne racionalnosti, temveč da so v resnici primarna in vsakdanja ilustracija instrumentalnega racionalizma v praksi (Bauman, 1989).

Ob obsodbi, ki grozi, da nas bo pogoltnila, je komaj presenetljivo, da so se filozofi družbenega za pogled na naše apokaliptične čase vse bolj zatekali k Nietzscheju. Zdi se, da imamo danes opraviti z natančno isto kombi-

nacijo nevroze, nihilizma in kulturnega obupa, ki je v prejšnjem stoletju proizvedla Schopenhauerjev fatalizem, Sorelovo vizionarsko politiko ter slavljenje dekadence pri Baudelairu. Kot je dokazoval H. Stuart Hughes (1959) v svoji sedaj nekako prezrti uspešnici o evropski intelektualni zgodovini v letih med 1890 in 1930 (*Zavest in družba, Consciousness and Society*), vojaško bojevanje, antisemitizem in rasizem ter razdrobljenost in odtujitev življenja v urbanih industrijskih družbah, ne postavljajo pod vprašaj le razuma, temveč prav temelj civilizirane družbe.

Evropska kriza v devetdesetih letih 19. stoletja se je strnila in odvijala v Parizu, Berlinu in na Dunaju. Večino tém dvajsetega stoletja so si najbrž najpopolneje zamislili v talilnem loncu habsburške monarhije: analizo nezavednega in vlogo iracionalnega v kolektivnem življenju, prizadevanje za racionalnost kot podlago politične identitete, prepričanje, da je realnost samo učinek določenih gramatičnih struktur ter da lahko rešitev za etnično in kulturno razdrobljenost moderne družbe iščemo verjetno v radikalni rekonstrukciji *Gemeinschaft*. Le pomisliti moramo na intelektualce, ki jih je ustvaril Dunaj - Mahler, Freud, Wittgenstein, Klimt -, da spoznamo, kako je bila kriza avstrijskega imperija v poznem 19. stoletju v več pogledih vnetišče sodobnega požara; Dunaj je ustvaril tudi Theodorja Herzla, in prav na Dunaju je Hitlerja zgrozil pogled na etnično pestrost Poljakov, Madžarov, Čehov, Hrvatov, Srbov in predvsem na "večno gobo" (*Spaltpilz*) Židov. Druge podobe moderne krize so prišle iz Berlina (Simmel jih je opisoval v svojih esejih o kulturni tragediji) in iz Pariza v skicah iz zapiskov Walterja Benjamina *Das Passagen-Werk* (1982).

Zaradi številnih razlogov torej devetdeseta leta 20. stoletja odlikuje terminalnost (bolj v medicinskem kot v kronološkem smislu). Nismo se preselili le v dobo postmodernizma, marveč tudi v postindustrijsko družbo; v postmodernizem in postfordizem. Odkar je dejanskost, ki si jo je jedro marksističnega konceptualnega aparata prizadevalo razumeti, v veliki meri prenehala obstajati, je videti, kot da je marksizem kot znanost o krizi zgodnjega kapitalizma blizu izumrtja. Na primer: organizirani, urbani delavski razred v zahodnem kapitalizmu upada v absolutnem in relativnem

smislu. S tem upadanjem so povezane tudi globoke spremembe v politiki in kulturi vsakdanjega sveta kapitalizma (Gorz, 1982; Touraine, 1971; Turner, 1988). Za zdaj še ni jasno, kako oz. ali lahko organizirani komunizem preživi erozijo partijske avtoritete na Poljskem, v Jugoslaviji in na Madžarskem, balkansko etnično nasilje v državah Sovjetske zveze, organizirano brutalnost dogodkov na Trgu nebeškega miru, razkritja partijskih korupcij v Sibiriji ali gospodarski kolaps Vzhodne Evrope.

Morda smo se že preselili v dobo *findesieclouskega socializma* (Jay, 1988), toda čeprav bi konservativni politiki prenačeno in naivno slavili, je jasno, da bodo logično izhajajoče politične nestabilnosti zamajale s potresno močjo tudi Zahod. Čeprav je moderna teoretska kriza lahko kriza marksizma, pa še ni jasno, kdo bo moral odplačati odstranitev stalinizma (Holton in Turner, 1989). Konservativni analitiki so se zasebno in tudi

drugače tolažili z odhodom Erica Honeckerja z oblasti v NDR, vendar pa ima lahko prihodnost ponovne nemške združitve poguben vpliv na dolgoročni mir v Evropi. Prisiljeni smo živeti v zanimivem obdobju.

Kljub temu, da se lahko drugi komentatorji nagibajo k temu, da se imajo za posebej privilegirane, ker živijo v času tega posebnega preobrata, ko se razkriva svetovna zgodovina (v smislu, da imamo heglovski zavest o sebi kot modernih, stoječih na samem robu globalnega procesa), pa že začenjamo odkrivati vzporednice z devetdesetimi leti 19. stoletja. Kot teoretiki družbenega imamo vsekakor posebno empatijo do tega časa. Prav zadnje desetletje prejšnjega stoletja je bilo tisto, ki je, bolj kot fantazije Saint-Simona, ustvarilo sociologijo kot organizirano disciplino. Sociologija je s svojim raziskovanjem samomora in anomije, racionalizacije in birokracije, alienacije in tovarniškega življenja, značilnosti množične kulture urbanega življenja, prava-urbanizma kot načina življenja, in karakterologije kapitalizma kot katekole druga družbena disciplina vnaprej začrtala številne filozofske debate 20. stoletja. Sociologija je postala bistvena sestavina moderne *Angst*.

Vendar pa bi zdaj, ko smo se pozabavali z možnostjo, da so tudi ljudje drugih epoh lahko predstavljali sebe v kontekstu globalne krize, verjetno morali nadaljevati iskanje vzporednic in analogij. Katera druga epoha se je zavedala "svetovne" krize, neizbežne usode, krize družbene kontrole, urbanega razkroja ter imela občutek, da so morda prav temelji realnosti vprašljivi? Odgovor je: baročna kultura (v Španiji, Franciji, Nemčiji, srednji in južni Evropi), predvsem v prvi polovici 17. stoletja, ki se je zavedala krize absolutizma. Sledila je protestantski reformaciji, skušala je osvojiti srca in domišljijo ljudi, in sicer v interesu hierarhične in avtoritarne oblastne skupine, ki si je prizadevala zavarovati Evropo pred popolnim kolapsom, ali natančneje, ki je hotela stari red ubraniti pred individualizmom, protestantizmom, trgovsko mestno oblastjo, pred idejo, da bi družbeni red lahko temeljil na družbeni pogodbi, ter pred množico, ki jo je ustvarila poplava kmetov, prišlekov v evropskih mestih.

Baročna mentaliteta je svet razumela kot izmišljeno okolje, zato so jo temu primerno



očarali čas, smrt, ruševine, razpadanje, dekadenca in okoliščinskost pojavov (Marvall, 1986). Značilne osebnosti in teme so bile Hamlet (v prizoru na pokopališču), *Anatomija melanholije* (*The Anatomy of Melanholij*) Roberta Burtona, Leibnizova *Monadologija* in teodicejska doktrina o najboljšem od vseh možnih svetov (Turner, 1981, 142-76) in Velazquezove slike. Premislimo na primer Leibnizovo doktrino o temeljnih substancah univerzuma, namreč o monadah. Celoten sistem univerzuma je sestavljen iz neskončnega števila monad, ki odsevajo univerzum in ki vsebujejo njegove možnosti (pojma zaznave in željnosti v Leibnizovi terminologiji). Na kratko, monade so sistem zrcal, ki odsevajo univerzum. Monadologija je izražala tako filozofski kot estetski princip baroka. "Svet je hkrati zrcalo zrcal, knjiga knjig in estetsko vesolje oblikovnih moči v stalnem (ne)ravnovesju" (Buci-Glucksmann, 1986, 79). Čeprav se je doba baroka imela za moderno, so njena estetska načela v resnici pogosto napovedovala postmoderne pristope. Če ta interpretacija Leibniza drži, potem nauk o monadah vsebuje idejo o tekstualni naravi realnosti ali točneje o osrednjosti optike - in s tem perspektivizma - v tehnološkem sistemu, s katerim se pollašamo sveta, vendar le v pogledu.

Odločilno za baročno mentaliteto je seveda, da je bila moderna ali točneje, da je nase gledala kot na moderno. Čeprav ima barok površinske značilnosti konzervativizma kot vodene kulture, ki je merila na ohranitev hierarhične, avtoritarne družbe, so baročne elite uporabljale kontrolne tehnike (stimulacija razumnosti, spektakelska kultura, manipulacija z množičnim tržiščem, zidanje bahave arhitekture), ki so zahtevale nove naravnosti, nove usmeritve in podmene. Tako "so ljudje baroka navsezadnje ocenjevali sebe in svojo dobo kot 'moderno'" (Marvall, 1986, 145).

Ideologi baroka so imeli resničen čut za množico ter njeno pripravnost za manipulacijo kot moč tako za spremembo kot za družbeno ureditev. Ni presenetljivo, da je barok kultura učinkov (Miller, 1949). Gianlorenzo Bernini (1598-1680), na katerega so sprva vplivali Michelangelo, antika in Caravaggio, je sčasoma postal mojster baročnih učinkov, ki so presekali prostor med umetniškim delom in gledalcem. Njegova skulptura *Ekstaza sv.*

Terezije na oltarju v cerkvi S. Maria della Vittoria je sijajen primer baročne čutnosti, pravzaprav eroticizma. Bernini je izdelal estetiko erotične iluminacije kot medija, skozi katerega Bog vstopa v svet (Buci-Glucksmann, 1986, 100-1). Opraviti imamo s čutnim efektom in afektom, ki je vključen v duhovno službo Cerkve. V baročni religiozni umetnosti je vpeljana v igro naslada telesa zoper puste, higienske cerkve severne, protestantske Evrope. To je bilo poduhovljenje čutnega telesa v službi tako duhovnega razvoja kot političnega nadzora.

Toda čemu vztrajati pri baroku? Kot je dokazal Buci-Glucksmann (1984) v *Baročnem umu* (*La raison baroque*) lahko odkrijemo čudovite vzporednice med krizno kulturo 17. stoletja, Baudelairovim nihilizmom s konca 19. stoletja, Benjaminovim "sociološkim" pisanjem o sodobni umetnosti in "primitivnim" simbolizmom Paula Kleeja. Barok odpira vpogled v dileme in vprašanja 20. stoletja. Nekatera lahko preletimo.

Prvič, skupen je prelom med visoko in ljudsko kulturo, ki postavlja pod vprašaj umetnikovo in širše vlogo intelektualca v družbi. V visoki umetnosti baroka vedno najdemo kič - v Berninijevi *Sv. Tereziji*, v Poussinijevem *Pastoral* in prav tako v Velazquezovi javni umetnosti. Z igranjem na čustva in z mešanjem različnih tradicij in stilov so baročni umetniki izzivali razlikovanje med visoko in nizko kulturo. Drugič, imeli so izrazit smisel za izume, gradbeništvo in umetelnost. Ideja o permanentnem, "naravnem redu" je bila izzvana. Baročne umetnike je, kot je omenil Benjamin v svoji študiji o nemški žaloigri, fasciniral (umeten in naraven) razpad kot veličastna alegorija melanholične razsežnosti človeškega bivanja (Benjamin, 1955, 155-60). Tretjič, šlo je za obliko perspektivizma, ki je zavoljo čustev in učinkov mešala svete in posvetne teme. Da bi presekal prostor med umetniškim objektom in subjektom gledalcem, je barok z vnašanjem čutnosti v ospredje učinkov človeško telo naredil za oblin polno, kremasto, tipljivo mesenost. Caravaggio (1571-1610) je tako poudarjal ogromna, mesnata in nabuhla kmečka telesa, da so njegova že naročena dela cerkvene oblasti pogosto zavrnila prav zaradi njihove premajhne dekorativne vrednosti. Njegov vpliv na Rembrandtovo delo *Anatomija dr. Tulpa* ali

Ženska v vodi je bil znaten, toda v protestantskih deželah severne Evrope je bil vpliv baroka vendarle ublažen, npr. v delu Vermeerja van Delfta (1632-75). Ves obseg baročnega vpliva v razmerjih, barvi in kakovosti pa lahko najbolje vidimo v Rubensovih (1577-1640) mitoloških prikazih (*Ugrabitev Leukipovih hčera* ali *Parisova sodba*). V teh slikah ni stroge klasicistične lepote, temveč ženska iz meščanskega okolja razkazuje virtualni delirij mesenosti. Drug primer, a v precej drugačnem jeziku, je Velazquezovo delo (1599-1660), čigar slika pp. Inocenca X. je izjemno uspešno ujela čutne, zastrašujoče, mrke poteze njegovega obraza. Ti vodilni umetniki baroka so telo uporabljali za to, da bi dosegli nenavadno žive množične učinke. Zato je bilo primerno, da se je eden najvznemirljivejših umetnikov 20. stoletja, Francis Bacon (Boyne, 1988), vrnil k



obrazu Inocenca X. in da je s kričočim izrazom na papeževih ustih izničil njegovo ontološko zavarovanost.

Predlagal sem nekatere vzporednice med baročno in postmoderno mentaliteto, ki sem ju poskušal na hitro ponazoriti z napotki na množično kulturo urbanega 17. stoletja in z dokazovanjem, da si je barok prizadeval doseči množične učinke s čutnim vzburljanjem. Baročni stropovi se cedijo od rožnatega, obilnega mesa. Seveda lahko ugovarjamo, da bi bilo, kar zadeva ekonomijo in politiko, perverzno vleči to primerjavo predaleč. Toda, čeprav bi tako svarilo imelo veljavo *prima facie*, se mi zdi, da lahko branim to vzporednico. Ena od značilnosti političnega življenja v obeh, baročnem in sodobnem življenju je centralizacija oblasti in širjenje birokracije. Absolutistična oblast je bila odvisna od policije in merkantilizma, ki je za uravnavanje mednarodne trgovine prek obsega menjave terjal državne posege. Posledica je bila centralizacija oblasti in pojav tega, kar lahko imenujemo decizionizem. Četudi bi bilo preprosto napačno trditi, da zahodni kapitalistični svet temelji na absolutizmu, je rast obsežne politične birokracije v modernih demokracijah predstavnitvu dala ključni pomen. Učinkovito demokratično sodelovanje v Evropskem parlamentu preprosto ni mogoče, in sodobni državljani je pogosto, bolj kot udeleženec, zveden na opazovalca. Demokracija gledalcev bi lahko bila v tem smislu moderna različica baročnega decizionizma.

Če je primerjava baročne dobe in postmodernizma sprejemljiva, potem bi se lahko začeli spraševati, če bo prišlo do postpostmodernizma. Čisto ob koncu baroka so se srednji razredi obrnili stran od velikega javnega spektakla in rokoko je hitro vzcvetel kot izumetničen stil notranjih dekoracij. Velika kraljevska razkazovanja javnega baroka so se spremenila v prikupne prizore *fates d'amour* Jana Watteauja (1684-1721). Ponovno si smemo priklicati v spomin Webrovo dokazovanje, da je bilo na razdrobljenost, odtujitev in racionalizacijo družbe možnih več odgovorov. Ti kulturni odgovori so vključevali vrnitev h konvencionalni religiji, resno pozivanje politike, erotizem Otta Grossa ali omikanje osebnega notranjega življenja, ki je bilo podobno Troetschovi konceptiji mysticizma, in ki bi moralo biti igrano tiho ali celo *pianissi-*

mo. Morda bodo dileme in izzivi postmodernizma v naši dobi psihološko prezahtevni in prenevarni; v tem primeru bo morda postmoderni barok nadomestila privatizacija družbenega, ki so jo opisali Robert Bellah in njegovi kolegi v *Vedenje srca (Habits of the Heart)*, 1985). Javnost bo spremenjena v areno organiziranih mnenj in privatiziranih občutkov. Rokokojski individualizem in kultura čustvovanja bi lahko bila primeren, čeravno moreč zaključek diskusije med modernizmom in postmodernizmom.

Prevedla Jasna Kamin

LITERATURA

- ADORNO, T. in HORKHEIMER, M. (1979) *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.
- ARDREY, R. (1971) *The Territorial Imperative*. London: Collins.
- BACHELARD, G. (1987) *The Psychoanalysis of Fire*. London: Quartet Books.
- BARBER, B. (1970) *L. J. Henderson on the Social System*. Chicago: University of Chicago Press.
- BARKAN, L. (1975) *Nature's Work of Art: the Human Body as Image of the World*. New Haven: Yale University Press.
- BARTHES, R. (1977) *Sade/Fourier/Loyola*. London: Jonathan Cape.
- BATAILLE, G. (1987) *Eroticism*. London: Marion Boyars.
- BAUMAN, Zygmunt (1989) *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
- BEAUVOIR, S. de (1962) *Must We Burn Sade?* London: John Calder.
- BELL, D. (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism*. London: Heinemann Educational.
- BELLAH, Robert N., MADSEN, Richard, SULLIVAN, W. M., SWIDLER, Ann and TIPTON, STEVEN M. (1985) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- BENDIX, R. (1977) 'Province and metropolis: the case of eighteenth-century Germany', v: J. Ben-David and T. N. Clark (ur.), *Culture and its Creators. Essays in Honour of Edward Shils*. Chicago in London: University of Chicago Press. str. 119-49.
- BENJAMIN, W. (1955) *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BENJAMIN, W. (1982) *Das Passagen-Werk*. 2 zv. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BERGER, P. L. and KELLNER, H. (1965) 'Arnold Gehlen and the theory of institutions', *Social Research*, 32: 110-15.
- BERGER, P. L. and LUCKMANN, T. (1967) *The Social Construction of Reality*. London: Allen Lane.
- BERTILSSON, M. (1986) 'Love's labours lost? A sociological view', *Theory, Culture & Society*, 3(2): 19-35.
- BOURDIEU, P. (1984) *Distinction: a Social Critique of the Judgement of Taste*, London: Routledge & Kegan Paul.
- BOWRA, C. M. (1959) *The Heritage of Symbolism*. London: Macmillan.
- BOYNE, R. (1988) 'The art of the body in the discourse of postmodernity', *Theory, Culture & Society*, 5(2-3): 527-43.
- BRAIN, R. (1979) *The Decorated Body*. London: Hutchinson.
- BROWN, N. O. (1959) *Life Against Death: the Psychoanalytic Meaning of History*. Middletown: Wesleyan University Press.
- BROWN, N. O. (1966) *Love's Body*. New York: Random House.
- BRUMBERG J. J. (1988) *Fasting Girls: the Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BUCCI-GLUCKSMANN, C. (1984) *La raison baroque, Baudelaire à Benjamin*. Paris: Editions Galilée.
- BUCCI-GLUCKSMANN, C. (1986) *La folie du voir, de l'esthétique baroque*. Paris: Galilée.
- BÜRGER, P. (1984) *Theory of the Avant-garde*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BURROW, J. W. (1970) *Evolution and Society: a Study in Victorian Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARTER, A. (1979) *The Sadeian Woman: an Exercise in Cultural History*. London: Virago.
- COUSINS, M. in HUSSAIN, A. (1984) *Michel Foucault*. New York: St. Martin's Press.
- DOUGLAS, M. (1970) *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Harmondsworth: Penguin Books.
- DOUGLAS, M. (1973) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Harmondsworth: Penguin Books.
- DREYFUS, H. L. in RABINOW, P. (1982) *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester Press.

- DUERR, H. P. (1988) *Nacktheit und Scham: der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- DURKHEIM, E. in MAUSS, M. (1963) *Primitive Classification*. London: Routledge & Kegan Paul.
- ELLAS, N. (1987) 'On human beings and their emotions: a process-sociological essay', *Theory, Culture & Society*, 4(2-3): 339-61.
- ELLAS, N. (1988) 'Was ich unter Zivilisation verstehe. Antwort auf Hans Peter Duerr', *Die Zeit*, 25, 17. junij.
- FAUST, B. (1981) *Women, Sex and Pornography*. Melbourne House.
- FEATHERSTONE, M. (1982) 'The body in consumer culture', *Theory, Culture & Society*, 1(2): 18-33.
- FEATHERSTONE, M. in HEPWORTH, M. (1983) 'The midlifestyle of "George and Lynn"', *Theory, Culture & Society*, 1(3): 85-92.
- FOUCAULT, M. (1981) *The History of Sexuality*, 1. del: *an Introduction*. Harmondsworth: Penguin Books.
- FOUCAULT, M. (1987) *The Use of Pleasure: the History of Sexuality*, 2. del, Harmondsworth: Penguin Books.
- FOUCAULT, M. (1988) *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings 1977-1984*. New York in London: Routledge.
- FOX, R. A. (1976) *The Tangled Web. The Structure of Disorder in the Anatomy of Melancholy*. Berkeley: University of California Press.
- FREUD, S. (1950) *Totem and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- GARFINKEL, H. (1956) 'Conditions of successful degradation ceremonies', *American Journal of Sociology*, 61: 420-4.
- GEHLEN, A. (1988) *Man, his Nature and Place in the World*. New York: Columbia University Press.
- GIDDENS, A. (1984) *The Constitution of Society: an Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- GIDDENS, A. (1989) *Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- GLASSMAN, R. M. (1986) *Democracy and Despotism in Primitive Societies*, prvi in drugi del, New York: Associated Faculty Press.
- GORDON, C. (1980) *Michel Foucault, Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Brighton: Harvester Press.
- GORZ, A. (1982) *Farewell to the Working Class: an Essay on Post-industrial Socialism*. London: Pluto Press.
- HABERMAS, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- HENNIS, W. (1988) *Max Weber: Essays in Reconstruction*. London: Allen & Unwin.
- HERTZ, R. (1960) *Death and the Right Hand*. New York: Cohen & West.
- HIRST, P. Q. (1975) *Durkheim, Bernard and Epistemology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- HIRST, P. in WOOLEY, P. (1982) *Social Relations and Human Attributes*. London: Tavistock.
- HOLTON, R. J. in TURNER, B. S. (1989) *Max Weber on Economy and Society*. London: Routledge.
- HOY, D. C. (ur.) (1986) *Foucault, a Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell.
- HUGHES, H. STUART (1959) *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1920*. London: MacGibbon & Kee.
- JAY, M. (1973) *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-50*. London: Heinemann Educational.
- JAY, M. (1984) *Adorno*. London: Fontana.
- JAY M. (1986) 'In the Empire of the Gaze: Foucault and the denigration of vision in twentieth-century French thought', v: David Couzens Hoy (ur.), *Foucault, a Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell. str. 175-204.
- JAY, M. (1988) *Fin-de-siècle Socialism*. New York in London: Routledge & Kegan Paul.
- KANTROWICZ, E. (1957) *The King's Two Bodies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- KLAGES, L. (1963) *Vom kosmogonischen Eros*. Bonn: Bouvier.
- KROEBER, A. L. (1923) *Anthropology*. New York: Harcourt.
- KROEBER, A. L. (1952) *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- KROEBER, A. L. in PARSONS, T. (1958) 'The concepts of culture and of social system', *American Sociological Review*, 23: 582-3.
- KROKER, A. in KROKER, M. (1987) *Body Invaders. Panic Sex in America*. Don Mills, Ontario: Oxford University Press.
- KROKER, A., KROKER, M. in COOK, D. (ur.) (1989) *Panic Encyclopedia. The Definitive Guide to the Postmodern Scene*. London: Macmillian.
- KUPER, A. (1988) *The Invention of Primitive Society, Transformations of an Illusion*. London: Routledge.

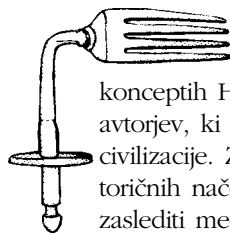
- LACAN, J. (1971) 'Kant avec Sade', v: *Écrits 11*. Paris: Editions de Seuil.
- LASH, S. (1984) 'Genealogy and the body: Foucault/Deleuze/Nietzsche', *Theory, Culture & Society*, 2(2): 1-18.
- LEMERT, C. C. in GILLAN, G. (1982) *Michel Foucault: Society Theory and Transgression*. New York: Columbia University Press.
- LEVIN, D. M. (1985) *The Body's Recollection of Being: Phenomenological Psychology and the Deconstruction of Nihilism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- LEVIN, D. M. (1988) *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation*. London: Routledge.
- LORENZ, K. Z. (1966) *On Agression*. London: Methuen.
- MCGRATH, W. J. (1974) *Dionysian Art and Populist in Austria*. New Haven in London: Yale University Press.
- Mac RAE, D. G. (1975) 'The body and social metaphor', v: J. Benthall and T. Polhemus (ur.), *The Body as a Medium of Expression. An Anthology*. New York: Dutton. str. 59-73.
- MANNHEIM, K. (1960) *Ideology and Utopia*. London: Routledge & Kegan Paul.
- MARAVALL, J. A. (1986) *Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure*. Manchester: University of Manchester Press.
- MARCUSE, H. (1969) *Eros and Civilization*. London: Sphere Books.
- MARKIDES, K. S. in COOPER, C. L. (ur.) (1987) *Retirement in Industrialized Societies. Social, Psychological and Health Factors*. Chichester: John Wiley.
- MARTIN, L. H., GUTMAN, H. in HUTTON, P. H. (1988) *Technologies of the Self, a Seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock.
- MEGILL, A. (1985) *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley: University of California Press.
- MENNEL, S. (1987) 'On the civilizing of appetite', *Theory, Culture & Society*, 4(2-3): 373-404.
- MILLER, Alec (1949) *Tradition in Sculpture*. London: Studio Publications.
- MORRIS, D. (1967) *The Naked Ape*. London: Jonathan Cape.
- MORRIS, D. (1977) *Man Watching. A Field Guide to Human Behavior*. New York: Abrams.
- NIETZSCHE, F. (1980) *Untimely Meditations. Four Essays on the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Indianapolis: Hackett.
- O'NEILL, J. (1985) *Five Bodies: The Human Shape of Modern Society*. Ithaca in London: Cornell University Press.
- OSSOWSKI, S. (1963) *Class Structure in the Social Consciousness*. London: Routledge & Kegan Paul.
- OXALL, I., POLLACK, M. in BOTZ, G. (ur.) (1987) *Jews, Antisemitism and Culture in Vienna*. London: Routledge & Kegan Paul.
- PARSONS, T. (1934) 'Some reflections on the nature and significance of economics', *Quarterly Journal of Economics*, 48: 511-45.
- PARSONS, T. (1977) *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: Free Press.
- PELS, D. in CREBAS, A. (1988) 'Carmen - or the invention of a new feminine myth', *Theory, Culture & Society*, 5(4): 579-610.
- POLHEMUS, T. (1978) *Social Aspects of the Human Body*. Harmondsworth: Penguin Books.
- POSTER, M. (1978) *Critical Theory of the Family*. New York: The Seabury Press.
- ROSALDO, M. A. in LAMPHERE, L. (ur.) (1974) *Woman Culture and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- ROSEN, G. (1979) 'The evolution of social medicine', v: H. E. Freeman, S. Levine and L. G. Reeder (ur.), *Handbook of Medical Sociology*. New Jersey: Prentice Hall., str. 23-52.
- RYCROFT, C. (1971) *Reich*. London: Collins.
- SCHUTTE, O. (1984) *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*. Chicago: University of Chicago Press.
- SCHWENTKER, W. (1987) 'Passion as a mode of life: Max Weber, the Otto Gross Circle and eroticism', v: W. J. Mommsen in J. Osterhammel (ur.), *Max Weber and his Contemporaries*. London: Allen & Unwin. str., 483-98.
- SOHN-RETHEL, A. (1978) *Intellectual and Manual Labour, a Critique of Epistemology*. London: Macmillan.
- SONTAG, S. (1989) *AIDS and its Metaphors*. New York: Farrar, Strauss & Giroux.
- STAUTH, G. in TURNER, B. S. (1988a) *Nietzsche's Dance. Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*. Oxford: Basil Blackwell.
- STAUTH, G. in TURNER, B. S. (1988b) 'Nostalgia, postmodernism and the critique of mass culture', *Theory, Culture & Society*, 5(2-3): 509-26.

- STAUTH, G. in TURNER, B. S. 'Ludwig Klages and the origins of critical theory', **Theory, Culture & Society**.
- SULEIMAN, S. R. (ed.) (1986) **The Female Body in Western culture**. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- TAWNEY, R. H. (1926) **Religion and the Rise of Capitalism**. New York: Harcourt Brace.
- TIMASHEFF, N. S. (1957) **Sociological Theory, its Nature and Growth**. New York: Random House.
- TIMPANARO, S. (1975) (1975) **On Materialism**. London: New Left Books.
- TOURNAINE, A. (1971) **The Post-Industrial Society, Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society**. New York: Random House.
- TURNER, B. S. (1981) **For Weber. Essays on the Sociology of Fate**. London: Routledge & Kegan Paul.
- TURNER, B. S. (1982) 'The discourse of diet', **Theory, Culture & Society**, 1(1): 23-32.
- TURNER, B. S. (1983) **Religion and Social Theory: a Materialist Perspective**. London: Heinemann Educational.
- TURNER, B. S. (1984) **The Body and Society: Explorations in Social Theory**. Oxford: Basil Blackwell.
- TURNER, B. S. (1988) **Status**. Milton Keynes: Open University Press.
- van PEURSEN, C. A. (1961) **Lichaam-Ziel-Geest, inleiding tot een fenomenologische antropologie**. Utrecht: Erven J. Bijleveld.
- WILSON, E. O. (1975) **Sociobiology. The New Synthesis**. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hendikep kot simptom

Telo je vedno nekaj, kar je narejeno za uživanje, za uživanje samega sebe.

J. Lacan



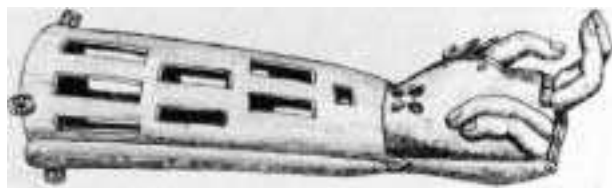
Problem, o katerem želimo na tem mestu spregovoriti, temelji na nekaterih teoretskih konceptih H. Marcuseja in posegih t.i. postmodernih avtorjev, ki se nanašajo na logiko prostora, kulture in civilizacije. Zlasti želimo spregovoriti o nekaterih emancipatoričnih načelih ter oblikah družbenosti, ki jih je mogoče zaslediti med telesno hendikepiranimi¹ (mladimi) ljudmi.

Kultura ni civilizacija

Vsaj od Marxa naprej vemo, da mora država preko svojih institucij skrbeti za varstvo enakopravnosti in svobode državljanov, vemo pa tudi, da bo v tej smeri naredila natanko toliko, kolikor jo bo javnost s svojimi artikuliranimi in institucionalno organiziranimi zahtevami k temu silila. Gre za t.i. post-tradicionalno socialno integracijo,² kjer organizacije družbenih povezanosti ne smemo pričakovati od vnaprej danih institucij, temveč jih morajo ljudje uresničevati sami. To uresničevanje je tesno povezano s komunikacijo med akterji, ki so ali pa bi

¹ Ko govorimo o telesno hendikepiranih ljudeh, mislimo na tiste, ki so zaradi starosti, bolezni, nesreč, poškodb ali prirojenih okvar prikrajšani za nekatere telesne izkušnje in morajo za obvladovanje prostora in svojega telesa uporabljati različne pripomočke.

² Zimmermann, R. (1984), "Marx, Habermas i problem društvene emancipacije", *Theoria*, 1/2, str. 39-45.



morali biti zainteresirani za dialog. "Komunikacijska dejavnost kot vrednostno reflektirana socialna koordinacija definira načelo interakcijsko-komunikacijskega podružbljanja."³

³ *Ibid.*, str. 45.

⁴ Jameson, F. (1984), "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review* 146 (Julij - avgust 1984), str. 67-77.

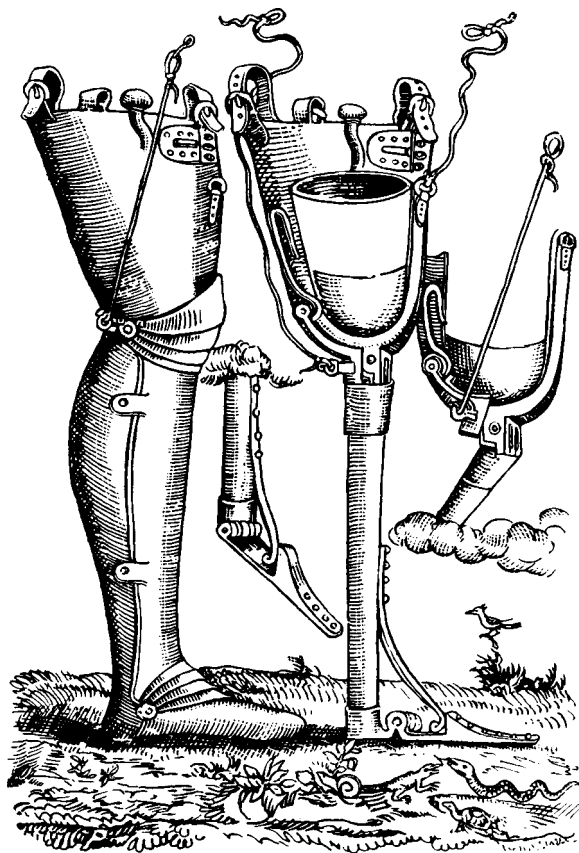
⁵ Marcuse, H. (1940/41), "Some Social Implications of Modern Technology", *Studies in Philosophy and Social Sciences*, IX, str. 414-39.

zlasti 60-ih letih XX. stoletja opozarjal na nekatere procese, ki kažejo na administrativno asimilacijo kulture v civilizacijo, kar je rezultat zelo učinkovitega vzpostavljanja znanstveno-tehnične hegemonije v polju družbenega. Še bolj radikalen je bil v 80-ih letih F. Jameson, ki je v svojem prispevku z naslovom "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism"⁴ postmodernizem razumel kot novo kulturno mašinerijo poznega kapitalizma z zanjo značilno estetiko odtujenosti in poskusi vzpostaviti kulturno in socialno hegemonijo.

Marcuse je v 40-ih letih tehnologijo razumel kot socialni proces, katerega integralni del je vsak posameznik.⁵ V 60-ih letih je bil priča totalizaciji družbe, do katere je tudi v najbolj demokratičnih družbah prišlo zaradi integracije kulture v civilizacijo.⁶ Tehnološka civilizacija je bila na vrhuncu svojega

razvoja, kajti vedno bolj ji je uspelo integrirati elemente kulture, ki so še včeraj predstavljali polje drugačnosti in antagonizmov do vladajočih civilizacijsko-tehnološko-socialnih procesov.

Zgodovinsko vzeto, nadaljuje Marcuse, se je v tistem trenutku, ko se je začela kultura integrirati v tehnologijo družbenega, prva vedno bolj spreminjala v ideologijo, čeravno tudi kot ideologija ni bila v celoti asimilirana v družbene tehnologije in je ravno v tej poziciji ohranjala mesto, kjer je bilo mogoče opazovati kontradikcije in konflikte ter artikulirati obtožbe in izražati zavračanje totalitarizirajočih procesov v družbi. V 60-ih se je proces totalizacije skozi asimilacijo kulture pospešil - tudi zaradi nepričakovanega razvoja tehnike in tehnologije. Psihični in fizični prostor, kjer je še možno učinkovito razdruževanje, ugotavlja takrat Marcuse, se je bolj ali manj zaprl.⁷ Bolj kot kadarkoli prej je



postal opazen način prevajanja idej, ki že p odpirajo prostor avtonomije in skrbijo za oh Prevajanje je potekalo v smeri edukacije, rel postalo je - a vehicle of adjustment.⁸ S tem razlika med civilizacijo in kulturo, kjer kultu intelektualnega dela, ležernosti, počitnic, svobode, duha in neoperacijskega mišljenja, civilizacija pa polje manualnega dela, delovnega dne, dela, nesvobode, narave in operacijskega mišljenja.⁹ Tudi Jameson se je strinjal, da so bila šestdeseta točka preloma v razmerju med kapitalizmom in kulturo - na mesto produkcije je stopila reprodukcija.

Kulturna in socialna hegemonija se učinkovito vzpostavlja in je možna le z asimilacijo v znanstveno-tehnični stroj, ki kulturo in socialno življenje potrebuje le kot transmitter za svoje preživetje, reprodukcijo in ekspanzijo, medtem ko ju ideologija potrebuje za maskiranje odtujenosti ljudi, tako na delovnem mestu kot v "prostem času". Znanstvena in tehnična dominanca nad vsakdanjim življenjem se tako kažeta kot kulturna dobrina, ki jo ljudje v svojih socialnih interakcijah izmenjujejo kot vsako potrošno dobrino, še več, socialni status ljudi je vedno bolj odvisen od količine potrošene in konzumirane svobode in kulture.

Paradoksalnost takšne situacije se najlepše kaže v vse večji odsotnosti kakršne koli vitalne potrebe po družbenih in socialnih spremembah, kajti spremembe se že dogajajo, in sicer tako hitro, da ljudje, ta armada delovne sile, nimajo nobenih možnosti za interpelacijo, kajti, piše Marcuse, morda je, z vidika kapitala, najbolj funkcionalno, če ljudje niso nikjer zastopani. V nasprotju z Althusserjevo teorijo ideologije kot interpelacije, je Marcuse spoznal, da je ideologija najmočnejša natanko tam, kjer ljudje nimajo na voljo nobene možnosti za interpelacijo in reprezentacijo samih sebe. Ko se porušijo vse meje, ni več nobene točke, od koder bi bila interpelacija sploh možna. There is no narrative position.¹⁰

Kultura, popolnoma asimilirana v civilizacijo, neguje in perpetuira logiko bornirane inkohherentnosti, razpršenosti in nenehnih sprememb, ne ponuja nikakršnega mita, nobene oporne točke, omogoča le lebdenje, ekstazo, spektakel, kjer se nihče ne sprašuje po svoji želji, saj je vsaka želja že vnaprej zadovoljena. Človek ni svoboden, saj ni vela, ni možnosti izbire, ker je izbira vedno že narejena. Zato se človek tudi ne sooča z omejenostjo in nemožnostjo diskurza, v katerega je potopljen, kajti ta diskurz sploh nima meja, je neskončen, brezmejen niz aktov; ker človek ne trči na mejo, se želja sploh ne more vzpostaviti. Tako se zdi, da nimamo več opraviti z



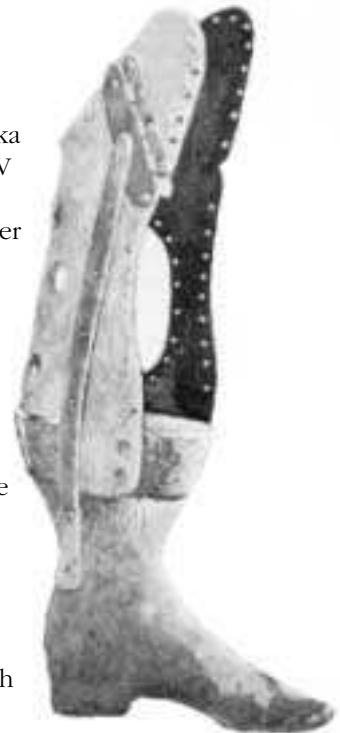
⁶ Marcuse, H. (1965), "Remarks on a Redefinition of Culture", *Daedalus*, 94, str. 190-207.

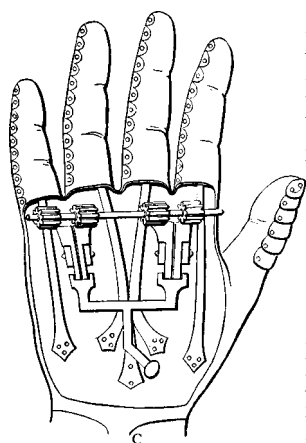
⁷ *Ibid.*, str. 194.

⁸ *Ibid.*, str. 196.

⁹ *Ibid.*, str. 192.

¹⁰ Polan, D. (1988), "Postmodernism and Cultural Analysis Today", v: Kaplan, E. A., (ur.),





Postmodernism and It's Discontents,
London, NY: Verso, str.
45-58.

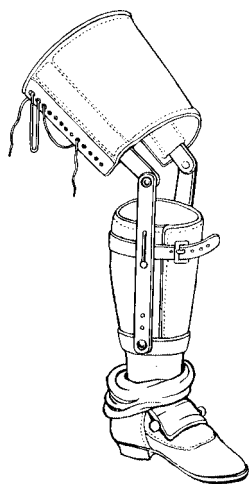
¹¹ *Ibid.*, str. 57.

¹² *Kot (5)*, str. 196.

¹³ *Ibid.*, str. 197 in
naslednje.

¹⁴ *Ibid.*, str. 197.

¹⁵ Wittfogel, K. A. (1985),
"O proletarski kulturi",
**Časopis za kritiko
znanosti**, 83/84, str. 44-
47.



želečim subjektom, temveč s človekom, oropanim sleherne vsebine, sleherne intence, sleherne želje in hotenja. Naloga kritične in refleksivne misli je zato povsem jasna: "... to work to conjoin seemingly isolated forms in newly expansive critical frameworks."¹¹

Tehnološka racionalnost

Razvoj tehnološke racionalnosti pa ima kljub temu neko prednost, ki je Marcuse ni želel zanemariti, saj lahko tehnologijo vedno uporabimo vsaj na dva med seboj povsem različna in nezdružljiva načina; tako, da se povečuje beda mnogih na račun nekaterih, ali pa tako, da se povečuje polje brez eksploatacije, bede in trpljenja. Marcuse se je postavljaj na to drugo stran in dejal: "This would be a civilization which has become culture."¹² Gre torej za obrat; civilizacija kot polje heteronomnosti in nesvobode bi se morala zmanjšati na račun kulture - namesto reprodukcije bi se morala povečati produkcija kot polje svobode in avtonomnosti. Normativnost, ki nastaja v polju kulture, seveda noče postati dominantna, predvsem pa ne želi služiti kateri koli dominantni logiki, ki se uspe institucionalizirati v polju družbenega. Norma je v tem primeru zavezana individualnosti in avtonomnosti, ne pa načinu, kako družba prevaja koncepte v empirično realnost. V takem primeru, na to nas je opozoril Marcuse,¹³ se vsa prizadevanja usmerijo samo k izboljševanju načinov prevajanja, medtem ko se neprevedljivi reziduum obravnavna kot zastarela, izrabljena in neuporabna spekulacija.¹⁴

Z asimilacijo kulture v civilizacijo je kultura postala funkcionalna, učinkovita, produktivna, uporabna, dobila je svojo menjalno vrednost. S tem je prenehala biti kultura, postala je del funkcionalno in kaotično urejene civilizacije, ki s spekulacijami še vedno ne ve kaj početi, zato jih skuša predelovati v smislu tistega: "spodobilo bi se...". Da to prevajanje služi ohranjanju profitne stopnje kapitala, je seveda odveč ponavljati.

Kultura je po drugi strani lahko resno početje samo v primeru, če je "neuporabna", nefunkcionalna. Kultura je nekaj resnega samo, če se dogaja kot igra, zato nikoli ne more biti "celotni sistem materialnih, socialnih, političnih in duhovnih življenjskih form, ki jih ustvari neka zgodovinska doba", kot je pisal K. A. Wittfogel,¹⁵ in še manj tisto, kar je hotel Lenin (vse to, kar je ustvarila človeška družba), kajti kultura ni ustvarjena, ni je mogoče delati, proizvajati in še manj načrtovati, planirati ter preračunavati po veljavnih tečajih. Kultura ni proizvod dela, ampak je učinek subjektive igre, je presežek, ki je ves čas odveč in brez vsake teleološke naravnosti. Kultura je vedno

nekaj sekundarnega in ne primarnega, je vedno lahko samo v ozadju, ob straneh, na margini. Vedno odpira prostor, tudi in predvsem tam in takrat, ko grozi, da se bo ta popolnoma zaprl. Odpiranje prostora ne pomeni lociranja, temveč dislociranje, ne pomeni afirmacije jaza in vse krame, ki jo tovari s seboj, ne da bi bil pri tem početu povsem zadovoljen, temveč pomeni opustitev, celo radikalno opustitev jaza. Parafrazirajoč M.C.Taylorja,¹⁶ bi lahko rekli: v igri pride do preobilja dvoumnosti in nejasnosti. Prav to preobilje je tisti presežek, ki ga ni treba klasificirati, opisovati in asimilirati, treba pa ga ni zato, ker ga ni mogoče.

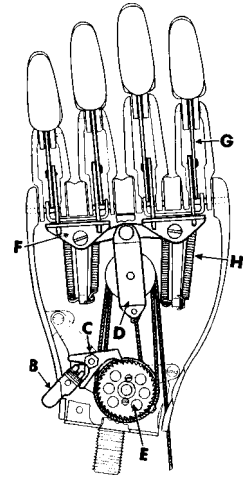
Predpogoj za vzpostavljajanje kulturne dimenzije kot aspekta mentalne avtonomnosti subjekta je osvobajanje (liberation), kajti, piše Marcuse,¹⁷ kljub temu da je edukacija kot sredstvo za intelektualno in emocionalno neodvisnost človeka prepoznana kot obči cilj - ali pa prav zaradi tega - moramo vztrajati prav pri tej neodvisnosti. Seveda je neodvisno v brezmejnem spektaklu nekaj paradoksalnega, a prav za to gre. Sodobne oblike totalizacije ne pomenijo zaprtja nekega prostora, saj je prostor neomejen, zato tudi osvobajanje ne pomeni prekoračitve meje, ki jo postavlja totalizacija, temveč prav obratno, neodvisnost pomeni prav poskus vzpostavljanja meja, kajti danes je še tako "nenormalno" obnašanje že normalno, je že norma, ki jo vsi posnemajo, saj so bizarnosti in čudaška obnašanja prav - kot oblika nekonvencionalnosti in nekonformnosti - zapovedana.

"Onstran zastora tehnološke racionalnosti ljudje sprejemajo univerzalno heteronomnost kot svobodo, neodvisnost in poživilo, ki jih ponuja družba obilja."¹⁸

Politika telesa

Politiko telesa bomo skušali razumeti na način, ki bi lahko upravičil tezo, da percepcija in interpretacija telesa zarisujeta in reflektirata pogoje za vzpostavitev (postmoderne) družbenosti - katere značilnosti smo orisali v prvem delu našega prispevka -, kar se po našem trdnem in v teoriji preverjenem prepričanju najbolj izrazi v primeru politike ženskega telesa in hendikepiranega telesa.

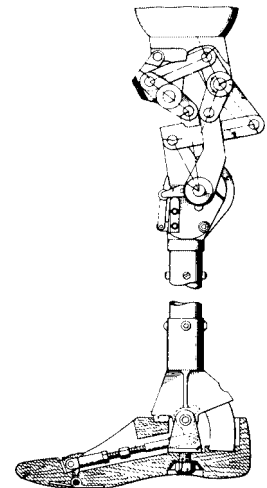
Ni treba posebej poudarjati, da je hendikepirano telo predvsem predmet medicinske obravnave, za katero je značilno, da v svoji sterilnosti - telo skuša zmeriti po dolgem in počez in ga normalizirati, popraviti in v zadnjem času pripraviti za čim višjo kakovost življenja - iz telesa predvsem izganja dimenzijo užitka. Telo se predvsem pregleduje, gleda torej, če z njim ni kaj narobe, ali če dovolj dobro napreduje v smeri normalnosti in polnega razvoja. Gledanje ima posebno funkcijo, ko gledamo



¹⁶ Taylor, M. C. (1990), "Back to the Future", v: H. J. Silverman (edit.), **Postmodernism - Philosophy and the Arts**, NY & London: Routledge, str. 13-32.

¹⁷ Kot (5), str. 198.

¹⁸ Ibid., str. 199.



¹⁹ Cf. Foucault, M. (1975), *The Birth of the Clinic (an Archeology of Medical Perception)*, NY: Vintage Books.

telo ženske in skrivenčeno telo koga, ki ima npr. amiotrofijo. Opazuje pa se še nekaj drugega, čeravno ne bi mogli reči, da je to povsem evidentno. Zaseduje se namreč užitek telesa. Na strani medicine je sterilnost vseskozi - vsaj od XVIII. stoletja dalje - že prisotna, saj se mora zdravnik dati v oklepaj in podrediti strogim zakonom nozologije.¹⁹ Sterilnost se mora pojaviti tudi pri pacientu, kajti tudi on se mora podvreči strogim zakonom bolezni in zdravja, ki niso odvisni niti od zdravnika niti od njega, saj jih je postavil sam ljubi bog.

Hendikep kot motnja

Užitek je seveda vedno povezan z določeno etiko, zato se lahko vprašamo, kakšna je etika medicine in kakšna je etika tistega - danes govorimo o telesno hendikepiranih -, ki uživa v svojem telesu. Zdravnik se sklicuje na stroge zakone bolezni in na zahteve, ki jih postavljajo pred njega in pred pacienta, zato od le-tega zahteva, da se omenjenim zahtevam podredi. Ne glede na to, koliko se pacient trudi ugoditi tej zahtevi, na njegovi strani vztraja želja; med zahtevo in željo pa vztraja razlika, ki je ni mogoče odpraviti. Na tej stopnji bi že lahko tvegali in rekli, da zdravnik od uživajočega telesa zahteva nemogoče. Kolikor pacient zelo hitro vzpostavi transferni odnos do zdravnika, pa je zdravnikov odnos do pacienta vsekakor kontratransfer. Ceno tega kontratransfera seveda plača pacient, zato mu ne ostane drugega, kot da frustrira zdravnikovo zahtevo in ga sili v refleksijo lastnega kontratransfera, tj. lastne nezavedne želje.

Na hendikepirano telo - prav o njem ves čas govorimo -, ki ni sposobno nadzorovati samega sebe, se veže logika percepcije, interpretacije in želje, kajti na prvi pogled se zdi, da prizadeto telo - kjer telo ni nič drugega kot način, kako simbolno strukturira realnost - popačeno percipira svet, ga površno in celo napačno interpretira in posledično želi nemogoče. Logika želje je po drugi strani v tem, da medicina telo zaradi svoje etike popravlja in obljublja - kaj? Kaj je želja zdravnika, ko ima pred seboj



hendikepirano telo, ki samo sebe ne more nadzorovati? Odgovor je enostaven: s pomočjo svoje mašinerije bi rad vzpostavil kontrolo nad telesom, ohranil njegove funkcije in ga morda celo nekoliko popravil.

Empirično, čisto, neposredovano telo deluje na tej ravni kot temelj, zadnja opora vsemu, kar je človeškega; zato moramo reči, da medicinci nastopajo kot metafiziki, saj brez telesa ne bi obstajalo nič, na kar bi se človek sploh lahko skliceval, še več, obstajal ne bi niti sam človek. Karkoli človek naredi, se mora vsaj v zadnji instanci vrniti k lastni končni prezenci - telesnosti.

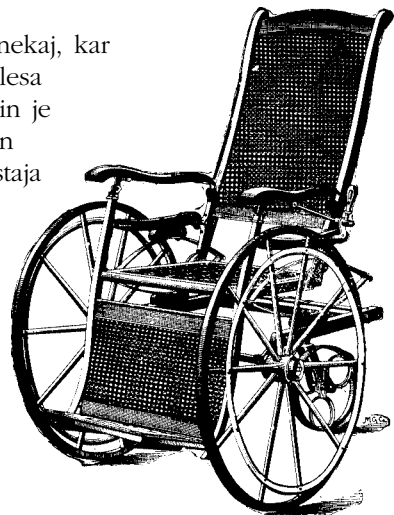
Vendar v zdravnikovem diskurzu to ni mogoče brez prostovoljnega sodelovanja pacienta; brez njegove volje in verjetja torej. Zdravnik se tako sklicuje na pacientovo voljo; v dobi, ko prevladujejo koncepti t.i. psihosomatike, je odprt celo do njegovih verjetij - nekaj malega je slišal o psihoanalizi -, medtem ko o njegovi želji noče slišati ničesar. Hendikepirano telo pa - konsistentno z zgornjo tezo o telesu kot načinu zavestnega in nezavednega zapopadenja in proizvodnje realnosti - s seboj na žalost ne more prinesiti močne volje, zato prinese šibko voljo in da bo celotna zadeva še hujša, še perverzno uživanje povrhu, saj je nemočno in nenehno hitreje propada kot telo, ki ni hendikepirano; poleg tega pa ponuja ugodno mesto za izživljanje ne ravno najbolj svetih emocij in občutkov. Tako telo omogoča ležernost, lenobnost, pretirano odvisnost, možnost izkoriščanja drugih (igranje na usmiljenje ipd.), simuliranje, izsiljevanje (če mi ne boste ugodili, si bom nekaj storil ipd.). To paradoksalno stanje predstavlja eksces, nekaj, kar nenehno kot presežek vztraja in frustrira, saj se zdi, da je na njem nekaj demonskega, nemoralnega, celo zlobnega, hkrati pa strašljivega, nepredvidljivega, nekonsistentnega, celo neobvladljivega. Nastaja občutek, da tega hendikepiranega telesa nikoli ni mogoče razumeti do konca.

Tudi na strani hendikepiranega človeka se dogaja nekaj, kar ni povsem enostavno. M. M. Ponty je v svoji teoriji telesa pokazal, da je telo vedno na robu subjektive zavesti in je nekakšna osnova načinu našega srečevanja s svetom in angažiranja v njem.²⁰ Kot da hendikepirani človek pristaja na to, da je njegovo angažiranje v svetu lahko le hendikepirano, nemočno, neučinkovito; kot da obstaja nekakšen temeljni strah pred angažiranjem. Kot da prizadeto telo nima možnosti svetu vsiliti svoj zakon, svojo potrebo in svojo zahtevo.

Vse to velja tudi za žensko telo.

Zaradi šibke volje telo tako potrebuje nenehen nadzor, vodenje in usmerjanje. To pomeni, da potrebuje zunanjo voljo, ki ni utelešena v osebi zdravnika, temveč je to univerzalna volja, ki se ji

²⁰ Cf. Merleau-Ponty, M. (1984), **Struktura ponašanja**, Nolit, Beograd; Cf. Zurovac, M. (1983), "Metafizika tijela", **Theoria**, 3, str. 25-34.



²¹ Zurovac, M. (1983), "Metafizika tijela", str. 31.

zdravnik podredi, in je tako zgolj transmitter te univerzalne volje. Korelat verjetju v univerzalno voljo je strah pred nemočnim in uživajočim telesom. Zakaj?

V polju vsakega diskurza vedno naletimo na paradoksalno mesto, kjer se soočimo z nepremagljivo in neprekoračljivo oviro, tj. subjektivim prostovoljnim podvrženjem. Subjekt se mora podvreči logiki diskurza svobodno, v nasprotnem primeru ni možen nikakršen diskurz. Prav zaradi tega, ker ni mogoče kontrolirati subjektove volje, deluje še tako nemočno telo skrajno subverzivno, ko se odpove vsakršnim obravnavam, treningom, fizioterapiji, popravljanju ipd. V čem je torej zadnji, skrajni užitek subjekta? V tem, da lahko frustrira vsak diskurz, saj se zaveda, da je prav on točka, ki predstavlja nujni in zadostni pogoj, da diskurz steče.

Zadržimo se še naprej pri M. Pontyju in njegovem konceptu živega mesa (Chair). Živo meso predstavlja polje, kjer se pojavlja empirični svet, kajti "svet je iz istega mesa kot naše telo".²¹ Odnos do telesa zato ne more biti odnos do nečesa, kar je zunaj nas in nevtralnno v svoji inertni prezenci, prav nasprotno, odnos do telesa drugega je vedno že odnos do nas samih, do naše lastne realnosti, naših želja, pričakovanj in fantazem.

Običajni, vsakdanji pogled na nemočno telo se ne zaveda tega, kar smo pravkar omenili. Zanj je nemočno telo povezano



s trpečim in nemočnim duhom, zato je takšen pogled dvojno represiven. Po eni strani skuša nemočnemu telesu pomagati in ga s tem naredi odvisnega, spremeni ga v polje naravnih znakov, ki imajo svojo diagnostično in prognostično vrednost. Znotraj teh znakov se odvija sedanja in prihodnja usoda telesa. Po drugi strani pa je pogled - prežet z blagimi psihološko-humanistično-terapevtskimi koncepti - represiven tudi zato, ker skuša zaradi svoje nezadostne poučenosti, nezavedne agresivno-samaritanske fantazme in nepotrpežljivega odnosa, ki se kaže v prehitrem prepoznavanju simptomov, manifestacije duha popravljati in predvsem odstranjevati, sklicujoč se na psihološko intuicijo in prijeme iz arzenala specialne pedagogike. Prav vzgajanje, ki vse bolj zamenjuje zdravljenje, je mesto najbolj represivne tolerance. Zato mladina, ki je prisiljena živeti v zavodih za usposabljanje, nima nikakršnih možnosti za razvoj neodvisnosti. Na voljo ima namreč samo dve možnosti - da tretma sprejme in je s tem prisiljena sprejeti vse iz tega sledeče konsekvence (podvreči se mora vrsti treningov, ki naj telo usposablja za višjo kakovost življenja) ali pa tretmaja ne sprejme, kar zopet pomeni avtomatično podvrženje tretmaju dušebrižnikov, ki skrbijo predvsem za dobro voljo in konformizem. Na obeh straneh torej čaka tretma; karkoli subjekt





²² Kot (5), str. 203.



stori, je znak, ki se spremeni v simptom, zanj pa je že pripravljena ustrezna tehnika ali metoda, ki ga bo odstranila.

Edina alternativa je zato radikalna razpustitev zavodov.

Samodeterminiranje, ki zahteva kritično odklapanje od danega univerzuma izkušenj in védenja, je danes praktično nemogoče početje, saj prevladujoči načini intersubjektivnosti, katerih osnovne koordinate smo orisali, onemogočajo lastne možnosti. Zato je naloga kritične misli dvojna: v prvi vrsti opozoriti na imanentne možnosti in pogoje, ki jih je mogoče vzpostaviti za razvoj alternativnih oblik intersubjektivnosti, poleg tega pa mora tudi pokazati na iluzoričnost konceptov s področja nove romantike in krščanske ontologije. Koncepti, kot so "človeka vredno življenje", "višja kakovost življenja", "zdrav duh v zdravem telesu", "posamezniku prijazno okolje in tehnologija", "samostojnost slovenskega naroda" ipd., so ideološki v svoji prefinjeni teleološkosti, perfidni humanosti in bolj ali manj slabo prekriti racionalistični in esencialistični ekskluzivnosti.

Že Marcuse nas je svaril pred novimi čarnimi gospodarji, ki so se vzpostavili s pomočjo znanosti, in predlagal alternativo:

"V razumni in humani družbi bi imela znanost novo funkcijo, katere posledica bi bila rekonstrukcija znanstvenih metod - ne vrnitev k pred-galilejski kvalitativni znanstveni filozofiji, pač pa znanstveno merjenje novih nalog, izhajajočih iz drugačnega doživljanja človeka in narave - naloga sprave."²²

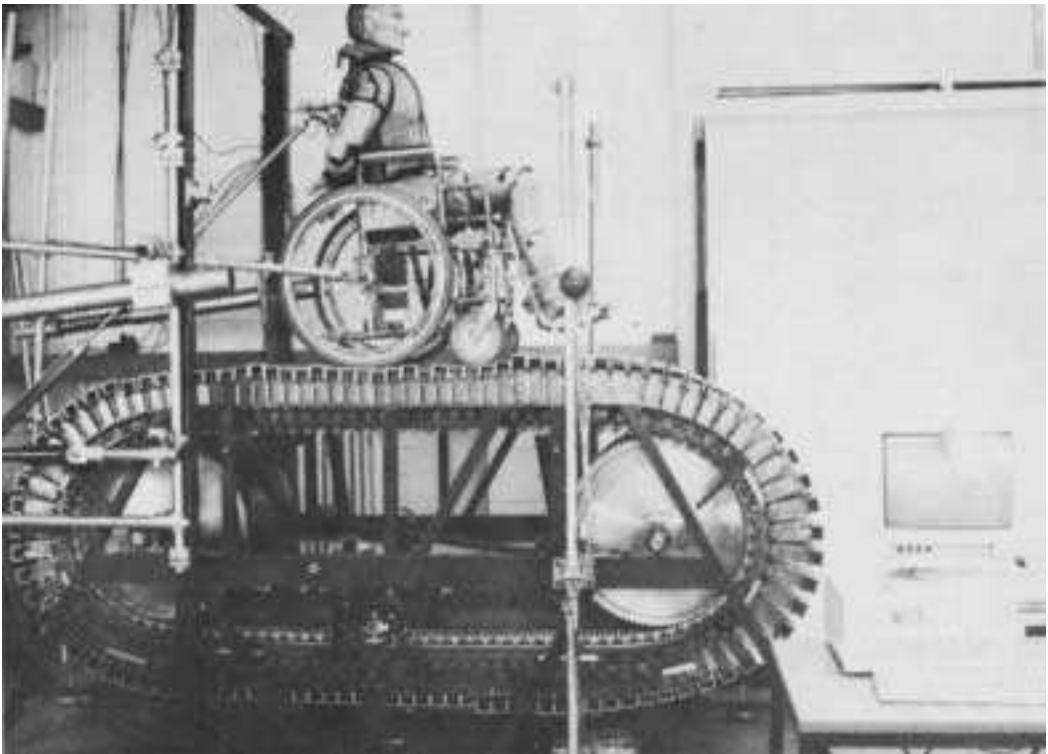
Kultura miru in nenasilja ni civilizacija - čeprav nastaja znotraj nje -, ki ji vlada znanost (Marcuse uporablja izraz "*scientific culture*"), temveč svet neznanstvene kulture ("*nonscientific culture*"), ki je veliko kompleksnejši, bolj artikuliran in lepši od sveta civilizacije in znanstvene kulture. Kultura pomiritve in sprave.

Kultura kot kultura nenasilja

Organiziranje historičnega "sedaj", ki se objestno - ob hkratnem ceremonialnem bodrenju s strani cerkvenjâkov in frivolnih ter zafrustriranih gospodičev politikantov, ki so po 45 letih prilezli iz svojih lukenj in računajo, da bodo končno prišli na svoj račun - dogaja pred našimi očmi in nas sili okušati gorést zaradi njihovega ljudomrzništva, nesposobnosti in poni-glavosti, je v mnogóčem odvisno od tega, koliko se bodo posamezniki pogrezali v nastajajoče močvirje in ne bodo izkoristili priložnosti, da se sistematizaciji izogonejo z organiziranjem lastnih avtonomnih izkušenj, ki jih ne bo mogoče asimilirati v civilizacijo, ki hiti posnemati vse, kar je Zahodnega, da bi nasitila svojo lačno dušo.

Kljub temu, da se boj med vero in razsvetljenstvom nenehno obrača v korist prve, velja Heglova ugotovitev, da je vera (*Glaube*) nekaj, kar je v ostrem nasprotju z resnico in pametjo (*Vernunft*). Danes je resnica resnica igre, ki vzpostavlja realnost, edino še možno "nemogočo" dejavnost. Igra je namreč podjetje, ki temelji na uvidu v lastne napake, senzitivnosti, nenasilju in zavesti o lastni nemožnosti. Prav slednje je edina oporna točka igre, saj so se vse druge referenčne točke pokazale za iluzorne in zavajajoče. Samo z igro, ki je vedno negotova, se duh razsvetljenstva lahko odtuji od vere, ki dominira nad vsakdanom. Odtujitev v igri pomeni refleksijo nemožnosti, ki je lastna nemožnost in ne nemožnost česa, kar bi bilo zunaj igre. Pomeni vzpostavljanje difference, ki je zopet notranja samemu razsvetljenstvu.

Karkoli subjekt naredi, se mora vedno vrniti k lastni nemožnosti, lastnim napakam in lastnim pomanjkljivostim. Zadostni pogoj in hkrati nemožnost vsakega podjetja in slehernege diskurza pa je prav subjekt, zato je želeči subjekt edina



realna oporna točka in realni telos vsakega početja, vsake družbenosti, tehnologije, kulture in civilizacije.

Ne gre toliko za "višjo kulturo in kakovost življenja", temveč za refleksijo vseh oblik nasilja, ki ga s seboj nosi in perpetuira civilizacija.

Kultura, ki je v svojem bistvu kultura nenasilja, je zato odgovor na sleherno bodočo zagato, pred katero se bo znašla civilizacija.

Dušan Rutar, 1959, je zaposlen v Zavodu za usposabljanje invalidne mladine v Kamniku, kjer dela kot svetovalec. Je koordinator Podiplomskega programa za teorijo neodvisnega življenja hendikepiranih ljudi, ki poteka na Evropskem centru za humanistične študije v Ljubljani (ISH). Na ISH predava teorijo subjekta in epistemologijo psihoanalize, na Filozofski fakulteti (Oddelek za sociologijo) pa zgodovino psihoanalize in psihologije.

Evropska mreža za neodvisno življenje hendikepiranih ljudi

Intervju z J. J. Boerma

V času od 3. do 10. maja letos je na Evropskem centru za humanistične študije v Ljubljani gostovala J. J. Boerma iz Groningena na Nizozemskem. Gostja je v okviru podiplomskega študijskega programa za teorijo neodvisnega življenja hendikepiranih ljudi imela štiri predavanja, v katerih je spregovorila o konceptu osebne pomoči (personal assistance), svetovalnega dela s hendikepiranimi ljudmi (peer counseling), načinu dela Nizozemske mreže za neodvisno življenje in projektih, ki potekajo v okviru Evropske mreže za neodvisno življenje. J. Boerma je namreč članica sveta pri obeh mrežah. Ker je pravnica, je seveda velik del svojih predavanj namenila tudi varovanju pravic hendikepiranih ljudi, zlasti na področju uveljavljanja enakih pravic (equal rights) pri usposabljanju in zaposlovanju in enakih možnosti (equal opportunities) za neodvisno življenje in delo.

Kako živeti neodvisno, je J. Boerma, ki ima sicer hudo obliko cerebralne paralize, demonstrirala že s tem, da je prišla v Slovenijo. Pri tem jo je spremljal osebni asistent (Arjan Muggen), ki je študent na univerzi v Groningenu. Po vrnitvi iz Slovenije je J. Boerma odpotovala v Stockholm, kjer se je udeležila mednarodne konference o osebni pomoči za hendikepirane ljudi, junija pa bo sodelovala na podobni konferenci v Maastrichtu.

Pred odhodom na Nizozemsko smo jo zaprosili za krajši intervju, na katerega je z veseljem pristala.

To je bilo vaše prvo potovanje v Slovenijo. Kakšni so vaši prvi vtisi o življenju hendikepiranih ljudi pri nas?

Seveda si v tako kratkem času nisem mogla ustvariti celovite predstave o načinu življenja hendikepiranih ljudi, pa tudi o njihovi rehabilitaciji vem razmeroma malo. Dejstvo je, da sem preprosto srečala premalo ljudi. Kljub temu lahko rečem, da je tisto, kar sem uspela videti, podobno praksi, ki jo poznam od doma, s to razliko, da zaostajate kakih 40 let. Zelo hitro sem opazila, da ljudje na ulici bolj ali manj osuplo gledajo vate, ko se pelješ z vozičkom, česar seveda ne morem sprejeti. Vsekakor je to nekaj, kar mi je zelo poznano. Če gledaš ljudi in vidiš pomanjkljivo telo in ga nato skušaš tehnično popraviti ali razviti ali zmanjšati napako, to ne more biti v posebno zadovoljstvo prizadetega. Sama imam cerebralno paralizo in med dvanajstletno izkušnjo življenja v rehabilitacijski ustanovi, zlasti na začetku, ko sem bila mlajša, so mi šli fizioterapevti na živce. Čeprav nisem mogla, sem bila prisiljena npr. dvajsetkrat v pol ure dvigniti glavo. Fizioterapevti niso bili pripravljeni na možnost padca, zato me je bilo strah. Zaradi tega sem bila deležna dodatnih pritiskov. Moj drugi strah je bil povezan z bivanjem v rehabilitacijski ustanovi. Spominjam se, da me je bilo groza ob misli, da bi lahko za vse življenje ostala tam. Sprva sem mislila, da bom lahko hodila, potem pa sem spoznala, da to ne bo mogoče, in sem se ustrašila, da bom tam vse življenje. Morda je to zelo osebno, a zdi se mi, da dobro ilustrira, kako se počutiš, če živiš v rehabilitacijski ustanovi. Taki so moji prvi vtisi.

Ste članica sveta pri Nizozemski mreži za neodvisno življenje, pa tudi članica sveta pri Evropski mreži za neodvisno življenje hendikepiranih ljudi. Ali lahko na kratko orišete glavne naloge obeh gibanj? Za kaj si pravzaprav prizadevate?



V osnovi se borimo za enake možnosti in enake pravice hendikepiranih ljudi v družbi. Da bi to dosegli, si prizadevamo za razvoj mreže svetovalcev, osebnih asistentov, skušamo prodreti v medije in izpeljati čimveč konkretnih akcij, s katerimi opozarjamo nase in na probleme, s katerimi se moramo spopadati.

Svetovanje, ki sem ga omenila na prvem mestu, je posebna metoda dela med hendikepiranimi ljudmi, ki se na ta način učijo drug od drugega. Nikakršni strokovnjaki niso potrebni, ljudje se preprosto učijo drug od drugega. Seveda ni treba posebej poudarjati, da je tako delo zelo učinkovito že zato, ker se ljudje pač lažje zaupamo komu, s katerim se lahko identificiramo. Strokovnjaki so včasih zelo hladni in niso pripravljeni razumeti problema koga drugega. Poleg tega lahko komu vaše izkušnje, ki ste jih imeli ob reševanju podobnega problema, zelo koristijo. Svetovalno delo poteka v skupinah. Ljudje rešujejo zelo različne probleme. Koga npr. zanima, kako živeti čimbolj neodvisno, koga drugega, kako si poiskati osebnega asistenta, tretjega tare problem, kako se spoprijemati z lastnim hendikepom, koga zopet zanima razgovor o tem, kako se obnašati ali znajti v odnosih z drugimi ljudmi. Drugi ljudje vam pri tem lahko zelo veliko pomagajo.

Koncept osebne pomoči (*client linked budget* ali *direct funding*) je pravzaprav sistem, ki omogoča, da hendikepirana oseba dobi osebnega asistenta. Sistem je narejen za ljudi, ki potrebujejo fizično pomoč. Pomoč ni omejena na delo in pomoč v hiši, kjer stanuješ, pač pa gre asistent s to osebo tudi na delovno mesto, potovanje ali v tujino. Navsezadnje bi sama zelo težko prišla v Slovenijo, če ne bi šel Arjan (osebni pomočnik) z menoj. Prednost tega sistema je v tem, da dobiš za spremljevalca osebo, ki jo sam izbereš, in ne osebo, ki ti jo kdo dodeli.

Pri tem si ti šeš in strokovnjak, kar ti omogoči, da dobiš natanko tiste ljudi, ki jih sam želiš.

Tretje področje našega dela so t.i. legal actions. Naši sodelavci so tudi pravniki, ki nam pomagajo pri organiziranju raznih akcij. Področij dela je več: kako dobiti ustrezne pripomočke za samostojno življenje, urejanje mreže asistentov, problem zavarovanja, boj proti gradnji stavb, ki niso popolnoma dostopne hendikepiranim ljudem, pomoč pri tožbah, ki jih vlagamo na sodišča (trenutno npr. tožimo državno železnico, ki je dolžna prevažati vse ljudi, a tega ne more zagotoviti).

Zadnje področje, na katerem delamo zelo veliko, so mediji. To delamo predvsem zato, da ljudje ne bi pozabili, kaj se dogaja okoli njih. Če hočeš biti gibanje ali mreža, moraš imeti stike z mediji, povedati moraš, kaj misliš. To se mora slišati po celi Evropi. Naj ob tem še pripomnim, da je Evropska mreža zelo zainteresirana, da bi se našemu gibanju priključile tudi bivše vzhodnoevropske države, še zlasti, če bi kdo iz teh držav hotel sodelovati pri delu sveta. Saj veste, kako je to, nikoli ni dobro, če vse skupaj vodi nekakšna elita, poleg tega pa se na Vzhodu trenutno ne dogaja nič pretresljivega. Reči hočem, da bi bilo dobro, če bi tudi v teh državah intenzivneje gradili koncept neodvisnega življenja.

Kakšne so trenutne razmere v Evropi, če se osredotočite na področje državljskih pravic hendikepiranih ljudi? To je med drugim tudi eno izmed področij, na katerem delate tudi osebno kot pravnica.

Razmere so različne, pač odvisno, kam v Evropi se napotite. Ne poznam vseh držav, vseeno pa vem, da je velika razlika, če greste npr. na Švedsko, Dansko ali v Nemčijo na eni strani ali v Slovenijo, Poljsko, Bolgarijo na drugi strani. Severneje ko greste, več pravic imajo hendikepirani ljudje tudi zagotovljenih. V nordijskih državah imate pravico do osebne pomoči. Na Nizozemskem hendikepirani ljudje niso pravno posebej zavarovani proti diskriminaciji. Na tržišču pač velja politika, ki pravi: pokažite svoje sposobnosti, če hočete uspeti pri iskanju delovnega mesta. V praksi je delovno mesto zelo težko najti.

Kako se v vašem gibanju spopadate z diskriminacijo hendikepiranih ljudi v družbi?

V posameznih primerih imamo svetovalce, ki nam pomagajo pri iskanju rešitev. Preventivno si seveda prizadevamo za zakonodajo, ki naj prepreči diskriminacijo. Imamo pravnike, ki nas ščitijo. Zakon proti diskriminaciji je že odobril parlament. Žalostno je, da veliko ljudi še vedno nima nikakršne pomoči. Sodelovati skušamo z vlado, da bi pripravila čim boljše zakonodajo. Naj ob tem omenim, da je gibanje organizirano tako, da se ljudje združujejo v projektne skupine, ki potem sodelujejo pri posameznih projektih. Projekt sodelovanja z vlado je gotovo eden najpomembnejših.

Dvanajst let ste živeli v rehabilitacijski ustanovi (od svojega sedmega do devetnajstega leta starosti). Ali nam lahko poveste, katere značilnosti rehabilitacijskih praks se vam zdijo najbolj pomembne?

To je nekoliko težje vprašanje. Naj najprej poudarim, da bom govorila samo o svojih izkušnjah, kar seveda ne pomeni nujno, da je situacija še vedno taka. Vsekakor mislim, da profesionalni delavci mislijo, da potrebuješ





veliko treninga, da bi premagal težave, pred katerimi se vsak dan znajdeš. Ne zavedajo pa se, da ne poznajo učinkov teh treningov, ki jih seveda čutiš samo ti. Mislijo, da je rehabilitacija uspela, če so te naučili npr. hoditi. Ne vidijo pa, da si lahko ob tem socialno in čustveno povsem uničen. Govorim o tem, da moraš cel kup svojih občutkov potlačiti. Lahko rečem, da v trenutku, ko sem prišla iz ustanove, sploh nisem bila pripravljena na življenje izven nje. To je bil zame šok in potrebovala sem precej časa, da sem prišla k sebi. Zdi se mi, da sem bila obdana s preveč varovalnimi ljudmi, saj veste, to so tisti, ki nenehno mislijo, da ti morajo stati ob strani in ti streči. Niso me spodbujali, da bi živela neodvisno. Prav nasprotno, nenehno so mi postavljali nove in nove ovire. Prav gotovo pa me niso spodbujali.

Ali potemtakem mislite, da sploh ne potrebujemo rehabilitacijskih ustanov?

Ne, mislim, da so potrebne. Dovolj pa bi bilo, če bi človek samo obiskal center (dnevno ali za nekaj dni), ne pa da živiš leta in leta v njej. V institucijo bi hodil zato, da bi se naučil določenih spretnosti, ki jih potrebuješ za neodvisno življenje. Ne vidim nobene potrebe, da 24 ur na dan in sedem dni v tednu preživiš v njej. Na drugi strani pa, če nimaš možnosti iti vsak dan od doma v institucijo, bi moral imeti na razpolago druge možnosti. Bistveno je torej samo eno: koliko možnosti imaš na voljo. Če imaš samo eno možnost, pač ne moreš izbirati, in to je hudo.

Kakšno je vaše mnenje o razliki med hendikepiranim in nehendikepiranim telesom?

V osnovi ne verjamem v nekakšne temeljne razlike med ljudmi. Vseeno nehendikepirani ljudje ne poznajo življenja z ovirami, ki jih poznamo mi. Lahko bi rekla, da je vsakdanje življenje mnogo bolj prilagojeno njihovim potrebam. Vzemite za primer način, kako so grajene stavbe, ali pa možnosti šolanja in zaposlovanja. Vse to so področja, kjer naletite na pogosto nepremagljive ovire, in edini vzrok za to je, da vaše telo pač ne zmore vsega tistega, kar zmora telo koga drugega. Ne verjamem, da obstajajo pomembne razlike med ljudmi, pomembnejše se mi zdijo razlike v

družbi. Zlasti pa se mi zdi pomemben način, kako mislimo, da bi morali obravnavati ljudi, katerih telesa se pač razlikujejo.

Na predavanjih, ki ste jih imeli na Institutu, ste večkrat poudarili, da je boj proti diskriminaciji hendikepiranih ljudi v družbi vedno tudi že politični boj. Zdi se mi, da je to zelo pomembno sporočilo vaših predavanj. Bi nam lahko povedali nekoliko več o tem političnem aspektu boja proti diskriminaciji?

Tehnično vzeto so politiki tisti, ki delajo zakone. Če hočeš kaj storiti proti diskriminaciji, moraš vsekakor govoriti z njimi. Jasno je, da bi morali zastopati celotno populacijo, čeprav je istočasno tudi jasno, da tega ne počnejo. Potem moraš to početi sam. Hočem reči, odprti bi morali biti za mnenja manjšin (v Evropi ocenjujejo, da je približno deset do petnajst odstotkov populacije tako ali drugače hendikepirane), čeprav je tudi jasno, da jim trošenje denarja za hendikepirane ljudi in njihove potrebe ni ravno v zadovoljstvo. Ne naredijo posebej veliko, zato tudi spoštovanja ne bodo pridobili. Delo s hendikepiranimi je





zanje očitno nepriljavno, zato jih silimo, da ga kljub temu opravijo tako, kot je treba.

Kako ste organizirali mrežo osebnih asistentov?

Asistenti še niso organizirani, trenutno poteka nekaj eksperimentov, za katere upam, da bodo dali dobre rezultate. Čeprav delo še ni opravljeno, so nekateri rezultati že znani in moram reči, da so pozitivni. Vsekakor moramo počakati na končne rezultate, da bomo videli, kako naj se organizirajo. Prepričana sem, da je sistem osebne pomoči eden najpomembnejših oblik pomoči hendikepiranim ljudem. Nenazadnje temelji na solidarnosti, to pa je že vrednota, za katero si velja prizadevati.

Dovolite še nekoliko osebno vprašanje, preden končava. Kaj je za vas hendikep? Kaj vam pomeni?

Hendikep je situacija, v kateri se znajdeš in v kateri, praktično vzeto, potrebuješ fizično pomoč druge osebe. Pomoč potrebujem zato, da bi lahko živela običajno in neodvisno življenje, kot ga živijo drugi ljudje, ki niso hendikepirani. S socialnega zornega kota je situacija nekoliko težja. Hendikep razumem predvsem kot odsotnost ali pomanjkanje razumevanja situacije, v kateri sem se znašla. Sem sodi tudi diskriminacija od drugih, ki niso hendikepirani. Splošno vzeto med hendikepiranimi ljudmi pogosto prevladuje spraševanje, zakaj sploh početi nekaj (politični boji, akcije itd.), kar je negotovo. To je težko, ljudje se preprosto ne zavedajo, da je treba ogromno stvari premisliti vnaprej in jih koordinirati, če hočeš, da bodo delovale. Drugim ljudem tega ni treba početi. Če hočem npr. v Slovenijo, moram vnaprej obvestiti osebnega asistenta, ker pač ne morem pričakovati, da bo kdo kar tako šel z menoj in naredil stvari, ki jih sama ne morem. Potrebno je veliko načrtovanja in hendikep je natanko v tem, da si pri tem mnogo bolj kot drugi odvisen od drugih.

Hvala lepa, upam, da nas boste prihodnje leto ponovno obiskali.

Hvala vam za povabilo v Slovenijo, vsekakor bom z veseljem prišla.

Z J. J. Boerma se je pogovarjal Dušan Rutar

Med slepoto in zaslepljenostjo

Strokovnjaki s področja sociologije čutil pravijo, da je 86 odstotkov vseh zunanjih zaznav, ki jih človek prejme, vidnih, 6 odstotkov je slušnih in le 8 odstotkov jih pripade drugim čutilom. Slep sem in čutim se dolžnega, da s temi podatki polemiziram. Prvih 18 let mojega življenja sem videl, drugih 23 pa ne. Tako poznam obe realnosti, slepo in videčo, in ju zato lahko primerjam v prvi osebi, subjektivno, česar mnogi ne morejo.

Živimo v družbi, v kateri je dominacija vida močno modificirala vse druge naše zaznave in tudi način našega miselnega dojetja realnosti. Naša civilizacija je civilizacija očividcev. Zdi se nam, da brez vida ne moremo prepoznati predmetov, razmerij med njimi ali obrazov. Že uporaba fotografij, oddaljenih naslednic renesančnih portretov, v osebnih dokumentih priča o tem, da če nam kateri od čutov lahko odgovori na vprašanje naše identitete, je to vid - čeprav je to, kar vidimo, samo videz in je z njim mogoče manipulirati podobno kot z drugimi stvarmi. Spremenimo lahko to, kar se prikazuje, ali način prikazovanja: sistemi leč nam stvari približajo ali oddaljijo, čeprav se v resnici niso premaknile. Letalo na višini nekaj tisoč metrov se nam zdi majhno, čeprav je v zraku enako dolgo in široko, kot je na tleh. Tudi naše oko je samo sistem leč.

Sploh se mi zdi potrebno že takoj pojasniti pojem "nadomeščati vid". Ko človek oslepi, mu ostala čutila ne nado-

mestijo vida, preprosto okrepijo se, razvijejo možnosti, ki jih organizacija zaznavanja pod hegemonijo vida ni dopuščala. Tudi pojem "kompenzacije" je zavajajoč. Po vseh teh letih slepote sem o tem trdno prepričan. Če ne bi oslepel, se ne bi nikoli tako polno zavedal svojega sluha, tipa, okusa in še nekaterih drugih sposobnosti, ki so se pokazale kasneje: sposobnost za orientacijo v prostoru, za zaznavanje oddaljenih predmetov s kožo, za izrazitejše zaznavanje sprememb v zračnem tlaku, za zaznavanje dela dneva po vonju, za prepoznavanje okoliške pokrajine iz avtomobila med vožnjo itn. Dojetje zaznavanja slepih kot nadomeščanja ali kompenziranja izgube vida gleda na slepoto kot na negativno količino in druge zaznavne sposobnosti postavlja v odnos z njo. Nanašanje vseh kvalitativno različnih sposobnosti zaznavanja na manjkajočo zmožnost videnja odkriva pogled na slepoto tistih, ki vidijo. Lahko bi dodal: in jih je strah, da bi jo izgubili. Dvomim, da je ta, ki je slep od rojstva, ta strah prinesel s seboj na svet v genih. Gotovo pa ga je kmalu začutil pri tistih, ki vidijo. Tudi s pojmi, kot je "kompenzacija".

Kako je s tistimi, ki nikoli niso videli, ne vem natanko. Kar jih poznam, imajo spomin in orientacijo odlično razvita. Včasih fantastično. Če pomislim na primer, ko sem imel priliko spremljati igranje šaha slepih na vlakcu, ali takrat v Škofji Loki, ko sem lahko opazoval slepega, ki se je s kolesom vozil v službo... To so bili še časi mojega slepčevskega vajenstva in te stvari so se mi zdele fenomenalne, zdaj, ko sme jim tudi sam mnogo bližje, mi niso več tako tuje. Je pa res, da postanejo slepim nekatere vsakdanje stvari sčasoma manj pomembne. Predvsem videz. Barva obleke, obleka sama, frizura, sivenje las, barvne kombinacije, ki jih ima na sebi, mu pomenijo predvsem to, kar pomenijo drugemu, do katerega mu je. Diderotov slepec pravi, da se oblači samo zaradi vremenskih razmer. Če bi bilo dovolj toplo, se sploh ne bi. Leto dni star otrok uporabi vid le za to, da predmet zagleda. Če ga hoče, če mu zbuja tek, steče do njega, ga vzame v roke in otipa s prsti, z zobmi okuša njegovo trdoto, z jezikom okuša. Njegov vonj prihaja z dihanjem. Kasneje najprej odpade preskus z usti, ostaneta le še tip in vid, nato samo še vid. Če odpade še ta, se tistim, ki ga imajo, res lahko zazdi, da je vsega konec. Potem pričnejo odkrivati pot ponovnega odkrivanja sposobnosti, ki so jih v otroštvu že imeli in odkrivati nove. Slepí prepoznavajo ljudi po glasu prav tako nezgrešljivo, kot jih videči po videzu. Ene in druge je mogoče prevarati.

Na hrbtni strani pojma "hendikep" jaha ideologija. Zakaj se pojem "hendikep" uporablja predvsem za ljudi, ki so *vidno* telesno prizadeti? Za srčnega bolnika, nosilca spodbujevalca srca

običajno ne rečemo, da je hendikepiran. Zakaj te oznake ne uporabljamo za družino, ki nima sredstev za preživljanje? Ali za alkoholika, ki tako družino ustvarja? Ali za koga, ki nima občutka za lepo? Tehnični izraz "hendikep", ki v športu pomeni izenačitev možnosti za zmago po močeh različno kategoriziranih tekmovalcev, so v resničnem življenju družbeno pogojena pravila vrednotenja možnosti za uspeh, ki "izenačujejo" samo tiste, ki odstopajo navzdol. Vrsta nepopolnega egalitarizma. Hendikep je vedno v spremstvu ideologije.

V nekem smislu je vsak človek hendikepiran. Vsakemu nekaj manjka, saj nihče ne čuti, kot da ima pri sebi vse, kar potrebuje. Vsak si v vsakem trenutku prizadeva kar se da razviti svoje možnosti in v tem smislu smo vsi na istem. Pečat ali stigma hendikepa sili človeka, da s poudarjanjem svojega položaja izsiljuje družbo in zase zahteva neko dodatno pomoč, ki je virtualno neskončna, in pri tem razvije osebnost, ki ni najbolj pozitivna. Odgovornost prenaša na drugega in s tem razvije odvisnostni značaj. Njegova odvisnost ni več odvisnost od njegovih realno manjših zmožnosti na določenem področju, pač pa odvisnost od presoje *drugih*, da je takšen in da zato potrebuje pomoč.

Ko so hendikepirani povabljeni pred mikrofoni, sploh pa, če so uspešni, jih novinarji večkrat vprašajo, kaj kompenzirajo s svojim študijem na visokošolskih ustanovah, s svojim podjetništvom ali s tem, ko so kot slepci člani lovskih družin, da so pisatelji ali da gradijo hiše in si kupujejo luksuzne avtomobile. Vprašanje je perfidno ideološko. Predsednika republike ali smučarja, ki se v boju s stotinkami poganja po strminah, nihče ne vpraša, kaj kompenzira.

Težko si predstavljamo, da bi bil slepec lahko predsednik republike, ne vprašamo pa se, ali je predsednik republike lahko diabetični bolnik, ali ima umetne zobe, ali kadi. Človek lahko živi z diabetesom, vendar tudi zaradi slepote ne umre. Oba si lahko ustvarita družino, lahko se ukvarjata s športom ali kulturo, plačujeta davke. Med predsedniki težko najdemo take z opaznim hendikepom. V bivši SFRJ je pokojni predsednik do smrti pazil na to, da je ostal markantna figura z vsem bliščem, kamor je sodilo skrbno negovano lasišče, pokončno in seveda neokrnjeno telo. Maršala brez noge si ni bilo moč predstavljati. Nekdanji ameriški predsednik Roosevelt je ves čas svojega predsednikovanja presedel na invalidskem vozičku, ne da bi ljudje o njem govorili kot o hendikepirancu. Niti enega tehtnega razloga ni, zakaj slepi ne bi mogli opravljati visokih političnih funkcij. Njegove govorne in motorične sposobnosti niso prizadete,

problem spremstva in administracije pa je zanemarljiva tehnična malenkost. V praktičnem smislu torej ni problemov. Pa vendar celo jaz kot slep ne verjamem, da bi mi slep predsednik vlival zaupanje.

Večkrat sem bil priča temu, da so slepi spraševali tetraplegike, če bi zamenjali z njimi. Tetraplegiki so ponujeno zamenjavo kategorično odklanjali. Slepci prav tako. Polnočutni, ki ga postavimo pred izbiro gluhoti ali slepota, bo po dolgem omahovanju skoraj vedno izbral prvo, kar priča o močnem naboju grozljivosti slepote, čeprav je slepota kot invalidnost najbolj estetska, razen v primeru, ko se kdo poškoduje z eksplozivom in mu ostanejo sledovi na obrazu.

Vzemimo primer tistih, ki slepemu skušajo pomagati ob vstopu v avtobus. S fizično močjo ga skušajo dvigniti na prvo ali drugo stopnico, čeprav ni moč to, kar mu manjka. Manjka mu vid. Le roko mu je treba usmeriti na znan ročaj. Podobno se dogaja, ko mu skušajo pomagati najti pot med parkiranimi avtomobili. Krepko ga držijo za roko, kot da bi ga z grobo silo lahko usmerjali, čeprav so šibkejši od njega in zato nesposobni potrebne natančne modulacije pritiskov. Slepemu zadostuje le kratek in lahen namig v pravo smer. Ljudje, ki so me vodili tako, da sem se jih držal za ramo, so se večkrat čudili, kako to, da se ne naslanjam nanje in se jim ne obešam na komolec.

Vedno bolj se mi dozdeva, da so telo, njegov vonj, oblika, višina, konstitucija, barva in kvaliteta las nekako povezani. Glas svetlolaske je nujno svetel. Glas rjavolaske je srednji in toplejši. Glas črnolaske pa je oster. Vonj svetlolask je ponavadi ostrejši in bolj prenicljiv. Rjavolaske nimajo izrazitejšega vonja. Prav tako je kost v zapestju, kjer se prične dlan, pomanjšana oblika bokov. Po laseh, ličnicah in bradi lahko ugotovim še marsikaj. Tako si lahko po zvoku glasu in otipu roke, morda še las in ramen, ustvarim celovito podobo ženske, ki me spremlja. Tudi slepi lahko z enako mero zmotljivosti kot videči ugotovi, ali mu ženska, s katero je v družbi, ugaja ali ne. Privlačnost drugega je tudi nevidna. Razen v začetku, ko sem bil kot moški in kot slepec še bolj neizkušen, se glede tega nisem še nikoli zmotil.

Večkrat se odpre vprašanje, kaj je to, kar slepec vidi, ko pa vendar v njegovem vidnem svetu zakoni optike ne veljajo in to, kar se mu prikazuje, niso barve in liki zunanega sveta. Večina ljudi si predstavlja, da slepec vidi črnino, vendar to ne drži. Kar vidi, je odvisno od njegovega počutja. Sam vidim svetlejšo meglo, ki pa se zelo razlikuje od tiste, ki jo je mogoče videti z očmi. Se pa jutranja razlikuje od večerne. Spreminja se tudi glede

na doživete napore. Če sem dobrega počutja, potem imam pred seboj rahlo modro nebo, posuto z zlatimi zvezdicami. Če sem nemiren in napet, vidim televizijski "sneg". To, kar se mi prikazuje, ima lahko mnogo odtenkov, ki so zelo rahločutno odvisni od zunanjih dražljajev. Spremeni se lahko že zaradi najmanjšega stresa, npr. avtomobilske hupe, zaradi novice, ki jo slišim, ali če se nepričakovano dotaknem mrzlega ali vročega predmeta. Vse je odvisno od napetosti in sproščenosti. A popolne teme ni.

Zadnja leta se mi dogaja nekaj novega. Na postajališčih ljubljanskih avtobusov večkrat poslušam zvok avtobusa, ki odpelje mimo mene, in sam pri sebi ugibam, katera številka proge je. Velikokrat zadenem. Stvar ni stoddotno zanesljiva, vendar tako pogosta, da se še sam temu čudim. Dogaja se mi tudi, da zaznavam barvo predmeta, ki ga imam pred seboj: vžigalnik, pepelnik, skodelica, bonbon, ki je zavrt v barvni papir. Primeri se, da kdo išče predmet, ključke, očala, daljinca ali podobno. Potrebujem le trenutek zbranosti in nato lahko z roko pokažem natančno v smer, kjer ga čutim. Izkáže se, da je pogrešani predmet v resnici ležal nekje v tej smeri. To lahko storim tudi v neznanem prostoru, kjer ne poznam razporeditve predmetov in navad stanovalcev. Tega si tudi sam ne znam pojasniti. Tretje oko? Ne vem. Ker taki in podobni zadetki pri ljudeh zbujaajo preveč začudenja in tudi dvom o moji popolni slepoti, zadnje čase redkeje eksperimentiram. Kljub temu, da imam s tem veliko veselja, ker v sebi odkrivam nekaj neznanega.

Opozoriti moramo na metaforično in simbolno vrednost besede "videti". Ljudje pravijo "vidim", kadar hočejo povedati, da vedo. V tem smislu tudi jaz vidim. Etimološko se povezanost med vedenjem in videnjem vleče vse tja do skupnega indoevropskega korena. Kako zelo je vednost povezana s sposobnostjo videnja, je še jasneje, če pogledamo, kakšne so ekspresivne rabe besede "slep". Slovar slovenskega knjižnega jezika ponuja naslednje ekspresivne pomene besede "slep": 1. ta, ki ne more razsodno misliti ali ravnati, 2. nenačrten, naključen, 3. ki zaradi čustvenega odnosa do nekoga ni kritičen, samostojen, 4. ki ne opravlja svoje funkcije, 5. ki ima izhod samo na enem koncu. Slepa jeza, slepi občudovalci, slepa pokorščina, slepo naključje, slepa kura zrno najde povedo vse o pomenskih obrisih slepote v naši kulturi. Povsem jasno je, da med ljudmi, ki komunicirajo z jezikom, v katerem je slepota obarvana s takšnimi konotacijami, slepec ne more postati predsednik. Ker slepi ne vidi, tudi vedeti ne more.

Ko sem imel petnajst let in sem še videl, so bile zame nudistične plaže le stvar pogovorov. Kot mulci smo oprezovali za dekleti, ki so se sončila, ali se bo kateri dalo kaj ugledati pod

kopalkami. Ko so prihajale iz vode smo pri tistih s svetlejšimi kopalkami na glas slutili, kaj se za njimi skriva. Ti pogovori so nas seveda zelo vznemirili. Zdaj se mi dogaja, da ležim na nudistični plaži, okoli mene kup deklet, vse gole in največkrat podrobno poznam njihova telesa. Pa me ne vznemirjajo. Iz te otopelosti pa me zbudi vest, da je med kopalci tudi ženska, ki se ni slekla. Podobno kot nekoč tudi zdaj, ko sem slep, ugibam o tem, kar je prikrito tudi tistim, ki vidijo.

Ponavadi jaz vodim otroke v vrtec in nekega dne sem ocenil, da je dovolj, če otroka pospremim do glavnega vhoda, češ, naprej lahko gresta tudi sama in poiščeta vzgojiteljico, ki jima nato pomaga pri preoblačenju in ju pospremi v skupino. Vendar so mi na naslednjem sestanku povedali, da vzgojiteljice skrbijo, ker moji deklici prihajata sami v vrtec, in da bi ju radi sprejeli neposredno, kar pomeni tako, da sem kot oče poleg. Sprejel sem njihova pravila igre, a nerad. Pred dnevi, ko sva skupaj z ženo pripeljala otroka v vrtec, pa sem bil nemalo začuden. Pred nami se je ustavil avto, v katerem sta bila mali prijatelj mojih deklet in njegov oče. Poslovala sta se kar ob avtu in otrok je sam stekel v vrtec. Takoj se mi je zastavilo vprašanje: Česa se bojijo vzgojiteljice? Kaj se lahko zgodi mojim otrokom, kar se drugim ne more? Zdi se mi, da gre v tem primeru za diskriminacijo vzgojiteljic do mene, ki izhaja iz njihovega strahu pred lastno odgovornostjo. Prikrivajo si jo tako, da na račun moje slepote meni nalagajo dodatno. Hendikepiranost je tu samo njihova zaslepljenost pred mojo slepoto.

Luj Šprohar, diplomiral sociologijo na FDV v Ljubljani. Po profesiji pisatelj, član društva slovenskih pisateljev. Podiplomski študent teorije neodvisnega življenja hendikepiranih ljudi na Institutum Studiorum Humanitatis v Ljubljani.

François Lyotard

Če lahko mislimo brez telesa*

On

Vi, filozofi, postavljate vprašanja brez odgovorov, ki morajo takšna tudi ostati, če naj zaslužijo oznako filozofska. Rešeno vprašanje je po vašem mnenju le tehnično. Bilo je le tehnično. Le imeli so ga za filozofskega. Lotite se naslednjega, ki je videti povsem nerešljivo in kot da se bo lahko upiralo vsakemu osvajalskemu poskusu doumevanja. Ali pa, kar je isto, razglasite, da je bilo prvo vprašanje rešeno, ker je bilo slabo zastavljeno. Pripisujete si posebno pravico, da ohranite nerešeno, se pravi dobro zastavljeno, vprašanje, ki ga je bila tehnika v veri, da ga je rešila, v resnici le nepravilno obravnavala. Rešitev je za vas iluzija, pregrešek zoper poštenost, ki smo jo dolžni biti ali kaj vem, kaj. Naj živi vaša potrpežljivost. S to nejevero lahko vedno zdržite. Vendar ne bodite presenečeni, če boste z vztrajanjem pri nerešljivosti dolgočasili bralca.

Pa ne gre za to. Medtem se sonce stara. Čez 4,5 milijarde let bo eksplodiralo. Preživelo je že približno polovico svojih let. Je kot človek pri štiridesetih, ki naj bi upal, da jih bo dočakal osemdeset. Z njegovim koncem bo konec tudi vaših nerešljivih vprašanj. Morda bodo vse do konca ostala neodgovorjena in brezhibno obravnavana, toda potem zanje ne bo več mesta, na katerem bi jih zastavili, ne bodo več imela kje biti. Vi pojasnjujete: čistega in preprostega konca česarkoli ni mogoče misliti, saj

** Esej je nastal po zvočnem zapisu seanse na seminarju, ki je novembra 1986 potekal na **Graduirtenkollegu** Univerze v Siegnu v Nemčiji. Besedilo je bilo kot uvodni esej vključeno v zbornik krajših besedil J.- F. Lyotarda:*

Nečloveško, pomenki o času (L'inhumain, Causeries sur le temps, Galilée, Pariz 1988), od koder je bilo tudi prevedeno.

je konec meja, da bi dojeli mejo, pa je treba biti na obeh njenih straneh. Kar pomeni, da se mora tisto, kar je končano, nadaljevati v mislih, da bi ga lahko razglasili za končano. To resda drži za meje mišljenja. Toda po sončevi smrti ne bo več mišljenja, s katerim bi lahko vedeli, da je to bila smrt.

To je po mojem mnenju edino resno vprašanje, ki je danes zastavljeno človeštvu. Spričo tega vprašanja se mi zdi vse drugo nepomembno. Vojne, spori, politične napetosti, mnenjska gibanja, filozofske razprave, celo strasti, vse je že mrtvo, če mora ta zaloga neskončnosti, iz katere zdaj črpate energijo za odlaganje odgovorov, oziroma če mora misel kot iskanje navsezadnje umreti s soncem. Morda smrt ni prava beseda. Toda ta neizbežna bodoča eksplozija je, kot bi tisto, kar se v vaših očeh mišljenja zmeraj pozablja, te oči predčasno naredilo posthumne, nepomembne. Govorim o prepovedanem vašega pisanja, o materiji. O materiji kot o urejenosti energije, ki neprestano nastaja, se razgrajuje in spet nastaja. Na ravni delcev in/ali kozmičnega, seveda. Ne govorim o dobrem starem zemeljskem svetu, o dobri transcendentni imanenci misli njenim predmetom, ki je analogna razmerju med očesom in vidnim ali *habitusom* in *situsom*. V 4,5 milijarde letih smrt vaše fenomenologije, vaših utopičnih politik, in nikogar, da bi pozvaljal v slovo, nikogar, da bi slišal donenje zvonov. Prepozno, da bi razumeli, da se je vaše strastno, brez-krajno vpraševanje vedno opiralo na "duhovno življenje", za katerega bi se navsezadnje skazalo, da je skrivoma bilo le oblika zemeljskega življenja. Duhovno, ker človeško, človeško, ker zemeljsko, na Zemlji najbolj živih med živimi. Obzorje mišljenja, njegovo usmeritev, neskončno omejenost in konec brez konca, ki ga predvideva, vse to si mišljenje izposoja in dolguje telesni, čutni, čustveni in kognitivni izkušnji nekega zelo sofisticiranega, a zemeljskega bitja.

Ko bo Zemlja izginila, bo konec mišljenja, to izginotje pa bo ostalo povsem nemišljeno. Izničilo se bo samo obzorje in vaša transcendenca v imanenci. Če je smrt kot meja najodličnejši zgled tega, kar se izmika in odlaga, in s tem tudi to, s čimer ima mišljenje konstitutivno opraviti, je ta smrt še vedno le življenje duha. Smrt sonca pa je smrt duha, ker je smrt smrti kot duhovnega življenja. Če nič ne preživi, ni izmenjave ne odlaganja. To izničenje je povsem drugačno od tistega, o katerem govorite, ko na dolgo končujete razpravo o "naši" smrti, tisti, ki je del zastavka mislečih živih. Sicer pa je izničenje preveč patetično. Prišlo bo do spremembe v stanju materije, se pravi do spremembe oblike energij. Ta sprememba zadostuje za razveljavitev vsake anticipacije poeksplozijskega časa. Politično-pripovedni romani slikajo hladno puščavo človeškega sveta po atomski vojni. Sončeva eksplozija ne bo taka kot človeške vojne. Za seboj ne bo pustila izpraznjene, dehumaniziranega človeškega sveta in

vsaj enega samega samcatega preživelega, da bi pričal o tem, kar bo ostalo, in to zapisal. Dehumanizirano je še zmeraj človeško, umrlo človeško, ki ga je še mogoče misliti, ker gre za smrt v človeškem, misli doumljivem smislu. V ostanku, ki bo ostal po eksploziji sonca, pa ne bo niti enega človeka, niti enega živega bitja, zemeljskega, razumnega, čutnega in čustvenega bitja, ki bi lahko pričalo o eksploziji, ker bo zgorelo skupaj s svojim zemeljskim obzorjem.

Recimo: tla, Husserlova *Ur-Erde*, se razpršijo v vročini in v oblakih materije. Kot materija Zemlja ni prav nič izvorna, saj je izpostavljena spremembam stanja, ki prihajajo iz večje oddaljenosti ali večje bližine kot ona, spremembam materije, energije in zakonov njenega spreminjanja. *Erde* je razporeditev materije energije. Ta razporeditev je prehodna, za nekaj milijard let, o tem razpravljamo. Lunarnih let. Prav malo v vesoljskem trajanju. Sonce, naša Zemlja in vaše misli ne bodo bili drugega kot krčno stanje energije, trenutek vzpostavljenega reda, nasmeh materije v nekem koncu vesolja. Vi, nejeverneži, mu verjamete, vse preveč verjamete temu nasmehu, tajni povezavi stvari z mislijo in smotnosti vsega. Tako kot ves svet boste žrtev stabiliziranih razmerij reda v tem kotu, zapeljani od tega, kar imenujete narava, kongruenca duha in stvari, ki bi ji Claudel rekel spoznanje, Merleau-Ponty *khiasma* obzorja in očesa, banja, v kateri se kopa duh. Eksplozija sonca, že misel nanjo, bi vas morala predramiti iz tega navdušenja. Poglejte, dogodek skušate misliti v njegovem *quod*, v pričakovanju "Zgodi se, da" pred vsakim *quidditas*. Mar ne? Toda pritrdili mi boste, da je eksplozija sonca *quod* sam, saj nobeno kasnejše pripisovanje ni možno. Kar Epikur pravi o smrti, bi moral prihraniti le za to smrt: Z njo nimam nič, kajti ko pride, me ni, in ko sem, ni nje. Človeška smrt je vključena v življenje človeškega duha. Sončna smrt implicira nepopravljivo izključujočo ločitev med smrtjo in mišljenjem: če smrt, potem ni mišljenja. Negacija brez ostanka. Ni sestva, ki bi se osmisliło z njo. Čisti dogodek, katastrofa. Vsi dogodki in katastrofe, ki jih poznamo in skušamo misliti, bodo le njen blede simulaker.

Toda ta dogodek je neizogiben. Z njim se seveda lahko ne ubadate in ostajate v duhovnem življenju ter tuzemski pojavnosti. Kot Epikur lahko porečete: Dokler je ni, sem in nadaljujem filozofiranje v mlačnem naročju skrivnega sporazuma človek-narava. A vendarle z žalostno skrito mislijo: Po meni potop. Potop materije. Priznajte, da je neskladje naše misli s klasično in moderno mislijo Zahoda veliko: očitnost, da ni nikakršne narave, ampak le materialna pošast iz D'Alembertovih sanj, *chôra* v Timaju. Narava je bila naš sogovornik v stvareh. Materija nam ne zastavlja nobenih vprašanj in ne pričakuje nobenih odgovorov. Ignorira nas. Naredila nas je, kot sicer dela telesa: po naključju in svojih zakonih.

Ali pa skušate prehiteti polom, ga preprečiti z njegovimi lastnimi sredstvi, se pravi z zakoni spreminjanja energije. Odločite se, da boste sprejeli izziv več kot verjetnega uničenja sončevega reda in svojega mišljenja. V tem primeru je edina in povsem jasna naloga že davno začeta: simulirati življenjske razmere in mišljenje tako, da bo po spremembi stanja snovi, kakršna je eksplozija, mišljenje ostalo materialno možno. To je edini zastavek vseh današnjih tehnoloških raziskav od dietetike, neurofiziologije, genetike in sintetičnih tkiv do fizike delcev, astrofizike, elektronike, informatike in atomskih jeder. In to ne glede na bližnje zastavke: zdravje, vojno, proizvodnjo, komunikacije v prid človeškemu, kot pravijo.

Veste, tehnika ni človeški izum. Prej nasprotno. Antropologi in biologi priznavajo, da je tudi živ organizem, celo preprost, na primer močelka, majhna alga, sintetizirana s pomočjo svetlobe ob robu mlake pred nekaj milijoni let, že tehnična naprava. Tehnika je katerikoli materialni sistem, ki informacijo, potrebno za svoje preživetje, filtrira, jo beleži in obdeluje in ki izhajajoč iz urejevalnega procesa inducira ravnanja, se pravi posege v svoje okolje, ki mu omogočajo vsaj nadaljevanje. Človeško se po naravi ne razlikuje od takšnega predmeta. Njegova naprava za zapopadanje dejstev ni nič posebnega v primerjavi s tisto, ki jo imajo druga živa bitja. Res pa je, da je, kar zadeva informacije, vsejed, njegov urejevalni sistem (kode in pravila obravnave) je bolj razločevalen, njegova zmožnost skladiščenja večja. Predvsem pa je opremljen s simboličnim sistemom, ki je semantično in sintaktično arbitraren, kar ga dela bolj neodvisnega od neposrednega okolja, in rekurziven (Hofstadter), kar mu omogoča, da se nanaša ne le na informacije, temveč tudi na način, na katerega jih obravnava, se pravi na samega sebe. Potemtakem lahko tudi svoja lastna pravila obravnava kot informacije in vpeljuje drugačne načine njihove obravnave. Skratka, je živa organizacija, ki ni le kompleksna, temveč, če smem reči, repleksna. Po sami sebi lahko poseže kot po okolju, tako kot v medicini, tako kot smotrna dejavnost poseže po organu in refleksija (mislim tako na estetsko kot na spekulativno refleksijo) poseže po predmetu. Lahko se celo odmakne od same sebe ter tako kot logika in matematika upošteva le svoja pravila obravnavanja. Druga meja te simbolične rekurzivnosti je nujnost, da, ne glede na to, kakšna je metaraven njenega delovanja, hkrati ohrani uravnavanja, ki ji zagotavljajo preživetje v danem okolju. Mar ni natanko to tisto, kar utemeljuje vašo transcendenco v imanenci? Toda doslej je to okolje zemeljsko. Preživetje misleče organizacije pa zahteva takšne izmenjave z okoljem, da se bo lahko v njem nadaljevalo to, kar imenujemo človeško telo. To velja tudi za metadelovanje v najodličnejšem smislu, kakršno je filozofsko razmišljanje. Da bi lahko mislili, moramo vsaj dihati, jesti itd. Treba je nadaljevati "preživljanje".

Telo lahko razumemo kot *hardware* zapletenega tehničnega dispozitiva, ki je mišljenje. Brez njegovega dobrega delovanja so nemogoče vaše zapletene operacije, metaregulacije moči tri ali štiri, nadzirane deregulacije, ki si jih tako želite. Vaša filozofija konca brez konca, nesmrtna smrti, neskončne razlike in nedoločljivega je le izraz, morda najodličnejši izraz, same metaregulacije. Kot bi se nanašala nase kot meta-. Prav, toda ne pozabite, da izvira sposobnost spreminjanja referenčne ravni le iz simbolne in rekurzivne moči govornice. Slednja pa je le najbolj kompleksna oblika "spominov" (živih in mrtvih), ki uravnavajo vsa živa bitja in iz njih delajo tehnične predmete, ki so okolju bolj prilagojeni od mehanskih tvorb. Drugače povedano, vaša filozofija je možna le, ker je materialna celota, imenovana "človek", opremljena z zelo sofisticirano logično strukturo. Toda tudi ta *software*, ta človeška govornica, je odvisen od stanja *hardware*. Ta pa bo izginil v sončni eksploziji in v ogenj potegnil filozofsko in vsa druga mišljenja.

Problem tehnološkega se torej glasi: temu *softwaru* je treba zagotoviti *hardware*, ki bo neodvisen od razmer zemeljskega življenja.

To pomeni: omogočiti misel brez telesa, ki se bo ohranila po smrti človeškega telesa. Za to ceno bo o eksploziji še naprej mogoče misliti in bo sončeva smrt le ena izmed smrti, kakršne že poznamo. Zmožnost mišljenja brez telesa je pogoj za razmišljanje o smrti teles, sončnih, zemeljskih, in od telesa neločljivih misli.

Toda brez telesa v natančno določenem smislu: brez kompleksnega živega zemeljskega organizma, znanega pod imenom človeško telo. Ne brez *hardware*, očitno.

Rešitev je torej načeloma zelo preprosta: izdelati je treba *hardware*, ki bo v nezemeljskih razmerah sposoben "hraniti" vsaj tako kompleksen *software*, hočem reči replksen, kakršni so sedanji človeški možgani. To seveda pomeni: najti za to "telo" "hrano", ki nima nič več opraviti z biokemičnimi sestavinami, sintetiziranimi na zemeljskem površju s pomočjo sončne energije. Ali pa to pomeni biti sposoben sprožiti te sinteze povsod drugod in ne samo na Zemlji. V obeh primerih je treba torej izdelati *hard*, ki bo lahko vzdrževal naš *soft* ali njegov ekvivalent, ta pa se bo ohranjal le s pomočjo energetskih virov, ki so na voljo v vesolju.

Celo nevednežu, kot sem jaz, je jasno, da povezava jedrskega, elektronskega, fotonskega in informatičnega odpira pot h graditvi tehničnih predmetov, ki ne bodo imeli le fizične, ampak tudi kognitivno zmogljivost in bodo "črpali" (se pravi odbirali, obdelovali in porabljali) energije, potrebne za delovanje, v oblikah, splošno razširjenih v vesolju.

Toliko o *hardu*. Kar zadeva *soft*, s katerim morajo biti ti stroji opremljeni, je predmet raziskav, ki se ukvarjajo z umetno

inteligenco in polemik, ki jih spremljajo. Vi, filozofi, pisatelji, umetniki, ste se prenačljeno norčevali iz klavnih sposobnosti, ki jih ima sedanji *software*. Res je, da so ti "stroji za predstavljanje", kot jih imenuje Monique Linard, nebogljenega razmišljanja v primerjavi z navadnimi človeškimi možgani, celo manj razvitimi.

Vedno seveda lahko ugovarjamo, da so "vstopni" programi v teh računalnikih elementarni in da je treba počakati na napredovanje informatike, umetnih jezikov, prenosa sporočil. To verjetno drži, toda najpomembnejši ugovor se nanaša na sam princip teh inteligenc. V nekaj tezah ga je povzel Hubert L. Dreyfus. Razočaranje nad temi organi "za razmišljanje brez telesa" je posledica dejstva, da delujejo po binarni logiki, ki so jo uveljavili Rusellova in Whiteheadova matematična logika, Turingov stroj, McCulloccov in Pittsov nevronske model, Wienerjeva in von Neumannova kibernetika, Boolejeva algebra, Shannonova informatika.

Toda, ugovarja Dreyfus, človeško mišljenje ne misli binarno. Ne gradi na informacijskih enotah (bitih), ampak na intuitivnih in hipotetičnih konfiguracijah. Sprejema nenatančne in dvoumne podatke, ki jih očitno ne izbira po vnaprej določenem kodu ali zmožnosti branja. Ne zanemari tega, kar je ob strani ali na obrobjih kakih razmer. Ni le osredotočeno, temveč tudi lateralno. Pomembno lahko loči od nepomembnega, ne da bi natančno pregledalo vsa dejstva in ne da bi njihov pomen v zvezi z zaželenim ciljem poskusilo s celo vrsto poskusov in napak. Kot je pokazal Husserl, mišljenje posluša "obzorje", meri na "noem", na tip predmeta, na neke vrste nekonceptualni monogram, ki ga oskrbuje z intuitivnimi konfiguracijami in ki "pred njim" razgrinja polje orientacije in pozornosti, ki je več kot "*frame*" (Minsky). In v tem zunajokviru, ki je bolj shema, mišljenje "z izbiranjem" napreduje proti tistemu, kar išče; se pravi, napreduje z odstranjevanjem in združevanjem dejstev, ki jih potrebuje, vendar brez vnaprej vzpostavljenih meril za določitev tega, kar bi bilo treba izbrati. Ta slika je gotovo zbudila asociacijo na Kantov opis postopka mišljenja, ki ga je imenoval reflektivna sodba: razmišljenje, ki ga ne vodijo pravila določitve podatkov, je pa sposobno na podlagi "refleksivno" pridobljenih rezultatov taka pravila izdelati kasneje.

Opis reflektivnega mišljenja kot nasprotnega določujočemu ne pri Husserlu ne pri Dreyfusu ne skriva tega, kar dolguje zaznavni izkušnji. Tako kot obstaja vidno (ali slišno) polje, obstaja tudi polje razmišljanja; duh se v njem usmerja tako kot oko v čutni razsežnosti. Ta analogija je v Franciji že spodbudila Wallona, pa tudi Merleau-Pontyja. Je "splošno znana". Kljub temu je treba poudariti, da ni zunanja, ampak notranja. Ne opisuje le mišljenja, ki bi bilo v svojih postopkih analogično kakim zaznavnim izkušnjam. Opisuje mišljenje, ki preprosto deluje analogično in ne logično.

Zato imajo postopki tipa: "tako kot..., tako...", ali: "kot če..., potemtakem", ali tudi: "kot p do q , tako r do s ", prednost pred digitalnimi postopki tipa: "če..., potem...", in " p ni ne- p ". Takšne pa so tudi paradokсне operacije, ki sestavljajo izkušnjo telesa, tako imenovanega "lastnega", fenomenološkega telesa v njegovem prostoru-času čutnosti in zaznavnosti. In prav zato bi ga bilo treba vzeti za model pri izdelavi in programiranju umetnih inteligenc, če seveda hočemo, da te ne bodo omejene le na logično mišljenje.

Ta ugovor pojasni, da je mišljenje neločljivo od telesa, ne le zato, ker bi bilo telo njegov nepogrešljivi *hardware*, njegov materialni pogoj obstoja, temveč zato, ker je vsak od njiju analogen drugemu v svojem odnosu do skupnega (čutnega, simboličnega) okolja, saj je ta odnos v obeh primerih analogičen. V tem opisu najdemo močne razloge za zavrnitev hipoteze, ki jo je nekoč postavil Putnam in ki govori o "ločljivosti" načela inteligence, s katero je želel legitimirati podvzetje oblikovanja umetne inteligence.

Ona

V tem je nekaj, kar bi nas, filozofe, lahko zadovoljilo. Ali nas vsaj deloma odrešilo našega nemira. Zaznavno polje je vedno omejeno, toda meje so vedno zunaj pričakovanj. Vidni predmet, ki ponuja očem en obraz, zmeraj prikriva druge. Strm in osredotočen pogled je zmeraj obkrožen z zakrivljenim prostranstvom, v katerem se zalaga nekaj vidnega, ne da bi bilo to pri tem odsotno. Vključujoča disjunkcija. Ne govorim o spominu, ki ga spodbudi najpreprostejši pogled. Z njim sedanji pogled z drugega zornega kota ohranja pogled, ki je nastal trenutek poprej. Sedanji anticipira prejšnjega. Posledica teh sintez so identifikacije predmetov, ki pa so vedno nedokončane in jih bo poznejši pogled lahko vedno izzval, spodbil. V tej izkušnji oko seveda vedno preži za prepoznavanjem, tako kot lahko duh vedno preži za popolnim opisom predmeta, ki ga želi misliti; pri tem pa opazovalec ne more nikoli reči, da predmet popolnoma prepozna, saj je predstavitevno polje vsakič povsem enkratno, videnje, ki zares vidi, pa ne more pozabiti, da je zmeraj še neki ostanek, ki bi ga bilo treba videti, tudi potem, ko je bil predmet že "identificiran". Zaznavna "prepoznavna" nikoli ne zadosti zahtevi logike po popolnem opisu.

Če resno govorimo o analogičnem, imamo v mislih prav to nejasno, negotovo izkušnjo, tokrat v neizčrpnem čutnem, ne pa zgolj način nanašanja podatka na kako vpisno površino, ki mu izvirno ne pripada. Tudi pisava je potopljena v polje stavkov, napreduje z zasnutki, tipa proti temu, kar "hoče povedati", in pri

tem nikoli ne prezre, da ko se za trenutek (ki je lahko vse življenje) ustavi, prekinja svoje raziskovanje, in da je zunaj določenega zapisa še neskončno besed, stavkov in latentnih pomenov, morda neizpolnjenih, in prav toliko stvari, "ki jih je treba povedati", kot na začetku. Resnična "analogija" zahteva, da mora biti stroj za razmišljanje ali predstavljanje v središču lastnih "podatkov", tako *kot* je oko v vidnem ali pisava v jeziku (v širšem smislu). Ne zadošča, da ti stroji ustrezno simulirajo rezultate videnja ali pisave. Gre za (v francoščini je na voljo prikupen in ustrezen izraz "*donner du corps*") "utelešenje" umetne misli, ki so je stroji sposobni. Če hočemo, da bo misel, ki naj preživi sončno eksplozijo, kaj več kot bedno binarizirano okostje tega, kar je bila prej, bo treba to hkrati "naravno" in umetno telo odnesti daleč proč od Zemlje, preden bo uničena.

Zato imamo dejansko kar nekaj razlogov, da nad tehnološko stvarnostjo ne obupamo. Ali je takšen "program" uresničljiv, ne vem. Ali je sploh konsistentna namera, da vnesemo v program izkušnjo, ki se upira, če že ne programiranju, pa vsaj programu, na primer pogled slikarja ali pisavo? Poskusite. Konec koncev je ta problem žgoč za vas, saj gre za težave, ki jih imajo vaši stroji z razumevanjem vsakdanjega jezika. Težave, na katere naletite zlasti, ko gre za interakcijo med terminalom in njegovim uporabnikom. Ta interakcija je stik vaše umetne inteligence z navno inteligenco, ki jo vsebujejo tako imenovani "naravni" jeziki, v katere je potopljena.

Vznemirja pa me še nekaj drugega. Je sploh drugo? Obstaja medsebojna povezanost mišljenja in trpljenja. Te besede, ti stavki v obliki zapisa, ti odtenki in ti latentni zvoki nastajajoče slikarije in glasbe se nam, kot pravite, hkrati ponujajo in izmikajo. Ker so pač starejši od sedanje namere, preobremenjeni z uporabami, se pravi povezani z drugimi besedami, stavki, odtenki, zvoki, nam tudi zapisani, na papirju ali platnu, "govorijo" nekaj drugega od tega, kar smo "hoteli reči". S tem pa ustvarjajo natančno tisto polje, "svet", "vrlji" človeški svet, o katerem ste govorili, ki pa je predvsem nepresojnost ozadja obzorja, ki ga je treba izzvati. Kadar se zdi, da opisujemo misel s pomočjo izbora podatkov in njihove členitve, zamolčimo resnico: podatki niso dani, ampak podajljivi (*les données ne sont pas données, mais donnables*), in selekcija ni izbira. Misliti, kot pišemo ali slikamo, skoraj ne pomeni drugega kot dopustiti podajljivo. Ko smo lani o teh vprašanih razpravljali v Siegnu, je bila poudarjena nekakšna praznina, ki jo mora v svojem telesu in duhu doseči japonski umetnik, vojščak, ko kaligrafira, igravec, ko igra, neke vrste suspenz navadnih namer duha, ki so povezane s *habitusi*, s telesnimi držami. Za to ceno, trdita Glenn in Andreas - in vi mislite, da bom dodal še Dôgena, Diderota in Kleista - bo čopič srečal oblike, kot "je treba", na ta način bosta odrski glas in kretnja doseгла "pravi" zven in videz. Ta umestitev v

praznino, ta evakuacija, povsem nasprotna identifikacijski, selektivni, osvajalski dejavnosti, pa ni možna brez trpljenja. Ne bi rekel, da se milina, o kateri je govoril Kleist, milina poteze, zvena, zvoka, zasluži, to bi bilo domišljavo, se pa prikljiče. Duha in telo je treba izprazniti, da bi se ju lahko dotaknila. To pa ni mogoče brez trpljenja. Izgubimo užitek pridobljenega.

Kot ste opazili, je tudi tu treba izhajati iz telesne izkušnje in se zateči k zgledom telesne askeze, da bi sebi in drugim lahko pojasnili to vrsto očiščenja (*mise à blanc*), ki ga duh potrebuje za mišljenje. To seveda nima nič opraviti s "tabulo raso", s katero je Descartes spoznavnemu mišljenju (zaman) skušal vzpostaviti ničelno izhodišče, ki, paradokсно, ne more biti drugega kot ponovno začenjanje od nič. V tem, kar imenujemo misliti, duha ne "usmerjamo", ampak ga začasno ustavimo. Ne damo mu pravil, učimo ga sprejemati. Prostora ne čistimo, da bi gradili bolj jasno, le nekoliko razpremo jaso, kamor bo lahko vstopila poltema skoraj danega in spremenila njen obris. Primer takega dela je *mutatis mutandis* v Freudovem *Durcharbeitung*. Tu je povsem jasno, in pri tem ne vztrajam, s kakšno bolečino je poplačano mišljenje na delu. To mišljenje nima veliko skupnega z urejenim spletom simbolov. Toda ko splet išče in se nadeja svojega pravila, je lahko tesno povezan z mišljenjem.

Bolečina razmišljanja ni simptom, ki bi se od drugod prihajal vpisovat v duha, namesto v svoje resnično mesto. Je sama misel, ki se odloči za neodločljivo, za potrpežljivost, in hoče ne hoteti, hoče natanko ne hoteti reči na mestu tega, kar *nalaga* označeno. Globok poklon tej *nalogi*, ki še ni imenovana. Morda ta naloga ni dolg, morda je le način, da *pride* to, kar še ni, beseda, stavek, barva. Trpljenje mišljenja je tako trpljenje časa, dogodka. Naj skrajšam: bodo vaši stroji za predstavljanje, za razmišljanje, trpeli? Kaj je lahko zanje prihodnost, ko so le spomin? Rekli boste, da to ni pomembno, če jim le uspe "realizirati" paradoksen odnos s tako imenovanimi "podatki", ki so le pravkar opisani podajljivi kvazipodatki. V to prav nič ne verjamem.

Če resnično mišljenje zaznamuje trpljenje, je to zato, ker razmišljamo v že mišljenem, v vpisanem, in ker ga je težko držati ob strani ali ga povzeti drugače, da pride to, kar še ni bilo mišljeno, in se vpiše to, kar bi se moralo. Ne govorim le o besedah, ki manjkajo sredi izobilja besed na voljo, temveč o načinih njihovega združevanja, ki bi jih bilo treba sprejeti ne glede na artikulacije, ki nam jih navdihujejo logika, skladnja naših jezikov, iz branj povzete fraze. (Seppu, ki se je čudil, da po mojem mnenju vsaka misel zahteva in povzroči vpis, pravim: Razmišljamo sredi sveta že izvršenih vpisov, če hočete, jim recimo kultura. In če razmišljamo, razmišljamo zato, ker je v tej polnosti vendarle neki manko, ki mu je treba narediti prostor s čiščenjem, ki omogoča prihod nečesa drugega, kar je treba še

domisliti. Toda tudi to lahko "pride" le kot že vpisano.) Nemišljeno boli, ker se v že mišljenem počutimo dobro. In mišljenje, ki sprejema to bolečino, je hkrati, grobo rečeno, prizadevanje, da bi z njo opravili. Upanje je to, kar žene vsako pisanje (slikanje itd.), upanje, da bo na koncu bolje. Ker pa konca ni, je upanje iluzorno. No, vašim strojem bi nemišljeno moralo prizadejati bolečino, nevpisano, ki ga je treba še vpisati, bi moralo zaboleti njihov spomin, razumete? Zakaj bi se sicer sploh lotili razmišljanja? Potrebujemo stroje, ki bodo trpeli zaradi prenatrpanosti svojega spomina. (Toda v tehnologističnem megapolisu trpljenje ni pretirano ugledno. Predvsem ne trpljenje razmišljanja. Niti smešno ni več, ničesar več ne pove. Kadar ni sredi dela, je duh v "ludizmu".)

Končno, človeško telo je spolno. Dobro vemo, da je ta razlika, razlika med spoloma, paradigma za nepopolnost, in to ne le teles, temveč tudi duha. Gotovo drži, da je v ženskah nekaj moškega in nekaj ženskega v moških. Kako bi si sicer en spol sploh izoblikoval idejo o drugem in čustvo, ki izvira iz tega, kar mu manjka? Manjka, ker je tu, v telesni in duševni intimi, je pa kot čuvaj, opreza ob strani, v ukrivljenem pogledu, na obzorju. Neulovljivo. Spet transcendenca v imanenci. Predstava o spolu, ki vlada v sodobni družbi, sili k zbrisu te razpoke in uničenju te transcendence, k preseganju neoblasti. Domnevni partnerji sklenejo pogodbo o skupnem "uživanju", ki je razpolaganje-užitek te spolne razlike. V asociaciji po pogodbi ne bo trpel ne eden ne drugi, ob prvem znaku manka zaradi pomanjkanja ali ne, zaradi njenega razžariščenja, nenadzora ali transcendence pa se zveza pretrga, beseda je še vedno premočna, zveza pade. In če moda občasno zahteva ponovno postavitev "ljubezni" na ugodno mesto v magazinu za obtok predmetov, gre spet za spolno razmerje "*haut de gamme*", namenjeno vrhovom *star systema*, ki je predstavljeno kot poželenja vredna izjema. V tej naravnosti vidim znak, da tehnoznanost privaja misel na zanemarjanje nesoglasja, ki ga nosi v sebi.

Ne vem, ali je spolna razlika ontološka diferenca. Kako bi *lahko vede!* Moj skromni fenomenološki opis je še vse preveč neboljten. Spolna razlika ni povezana le s telesom, ki občuti svojo nepopolnost, temveč tudi z nezavednim telesom ali z nezavednim kot telesom. Se pravi ločenim od misli, celo od analogične. Ta razlika je po hipotezi zunaj nadzora. Ker svoje učinke vpisuje - kot je to pokazal Freud z opisovanjem naknadnega -, ne da bi bila inskripcija memorizirana v obliki spomina, je morda res narobe in je ona ta, ki skrajša razporeja polje zaznav in mišljenja v skladu s pričakovanjem in izmikanjem, o katerih sem govoril. Ona je tista, ki zaznamuje trpljenje v zaznavanju in zasnavljanju, trpljenje, ki ga prinaša nezmožnost poenotenja in popolne določitve kakega predmeta, to se zdi zelo verjetno.

Kar bi bilo brez spolne razlike nevtalna prostorsko-časovna izkušnja zaznav in misli, izkušnja, v kateri ne bi bilo tega nesrečnega občutka nepopolnosti in bi omogočala preprosto, kognitivno čisto estetiko, je zdaj polno trpljenja zapustitve, saj prinaša zahtevo, to, kar ni vsebovano v nobenem polju vidnega ali mišljenja. Sposobnost transcendiranja podatka, vstavljenega v imanenco, o kateri govorite, si zagotovo priskrbi sredstva v rekurzivnosti človeške govorice, toda sposobnost ni le možnost, je tudi sila, in ta sila je želja.

Inteligenca, ki jo pripravljate, da bi preživela sončno eksplozijo, bo torej morala to silo odnesti s seboj na svoje medzvezdno potovanje. Naj se vaši miselni stroji ne napajajo le s sevanji, ampak z nepoboljšljivim nesoglasjem med spoloma.

In tu se je treba spet dotakniti vprašanja kompleksnosti. Strinjam se s fizikalno mislijo, da proces negativne entropije ali kompleksifikacije, ki zdaj na zemeljskem površju privzema aspekt tehnostvenega razvoja, teče, odkar obstaja Zemlja. Strinjam se, da človeško ni in nikoli ni bilo njegovo gonilo, pač pa le njegov učinek, nosilec, nadaljevalec. Strinjam se, da bo breztelesna inteligenca, za katero si vsi prizadevajo, omogočila sprejetje izziva, nasprotnega procesu kompleksifikacije, ki sestoji iz entropičnega pretresa in ga iz tega zornega kota predstavlja bližajoča se sončna eksplozija. In da se bo z vesoljskim izgnanstvom te inteligence izredno kompleksen prostor, ognjišče negativne entropije, po vsej verjetnosti izognil usodi, ki po drugem Carnotovem načelu čaka vse izolirane sisteme. Prav zato, ker se ta inteligenca ne bo pustila osamiti v svoji zemeljsko-sončni usodi. Z vsem tem strinjanjem priznavam, da tehnostnosti ne žene človeška želja po spoznavanju in spreminjanju stvarnosti, ampak neke vesoljske okoliščine. Toda: kompleksnost te inteligence presega inteligenco najbolj sofisticiranih logičnih sistemov, drugačne narave je. Kot materialna celota je človeško telo v nadlego ločljivosti te inteligence, njenemu izgnanstvu in torej tudi njenemu preživetju. Toda fenomenološko, umrljivo, zaznavajoče telo je hkrati tudi edini analogon, ki je na voljo za razmišljanje o določeni kompleksnosti mišljenja.

Mišljenje v izobilju posega po analogijah, "preden" svojo operativnost vzpostavi v paradigmah: seveda isto počne tudi, ko znanstveno odkriva. Moč analogiziranja se po drugi strani lahko vrne k urjenju na podlagi spontane analogičnosti zaznavajočega telesa, ki vzgoji Cezannovo oko, Debussyjevo uho, da zasliši in vidi podarljivo, odtenke, zvoke, tudi kulturno "nepotrebne" za preživetje.

Toda, še enkrat, ta sposobnost analogiziranja, ki je na voljo telesu in mišljenju, analogično enemu do drugega, in si jo izmenjujeta v umetnosti izumljanja, je malo v primerjavi z nepopravljivo transcendenco, ki jo je v telo vpisala spolna

razlika. Ostanku, ki ga pušča ta razlika, pa ne račun in celo analogija ne prideta do konca. Neprestano sili k razmišljanju in se ne pusti misliti. Misel ni ločljiva od fenomenološkega telesa. Toda spolno telo je ločeno od mišljenja in ga žene. V tej razliki bi morda radi videli prvotno eksplozijo, izziv, nasproten misli, primerljiv s sončno katastrofo. Toda to ne drži, saj hranjena v skrivnostih teles in mišljenj neskončno sili k razmišljanju. Uničuje le Eno. Na to kompleksnost, na neubranljivost te ločitve, nanjo bi morali pripraviti posončno misel. Kajti če se primeri nasprotno, bo to, kar bo krmililo vesoljski Exodus, vendarle entropija.

Prevedla Tanja Lesničar-Pučko



**TERENCE McKENNA:
MIKO-DIONIZ
HIPERRAZSEŽNOSTI**

LSD je v šestdesetih raztopil uročenost z materialnim svetom institucij in linearnosti, ki je zaznamoval patriarhalni red in represijo nad Kaosom, žensko matrico planeta. McKenna in njegove ideje, tako California like, a vseeno naslovljene globalno, predstavljajo vračanje v Kaos in preporod arhaičnega - na kar vplivajo mediji -, tehnologije, konec dominacije pisane besede in oživljanje botanične gnoze psihoaktivnih rastlin.

Sedanja kriza je globlja od vseh dosedanjih, zato tudi potreba po radikalnejši rešitvi. Ob koncu srednjega veka, ko se je izčrpal njegov sakralni model, so se ljudje ozrli v antiko, iščoč vzor, ki bi dajal novega ognja njihovi viziji življenja. Sedaj se je treba ozreti dvajset tisoč let nazaj, ko so ljudje živeli še v simbiotičnem odnosu z inteligenco planeta, ki jim ga je posredovala šamanska uporaba psihoaktivnih rastlin. Izkušstvo, ki nam ga to prinese, ni danes nič manjša skrivnost kot nekoč, kljub splošnemu prepričanju, da smo primitivno osuplost prednikov nadomestili s filozofskimi in epistemološkimi instrumenti izjemne sofisticiranosti in analitične moči.

Globalni fenomen, ki ga McKenna imenuje arhaični preporod, predpostavlja obnavljanje družbenih form, značilnih za pozni neolitik. Marshall McLuhan je dejal, da bo planetarna človeška kultura - globalna vas po svoji naravi plemenska. V dvajsetem stoletju ta tendenca sega nazaj do Freuda, Junga, nadrealizma, abstraktnih umetniških praks, poudarka na ritualih in oživljanja tradicije. Naslednji veliki korak k planetarnemu holizmu naj bi bilo stapljanje tehnološko transformiranega človeškega sveta z arhaično matrico rastlinske inteligence. Je princip upanja, ki lahko odpravi zidove kulturne nefleksibilnosti, ki očitno vodi v apokaliptično uničenje. Na koncu zgodovine tako pred nami stoji izbira med atomskimi gobami Oppenheimerja, Tellerja in Fermija ali psihoaktivnimi gobami G. Wassona, A. Hoffmanna, T. McKenne, Mazatecov in prednikov s planote Tassili, med potrošniškim vampirizmom ali preko rastlinske gnoze obnovljenim dinamičnim ravnotežjem z ekosistemom.

McKenna se nima za šamana, čeprav je nekaj let preživel z njimi v Južni Ameriki. Poskuša raziskati realnost v šamanskem duhu in na šamanski način. Šamanski boben in zelena gnoza psihoaktivnih rastlin vabijo na potovanje v

hiperprostor šamanskega univerzuma. McKenna s svojimi idejami obljublja čuden, divji trip, ki ga bo vodil arhaični, od Gee podeljen žiroskop transcendentnega.

Surrealistične, profetične ideje rastejo iz nenavadnih psihedeličnih izkušenj, iz gnoja preteklosti. Prav tam, kjer najbolj uspeva meso bogov, **teonanacatl** mehiških Indijancev. Univerzum psihedeličnega šamanizma je korpus delikti za tiste, ki iščejo dokaze, da vse le ni tako rožnato na sončni strani materializma, potrošništva in znanstvenega racionalizma.

Represija, propaganda, svečeništvo vseh vrst in tabu so vzrok, da so nam te hiperrazsežnosti neznanka. Redke so kronike teh potovanj v luč Gee: Aldous Huxley (*Doors of Perception/Heaven and Hell*), F. H. Ludlow (*Hasheesh Eater: The Life of Pythagorean*), A. Ginsberg in W. Burroughs (*The Yage Letter*). Vsem je skupna očaranost in naivnost prvih raziskovalcev Novega sveta. Fantazijam o neobstoječih mestih in bogastvih so kasneje sledili zemljevidi raziskanih in vrisanih poti. Pričujoči teksti so eden izmed poskusov trasiranja poti skozi skriti kontinent. Terence McKenna se je rodil 1946. V šestdesetih letih je bil študent na Berkeleyju, kjer je bil, kot sam pravi, "self-organized major in shamanism". Po študiju ontoloških osnov šamanizma, etnofarmakologije in konzervatorstva je intenzivno potoval po Aziji in Južni Ameriki in eksperimentiral z naravnimi halucinogeni tamkajšnjih šamanov. Je ustanovitelj in direktor **Botanical Dimension**, neprofitne ustanove, ki se ukvarja z zbiranjem in ohranjanjem zdravilnih in psihoaktivnih rastlin arhaičnih ljudstev.

Samo škrbec

BIBLIOGRAFIJA

- The Invisible Landscape* (Seabury, New York; 1975)
Psilocybin: The Magic Mushroom Growers Guide (Quick Publishing, SF; 1976)
True Hallucinations - talking book (Lux Natura, Berkeley; 1984)
Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge (Bantam, New York; 1992)
The Archaic Revival (Harper Collins, San Francisco; 1991)
Dialogues at the Edge of the West - Ralph Abraham, Terence McKenna, Rupert Sheldrake (Bear and Co, Santa Fe; 1992)

Terence McKenna



Novi orisi hiperprostora

V *Uliksu* Jamesa Joycea nam Stephen Dedalus pravi: "Zgodovina je nočna mora, iz katere se poskušam zbuditi." Sam bi stavek obrnil in rekel, da je zgodovina nekaj, od česar poskušamo zbežati v sanje. Sanje so eshatološke. Sanje so brezčasne in zunaj zgodovine. Želimo si pobegniti vanje. Pobeg je ključna beseda za obtoževanje tistih, ki eksperimentirajo z rastlinskimi halucinogeni. Tožitelj sam pa se komaj upa soočiti z dejstvom, do katere mere so halucinogeni eskapistični. Pobeg. Pobeg od planeta, od smrti, od navad in problemov, če je mogoče stran od Neizrekljivega.

Če pustimo ob strani zadnjih tristo let zgodovinskega izkustva, ki je nastalo v Evropi in Ameriki, ter raziščemo fenomen smrti in doktrino duše v vsej njeni razvejanosti od neoplatonizma, krščanstva do dinastičnega Egipta itd., vedno znova naletimo na idejo, da obstaja telo luči, *entelehia*, ki je za časa življenja nekako spojena s telesom, ob smrti pa se skozi krizo loči od njega. En del izgubi svoj *raison d'être* in začne razpadati; metabolizem se ustavi. Drugi del odide, ne vemo kam. Verjetno nikamor, če verjamemo, da ne obstaja; ostane pa nam problem, kako razložiti življenje. Ugotovitve znanosti so pomembne in razlaga preprostega atomskega sistema je dobra, toda pričakovati od nje, da pove, kaj je življenje ali od kod prihaja, je nesmiselno.

Znanost nima kaj povedati, kako se odločimo stisniti roko v pest, a se vseeno zgodi. To je docela izven področja znanstvene razlage, kajti kar vidimo v tem fenomenu, je um kot prvi vzrok. Je primer telekineze - gibanje materije je povzročil um. Zatorej se nam ni treba bati posmeha znanosti v zadevah usode ali izvora duše. Moj način raziskave na tem področju je bilo vedno psihedelično izkustvo. Nedavno sem začel raziskovati sanje, ker so veliko bolj razširjena forma izkušnje hiperdimenzije, katere del sta duša in um.

Za ljudi s šamansko tradicijo je realnost sanj empirični paralelni kontinuum. Šaman vstopa vanj najučinkoviteje s halucinogeni ali kako drugo tehniko. Ostali vstopajo v ta kontinuum s sanjanjem. Freudova ideja o sanjah je bila, da so "dnevni ostanek", da lahko sledimo njihovi vsebini vse do popačenja nečesa, kar se je zgodilo v budnosti.

Predlagam, da je veliko bolj uporabno izdelati nekakšen geometrični model zavesti; da resno vzamemo idejo paralelnega kontinuuma, da sta um in telo del sanj, da so sanje prostorska dimenzija višjega reda. V spanju smo odrešeni v resnični svet, od katerega je budni del le površina v dobesednem, geometričnem smislu. Obstaja plenum, nedavni poskusi v kvantni fiziki to potrjujejo, holografski plenum informacij. Vse informacije so povsod. Informacije, ki je ni tukaj, ni nikjer. Informacija je zunaj zgodovinskega časa, v nekakšni večnosti. Večnosti, ki nima časovne eksistence, niti takšne, za katero bi rekli: "vedno je obstajala". Nima časovnega trajanja. Je večnost. Ljudje nismo prvenstveno biološki z umom, ki se kaže kot prelivanje barv; smo nekakšen epifenomen na višji ravni biološke organizacije. Smo hiperprostorski objekti, ki mečejo senco v materijo. Senca v materiji je naš fizični organizem.

Ob smrti se stvar, ki meče senco, umakne in metabolizem preneha. Materialna forma razpade, preneha biti struktura, ki se je ohranjala zoper entropijo z dovajanjem materiala, jemanjem energije in izločanjem odpadkov. Forma, ki ji je ukazovala, ni prizadeta. Ta deklarativna izjava je izpeljana s stališča šamanske tradicije in se dotika vseh višjih religij. Psihedelično sanjsko stanje in budno psihedelično stanje sta pomembni, ker odkrivata življenju nalogo: seznaniti se z dimenzijo, ki povzroča bivanje, da bi jo spoznali v trenutku prenehanja življenja.

Metafora posmrtnega nosilca, astralnega telesa je prisotna v mnogih tradicijah. Šamanizem in določene joge nedvoumno trdijo, da je namen življenja spoznati posmrtno telo zato, da proces umiranja v psihi ne bi povzročil zmede. Umirajoči bo vedel, kaj se dogaja, vedel bo, kaj storiti ter kako opraviiti brezhiben rez. Kljub vsemu obstaja možnost zapleta v trenutku



*Gobji šaman s čebeljim obrazom iz Tassili-n-Ajjerja. Risba: Kat-Harrison-McKenna. Ilustracija iz knjige O. T. Ossa in O. N. Oerica, **Psilocybin: The Magic Mushroom Grover's Guide**, 1986, str. 71, narejena po izvorniku iz knjige Jean-Dominique Lajoux, **The Rock Paintings of the Tassili** (New York: World Publishing, 1963).*

umiranja. Ne gre za to, da bi bili obsojeni na večno življenje. Lahko si ga skazimo s svojo nevednostjo.

V trenutku smrti gre za nekakšno ločitev, podobno rojstvu, metafora je trivialna, a dobra. Vedno obstaja možnost poškodbe ali nepravilnega ravnanja. Angleški pesnik William Blake je dejal, da je od vstopa v spiralo odvisno, ali padeš z zlate steze v večno smrt. Gre za krizo trenutka, krizo prehoda. Ves smisel šamanizma in pravilnega načina življenja je ojačati dušo in odnos ega do nje, da bo prehod potekal brezhibno. To je tradicionalna pozicija.

V ta model bi rad vključil pojem brezna, ki je manj znan racionalistom, a domač vsem nam dedičem židovsko-krščanske kulture na globlji ravni psihe. Gre za idejo, da bo sveta konec, da bo konec časa; da ne gre samo za krizo smrti posameznika, ampak za krizo smrti v zgodovini vrste.

Od trenutka zavedanja eksistence duše do sprostitve apokaliptičnega potenciala je približno sto tisoč let. Za biološki čas je to samo trenutek, a je vseeno desetkratni odsek vse zgodovine. V tem razdobju vse visi v ravnotežju, ker je to čas divjega pehanja od hominidov do vesoljske ladje. V skoku preko sto tisoč let se osvobajajo energije, religije se razpršijo kot iskre, nastajajo in umirajo filozofije, pojavita se znanost in magija in vse zadeve, ki kontrolirajo moč z večjo ali manjšo stopnjo etične stalnosti. Vedno pa je prisotna možnost zakrnitve, transformacija vrste v hiperprostorsko entelehio.

Danes smo, o tem ni dvoma, v zadnjih zgodovinskih sekundah krize. Krize, ki bo imela za posledico: konec zgodovine, odhod s planeta, triumf nad smrtjo in osvoboditev posameznika iz telesa. Bližamo se najpomembnejšemu trenutku planetarne ekologije: osvoboditvi življenja iz temnega kristala materije. Stara metafora o transformaciji psihe kot metamorfozi gosenice je zelo razširjena. Moramo skozi metamorfozo, da bi preživelih trenutek sproženih zgodovinskih sil.

Evolucijski biologi trdijo, da se ljudje ne razvijajo več. Nekako v zadnjih petdeset tisoč letih se je z iznajdbo kulture končala biološka evolucija. Evolucija je postala epigenetski, kulturni fenomen. Začela so se razvijati orodja, jeziki in filozofije, človeški somatotip pa je ostal isti. Fizično smo zelo podobni daljnim prednikom. Vendar je tehnologija prava koža naše vrste. Človeštvo, v kontekstu zadnjih petsto let, bruha tehnološki material. Vzamemo materijo z nizko stopnjo organizacije, jo precedimo skozi mentalne filtre in dobimo dragulje, evangelije in space shuttle. Smo kot koralne živali, naseljene na tehnološkem grebenu izdelanih fizičnih objektov. Vse naše produciranje orodij nosi v sebi prepričanje o zadnjem, dokončnem orodju. To orodje je leteči krožnik ali duša, eksteriorizirana v tridimenzionalni prostor. Telo lahko postane ponotranjeni holografski objekt v trdnem stanju, hiperdimenzionalna matrika, ki je večna. Vsak se lahko sprehaja skozi resnični Elizij.

To je nekakšen islamski paradiz, ki obljublja užitke mesa vseh vrst s predpogojem, da ne pozabimo, da smo holograf-ske projekcije matrice v trdnem stanju, ki je mikrominaturizirana in superprevodna in je ni moč najti nikjer; je samo del plenuma. Vsa tehnološka zgodovina govori o izdelavi prototipa takšne situacije z vedno tesnejšim približevanjem idealu. Letala, avtomobili, space shuttli, vesoljske kolonije, rakete s svetlobno hitrostjo so zato po besedah Mircea Eliada, "samospreminjajoče se podobe lêta, ki ogromno povedo o človekovi aspiraciji po samotranscendenci".

Naša želja, naša rešitev in naše edino upanje je končati zgodovinsko krizo s tem, da postanemo tujci, z dovršitvijo odtujenosti, s spoznanjem tujca kot Sebstva; prepoznanjem

tujca kot Naduma, ki ohranja vse fizične zakone planeta nedotakljive na podoben način, kot ohranjamo nedotakljivost ideje v svojih mislih. Danost, zapisana v diamantu, je zgolj razpoložanje Boginje, katere odsev bomo. Ves smisel človeške zgodovine je v ponovnem odkritju te izgubljene informacije, da bi človek lahko postal dojemljiv. Ali če parafraziram Jamesa Joycea iz *Finneganovega prebujenja* v odlomku o Moicanu, dublinski četrti rdečih luči: "V Moicanu smo čofnili na čuden kraj; ti, zlatosledec poženi vse bogastvo in spleti svoja krila, če hočeš biti feniks, pridi in ostani." Tako preprosto je, a je potreben pogum, da se ustaviš, ko ti nasproti prihaja Smrt. "Blagoslov v preobleki," ji je pravil Joyce.

Psihedeliki spodbujajo modeliranje posmrtnega stanja in razodevajo njegovo naravo. Psihedeliki nam pokažejo, da so modalitete videza in razumevanja lahko premeščene tako, da spoznamo um v kontekstu Velikega uma. Um zajema vsa izkustva Drugega. Ni dihotomije med newtonskim univerzumom, ki se je razvil v svetlobnih letih tridimenzionalnega prostora, in notranjim mentalnim univerzumom. Oba sta naznačenje iste stvari.

Vidimo ju kot nerešljiv dualizem zaradi slabe kakovosti kodov, ki jih običajno uporabljamo. Problem jezika je, da ima



*Amazonka Indijanica
vdihujeta DMT. Iz knjige R.
F. Schultesa, **Where the Gods
Reign** (London, Synergetic
Press, 1985)*

sam vgrajen dualizem. Vse kode imajo relativno kodno vrednost, razen Logosa. Logos je popoln in zato nima značilnosti ničesar razen samega sebe. Besedo Logos uporabljam tukaj v smislu, kot ga uporablja Philo Judeus, kot Božanski razum, ki v sebi vključuje arhetipski kompleks platonskih idej, ki služijo za modele ustvarjanja. Dokler razlagamo in opisujemo s čimerkoli drugim, kot je Logos, obstajajo problemi kodne kakovosti. Dualizem jezika prikazuje smrt vrste in smrt posameznika kot dve različni stvari.

Scenarij, ki ga je izdelala biologija in postavlja fizični univerzum nasproti svetovom, poseljenih z angeli in demoni, je prav tako dihotomija. Psihedelična izkušnja jo raztopi. Vse kar moramo storiti, da pridemo onstran akademskega razumevanja rastlinskih halucinogenov, je doživetje triptaminske ekstaze. Dimetiltriptaminska molekula (DMT) ima edinstveno lastnost, da razkroji strukturirani ego v Nadsebstvo. Vsaka oseba, ki ima to izkustvo, prestaja mini apokalipso, vstop in zarisavanje poti v hiperprostoru. Za družbo, ki bi se hotela odpraviti v to smer, je nujno samo to, da triptaminska izkušnja postane obča zadeva.

Kar pa ne pomeni, da bi moral vsak eksperimentirati z gobami ali drugimi naravnimi psihoaktivnimi triptamini. Poskušati bi morali asimilirati in integrirati psihedelično stanje, ker gre za raven izkustva, ki je neposredno dostopen vsakemu od nas. Način našega odnosa do njega bo določal, kako se bomo izkazali v zadnji, najavljeni transformaciji. Z drugimi besedami, v tej trditvi je nekakšen teleološki predsodek; gre za prepričanje, da obstaja hiperobjekt, imenovan Nadum ali Bog, ki meče senco v čas. Zgodovina je naše skupno doživljanje te sence. Vedno bolj, kot se približujemo izvoru sence, bolj se stopnjujejo paradoksi in naraščajo hitrosti sprememb. To dogajanje je začetek vstopanja hiperobjekta v tridimenzionalni prostor.

Na neki način sta se budni in sanjski svet začejala prežemati. Kritike na račun NLP teorij, češ da gre za halucinacije, so lahko upravičene v tem, da zakoni na delu v sanjah in hiperprostoru občasno učinkujejo v tridimenzionalnem prostoru, ko se meja med njima zabriše. Takšni doživljaji, imenovani tudi psihotične razpoke, napravijo na posameznika izjemen vtis, saj je videti, kot da gre za zunanjo komponento, ki nikakor ni subjektivna. V takšnih trenutkih se slučajnosti pojavljajo ena za drugo, dokler na koncu ne priznamo, da enostavno ne vemo, kaj se dogaja. Zaradi spremljajočih sprememb v zunanjem svetu je nesmiselno trditi, da gre za psihološki fenomen. Jung je to imenoval "sočasnost" in izdelal psihološki model zanjo; dejansko pa gre za alternativno fizičnost, ki se začenja vpletati v lokalno realnost. Alternativna fizičnost je fizika luči. Luč je

zgrajena iz fotonov, ki so brez antidelcev. To pomeni, da v svetu luči ni dualizma. Teorija relativnosti pravi, da se čas upočasnjuje, ko se približujemo svetlobni hitrosti. Če poskušamo gledati s stališča stvari, ustvarjenih iz svetlobe, odkrijemo, kar ni bilo še nikoli omenjeno, namreč, če se gibljemo s svetlobno hitrostjo, časa sploh ni. Izkušstvo nultega časa. Predstavljajmo si za trenutek, da smo iz luči ali imamo nosilec, ki se giblje s svetlobno hitrostjo, tedaj lahko potujemo od ene točke v vesolju do druge s subjektivno izkušnjo nultega časa. Pot do *Alfa Centauri* opravim v nultem času, ki traja v relativnem univerzumu štiri leta in pol. Četudi potujemo na zelo velikih razdaljah, če prečkamo dvesto petdeset tisoč svetlobnih let do *Andromede*, je naša subjektivna izkušnja časa še vedno nična.

Naše edino doživljanje časa je subjektivno, ustvarja ga naš mentalni proces. V odnosu do newtonskega univerzuma pa časa ni. Obstajamo v večnosti, postali smo večni. Univerzum okrog nas se stara s poenjajočo hitrostjo, vendar je to občuteno kot dejstvo univerzuma, na način, kako dojemamo newtonsko fiziko kot dejstvo tega univerzuma. Umeščeni smo v večnost in tako ločeni od gibljive podobe. Obstajamo v dovršitvi večnosti.

Prepričan sem, da nas tehnologija sili v to smer. Ni kontradikcije med ekološkim ravnovesjem in prostorsko migracijo, med hipertehnologijo in radikalno ekologijo. Dejanska zgodovinska entiteta, ki postaja neizogibna, je človeška duša. Opičje telo nam je služilo do tega trenutka osvoboditve in nam bo vedno služilo kot fokus samopodobe. Sami pa bomo vedno bolj bivali v svetu, ki ga ustvarja človeška imaginacija. To je pravi pomen vrnitve k Očetu, transcendenca fizičnega, vstajenje v luč iz železnega zapora, o katerem govorijo Gnostiki; nič manj kot transformacija vrste.

Kmalu bo prišlo do pospešitve tega fenomena z raziskovanjem vesolja in vesoljskimi kolonijami. Koralnim grebenom podobna žival, imenovana Človek, ki je razprostrla svojo tehnologijo preko površine zemlje, bo osvobojena vseh omejitev razen imaginacije in omejenosti materiala. Nekateri so predlagali, naj bi bil ideal prvih vesoljskih kolonij duplikat idiličnega ekosistema Havajev. Takšne vaje iz ekološkega razumevanja bodo dokaz, da vemo, kaj počnemo. V trenutku, ko bo takšno razumevanje pod kontrolo, bomo osvobojeni v sfero umetnosti. Za kaj takega smo si vedno prizadevali. Ustvarili bomo svoj svet, vse naše svetove, svet, iz katerega smo prišli, pa bomo ohranjali kot vrt. Kar ima Eliade za metaforo samotransformacije, bo kmalu uresničeno s tehnologijo vesoljske kolonizacije.

Prehod od Zemlje v vesolje bo presenetljivo tesen genetski filter, bolj tesen kot tisti, ki ga je predstavljala kolonizacija



Banisteriopsis caapi,
taksonomska risba E. W.
Smitha. Iz knjige R. E.
Schultesa, *The Botany and
Chemistry of Hallucinogens*
(Springfield, MA, Charles
Thomas, 1982).

Novega sveta. Vzrok ameriški vitalnosti naj bi bilo dejstvo, da so si samo sanjači, pionirji in fanatiki upali potovati preko nje. Še bolj bo to držalo za pohod v vesolje. Tehnološka osvojitve vesolja bo pripravila oder; sledilo bo ponotranjanje metafore z osvojitvijo notranjega prostora in kolapsom stanja vektorjev, povezanih s tehnologijo newtonskega prostora. Tedaj bo človeška vrsta zares postala dojemljiva.

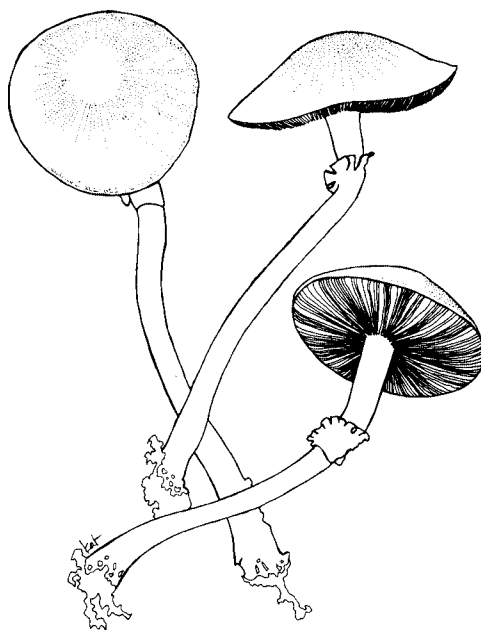
Tehnologija, ki bo ponotranjila telo in povnanjila dušo, bo razvila vzporednico za gibanje v prostoru. *Nevidna pokrajina* (*The Invisible Landscape*), knjiga, ki sem jo napisal skupaj z bratom Dennisonom, poskuša skrajšati kronologijo tega in jo pospešiti. Je zgodba o ekspediciji v Amazonijo, ki sva jo z

bratom in še nekaj drugimi ljudmi izvedla 1971. Med ekspedicijo je brat formuliral idejo, ki vključuje uporabo harmina in harmalina, spojini, prisotni v leseni plezalki *Banisteriopsis caapi*, ki je osnova za ayahuasco. Lotili smo se poskusa, uporabe harmina v povezavi s človeškim glasom, ki smo ga imenovali "ekperiment pri La Chorreri". Šlo je za poizkus vpliva zvoka na molekularno strukturo harmina, da bi se ta v telesu metaboliziral tako, da bi se prvenstveno in trajno vezal z endogenimi molekularnimi strukturami.

Naš kandidat je bil tedaj nervni DMT. Frank Barr, raziskovalec lastnosti melanina v možganih, je dejal, da je velika verjetnost, da harmin deluje v povezovanju s telesi melanina. V vsakem primeru se uporabljene spojine vežejo z molekularnim prostorom, kjer je shranjena informacija. Informacija je potem razsuta tako, da dobimo mentalni izpis na strukturi duše. Uporabili smo nekakšno šamansko tehnologijo, da smo mački obesili zvonec. Na Nadum smo pripeli superprevodno, telemetrično napravo, da bi dobili neprekinjen izpis informacij iz te dimenzije. Uspeh ali polom našega poizkusa govori sam zase.

Prvi del knjige govori o teoretičnih predpostavkah poizkusa. Drugi del opisuje teorijo strukture časa, ki je bila izpeljana iz bizarnih, mentalnih stanj, ki so sledila poizkusu. Ne trdim, da smo uspeli, vendar je naša teorija o dogajanju boljša, kot so jo ponudili kritiki. Ali smo uspeli ali ne; moj način razmišljanja razodeva smer. Npr., ko govorim o tehnologiji izdelave vesoljske ladje, sem si predstavljal, da bo zgrajena z voltažo krepko pod tisto, ki se uporablja za žepno baterijo. V naravi se v tej voltaži dogajajo najbolj zanimivi fenomeni. Misel je takšne vrste fenomen, metabolizem tudi.

Nova znanost, ki bo postavila psihedelično izkustvo v središče svojega raziskovalnega programa, bi se morala usmeriti k praktični realizaciji zabrisanja pregrad med egom in Nadsebstvom (*Overself*), da bi ego videl sebe kot izraz Nadsebstva. Tesnobo soočenja s strahovito biološko krizo kot ekokrizo in omejenostjo prostora, ki nam ga vsiljuje zavezanost na planet, bomo zmožni preseči z negovanjem duše in novim šamanizmom, ki bo imel osnovo v triptaminskih rastlinah.



Trije pogledi na *Stropharia cubensis*, gobo, ki vsebuje psilocibin. Kathleen Harrison McKenna Copyright 1991.



*Zeleni kamniti skulpturi gob z najdišča pri Vinči. Iz knjige Marije Gimbutas, **The Goddesses and Gods of Old Europe** (Berkeley, University of California Press, 1982).*

celotne vrste zgolj z močjo informacije, ki prihaja skozenj. Psilocibin je izvor gnoze. Njen glas pa je v zahodni misli neslišen vsaj 1000 let.

Ko so frančiškani in dominikanci v šestnajstem stoletju prispeli v Mehiko, so se nemudoma lotili zatiranja religije gobe, ki so jo Indijanci imenovali teonanacatl, "meso bogov". Katoliška cerkev z monopolom nad teološkimi vprašanji in odgovori ni bila navdušena nad takšnim pristopom do božjih zadev. Štiristo let po prvih srečanjih, pravim, se je Eros, ki se je iz Evrope umaknil pred krščanstvom, zatekel v gore Sierra Mazateca. Odrinjen v pozabo se sedaj zopet vrača v zavest Zahoda.

Naše institucije in epistemologije so bankrotirane in izčrpane. Začeti moramo znova in upati, da s pomočjo šamanško navdihnutih oseb znova obudimo to staro misterijo. Znova lahko sprostimo Logos in glas, ki je govoril Platonu, Parmenidu in Heraklitu, da lahko zopet spregovori v mislih modernih ljudi. Ko se bo to zgodilo, bo konec odtujenosti, ker bomo sami postali tujci. To je obljuba, ki drži. Za nekatere je morda nočna mora, vendar so bile vse velike zgodovinske spremembe nabite z emocionalno kvaliteto. Pognale so ljudi v docela nov svet.

Delo moramo opraviti z uporabo halucinogenov. Tradicija uči, da je mnogo poti do duhovnega napredka. V teh zadevah se moram zanesti na lastne izkušnje. Bil sem neuspešen z vsemi drugimi tehnikami. Nekaj časa sem preživel v Indiji, praktical jogo, obiskoval različne rišije, rošije in guruje. Prepričan sem, da vsi govorijo o nečem tako bledem in oddaljenem od polne triptaminske ekstaze, da enostavno ne vem, kaj naj počnem z njihovimi brezbarvnimi hierofanijami.



Tantra, ki pomeni "bližnjico", ima drugačen pristop ter je verjetno na pravem tiru. Seksualnost in orgazem imata triptaminsko kvaliteto, vendar je razlika med psilocibinom in drugimi halucinogeni v informaciji - ogromni količini podatkov.

LSD se v veliki meri nanaša na strukturo osebnosti. Večinoma sem z njim doživljal geometrične vzorce, razen če ga nisem sinergiziral s kako drugo spojino. Klasično psihedelično stanje, kot ga je opisal Aldous Huxley, je bilo dvesto mikrogramov LSD in trideset miligramov meskalina. Takšna kombinacija povzroči vizionarsko stanje, ne pa tudi doživljanja halucinacij. Edinstvena kvaliteta psilocibina je, da ne odkriva barvnih luči in gibljivih mrež, ampak kraje: džungle, mesta, stroje, knjige, neverjetno zapletene arhitektonske forme. Nemogoče je, da bi bil to nevrološki hrup kakršnekoli vrste. Pravzaprav je bolj urejena vizualna informacija kot normalno budno videnje.

Zato se je tako zelo težko spomniti psihedeličnih informacij v normalnem stanju. Težko jih je prevesti v angleščino, kot da bi poskušal napraviti tridimenzionalen prikaz štiridimenzionalnega predmeta. Le skozi medij videnja lahko dojamemo resnično modaliteto Logosa. Zato je zanimivo, da ravno psilocibin in ayahuasca proizvedeta telepatska izkustva in skupna stanja zavesti. Skupinska halucinacija poteka v popolni temi. Težko je kaj takega dokazati znanstveniku; ko skupina doživi nekaj skupnega, nekdo opiše videnje, in kjer prekine svoj monolog, nadaljuje drugi. Vsi vidijo isto stvar! Kvaliteto kompleksne vizualne informacije, ki napravi Logos za vizijo resnice.

Takšna informacija ni omejena zgolj na videnje. Logos je zmožen gibanja od slišanih k vidnim stvarim, brez razločne točke prehoda. Logično se zdi nemogoče, toda ko enkrat imamo izkustvo, vidimo: "Aha, tako je, kakor da bi misel, ki jo slišim, postala vidna." Slišna misel se vedno bolj intenzivira, dokler njena intenzivnost ni tolikšna, da jo brez prehoda zagledamo v tridimenzionalnem, vidnem prostoru. Lahko jo oblikujemo. Omenjeno je tipično za psilocibin.

Vedno, ko telo sprejme novo spojino, morate biti previdni in dobro obveščeni o možnih stranskih učinkih. Izurjeni psihedelični raziskovalci se tega dobro zavedajo in odprto priznavajo, da je najpomembneje biti dobro obveščen.



2000 let star gobji kamen iz Mehike.

Če govorim zase, moram reči, da ne zlorabljam psihedelikov. Mnogo časa porabim, da asimiliram vsako vizionarsko izkušnjo. Nikoli nisem brez spoštovanja do teh dimenzij. Strahospoštovanje je ena izmed emocij, ki jih čutim, ko se približujem izkustvu. Psihedelično delo je, kot bi odrinil čez ocean na majhnem splavu. Enkrat se mesec mirno dviguje nad temnimi vodami, drugič morda nekaj veliko kot vlak prihrumi nadte, da od strahu drgetaš ob veslu.

Zaradi pogovora z Drugim je vredno truda, poskusiti vedno znova. Goba govori, če se pogovarjaš z njo. V uvodu h knjigi, ki sva jo z bratom napisala pod psevdonimom, *Psilocybin: vodič za gojitelja magičnih gob (Psilocybin: The Magic Mushroom Growers Guide)* je monolog gobe, ki se začneja: "Stara sem, petdesetkrat starejša kot misel v tvoji vrsti. Prišla sem z zvezd." To je dobesedno. Zapisoval sem furiozno. Včasih je zelo človeška. Moj pristop je hasiditski: jaz razsajam nad njo, ona nad mano. Prepirava se o tem, kaj je povedala in česa ne. Rečem ji: "Poglej, jaz sem tvoj razmnoževalec; pred menoj ne moreš skrivati stvari." Pa mi odgovori: "Če ti pokažem leteči krožnik, boš v petih minutah uganil, kako deluje." "Prav, pokaži!" Manifestira se na različne načine. Včasih je kot Dorothy iz Oza, drugič je spet kot nekakšen talmudski mešetar. Nekoč sem jo vprašal: "Kaj počneš na zemlji?" Odgovorila mi je: "Poslušaj, če živiš kot goba, živiš poceni. Pravim ti, da je bila to zelo prijetna četrt, preden se je opicam zmešalo."

"Ponorele opice": tako glas gobe vidi zgodovino. Za nas je zgodovina čisto nekaj drugega. Zgodovina je šokantni val eshatologije. Z drugimi besedami, živimo v izjemnem trenutku, dolgem deset ali dvajset tisoč let prehoda. Objekt na koncu in onstran zgodovine je človeška vrsta, zlita v večno, tantrično enost s superprevodnim Nadumom/NLP-jem. To je skrivnost, ki svojo senco meče povratno na preteklost. Vse religije, filozofije, vse vojne, pogromi, persekucije so se zgodile, ker ljudje niso pravilno razumeli sporočila. Obstaja kavzalni determinizem, ki teče naprej, in interferenčni vzorec, ki ga oblikuje povratni eshatološki hiperobjekt, ki meče svojo senco preko časovne pokrajine. Obstajamo navkljub obilici hrupa. Zgodovina je edinstvena, trajala bo samo hip in začela se je pred nekaj trenutki. Sedaj, ko opice postajajo božanske, nastaja velikanski izbruh statike. Končni eshatološki objekt blaži in transformira tok entropičnih okoliščin.

Življenje je osrednje v razvoju organizacije materije. Nasprotujem ideji, da smo bili zapeljani na stranski tir organskega bivanja; naše pravo mesto je večnost. Take vrste bivanje je pomemben del ciklusa. Je filter. Vedno obstaja možnost izumrtja, možnost večnega padca v fizično. V tem smislu je

metafora upravičena. Imamo duhovno obvezo, nalogo, ki jo moramo opraviti: Ne gre samo za enostavno ponavljanje nekakšnih pravil. Noetična iniciativa je temeljna obveza do bitja. Naša rešitev je povezana z njim. Za prehod ni potrebno, da vsak bere alkimistične tekste ali študira superprevodnost molekul. Večina ljudi je naivno prepričanih, da je razmišljanje o sedanjosti dovolj; toda intelektualci smo ujeti v svet prevelike količine informacij. Nedolžnosti ni več. Ne moremo pričakovati, da bomo prečkali mavrični most skesano in s sklonjeno glavo. To ne bo dovolj.

Moramo razumeti. Whitehead je dejal: "Razumevanje je zaznava vzorca kot takšnega." Strah pred smrtjo pomeni nerazumevanje življenja. Kognitivna spretnost je dejstvo, ki definira človeškost. Jezik, misel, analiza, umetnost, ples, poezija, ustvarjanje mitov itd. so stvari, ki kažejo proti področju eshatona. Ljudje smo lahko osvobojeni v sfero čistega samoinženiringa. Imaginacija je vse - to je Blakova percepcija. Od tam smo prišli, tja gremo. Vendar je možnost vstopa le s spoznavno spretnostjo.

Čas je pojem, ki daje tem idejam moč. Med poizkusom pri La Chorreri je Logos pokazal, da čas ni le homogen medij, v katerem se dogajajo stvari, ampak valujoča gostota verjetnosti. Znanost nam včasih lahko pove, kaj se lahko ali se ne more zgoditi. Nimamo pa teorije, ki bi razložila, zakaj se nekaj sploh zgodi, zakaj določene stvari gredo skozi nekaj, kar Whitehead imenuje "formalnost dejanske pojavnosti". Logos je poskušal razložiti, zakaj se od vseh nešteti stvari, ki se lahko zgodijo, določene stvari zares formalno dogodijo. Vzrok je modularna hierarhija valov časovne pogojenosti ali časovne gostote. Določen trenutek, zelo neverjeten, je v nekem trenutku bolj verjeten kot v drugih.

Iz neposredne percepcije in pod vodstvom Logosa sem lahko izdelal fraktalni model časa, ki daje oris ingresije nečesa, kar sem imenoval "novost" - ingresija novosti v čas. Splošno pravilo je, da novost narašča. Tako je od samega začetka vesolja. Neposredno za Velikim pokom je obstajala možnost samo za jedrske interakcije: S padanjem temperature se ojačajo vezi med jedri in lahko se formira atomski sistem. Z nadaljnjim padanjem temperature se pojavijo molekularni sistemi. Kasneje postane možnost življenja, možnost misli in kulture. Pojavi se iznajdba tiska in elektronskega prenosa podatkov.

Kar se dogaja našemu svetu, je ingresija novosti v smeri, ki jo je Whitehead imenoval "zraščanje", zoževanje kroga. Vse teče vkup. "Avtopoetični alazur", alkimistični kamen na koncu zgodovine, zraščanje, ko se teče skupaj. Z odstranitvijo zakonov fizike univerzum izgine; kar ostane, je tesno povezan

plenum, zmožen izražanja sebe za sebe. Na fizično kot svojo refleksijo hiperobjekt ne meče več svoje sence. S svojim stališčem o hitrosti, s katero se dogajajo spremembe, sem se zelo približal tisočletni, apokaliptični misli. Predvidevam, da bo do zraščanja prišlo leta 2012. Vstopili bomo v hiperprostor, kar pomeni konec fizičnih zakonov in osvoboditev uma v imaginacijo.

Vse te podobe, vesoljske ladje in kolonije, lazur, so znanilke. Nastajajo iz ideje, da je zgodovina šokantni val eshatologije. Bolj kot zmanjšujemo razdaljo z eshatološkim objektom, bolj postaja njegova refleksija stvar sama. V zadnjem trenutku se bo razodelo Neizrekljivo. Konec bo refleksije Misterija. Postal bo viden v vsej svoji goloti in ničesar drugega ne bo obstajalo. Kar bo, spodobnost lahko le boječe namigne. Kljub vsemu je njeno pričakovanje kronska radost futurizma.

Prevedel Samo Škerbec

Objavljeni tekst je govor na Berkeley Institute for the Study of Consciousness, 1984. Prevedeno po G. Hattinger, M. Russel, C. Schöpf in P. Weibel (ur.): *Ars electronica 1990, Band II, Virtuelle Welten*, Veritas Verlag: Linz, 1991, str. 277-292.



Svete rastline in mistične realnosti

Ali bi opisal različne faze svojega duhovnega in intelektualnega iskanja?

Sprva me je kot umetnostnega zgodovinarja, v šestdesetih letih, zelo zanimal šamanizem Srednje Azije. Odšel sem v Nepal, da bi študiral tibetanski jezik in dobil vpogled, ne v budizem, ki je prišel na Tibet v sedmem stoletju, ampak v prvotni šamanizem Bon-Po, ki je bil tam od vsega začetka. Odkril sem, da je motivika ikonografije mahajana budizma primerljiva z izkušnjami, ki sem jih kot študent imel z LSD. Ko sem bival v Indiji in na Sejšelih, sem prakticiral jogo. Toda bil sem preneroden, da bi dosegel razsvetljenje na tak način, ali pa je v bistvu vse skupaj ponavljanje zgodovinskih formul, katerih pravi smisel je izgubljen ali pozabljen. Obrnil sem se k šamanski tradiciji, in sicer tisti, ki se jo je kar najmanj dotaknil zamah civilizacije. Tisti na oddaljenih otokih Indonezije ali v Amazoniji. Obiskal sem obe področji. Prvo zunanje otoke Indonezije, začel s Sumatro. Več kot deset mesecev sem potoval proti jugu in vzhodu,

obiskal sem Sumbo, Sumbawo, Timor, Flores, Ceram in Ternate. Vzdrževal sem se kot profesionalni zbiralec metuljev, se imel odlično ter se soočil z uganko, ki so jo omenili že mnogi botaniki in ostaja nerazrešljiva. Zakaj takšna maloštevilnost psihoaktivnih rastlin v Starem svetu?

Iz nepojasnjene razloga imajo tropi Južne Amerike dejanski monopol nad rastlinami, ki producirajo halucinogene indole. Napisati scenarij evolucije, ki bi skoncentriral te spojine na enem mestu, na enem kontinentu, je nevhvaležno opravilo. Zadovoljil sem se s tem, da pač ni prvotnega šamanizma v Indoneziji, ki bi imel osnovo v psihoaktivnih rastlinah. Leta 1970 sem prvič odšel v Južno Ameriko. Preden sem šel, sem temeljito naštudiral Amazonski bazen. Po zaslugi dela Richarda Evansa Schultesa obstaja strnjeni korpus te vrste materiala. Osnovni halucinogeni Amazonije so triptamini takšne ali drugačne vrste, ki se običajno jemljejo v kombinaciji s harminom.

Odšel sem torej v Južno Ameriko in začel eksperimentirati s temi rastlinami: *ayahuasco*,

halucinogeno plezalko, na katero je prvič naletel leta 1853 Richard Spruce, in triptaminskimi njuhanci plemen Waika in Yanomamo. Postalo mi je jasno, da je izkušnja z LSD v profani družbi samo rob psihedeličnega kozmosa, da je trditev o LSD kot najmočnejši psihoaktivni spojini neutemeljena. S triptaminskimi halucinogeni se strahovito poveča aktivnost vizualnega korteksa. To so resnično pravi halucinogeni. Dominanten motiv je poplava vizualnih podob, katerih vsebine ne moreš prepoznati kot osebno ali kolektivno nezavedno. Bil sem fasciniran. Podrobno sem študiral Junga in pričakoval, da bodo motivi in ideje iz nezavednega vsaj približno homogeni po vsem svetu. Nasprotno, kar sem odkril pri intoksikaciji s temi rastlinami, je bil svet idej, vizualnih podob in noetičnih spoznanj neprimerljivih s katerokoli tradicijo, vključno z ezoterično. Vse je bilo onstran tega. Tako me je prevzelo, da sem to vzel za kompas svojega življenja.

Kakšen vpliv so imeli psihedeliki, v kreativnem smislu, na zahodno kulturo?

Na Zahodu je bil prvi stik s spremenjenimi stanji zavesti, ki so pustila svoj vpliv, povezan z opijem. Opij je bil glavna gonilna sila romantične imaginacije - Coleridge, De Quincy, Laurence Stern in številni drugi pisci so ustvarjali svet temačnih razvalin, pustih obal, zapuščenih samostanov. Brez dvoma jasen opis opijskega stanja. Potem, okrog leta 1820 Byron, Shelley in drugi začnejo eksperimentirati s hašišem. Začudo, verjetno zaradi kulturnih razlogov, hašiš ni nikoli vstopil v angleško literarno imaginacijo tako kot opij. Američanu F. H. Ludlowu je bilo prepuščeno, da pove o svojih poizkusih s kanabisovim želejem leta 1853, ko je bil še študent na Union Collegeu. Njegovo obnašanje je ostalo neznanka naslednjih sto let.

Obstajala je očaranost s tistim, kar sta Baudelaire in Gautier imenovala "umetni raj". V teh drogah so videli strahovito spodbudo za literarno imaginacijo. To prepričanje se je potem preneslo na ljudi, kot so Havelock Ellis, William James, na Nemca Kluserja in Lewina, ki sta v poznih devetdesetih letih prejšnjega stoletja izolirala meskalin. Do dnevor LSD v šestdesetih je to bilo skoraj vse.

Vsi ti zgodnji raziskovalci so odkrili, ko je bilo takšno početje še legalno, da te snovi

povzročijo poplavo eidetičnih podob. Odprl se jim je vpogled v "mistične pokrajine", kot so jih imenovali. Imeli so občutek, da so vstopili v svet gnoze.

Ko je bil v šestdesetih letih LSD prepovedan, so bili kot posledica prepovedani tudi vsi drugi psihedeliki. Po opisih tega, česar so te spojine zmožne, jih lahko primerjamo z instant psihoanalizo. Vzameš snov ter z ozdravljenjem otroških travm in vpogledom v svoje stanje izgubiš nevrotično obnašanje. LSD je bil nekakšne vrste čudežna droga za psihološke probleme. Vse je ostalo pri tem, ker je raziskovanje postalo ilegalno, še posebno raziskovanje z ljudmi.

Navkljub vsemu obstaja široka "underground" skupnost, ki nadaljuje tipajoče iskanje na tem področju. Skupnost, ki je začela izoblikovati sliko delovanja teh substanc. Sliko, ki gre daleč preko freudovskih in jungovskih modelov. Kar temu nastajajočem nazoru daje še poseben zagon so izkušnje, ki jih imajo ljudje s psilocibinom. Psilocibin je aktivna halucinogena spojina v določenih vrstah gob, ki jih že tisočletja uporabljajo v višavju centralne Mehike. Pod vplivom psilocibina pride do izkušnje kontakta z govorečo entiteto - notranjim glasom, ki ga sam imenujem Logos. Logos govori Resnico - nesporno Resnico. Sokrat je imel svojega Daemona - svojega "Drugega", ki mu je posredoval sporočila. Lahkota, s katero psiloci-



Psilocybe mexicana

bin povzročata ta fenomen, je, s stališča materialista in redukcionista, zakoreninjenega v znanstveni tradiciji, naravnost čudežna.

Odločil sem se, da ta fenomen preučim, poizkusim in ugotovim: ali je to globlja raven psihe, ki se avtonomno pojavlja, v umu bivajoči "Drugi", s katerim se pogovarjam; ali je to izvenzemeljska inteligenca. Mogoče so vse to le divje hipoteze, toda do njih me je privedla izkušnja. To ni za lase privlečena stvar. V "glavi imamo glas", pripravljen, da nam razodene obsežen scenarij ezoterične zgodovine, nastajajoča tisočletja človeške prihodnosti.

Kaj si ti storil s tem?

Še vedno nimam pravega odgovora. Omahujem. Odvisno je, kako močno se ti to doživetje približa. Lasje se ti naježijo; tako je, kot bi imel opravka z izvenzemeljskim bitjem. Ko pa je stvar enkrat za tabo in se povrnejo racionalne navade, si rečeš: "Saj ni moglo biti tako ..."

Verjetno si prepričan, da se s psihedeliki dotaknemo docela različne duhovne ravni od tiste, ki jo opisujejo mistiki in gurujji vzhodnjaških tradicij?

Da. Njihov poudarek je na energetskih centrih v telesu, ravnih zavesti, moralni popolnosti duhovnih dimenzij. Sam sem spoznal, da nič od tega ni zanesljivo. Izkušnja s psilocibinom nam hoče pokazati, da obstaja paralelni univerzum, ki sploh ni podoben našemu, da so tam bitja z namero. To ni svet astralnih potovanj ali izven telesnih eksperimentov Roberta Monroea. Govorjenje okultistov o drugih svetovih me je vedno dolgočasilo. Govorjenje o bleščečih ljudeh v valujočih ogrinjalih, realiziranih mojstrih in podobno. Moj vtis o drugi realnosti je njena popolna nenavadnost - njena "Drugačnost", ki je neprimerljiva s tridimenzionalnim prostorom in časom. Do nje sem prišel kot redukcionista, racionalista, materialista, empirista in prisilila me je, da sem resno predelal svojo filozofijo. To ni realnost za mistike v menopavzi, hipnotizirane ali naivce. To je resnično. Občutek, ki veje iz psihedelične izkušnje, ima zgodovinske implikacije. Sistematizacija narave, ki se je začela v šestnajstem stoletju z Linnejem, je v dvajsetem stoletju dosegla svojo kulminacijo.

Katalogiziranje narave je odkrilo nepričakovane stvari, npr. obstoj dimenzij, ki jih negirajo jezik, emocije in religiozna ontologija.

V dvajsetem stoletju smo končno odkrili, kaj vrači resnično počnejo, kaj je namen šamanov. Takšnih informacij ne moremo enostavno postaviti v muzej in pozabiti nanje. V sebi imajo zlato zrno nesporne izkušnje, ki prepričuje, da je naše videnje realnosti boleče pomanjkljivo. Stopali smo po poti razvoja, ki nam je zakril obsežne predele realnosti - področja, ki smo jih označili za predsodke in potem nanje pozabili.

Ali misliš, da si v svojih vizijah dobil občutek za smer, v katero gremo, ali obstaja "točka izbire", trenutek, ko posameznik ali vrsta lahko izbere svojo smer? Ali pa preprosto obstaja smer zgodovine, v katero po naravi gremo?

Realnost ni statična. To je ena izmed stvari, ki jo psihedeliki poskušajo sporočiti. Realnost, v katero smo vtisnjeni, je sama nekakšne vrste organizem in se razvija v smeri konca. Zgodovina dvajsetega stoletja ni preprosto nepričakovana sreča ali anomalija. Je kulminacija procesa, ki je v gibanju, odkar obstaja planet. Nismo odtujeni ali zunaj narave; smo njen ostri rob. Ves obsežni output zgradb in avtocest in vseh stvari, ki karakterizirajo moderni svet, je pravzaprav zunanja oblika naravnega sveta. Evolucija tehnične inteligence na površini planeta, čeprav nova, ni nenaravna.

Človeška bitja so naravni posredniki pri kompresiji, ki v temporalnem svetu narašča v smeri prehoda v nekakšno višjo dimenzijo eksistence. Zgodovina se bliža koncu. Ta presenetljivi zaključek sem izpeljal iz svoje psihedelične izkušnje. Vsi scenariji o koncu zgodovine, ki vznemirjajo človeško mišljenje, od Janezove Apokalipse do zadnjih napovedi raznih NLP kultov, so poskusi, kako dojeti ali se spopasti z intuicijo o transcendentnem odpotovanju od znanih stvari.

Ko gledamo trenutne kulturne trende in jih ekstrapoliramo, lahko upravičeno domnevamo, da bomo ob koncu majevskega koledarja, ki se konča leta 2012, nepoznavni samim sebi, da bo tisto, kar smo imeli za svojo stvaritev, računalniki in tehnologija, postalo dejansko druga raven nas samih. Ko bomo izpeljali to potovanje skozi profani labirint zgodovine,

bomo znova oživel tisto, kar smo vedeli na začetku. Brezšivno arhaično združitev z naravo, ki je ne bo posredoval jezik, ne prepričanje o sebi in drugem, o življenju in smrti, o civilizaciji in naravi. Vse to so začasni in provizorični dualizmi v labirintu zgodovine. Arhaični preporod pomeni, da so vse naše religije blede imitacije Misterije same. Tedaj bodo ljudje rekli: "Sedaj razumemo! Sedaj razumemo, zakaj piramide, zakaj padec Rima, zakaj Auschwitz, zakaj H-bomba!" Vse to so kažipotni na poti do transcendentalnega objekta. Ko ga bomo enkrat dosegli, bo pomen preplaval vsako človeško izkušnjo.

Ko bodo ljudje transformirani, vrnjeni nazaj v skladnost z naravo na množični ravni, ali bo to pomenilo, da smo skupno pripravljene končati tako nizke zadeve, kot so planetarno onesnaževanje in arabsko-izraelski spor ...? Ali ne bo, da bi se to zgodilo, potreben nekakšen transcendentni dogodek? Obisk letečih krožnikov? Nuklearna vojna? Ne vem, poskušam ostati racionalist.

Zdi se malo verjetno, da bi se zgodilo kaj takega. Poglejmo nekaj, kot je fenomen jezika v naši vrsti. Koliko je bil verjeten, preden je obstajal? Predstavlja nekakšno navzkrižje med opičjo vrsto in transcendentalno silo. Toda, ko se enkrat pojavi, je videti inherentni naši biološki organizaciji.

Kakšen naj bi bil ta enkratni šamanski dogodek?

Bilo naj bi približno takole: Transcendentalni objekt, ki ga podrobno opisujejo že od šestnajstega stoletja, je združitev materije in duha. Transcendentalni objekt je stvar, ki deluje podobno kot misel in je kot vrata v imaginacijo. Tam bomo živeli vsi. Zato je psihedelična izkušnja tako pomembna, ker anticipira življenje, živeto v domišljiji. Sedaj me sprašuješ: "Kako je to možno?" Še ena hipoteza: predpostavljaj, da smo odkrili način, ki integrira inteligenco stroja in človeka, ki ustvarja kulturo, v kateri se ljudje in stroji psihološko ne bodo razlikovali. To bi nam omogočilo, da vplivamo na dimenzijo te interakcije. Če ustvarjamo drugo dimenzijo, je to prav lahko raj. To, o čemer danes meditiramo kot o transcendentalnem objektu, bo lahko kot tehnologija napredaj leta 2012.

Ali si prepričan, da je šamanska realnost najpomembnejša paradigma, ki jo imamo na razpolago, pomembnejša kot, recimo, vzhodnjaški mistični model?

Ja. V predzgodovinskem svetu so bile vse religije izkustvene in so temeljile na ekstazi, posredovani z rastlinami. Zelo zgodaj se je določena skupina dvignila med ljudi in neposrednim doživetjem "Drugega". Iz tega so nastale hierarhije, svečeništvo, teološki sistemi, kaste, rituali, tabuji. Šamanizem je v bistvu empirična znanost, ki ima opravka s področjem, o katerem ne vemo ničesar. Ne smemo pozabiti, da so se naši epistemološki instrumenti na Zahodu razvijali zelo neena-komerno. Ogromno vemo o tem, kaj se dogaja v srcu atoma, popolnoma nič pa o naravi lastnega uma. Nimamo ključa. Če so matematične formulacije živa skala ideološke gotovosti, ostajamo brez vsake gotovosti na področju uma. Nezavedno predpostavljamo veliko različnih stvari, ko pa smo prisiljeni, ne znamo braniti svojih pozicij.

Zaradi psihedelikov in kvantne fizike je bilo racionalno razumevanje končno pahnjeno tako daleč, da smo dosegli samo iracionalno jedro narave. Sedaj strmimo in jecljamo, "O Bog, instrumenti, ki so nas privedli do sem, so popolnoma neprimerni ..."

Ali gibanje New Age ponovno ocenjuje vlogo psihedelikov pri razumevanju narave zavesti ali pa se počutiš s svojim pristopom nekako na robu med sodobniki?

Obojega je nekaj. New Age je trenutno beg od psihedelične izkušnje. Počne vse, da bi dokazal, da ne deluje. New Age je v bistvu humanistična psihologija z dodatkom kanaliziranja, kristalov, zdravljenja z zdravilnimi zelišči in podobno. Terapije imajo svoje mesto, toda niso naslovljene na pravo vprašanje: kaj je podlaga Bitja?

Nisem osamljen pri prevrednotenju psihedelikov, vendar skupaj s kolegi predstavljamo skrajno sumljivo in ne docela integrirano frakcijo v tem gibanju. Na neki način še vedno reagiramo na tisto, kar se je zgodilo v šestdesetih. Kdo lahko marsikaj pove o svojem osebnem psihedeličnem doživetju, ki je vedno zelo osebno? Toda šele, ko pregledaš deset tisoč psihedeličnih izkušenj, prideš do sklepa,

za kaj dejansko gre. Številka ena, psihedeliki raztopijo ločnice, kakršnekoli pač so, in kot posledico tega raztopijo kulturno programiranje. So zelo demokratični, raztopijo vsako programiranje. Marksist, šaman, krščanski fundamentalist, vsi bodo postpsihedelično morali temeljito preizprašati temelje svojega prepričanja. LSD se ločuje od naravnih psihedelikov po tem, da je kompetenten kemik lahko dnevno sproduciral pet milijonov doz. To je bilo edinstveno v človeški zgodovini. Med amazonskimi plemeni ali za peyote obred s Huicholi je potrebno kar nekaj navora, da se zbere dovolj materiala za dvajset ljudi. Sprostitev tolikšne količine LSD v moderno družbo je pri oblasti povzročila strah, da se bo pred njenimi očmi dobesedno raztopil celoten socialni stroj. Mislim, da je bil takšen pristop napačen. Mnogi so svetovali, kako ravnati z zadevo. Če bi Aldous Huxley živel še nadaljnjih deset let, bi bilo verjetno precej drugače. Njegova ideja je bila omogočiti psihedelično izkušnjo umetnikom, filozofom, načrtovalcem mest, arhitektom - ne pa vsakemu najstniku.

V svojem delu si se še posebno osredotočil na triptamine, toda ali ni tukaj vključen tudi kulturološki faktor? Ali današnji zahodnjak z uporabo teh psihedelikov vstopa v podobno realnost kot tradicionalni južnoameriški šaman?

Zagotovo; ne mislim, da je posredi kultura. Ko pokadiš DMT, imaš izkušnjo, ki prihaja iz mesa in krvi tvoje človeškosti. Vendar ta izkušnja ostaja v celoti zasebna realnost, dokler ni prelita v posodo jezika. Če jo preliješ v lingvistično posodo Angleža, bo videti zelo različna od tiste, ki jo ubesedi Mazatec. Stvar je v neizbežni relativnosti jezika. Del posla, ki sem si ga zastavil, je ustvariti fenomenološki



Maria Sabina, znana mehiška šamanka, govori v transu vzbudjenem s pomočjo rastlin

opis, kaj se dejansko dogaja. Druga stvar v povezavi s psihedeličnim doživetjem je, da je tako nenavadno, da ne obstaja način, kako bi ga ohranili v spominu. Če obiščete mesto, v katerem niste bili še nikoli, ga vedno lahko primerjate z mesti, v katerih ste že bili. Toda, če se znajdete na kraju, ki nima oprijemljive točke, tedaj morate ustvariti nov jezik dobesedno iz nič.

Zdi se, da se človeški jezik razvija počasneje kot zmožnost človeške zavesti, da krmari po svojih kompleksnejših in globljih ravneh. Kako gledaš na razvoj jezika, da postane bolj senzitivno sredstvo za prenos izkušenj zavesti?

Pravzaprav se zavest ne more razvijati hitreje od jezika. Hitrost, s katero se razvija jezik, določa hitrost razvoja zavesti, sicer se izgubimo v tistem, kar je Wittgenstein imenoval neizrekljivo. Čutiš, a ne moreš povedati, torej je to popolnoma privatna realnost. Spomnimo se samo, kako malo besed imamo za emocije? Ljubim te, sovražim te. Potem pa premikamo gumb sem ter tja. Zelo te ljubim, zelo te sovražim. Kako se počutiš? Dobro. Pa imamo doslej že na tisoče in tisoče besed za čunje in navlako, za to in ono. Ustvariti moramo bogatejši jezik emocij. Bili so časi, to bi lahko bila za koga velika študija, ko so obstajale v angleško govorečem svetu emocije, ki jih ni več, ker so se izgubile besede. S tem se zelo približamo temu, kako jezik ustvarja realnost. Ne verjamem, da je svet ustvarjen iz kvarkov ali elektromagnetnih valov, zvezd ali planetov. Prepričan sem, da je svet ustvarjen iz jezika.

Ali lahko oživimo izgubljeno emocijo tako, da ustvarimo besede zanjo? So barve, ki ne obstajajo več, ker so se izgubile besede. V mislih imam besedo jacint. To je vrsta oranžne barve. Ko enkrat poznate besedo jacint, jo vedno lahko prepoznate. Brez nje pa lahko

rečete samo bolj temen odtенок oranžne. Nikoli nismo poskusili zavestno razviti svojega jezika, enostavno smo ga pustili, naj se razvija. Sedaj smo dosegli raven zavedanja in kulturne potrebe, ko moramo dejansko načrtovati, kakšni svetovi naj se rojevajo. So področja, kjer se morajo besede znebiti moči zmotnega političnega mišljenja. Propagandisti fašističnega reda že razumejo to. Vedo, da če nekaj napraviš za neizrekljivo, to napraviš za nezamisljivo. Potem te to ne muči več. Načrtovati evolucijo jezika je način, kako pospešiti izražanje mej zavesti. Ko si bomo zastavili za nalogo opisati psihedelično izkušnjo, bo ta postala bolj dostopna.

Predpostavimo, da nas naša imaginacija vodi v prihodnost in da to dejstvo sprejme večje število ljudi. Koliko ljudi bi se moralo strinjati s to predpostavko, ter kakšne vrste ritual, ceremonija bi bila potrebna, da bi se pokazali znaki sprememb, da bi predrugačili jezik in ga prilagodili novim vizijam?

Ne vem. Morda je potrebnih kritičnih 5 odstotkov ali tako nekako. Politično revolucijo izvrši 10 odstotkov populacije. Psilocibin gobe se širijo prek družbe. V zadnjih desetih letih smo pričla druge neolitske revolucije. Prva neolitska revolucija je bila iznajdba poljedelstva, druga je izum domačega vzgajanja gob. *Stropharia Cubensis*, najbolj razširjena, je bila pred to iznajdbo redka tropska goba. Sedaj raste od Nome do Ognjene zemlje, na vsakem podstrešju, kleti in garaži. Strategija, s katero goba osvaja družbo, je podobna načinu, kako se širi micelij v petrijevki. Z bratom sva 1975 napisala knjigo *Psilocybin: Magic Mushroom Grower's Guide*, ki se je prodala v stotisoč izvodih. Sledila so ji podobna dela, pojavljajo se prodajalci trosov. Težko si je predstavljati, koliko ljudi sedaj to počne.

Udarjen sem na psilocibin. Mislim, da je beseda droga neprimerna, da je model halucigenih spojin, ki smo ga nasledili od izkušenj z LSD, docela neadekvaten. Je zgolj naključje. Rad imam rastlinske halucinogene. Tukaj se zgodi prava simbioza. LSD je stvar laboratorija, psilocibin stvaritev gozdov in polj. Ko ga razmnožujemo, širimo, ko nas zadene, je to recipročen odnos in transfer energije in informacije. Prava simbioza, pri kateri obe stranki pridobita. Nihče se ničemur ne odpove.

Udomačili smo mnoge rastline in živali, to ni velika novica. Vendar to ni oreh ali jabolko, ni pes ali mačka. Morda je pametnejše od nas.

Kakšen je tvoj odgovor ljudem, ki še vedno odklanjajo psihedelično izkustvo kot nekaj umetnega? Tvoje stališče temu gotovo nasprotuje?

Prav nič umetnega ni pri tem. Te stvari so bile del človeške prehrane od samega začetka. Vzrok nerazumevanja je neprimeren besednjak; to so "droge" in "droge" so rdeča cunjca. Histerični smo kar zadeva droge. Vsa družba razpada zaradi silnega napada, ki ga s svojo distribucijo mamil vrši sindikat podzemlja. Postati moramo bolj sofisticirani pri postavljanju definicij. Kar nas zares alarmira v zvezi z drogami, je nezavedno, obsesivno in samodestruktivno obnašanje. Ko naletimo nanj, se mu umaknemo. Zasvojenost z drogami kot sta kokain in morfij, ima takšne posledice. Psihedeliki pa nasprotno prekinajo navado in z njo povezan vzorec misli. Posamezniku omogočijo vpogled v strukturo lastnega življenja in presojo o njem. Skupno z drogami imajo to, da so spojine, običajno v obliki tablet, ki delujejo znotraj telesa. Prepričan sem, da bi razumna definicija drog legalizirala psilocibin in prepovedala televizijo.

Predstavljajmo si, da bi v II. svetovni vojni zmagali Japonci in v ameriško življenje vpeljali tako zahrbtno drogo, da bi bil povprečni Američan še po tridesetih letih pet ur na dan zadet z njo. Morda vidite v tem pretirano zlobo, ampak Američani to počnejo sami sebi. Najbolj grozna stvar "tripa", ki ga ponuja televizija, je, da to ni vaš trip. Je trip, ki prihaja skozi vrednostni sistem, katerega najvišji bog je vsemogočni dolar. Televizija je opij ljudstva. Obsežen odpor oblasti do psihedelikov ni zaradi njihove možne povezanosti s kriminalnim podjetjem, vrednim milijone dolarjev; kar se tega tiče, so psihedeliki trivialnost. Inspirirajo razmišljanje o vrednotah, to pa je najbolj korozivna stvar, ki se lahko zgodi.

Bi lahko povedal kaj več o svoji ideji psihedeličnega pionirja kot alkimista, ki lahko napravi dušo oprijemljivo?

Za alkimijo duh biva v srcu materije. Alkimisti so bili dediči velikega helenističnega,

religioznega sistema, ki ga običajno označujemo kot "gnostičnega". Centralna ideja gnosticizma je ujetost duše v nižjih ravneh univerzuma, ki so ji tuji. Alkimisti so to idejo vzeli dobesedno in predlagali, da bi duh lahko destilirali ali izmamili iz goste matrice materije. Torej ravno tisto, kar psihedeliki omogočajo. Zanimivo je videti, kako so alkimisti v različnih obdobjih prispevali k napredku farmakologije. Pri iskanju eliksirja življenja so odkrili destilirani alkohol, Paracelsus pa je populariziral opij. Nočem grajati alkimističnega iskanja, ampak pokazati, da je njeno verovanje o duhu v materiji ostanek starejše, šamanške plasti verovanj, ki vključujejo zavezništvo rastlin. Mnenje, da lahko kdo sam poskrbi za svoj duhovni razvoj, imam za bedasto. Nemogoče je imeti duhovno izkušnjo, ki bi okrepila določen moralni red ali vrednostni sistem, razen če se ne zatečete k psihedelikom, stradanju ali pobegnute v divjino. Mislim, da se ljudje sploh ne zavedajo, kako zares so psihedeliki učinkoviti.

Želim si, da bi bili ljudje bolj katoliški v svojih okusih. Če ste zagovornik vrlin joge, naravne prehrane ali manter, dolgujete samim sebi, da te stvari raziščete v vzporedno uporabo psihedelikov. Sam sem raziskal možnosti, ki sem jih omenil, preden sem se odpravil na zlato pot k duši.

Zakaj obstaja toliko predsodkov, tako na Vzhodu kot na Zahodu, zoper psihedelike?

Ljudje so zaljubljeni v potovanje. Ljudje ljubijo iskati odgovore. Če jim rečete, da je čas za iskanje minil in je prišel trenutek soočenja z odgovorom, je to več kot izziv. Vsak lahko leta in leta pometa okrog ašrama in si čestita, da je sledil Babo v razsvetljenje. Potreben je pogum, pravi pogum, da vzameš psihedelik. Želodec se ti krči in potijo se ti dlani, ker veš, da gre zares, da bo delovalo. Ne v dvanajstih letih, ne v dvajsetih letih, ampak v eni uri. V celotnem duhovnem prizadevanju vidim veliko število ljudi, ki živijo na temelju odsotnosti uspeha. Če jim uspe, je njihovega prizadevanja konec. Nobenemu se za kaj takega ne mudi.

Ali v tvoji shemi stvari obstaja prostor za institucionalno religijo, za ortodoksna religiozna verovanja?

Ja. Okril sem, da vsi sistemi, ki se ponujajo kot duhovne poti, odlično delujejo v prisotnosti

psihedelikov. Če si prepričan, da so mantre učinkovite, jih poskusi z dvajsetimi miligrami psilocibina. Psihedeliki iluminirajo vsako iskreno religiozno motivacijo. Povedano precej trivialno, religiozno iskanje je avtomobil, psihedeliki pa so gorivo, ki ga poganja. Brez goriva ne prideš nikamor, ne glede na to, kako lepa je notranja oprema ali močan stroj.

Kaj osebno misliš, kam gre gibanje New Age v tem trenutku in kje v tem spektru vidiš svoje mesto?

Verjamem, da bo zmagala najboljša ideja. Zavezani smo samim sebi in svetu, da storimo najboljše, kar moremo, da na mizo položimo najboljše ideje. Zatem se moramo umakniti in opazovati. V sebi imam nekaj darvinističnega prepričanja, da bo prava ideja triumfalna. Po mojem psihedelike njena lastna avtentika postavlja izven zakona. Kristalov in bionapitkov seveda ne bodo prepovedali, saj ne sprožajo nobenega problema. Problem psihedelikov moramo postavljati vedno znova, dokler vlada deluje kot podaljšana roka krščanskega fundamentalizma. Življenje, svoboda in iskanje sreče so v ustavi Združenih držav neodtujljiva pravica. Če v oblikah sreč ni psihedeličnega iskanja razsvetljenja, potem ne vem, kaj naj sreča v ustavi pomeni. Blizamo se temnejšemu obdobju pred jutrom, zaradi zavajajoče vladne politike na tem področju. Celoten problem "trdih drog" se mi zdi grozna goljufija. Vlade so bile vedno glavni dobavitelj narkotikov; kar poglejmo: trgovina s sladkorjem v Angliji, opijska vojna na Kitajskem, vpletenost CIA v trgovini z mamili v Jugovzhodni Aziji in sedanja distribucija kokaina iz Južne Amerike. Opustiti bomo morali svojo krščansko željo po spreminjanju ljudi "za njihovo dobro".

Poglejmo dve drogi in ju primerjajmo: kokain je ultrašik, en gram stane 100 dolarjev ter je, kot ga doživljam sam, popolnoma brez vrednosti. Zbistri te manj kot dvojni espresso. Na drugi strani imamo lepilo za plastiko. Cena tube je dolar in pol. Z njim se lahko popolnoma uničite in celo ubijete nič počasneje kot s kokainom. Zakaj torej ljudje v Diorjevih oblačilih in rolls roycejih ne grabijo po lepilu? Ker je ceneno, groteskno in *declassé*. Od tod moramo izpeljevati zadeve s trdimi drogami. Edini način je, da znižamo ceno kokaina na dolar in pol za gram. V trenutku bi se razkrl

življenja. Ali bi podrobneje prikazal svoj pogled na implikacije procesa umiranja?

Psihedelična stanja so slutnja procesa umiranja, ali kot mu pravijo Tibetanci, Bardo ravni onstran fizične smrti. Naša fizična smrt je nekakšne vrste vzletna steza za dušo. Ezoterične tradicije pravijo, da je življenje priložnost za pripravo na smrt. Spotoma bi morali prepoznovati kažipote, da bi prihod smrti in prehod potekala gladko. Psihedeliki pokažejo transcendentalno naravo realnosti. Težko je umreti elegantno kot ateist ali eksistencialist. Zakaj bi? Zakaj ne besneti zoper umiranje luči? Samo, da ne gre za umiranje luči, svitanje, ampak svitanje Velike luči, zoper katero gotovo ni dobro divjati. Tendenca New Agea je zanikanje smrti. Nekateri ljudje so obsedeni s telesno nesmrtnostjo, z zamrzovanjem in ponovnim oživljanjem čez pet tisoč let. Očiten znak pomanjkanja ravnotežja. Tao teče skozi sfere življenja in neživljenja z enako lahkoto.

Imaš proces smrti za potovanje v lastni vrednostni sistem?

Podobno kot psihedelično stanje mora biti tudi smrt prelita v posodo jezika. Umiranje je v svojem bistvu fiziološko. Morda so v možganih določene spojine, ki se sprostijo tedaj, ko procesa umiranja ni več mogoče ustaviti. Kljub temu imajo stanja umiranja nenavadno podobnost s šamanskimi potovanji in psihedeliki.

Prepričan sem, da je najboljši oris zavesti, ki ga imamo, šamanski. Svet ima svoje "središče", ki je v nas samih, ko gremo vanj, naletimo na navpično os, ki omogoča potovanje navzgor in navzdol. So nebeški svetovi, svetovi pekla in raja, ki se nam odpirajo na naših šamanskih potovanjih. Naša obveza je, da raziščemo te sfere in posredujemo informacije tistim, ki jih zanima zarisovanje predelov psihe. V tem trenutku naše zgodovine je to verjetno najbolj

strahospoštovanja vredno potovanje, polno navdiha, ki si ga posameznik lahko samo želi.

Če bi bili psihedeliki legalni in bi imel uvodno predavanje, kaj bi bila naša prva naloga?

Verjetno bi vam predlagal, da posadite prava semena ali trose in preberete nekaj zgodovine. Potem, ko bi jo asimilirali in poskrbeli za rastlino, da zraste do polne produkcije alkaloidov, bi se znašli na pragu svoje kariere, jaz pa bi razpustil razred.

Upoštevanje zgodovine je zelo pomembno za dober potek psihedeličnega doživetja. Psilocibin nam pokaže film zgodovine; vidi nas kot zgodovinska bitja. Je pogled nad vsem in se ne ukvarja s trenutki, temveč s fenomenom opic v zadnjem milijonu let. Takšne nas vidi. Nekatera njegova stališča lahko sprejmeš, če imaš pravi občutek za prednike, vse mrtve ljudi, za vse tiste, ki so bili pred nami. Kako dolg, čuden trip je bil to - od stenskih slikarij Altamire do praga vesoljske ladje. Sedaj stojimo na pragu, z roko v roki s tem nenavadnim, novim sopotnikom. Iz zgodovinske spremembe prihaja nepričakovano. Problem Drugega, potrebe in prisotnost Drugega, narava Drugega - to so vprašanja in zadeve, ki bodo gnali nov red človeškega spoznanja.

Izbral in prevedel Samo Škrbec

Zgornje besedilo je uredniška kompilacija treh intervjujev: "Sacred Plants and Mystic Realities", ki je bil objavljen v avstralski reviji *Nature and Health* v jeseni 1990, vodil ga je Nevill Drury; "In Praise of Psychedelics", ki je bil objavljen v *L.A. Monthly*, 20.-26. maj 1988, vodil ga je Jay Levin; in intervjuja s Terencom McKenno, ki sta ga vodila David Jay Brown in Rebecca McClen, objavljen v reviji *High Times*, aprila 1992.



Rastlina, ki govori

Mazateki pravijo, da gobe govorijo. Če vprašate šamana, od kod njegove prispodobe, bo verjetno odgovoril: "Nisem jih jaz izrekel, gobe so jih." Nobena goba ne govori, to je primitivni antropomorfizem naravnega, govori samo človek. Toda tistemu, ki zaužije te gobe in je človek jezika, je podeljena navdahnjena sposobnost govora. Funkcija šamanov, ki jih jedo, je govoriti: so govorci, ki molijo in opevajo resnico, oralni poeti svojih ljudstev, zdravniki besede, ki odkrivajo in zdravijo bolezni, vidci in oraklji, tisti, ki jih poseduje glas. "Ne govorim jaz," je dejal Heraklit, "Logos je tisti." Jezik je ekstatičen učinek pomena. Z zaužitjem gob, lahkotnost, gladkost in spretnost izražanja postane tolikšna, da preseneča z besedami, ki lijejo iz stika med namero artikulacije in izkustvom. Včasih je tako, kot da bi mu bilo rečeno, kaj naj izreče, saj besede prihajajo v um, druga za drugo, same od sebe brez potrebe po iskanju. Fenomen podoben avtomatičnemu pisanju surrealistov z razliko, da je tok zavesti tukaj koherentna, racionalna objava pomena. Gobe razkrivajo polje sporočila v komuniciranju s svetom, drugimi in samim seboj. Spontanost, ki jo osvobajajo, ni le perceptualna ampak lingvistična, spontanost govora, gorečega lucidnega diskurza logosa. Za šamana je, kot da bi Eksistenca samo sebe izrekala skozenj ... besede so materializacija zavesti; jezik je privilegiran nosilec našega odnosa z realnostjo. (Henry Munn, "The Mushroom of Language", v: *Hallucinogens and Shamanism*, uredil Michael Harner, Oxford Press, 1973, str. 88-89.)

Terence McKenna



Časovna resonanca

Newton-einsteinski opis narave je pramit naše civilizacije. Kljub vsemu pa se v pomembnem delu ne sklada z zaznavnim izkustvom. V mislih imam njun opis časovne dimenzije. Čas je Newtonu predstavljal ravno ploskev, potrebno področje za opisovanje dogodkov. Einstein je dodal možnost nezatne in gladke ukrivljenosti kontinuuma prostora in časa. Oba pristopa zanemarjata posebnost realnosti, ki jo moj model jemlje z vso resnostjo, tj. fenomen ohranjanja povezanosti. Njegovo aktivnost najdemo na samem začetku univerzuma in se ohranja in koncentrira skozi vso nadaljnjo zgodovino prostora in časa.

Zanimiva stvar pri tej medsebojni povezanosti je, da se vsaka stopnja strnjenosti zgodi hitreje, kot so se zgodile predhodne. Ob svojem rojstvu je bil univerzum kot čista plazma; atomskega sistema ni bilo. Bilo je toliko energije, da elektroni sploh še niso mogli obstajati ali pa se namestiti v stabilne orbite. Temu sledi ohlajanje, začne se formirati atomski sistem. Zvezde kondenzirajo, pojavijo se težji elementi, iz katerih se verjetno razvije na ogljiku temelječa kemija. Odpre se možnost za molekularno kemijo; nova polja povezanosti, brstenje priložnosti za novost. Priložnost pripelje do živ-

ljenja, višjih živali, kulture in nedavno tega do epigenetskega kodnega sistema, kot sta jezik in pisava. Zapuščina ohranjanja povezanosti je metapovezana kaostrofija planetarne kulture dvajsetega stoletja. Moj model poskuša povezati vse te različne fenomene in jih obravnavati kot manifestiranje vrste zakonov, ki opisujejo vstop novosti v čas ter njeno ohranjanje in koncentriranje v običajnem prostoru/času in vsakdanje izkustvo.

Ideja se razlikuje od kozmologije, znotraj katere ortodoksno fiziko zanima zgodnja zgodovina vesolja, ki se ji kaže kot zaporedje zelo kratkih epoh. Vsaka s svojimi značilnimi ločnicami, ki pomenijo odklon od posebnosti, ki je predvsem fizičnim. Sam sem prepričan o nasprotnem, namreč da zgoščene epohe ultrapovezanosti peljejo k tej posebnosti ob koncu kozmološkega dogodka. Natanko tam, kjer standardni model vidi entropično vročinsko smrt vesolja. Poleg tega ima standardni model biologijo za epifenomen, nevreden omenjanja. Pri iskanju osnove za nov model časa zunaj modela "trajanja" zahodne znanosti sem seveda preučil tudi vzhodnjaški pristop, ki je veliko bolj v skladu s subjektivno intuicijo in neposredno zaznavno izkušnjo. Izkustvo časa, ki ga imamo,

je veliko bližje opisu v taoistični tradiciji kot pa znanosti. Sam Tao Te Ching se začne z opisom, da "Pot, ki jo lahko imenuješ, ni prava pot".

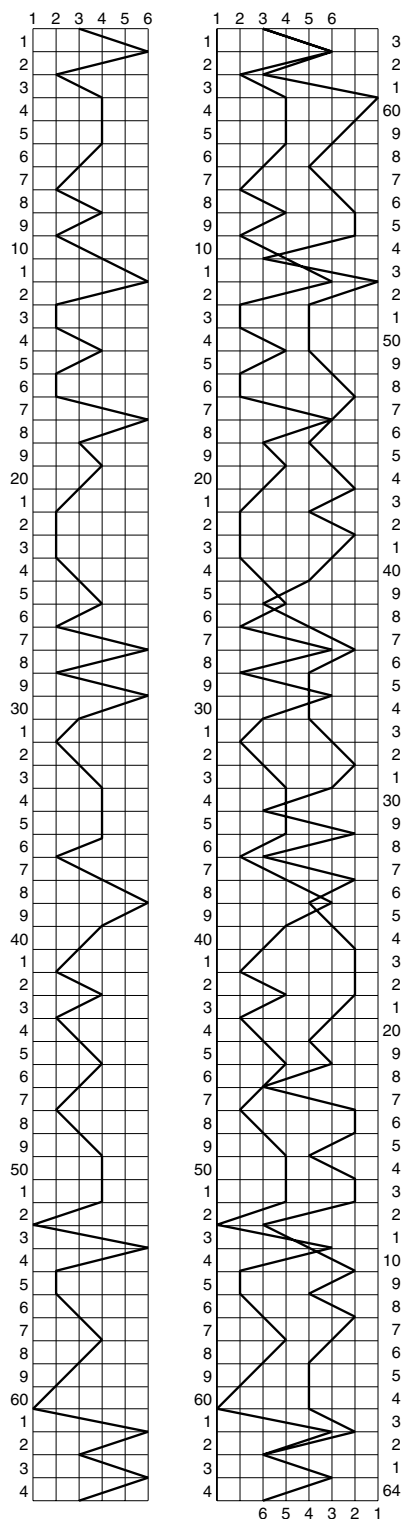
Ideja, da čas doživljamo kot serijo spoznavnih elementov v nenehnem spreminjanju, je obdelana v I Chingu. Pravzaprav je modeliranje časa, ki ga ponuja I Ching, edina alternativa "ploskemu trajanju" znanosti. I Ching vidi čas kot končno število izrazitih in neskrčljivih elementov, na podoben način kot kemični elementi sestavljajo svet materije. Za taoistične modrece je bil svet sestavljen iz 64 neskrčljivih elementov. V odnosih med njimi sem poskušal izdelati nov model časa, ki vključuje idejo konzerviranja novosti in prepoznavanje časa kot procesa postajanja.

Najzgodnejša razvrstitev heksagramov I Chinga je zaporedje kralja Wena. Ravno njegov niz sem si izbral, da ga preučim kot možnost za osnovo novega modela časa v razmerju z vstopom in ohranjanjem novosti. Pri študiju reda in urejenosti kraljevega niza sem prišel do številnih izjemnih odkritij. Znano je, da se heksagrami pri njem pojavljajo v parih. Drugi član para nastane, če obrnemo prvega. V vsakem zaporedju 64 heksagramov jih je osem, ki ostajajo nespremenjeni, če jih obrnemo. Pri kralju Wenu tem heksagramom stojijo ob boku heksagrami, pri katerih se vsaka črta spremeni v nasprotje črt prvega heksagrama (jang se spremeni v jin in obratno).

Ostaja vprašanje, katero pravilo ali princip ureja razvrstitev 32 parov heksagramov v zaporedju kralja Wena. Intuicija mi je namignila, naj bom pazljiv na prvo vrsto razlik, tj. koliko črt se spremeni, ko se gibljemo skozi niz od enega heksagrama do drugega. Prva vrsta razlik bo vedno celo število med 1 in 6. Če raziščemo prvo vrsto razlik znotraj parov, vedno odkrijemo parno število. Neparni primeri prve vrste razlik pa se pojavljajo pri prehodu od enega para heksagramov do drugega para. Pri pregledu serije celih števil prve vrste razlik odkrijemo, da se te razvrstijo v popolno razmerje tri proti ena, tri parna cela števila proti enemu neparnemu celemu številu.

Razmerje 3:1 ni formalna značilnost celotnega zaporedja, ampak je skrbno sestavljen ar-

Diagram diferenc prvega reda zaporedja kralja Wena razkriva singularnost: prvi in zadnji trije položaji imajo enake vrednosti. Če diagram rotiramo v dve dimenziji in ju izričemo eno poleg druge, se na obeh koncih diagrama pojavi zaključek.



tefakt, ki ga dobimo, če razvrstimo prehode heksagramov med pari tako, da proizvedemo 14 primerov po tri in dva primera po enega. Petice so namerno izključene. Štirinajst trojk in dve enici določajo šestnajst primerov neparnih celih števil, ki se pojavljajo v možnih 64 heksagramih. To je natanko razmerje 3:1.

Prva vrsta razlik zaporedja kralja Wena, prikazana grafično, je videti nepredvidljiva in polna slučajnosti. Toda, ko graf zavrtimo za 180 stopinj znotraj njegove ravni in ga nato položimo na samega sebe, odkrijemo, da je v štirih točkah sklenjen.

Takšen zaključek bi seveda lahko logično pričakovali kjerkoli v zaporedju, vendar se običajno pojavi na začetku in koncu niza. Razporeditev z zaključkom bi lahko namestila katera koli dva heksagrama drug nasproti drugemu, vendar so samo v zaporedju kralja Wena pari heksagramov takšni, da je število njihovih položajev, ko jih seštejemo, vedno enako 64.

Na računalniku smo izdelali preko 27000 slučajnih zaporedij heksagramov. Od vseh teh so imeli samo štirje zgornje tri značilnosti: razmerje parnih proti neparnim prehodom 3:1, nobenega prehoda z vrednostjo pet in tip zaključka, kot je opisan zgoraj. Takšna zaporedja se pojavljajo zelo redko, v razmerju 1 na 6750 primerov.

Zaradi vsega tega gledam na Wenov niz kot na izjemno umetno razvrstitev 64 heksagramov. Pozorno si oglejte sliko 1 in v mislih obnovite korake iz zaporedja kralja Wena, ki so prived-

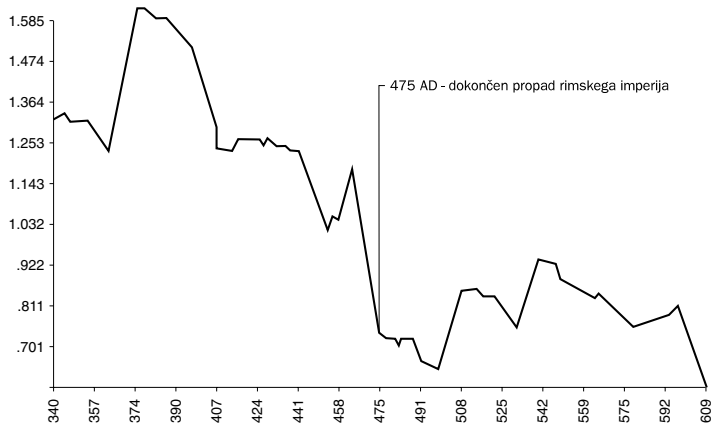
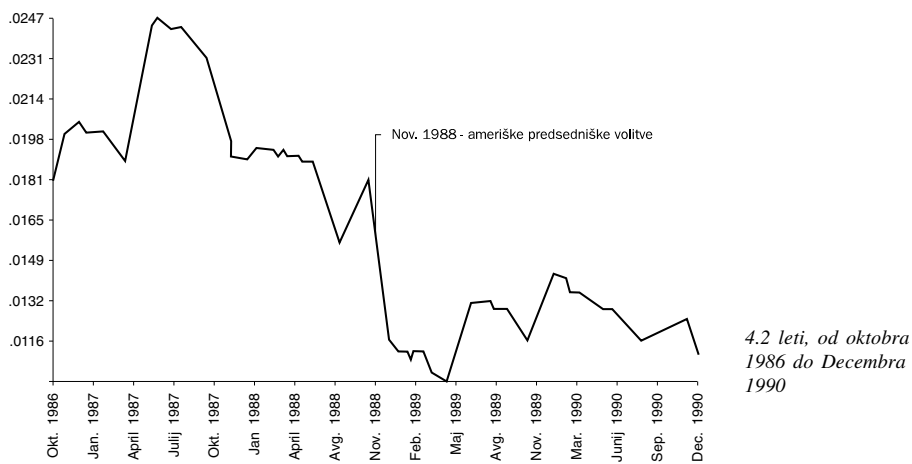
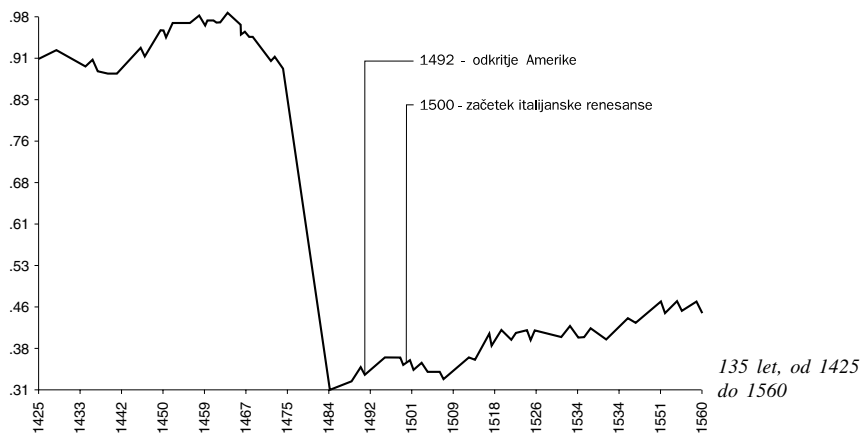
li do njega. Predstavlja celotno serijo vseh 64 heksagramov, ki se zaporedno gibljejo naprej in nazaj. Sestavlja ga 64 heksagramov, vsak s šestimi črtami, kar pomeni 6 x 64 ali 384 črt, imenovanih yao. Lahko napravimo analogijo in rečemo, da je slika 1 za niz kralja Wena kot kocka v razmerju do kvadrata. Diagram na sliki 1 je sestavljen iz istih elementov kot kraljevo zaporedje, toda v več dimenzijah.

Prepričan sem, da je kitajski sestavljalec oraklja, obdobja pred obdobjem Han, videl v naprej in nazaj gibajočem se dvojnem zaporedju, slika 1b, posamezen yao ali črto, ki je tako odprt za podoben postopek, kot so črte v samem I Chingu, tj. množenje 6 in 64. Ker ima vsak heksagram šest črt, sem si predstavljal šest dvojnih nizov v linearnem redu. Heksagram pa je več kot samo šest črt; vsebuje tudi dva trigrama. Tako sem preko šest dvojnih nizov položil dve dvojni zaporedji, od katerih je vsako trikrat večje od šestih dvojnih zaporedij. Vsak heksagram kot celota ima svojo identiteto; tako sem preko šestih in dveh dvojnih zaporedij projiciral večjo dvojno sekvenco. Serije dvojnih zaporedij vsake ravni imajo skupno izhodiščno točko in se vračajo v skupni zaključek. Končni diagram, ki je zaradi novega dodajanja dimenzij prekompleksen, da bi bil prikazan tukaj, je nekakšen enojen heksagram, sestavljen iz 64 heksagramov.

Zaključek na začetku in koncu diagrama je dal slutiti, da bi bil diagram morda uporaben za modeliranje procesa. Njegovih 384 enot na-

Osnova	Multiplikator	Multiplikand	Astronomska enota
64 dni (število heksagramov v I Chingu)	× 6 (število črt v heksagramu)	384 dni	13 lunarnih mesecev
384 dni	× 64	67 sončnih let 104.25 dni	6 manjših ciklov sončevih peg 11.2 let
67 sončnih let 104.26 dni	× 64 (število heksagramov v zaporedju)	4306+ sončnih let	2 zodiakalni obdobji, 1 na vsak trigram, približno 2200 let
4306+ sončnih let	× 6	25.836 sončnih let	polna precesija ekvinokcijev

Permutacije heksagramov I Chinga



Vrednosti na levi vsakega grafa (slike 3-8) so numerično določene novosti. Situacija maksimalne novosti ima vrednost nič; vrednosti se gibljejo proti nič s približevanjem končnega datuma. V teh grafih je za končni datum določen 21. 12. 2012.

miguje na koledar. Ali je slučaj, da je dolžina lunarnega meseca 29,53 dneva, pomnoženo s 13 383,89 dneva? Prepričan sem, da je 384 dnevni lunarni koledar v resonanci z drugimi astronomskimi opažanji starih Kitajcev.

Z zgoraj opisano metodo in uporabo standardnih tehnik sem izdelal iz slike 1 modularno hierarhijo, ki lahko matematično razpade v sebi podobno ali fraktalno krivuljo, ki jo lahko uporabimo za načrtovanje časovnih spremenjivk in njihovih resonanc na vseh ravneh trajanja.

Za lažji prikaz zgornje trditve je bilo nujno izdelati računalniški program, ki bi omogočil lažje manipuliranje s fraktalnim, časovnim valom in hitrejšo primerjavo različnih lokacij znotraj tega vala. Poglejmo diagram (slika 3) na zaslonu računalnika, ki prikazuje vsem nam znano obdobje, pozno petnajsto in začetek šestnajstega stoletja, čas, znan po iznajdbi tiska in odkritju Novega sveta.

Podobni diagrami so primarno eksperimentalno orodje in output idej, ki zadevajo fraktalno strukturo časa. Oglejmo si ta mali izsek časovnega vala. Val prikazuje navidezno blodeča črta, ki predstavlja plimo in oseko nekega procesa. Ampak katerega procesa? Trdim, da je tisto, kar je prikazano, novost. Ko se črta približuje dnu diagrama, novost narašča; navzgor usmerjeno gibanje pa kaže na padanje novosti. Novost je tako primarni pojem, nujen za opisovanje vsakega časovnega sistema, podobno kot so spin, hitrost in kotni moment nujni za opis fizičnih sistemov. Sinonima za novost sta "stopnja povezanosti" in "kompleksnost". Upoštevati je treba, da ti pojmi niso moralne sodbe. Novost ni dobra, kot entropija ni slaba. Novost je preprosto situacija večje povezanosti in kompleksne organizacije, medtem ko je entropija nasprotje tem kvaliteta: manj organizirana, manj integrirana, manj kompleksna.

Namerno sem izbral besedo novost, da bi jo lahko navezal na metafiziko A. N. Whiteheada, kot jo je predstavil v svojem delu *Proces in realnost*. Whitehead pove naslednje: "Kreativnost je princip novosti. Kreativnost uvaja novost v vsebino mnogosti, ki predstavljajo univerzum disjunktivno. Kreativni napredek je aplikacija tega končnega principa kreativnosti za vsako novo situacijo, ki jo povzroča. Končni metafizični princip je napredek od disjunkcije h konjunkciji, s čimer se ustvarja nova entiteta, drugačna od entitet, ki so dane v disjunkciji.

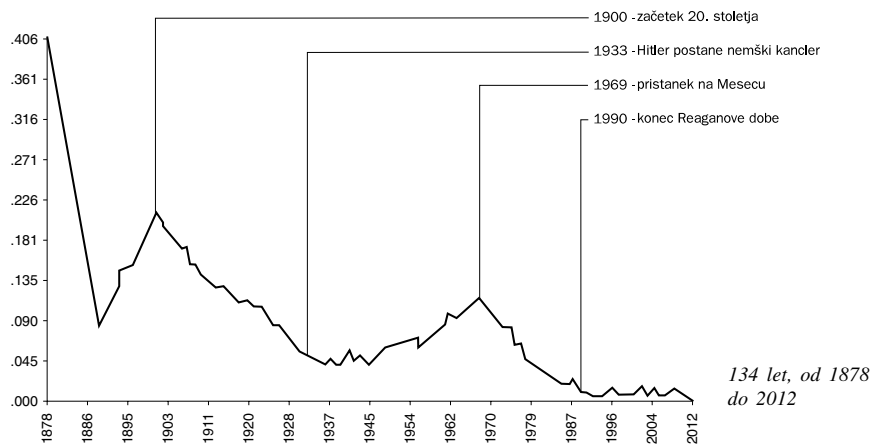
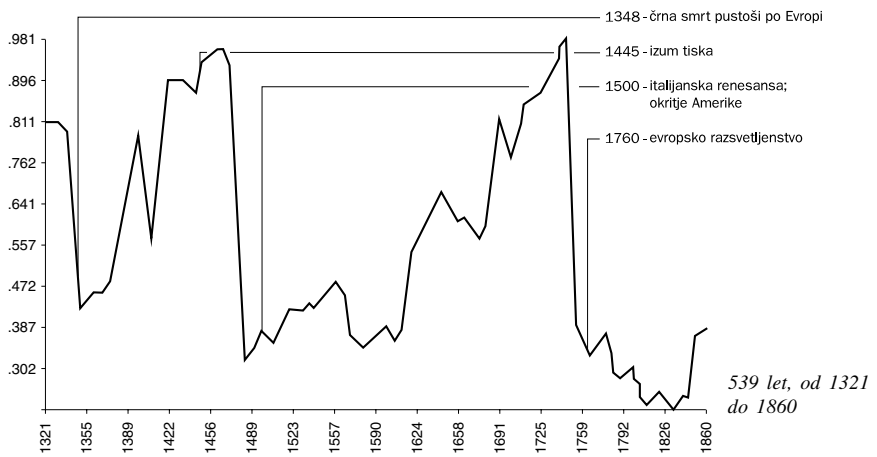
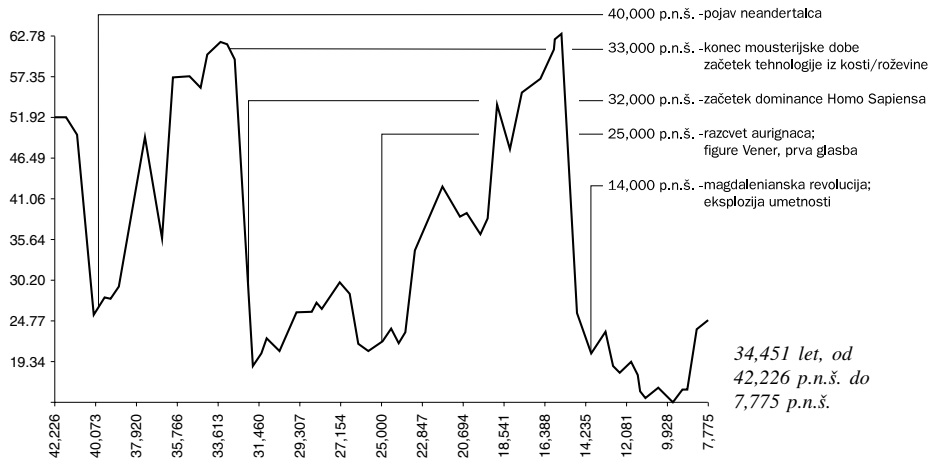
Nova entiteta nenadoma postane skupnost "mnogih", na katere naleti, a tudi sama je ena izmed disjunktivnih "mnogih", ki jih zapušča; je nova entiteta, disjunktivna med mnogimi entitetami, ki jih sintetizira. "Mnogi" postanejo eden in se povečujejo po eden. Po svoji naravi entitete postanejo disjunktivno "mnogo" v procesu prehajanja v konjunktivno enost. Tako "ustvarjanje nove skupnosti" predstavlja osnovni smisel, vsebovan v pojmu "zraščanja". Ti osnovni pojmi žustvarjanja novosti in žkonkretne skupnosti se ne morejo pojasniti s pomočjo višjih občosti, niti s pomočjo komponent, udeleženih v zraščanju. Analiza komponent nas oddaljuje od zraščanja. Preostane nam samo, da se zanesemo na intuicijo." (1929, *Process and Reality*)

Pojmovanju plime in oseke nevidne kvalitete, ki v svetu integrira in dezintegrira entitete, pravijo na Vzhodu Tao. Nenavadnost tega pristopa, če ne celo enkratnost, je poizkus oblikovanja matematičnega opisa plime in oseke te kvalitete. Lahko bi jo imenovali Tao, vendar sem raje izbral novost, da poudarim dejstvo, da gre za proces zaraščanja. Znotraj časovnega vala izstopajo različne "resonančne točke". Resonančne točke lahko označimo kot področja vala, ki so grafično ista kot val v kakšni drugi točki znotraj vala, vendar se od njega razlikujejo po svoji drugačni kvantitativni vrednosti. Npr., če izberemo končni ali nulti datum 21. december 2012, tedaj vidimo, da je čas, ki ga živimo, v resonanci z obdobjem poznega Rima in začetkom srednjega veka.

V tej teoriji je vsebovana predstava o trajanju kot tonu, katerega nihanje začne v določenem trenutku upadati, vse dokler končno ne zamre. Za točko, v kateri bo val najbolje ustrezal konfiguraciji glede na zabeležene plime in oseke zgodovinskega gibanja v povezanost, sem izbral datum 21. 12. 2012. Pozneje sem začuden odkril, da so istemu datumu - 21. 12. 2012 - stari Maji, verjetno s časom najbolj obsedeno ljudstvo, pripisali konec koledarskega cikla.

Za ponazoritev, zakaj sem prepričan, da je 21. 12. 2012 pravi kandidat za nulti čas, pogledmo v valni prikaz dveh daljših trajanj časa. Bodite posebno pozorni na skladnost epizod novosti med vsakim trajanjem in način, kako so prikazane v prepričljivi resonanci, ki je skupna nulta točka 21. 12. 2012.

Ob pogledu na diagrame časovnih valov ne moremo mimo vprašanja, kakšen je pomen



Vrednosti na levi vsakega grafa (slike 3-8) so numerično določene novosti. Situacija maksimalne novosti ima vrednost nič; vrednosti se gibljejo proti nič s približevanjem končnega datuma. V teh grafih je za končni datum določen 21. 12. 2012.

nulte točke. Moja razlaga je naslednja: nulta točka je trenutek, v katerem bo ingresija novosti in stopnja medsebojne povezanosti različnih elementov postala tolikšna, da bo spremenjena sama ontološka narava časa. Zgodovine bo konec in transcendentalni objekt, bitje, ki je bilo od svojega trenutka obstoja vesolja vedno globlje potegnjeno v svojo samorefleksijo, se bo končno popolnoma zrastle s tridimenzionalnim prostorsko/časovnim kontinuumom. Tedaj se bo gibljivi podobi časa razodelo, da je Večnost.

Prevedel Samo Škrbec

Besedilo, objavljeno v reviji *Revision*, let. 10, št.1, poletje 1987, predstavlja zgoščen prikaz avtorjevih idej o času in časovnem valu.



Citalnica



Benjamin Woolley

VIRTUAL WORLDS A Journey in Hype and Hyperreality

Blackwell Publishers 1992,
274 strani, 12 ilustracij

Kot je napovedal Marshall McLuhan, je svet devetdesetih že globalna elektronska vas, v kateri mediji postajajo resničnejši od življenja. Naša stara dobra realnost se počasi preliva v medijsko hiperrealnost. In ena od tehnologij, ki jih opisuje Benjamin Woolley v knjigi *Virtualni svetovi*, virtualna realnost, bo bistveno pripomogla k tej transformaciji. Virtualna realnost je računalniško generiran prostor, v katerega uporabnik vstopi s pomočjo očal, v katerih sta dva majhna zaslona in slušalki. Po tem prostoru se lahko premika z ukazi, ki jih daje s pomočjo rokavice, opremljene s senzorji položaja in gibanja. Svet, ki ga vidi uporabnik, precej spominja na risanko. Seveda ne gre za simulacijo resničnega sveta, virtualna realnost je le razširitev računalniške grafike v tretjo dimenzijo, ki jo dočarata dva zaslona v očalih. Trik, ki omogoča

tridimenzionalno percepcijo računalniško generiranega prostora, temelji na človeškem stereoskopskem dojemljanju globine. Računalnik ustvari različni sliki za levo in desno oko, ju pošlje na levi in desni zaslon v očalih, nato pa se sliki združita v možganskem centru za vid v tridimenzionalno podobo prostora. Ker pa očala prekrivajo celotno vidno polje, ima uporabnik občutek, da je v nekem drugem svetu. Doživetju pripomore še računalniško obdelan zvok v slušalkah, ki "prihaja" iz določenega vira. Ta svet pa ni statičen, ker računalnik zaznava tudi premike glave in rokavice ter sorazmerno spreminja sliko okolice in premika vir zvoka. Dinamičnost slik na zaslonih očal in interaktivnost rokavice ustvari pri uporabniku občutek, da ga dejansko obkroža drugačna resničnost.

Ta "drugačna" resničnost je, navkljub medlosti in oglatosti, navdušila raziskovalce psihedelije, da so jo takoj privzeli za svojo. Hippy guruji iz šestdesetih in psihonavti devetdesetih so skupno razglasili novo psihedelično revolucijo. Woodstock, Summer of Love in Trips Festival, stebri psihedelike, so se tako v začetku devetdesetih reinkarnirali v Cyberthonu in Digital Summer of Love, le da je tokrat virtualna realnost zamenjala LSD. Jungovski sen o kolektivni zavesti je ponovno razvnel domišljijo Američanov. In mediji so z odprtimi rokami sprejeli to novost, ki so jo poimenovali "elektronski LSD". Woolley, ki je že od samega začetka opazoval razvoj virtualne realnosti, nam v knjigi odkrije ves blišč in bedo zakulisja te nove psiho-revolucije s stališča objektivnega znanstvenega poročevalca. Kljub objektivnosti pa je čutiti kanček ironije, ki se čuti v avtorjevem odnosu do tehnologije in medijev.

Woolleyjev opis evforije o virtualni realnosti v prvem poglavju knjige pa je le uvod v globljo analizo zasnove računalnikov, abstraktne matematike. Virtualne

svetove, ki nastajajo znotraj računalnikov, si avtor predstavlja kot utelešenje abstraktnih svetov - matematičnih modelov realnosti. Zgodovina virtualne realnosti je močno navezana na razvoj ideje o abstraktnem prostoru, ki se pojavil že v začetku dvajsetega stoletja. Pri tem avtor izhaja iz del Johna Von Neumanna, pionirja računalništva, Edvina A. Abbotta, učitelja, ki je že konec prejšnjega stoletja nakazal obstoj abstraktnih svetov (v knjigi *Flatland - a romance of many dimensions by A. Square* opisuje avtor dvodimenzionalni svet, kjer živijo geometrijski liki - kvadrati, krogi, mnogokotniki ...), njegovega sodobnika Lewis Carrolla (Carollova *Alice in Wonderland* - Alice v čudežni deželi - je danes kult med matematiki, računalnikarji in virtualofili) in mnogih drugih znanstvenikov, umetnikov in vizionarjev, ki so bistveno vplivali na razvoj abstraktne matematike, računalnikov in virtualnosti. Ravno ta raznolikost oseb, zgodbic in anekdot, povezanih z njimi, daje knjigi prav poseben čar. Woolley spretno popelje bralca skozi svet abstraktnosti, matematike in računalnikov, za nepoznavalce sicer dolgočasnih tem, s pomočjo zanimivih zgodbic, ki so konceptualno urejene po poglavjih.

Središčni del knjige je razdeljen v dva dela, zgodovino abstraktne logičnega mišljenja, računalništva, abstraktnega prostora in zgodovino človeškega dojemanja abstraktne realnosti skozi fikcijo, medije in literaturo. Začetek in konec pa sta namenjena konkretnemu povodu in vzvodu, ki je botroval nastanku te knjige, virtualni realnosti. Zaradi obsežnosti zastavljenega dvodelnega okvirja je moral avtor poseči v objektivnost poročanja, izbrati podatke, jih kontekstualno sestaviti ter interpretirati (Benjamin Woolley je novinar, ki je že leta 1988 predstavil javnosti virtualno realnost s člankom v časopisu *The Listener* in le-

ta 1989 v oddaji *The Late Show* na BBC 2. Je tudi dobitnik lanskoletne Britanske nagrade za televizijsko novinarstvo na področju umetnosti.). Nekateri bralci mu očitajo nestrokovnost (podatek je iz razprav na različnih BBS-ih in mrežah) in se ne strinjajo s kontekstualnostjo podatkov, a kot pravi avtor sam, je knjiga sestavljena iz delov raziskav in razprav mnogih vrhunskih znanstvenikov, pisateljev in tehnologov, kar govori v prid njeni strokovnosti. Ob tem je knjiga nabita z zanimivimi in uporabnimi podatki, ki so lahko dostopni (Avtor recenzije je brez težav na osnovi podatkov iz knjige sestavil članek o zgodovini Virtualne realnosti.).

Drugi avtorjev subjektivni poseg pa je rahlo ironičen odnos do medijev. Zgodovina abstraktnih svetov, ki je vodilna tema knjige, je prepletena z medijsko ustvarjeno realnostjo. Televizija po Woolleyju ni okno v svet, temveč periskop v režirano virtualnost. Na tej točki pa se avtor ujame v kontradikcijo, saj govori negativno o mediju, v katerem ustvarja tudi sam, pri čemer ne ponuja alternative. Ko govori o evforičnih virtualnosti, nakazuje njihovo nagnjenost k manipuliranju medijev. In če po definiciji ljudje, ki delajo z mediji, ustvarjajo manipulirano realnost, potem to počne tudi Woolley. Po tej logiki je razlika med početjem evforikov in avtorjevimi le ideološka. Temu problemu se avtor spretno izogne s skrivanjem za avtoriteto avtorjev, ki jih navaja.

Pomankljivost knjige je mogoče le v takšnih drobnih trenutkih, ko avtorja zanese iz glavne tematske usmeritve v drugo temo, ki bi bila lahko podlaga za drugo knjigo, kjer bi se lahko problemu posvetil podrobneje. Na manj kot tristotih straneh je nemogoče povedati vse o tako obsežni temi. Očitno je avtor, v duhu današnjega časa, skušal strniti največje možno število podatkov v najmanjšem prostoru. Papir, arhaični me-

dij, ne premore kompresije človeških idej, prelitih v stavke. Po drugi strani pa je v knjigi zanimiva ravno ta raznolikost delcev, združenih v celoto. V izvenčasovnem prostoru njegove knjige se srečajo Platon, Marks, Goedel, Charlie Chaplin, Timothy Leary, Umberto Eco in še mnogi drugi iz kolektiva nesmrtnih, ki ob kavici razpravljajo o realnosti in virtualnosti, ne verbalno, temveč skozi pretok idej, ki se nizajo. Ta raznolikost v bralcu ustvarja napetost, saj do konca knjige ne ve, kako se bo avtor odločil okarakterizirati virtualno realnost, ker so ideje zmešane v kotlu, polnem sataraša iz realnosti in virtualnosti.

Odgovor ponudi avtor v zdanjem poglavju, kjer rezimira vse ideje v fundamentalno relacijo realnost-virtualnost-artificialnost. Ne opredeli se za nobeno od strani, a kljub temu kaže rahlo nagnjenost h klasičnemu umetniškemu doemanju sveta. "Ali je naša stara dobra realnost zares mrtva?" se sprašuje avtor. "Je bodočnost v postmodernem avtizmu?" Woolley v svoji knjigi skuša dokazati, da je realnost še vedno med nami, čeprav mogoče v neki drugačni obliki. Zanj so ravno računalniki, ki simulirajo realnost, dokaz, da resnična realnost še vedno obstaja.

Knjiga Benjamina Woolleya je namenjena predvsem tistim, ki radi berejo poljudno znanstveno literaturo in jih zanima virtualna realnost ter njena zgodovina. Virtual worlds je lahko razumljivo čtivo, ki ne zahteva veliko predznanja, in je primerna tudi za začetnike. Kljub enostavnosti vsebuje ogromno uporabnih podatkov, ki so lahko dobra osnova za nadaljnje raziskovanje na tem področju, saj prihrani veliko truda pri iskanju tovrstne literature po različnih časopisih in knjigah s kakovostnimi povzetki člankov, razprav in idej.

Tistim, ki so jim bolj pri srcu špekulativne vizije te nove tehnologije, bo všeč knjiga *Virtual*

Reality avtorja Howarda Rheingolda in revija *MONDO 2000*. Za druge nevronavte pa je *Virtual Worlds* avtorja Benjamina Woolleya obvezna literatura.

Karlo Pirc

Renata Salecl

ZAKAJ UBOGAMO OBLAST? Nadzorovanje, ideologija in ideološke fantazme

Državna založba Slovenije,
Ljubljana 1993
cena 1.155,00 SIT

Glede na politično zavest na sončni strani Alp bi knjiga s takim naslovom vsekakor morala delovati provokativno. Tako bi se precejšnjemu delu našega političnega establišmenta verjetno zdelo nesmiselno že samo vprašanje, *zakaj ubogamo oblast: če nas je volila večina, potem je naša volja pač volja večine, ki autorizira naša dejanja in nam daje "suvereno" oblast*. Kako je takšno razumevanje demokratične oblasti drugačno od sodobnega koncepta liberalne demokracije in trojne delitve oblasti, je jasno; ne nazadnje pa lahko pomanjkanje teoretske izobrazbe o demokraciji pri naših oblastnikih opazujemo ob zadnjih sporih o pristojnostih med različnimi vejami slovenske oblasti. To knjigo o oblasti bi tako prav z veseljem priporočili tudi kakšnemu politiku, čeprav bi jih kar nekaj moralo začeti še pri Montesquieuju in de Tocquevillu.

Metoda, s katero se Saleclove loteva snovi, je pogled na družbo skozi pojme (Lacanove) psihoanalize. Družbeni subjekt je izvorno označen s travmatičnostjo Realnega, ki Željo vzpostavlja in hkrati onemogoča njeno izpolnitev. Prav tako je v družbi, saj je tudi ta zaznamovana z "*nekim temeljnim*

antagonizmom, ki ji onemogoča polno konstitucijo" (str. 9). Kot si subjekt okoli travmatične točke izoblikuje fantazmo, tako razcepe, ki so v samem temelju družbe, le-ta poskuša simbolizirati z *ideologijo*.

Poglavja *Oblast med nasiljem in fantazmo, Človekove pravice in njihova meja, Zločin kot problem nadzorovanja in Zagate "postsocializma"* morda lahko beremo kot obravnavo štirih travmatičnih točk družbe: nasilja oblasti, realnih razlik med ljudmi, subjekta, ki se ne obnaša družbeno, in končno razpada družbe. Na to se navezuje analiza mehanizmov, ki skušajo te razcepe zaceliti; torej *prava*, ki legitimira nasilje oblasti, *človekovih pravic*, ki se zdijo negacija razlik med ljudmi, ter označbe *norosti*, s katero skuša družba ekscesnega posameznika "simbolizirati".

V problemu legitimacije nasilja, v načinu, kako oblast upraviči uporabo nasilja za izvajanje oblasti, lahko prepoznamo ločnico med totalitarno in demokratično družbo. Če je za prvo značilno, da nasilja kot takega sploh ne prizna (ko na primer nasilje ob vzpostavitvi režima utemeljuje kot "zgodovinsko nujnost" ali ko kakor bivša JLA oboroženi poseg razume kot "nujno žrtev" za ohranitev bratstva in enotnosti), pa druga svoje lastno nasilje prepozna in ga omeji. Totalitarna oblast lahko vselej iz same sebe legitimira vsakršno nasilje, saj sebe razume kot reprezentanta nekega Absoluta, ljudstva, naroda ali prihodnosti. Demokracija pa prepreči ta "*prostiti tek*" legitimacije nasilja s samoomejitvijo, ki je prav v tem, da se noben element družbe ne more za stalno identificirati in povsem zasesti mesta oblasti. Tudi v demokraciji se oblast sklicuje na ljudstvo, vendar tu ljudstvo ni Eno organske celote, temveč ostaja oblast vedno neka (sicer konstitutivna) *zunanost*.

Kot ugovor razumevanju, ki odnos med oblastjo in subjektom razume kot zunanji odnos, Sale-

clova postavi Foucaultov koncept oblasti. Foucault razume oblast kot strukturo, ki zajame celotno družbo, kot tisto, kar šele proizvede subjekt, ki je tako hkrati učinek oblasti in sredstvo njenega izvajanja. V tako pojmovani družbi poslušnosti oblasti seveda ne zagotavlja toliko represivni aparat, temveč predvsem mikrofizični mehanizmi *discipliniranja* in dresure.

Vendar ta teorija vsebuje neko protislovje: če je vsak upor že vselej vpet v mehanizme oblasti, je nerazumljivo, da Foucaultov diskurz kljub temu deluje kot poziv posamezniku, naj najde nove oblike upora proti strategijam oblasti. Foucaultova točka svobode - samokonstituiran subjekt, ki mu je življenje stvar stila, ki ruši kode seksualnega obnašanja - ni nič drugega kot subjekt poznega, potrošniškega kapitalizma, družbe *nadzorovanja*, yuppie, ob navezavi na Deleuza, ugotavlja avtorica.

Skozi razumevanje (ali nerazumevanje) povezave med fantazmo, ideologijo in organizacijo družbe nato avtorica opazuje sodobne, predvsem liberalne teorije družbenega. Tisto, zaradi česar lahko liberalizem (Saleclove podrobneje obravnava Rawlsa) podvržemo kritiki, je izključitev fantazme. Pravično v liberalizmu sicer res ni podrejeno skupnemu Dobremu, kot v utilitarističnih in komunitarnih teorijah, vseeno pa predpostavlja racionalne subjekte, ki delujejo sebi v prid. Tako na primer Rawls misli, da bo v pravično urejeni družbi zavist izginila, saj subjektu škodi. Ne vidi pa, da je zavist dejavna pri vsakem odnosu subjekt-objekt: subjekt namreč želi neki objekt prav zato, ker je le-ta predmet želje Drugega. Izključitev zavisti pomeni hkrati tudi izključitev fantazme rasizma, ki na zavisti temelji. Problem je torej v tem, da se liberalna teorija obnaša, kot da fantazme ni, s tem pa jo celo bolj spodbuja kot omejuje njene učinke.

Na težave s človekovimi pravicami nas opozori del feministične

teorije, ki koncept univerzalnih pravic kritizira. Težava je na prvi pogled v tem, da konkretni subjekt univerzalnih človekovih pravic ne obstaja; zdi se, da so človekove pravice abstraktna tvorba, ki zakriva dejanske razlike v družbi, na primer podrejenost žensk. Saleclove meni, da ta kritika zgreši: z drugega vidika se namreč ta abstraktnost pokaže kot prednost. Ravno to, da pravice eksistirajo kot neko realno mesto, ki pa ga v realnosti ne moremo pokazati (čemu ustreza Lacanov pojem *matema*), omogoča, da iz pravic ni nihče izvzet. Saj je tudi izvorno subjekt človekovih pravic prazen kartezijanski subjekt; kadar je kakšna konkretna socialna skupina menila, da univerzalno poseduje človekove pravice, pa se je hkrati vedno vzpostavilo tudi mesto drugega, tistega, ki pravic nima - žensk, otrok, norcev...

Zadnji in najboljšežnji razdelek knjige obsega avtoričino analizo dogodkov ob razpadu Jugoslavije, družbe, ki po propadu svoje različice socialistične ideologije razcepov v svojem temelju ni več obvladovala.

Če sklenem, prispevek, ki ga lahko da psihoanaliza k teoriji liberalne demokracije, je morda predvsem v tem, da zaostri liberalno tezo o izbiri lastnega dobrega v načelo "*vsakomur svojo fantazmo*" (str. 169). Prav upoštevanje fantazme kot načina, kako si subjekt organizira svoj *užitek* (ki je seveda onstran ugodja in "dobrega", torej načel, na katera tako ali drugače stavijo skoraj vse teorije družbenega!), omogoči določitev demokratične družbe oziroma njene bistvene naloge. Ne "*ene fantazme zamenjati z drugimi (bolj demokratičnimi)*" (str. 196), temveč vzpostaviti takšen politični prostor, kjer artikulacija fantazem (rasističnih, nacionalističnih,...) demokratične družbene zgradbe ne bo mogla zrušiti.

Namesto razpravljanja, ali je knjigo vredno prebrati, itd.: v času

pisanja te recenzije je bilo v treh ljubljanskih knjižnicah izposojenih vseh osem izvodov dela *Zakaj ubogamo oblast?*

Luka Omladič

Abram de Swaan

THE MANAGEMENT OF NORMALITY (Critical Essays in Health and Welfare)

Routledge
London in New York 1990.

Ohranjanje normalnosti je težavno: vsak dan se moramo spočiti, umiti, negovati in obleči; moramo se primerno in ob pravem času nahraniti, slediti moramo običajnim postopkom in govoriti moramo doseganje takšne normalnosti olajšajo drugi ljudje, ki sledijo podobnim družbenim pričakovanjem in celotna družba, ki zagotavlja potrebne temeljne pogoje. Ko postanejo možnosti za doseganje normalnosti dostopni vsakomur, postanejo njeni kanoni široko sprejeti, odkloni od normalnosti pa so pripisani osebnim neuspehom. Tu nastopi potreba po korekciji deviance, "normalizaciji", torej nalogi, ki jo v modernih družbah izvajajo različni "normalizatorji": policaji, učitelji, zdravniki, psihoterapevti.

Ohranjanje in urejanje takšne normalnosti kot naloge različnih služb za "pomoč" ljudem s težavami in v težavah predstavlja v knjigi *The Management of Normality* širšo problematiko. Nizozemski avtor Abram de Swaan to problematiko v knjigi vselej povezuje s čustvenostjo oziroma sentimentom ter duševnimi stanji oziroma psihičnimi problemi. To navezo pa konkretizira in povezuje z ožjimi temami; knjiga je tako razdeljena na tri tematske sklope.

V prvem delu (*The Medical Regime*) obravnava proces "medikalizacije", ki zajema sodobne družbe kot aspekt širšega procesa kolektivizacije, v okviru katerega postajajo izobraževanje, skrb za zdravje in blaginjo področje velikih birokratskih institucij, povezanih z državo. Medikalizacija pomeni, da pridobiva vse več vsakdanjih aktivnosti in dogodkov zdravstveni pomen in da jih upravljajo oziroma rešujejo s pomočjo napotkov in navodil zdravnikov. Pomeni tudi, da je vsakdo, ki ni bolnik, štet za še-ne bolnika. Zdravniški režim deluje tako, da neprestano preži in opozarja na zgodnje svarilne znake bolezni in da celotne kategorije zdravih oseb razglaša za a priori zdravstvene subjekte (npr. noseče ženske, starejši državljani ipd.). Poglavitno, čeprav latentno funkcijo te medikalizacije vidi avtor v reševanju družbenega konflikta med skupnostjo (širšo, ožjo) in individualnim bolnikom, pri čemer nastopa zdravnik kot arbiter, ki družbeno sporna vprašanja in situacije definira za medicinsko-tehnične probleme.

Zdravniški imperializem je sestavina vsakdanjega življenja, vendar avtorja zanima predvsem vzpostavljane zdravstvene avtoritete oz. režima v razmerju do institucionaliziranih bolnikov. Bolezen namreč pomeni, poleg progresivnega izgubljanja mnogih socialnih in fizičnih funkcij, naraščajočo odvisnost bolnika, ki se (s)krči predvsem na "medicinsko zvezo" z zdravnikom. V svoji totalni obliki, ki nadzoruje vse aspekte življenja institucionaliziranih bolnikov, deluje zdravstveni režim na oddelku za rakaste bolnike. Osrednji proces, ki se tu odvija, je upravljanje strahu (management of anxiety), pa tudi jeze in ljubosumnosti. Potrebno je ohranjati samokontrolo, ta naj bi po psevdomedicinskih predstavah pomagala pri samem procesu zdravljenja, dejansko pa to "delo s čustvi" (omejevanje oziroma preprečevanje emocionalnega izražanja) ra-

bi za ohranjanje discipline, spodobnosti in videza normalnosti.

V drugem delu (*The psychotherapy trade*) je v ospredju obravnave pojem "protoprofesionalizacija". Pojem zajema adopcijo osnovnih konceptov stroke (t.j. psihoterapevtskih kategorij), s pomočjo katerih laiki usmerjajo svoja vsakdanja življenja in (si) razlagajo svoje težave in trpljenja. V tem procesu nekatere dogodke prepoznajo za "primerne za odvetnika", druge zopet za "ustrezne primere za zdravljenje" in tako dalje. Protiprofesionalizirana laična oseba - "strokovnjak" v redefiniranju vsakdanjih problemov za primerne za zdravljenje s pomočjo te ali one stroke - "si organizira vsakdanji svet glede na obstoječo delitev dela med strokami" (str. 14). Pokazalo se je tudi, da so v začetnem intervjuju (s katerim selekcionirajo kliente za eno ali drugo obliko psihoterapevtskega zdravljenja in v katerem je predvideno sodelovanje klientov pri definiciji njihovega problema in konstrukciji avtobiografije) učinkovitejše tiste osebe, ki so protiprofesionalizirane.

V tretjem delu (*Emotions in their Social Matrix*) avtor poskuša ugotoviti, ali so spremembe v izražanju čustev, samem doživljanju čustev ter urejanju čustev in odnosov povezane s širšimi societalnimi transformacijami. Povezavo proučuje na primeru treh vrst čustev: posebni vrsti strahu, intimnih čustvih in ljubosumnosti.

Širjenje intenzivnega, a nerazložljivega strahu pred pojavljanjem na javnih mestih, t.i. agorafobija (agora - trg, zbor v stari Grčiji; glavni trg v starogrških mestih), o kateri so psihiatrične publikacije pričele poročati v zadnjem četrtletju 19. stoletja, je povezano z izginjanjem družbenih omejitev, ki so zlasti buržoaznim ženskam v 19. stoletju prepovedovale ali vsaj odločno odsvetovale gibanje in sploh pojavljanje na javnih mestih in prostorih. Z rahljanjem in postopnim izginjanjem ekonomske

odvisnosti žene od moža (predvsem zaradi zaposlovanja buržoaznih žensk v zadnjih desetletjih 19. stoletja) nastopi novo ravnotežje odvisnosti med spoloma. Nerazumen in nerazumljiv strah pred gibanjem v javnih prostorih (npr. nezmožnost odhoda z doma brez spremstva domače osebe, nezmožnost vstopa v polno dvorano ljudi ipd.), ki je v 19. st. veljal za hvalevredno spodobnost vsake "prave" ženske, postane v novih družbenih razmerah afektivni pripomoček, s katerim partnerja poskuša preprečiti razpad zakonske zveze zaradi neznesnega strahu pred nezvestobo in partnerjevim odhodom. S pripisovanjem fobij partnerju, ki si ne upa sam zapuščati doma, se pomirijo strahovi drugega partnerja in lahko ostanejo prikriti. Skratka, agorafobične simptome lahko razumemo kot sredstvo za ohranjanje zveze dveh partnerjev z vključeno reproducirano omejitvijo gibanja žensk (glede na večji delež žensk agorafobične populacije) na javnih mestih v okviru sodobne družbe.

Čustva označujejo in določajo tudi odnose med skupinami, ne le posameznike in njihova razmerja, kar pomeni, da se nanašajo na kolektivnost, da so kolektivno artikulirana in doživljana. Ljubosumnost je čustvo, ki je označevalo konflikt med samozaposleno buržoazijo in organiziranim delavskim razredom glede obveznega in kolektivnega socialnega zavarovanja (uvedenega med leti 1880 in 1930 v Evropi in Severni Ameriki). Nižji srednji razredi so se na prehodu 19. v 20. stoletje počutili vse bolj ogroženi od pripadnikov delavskega razreda, kajti socialna varnost in ugled delavcev sta dosegala raven zavarovanja, ki jo je samozaposlena drobna buržoazija zmogla ohranjati le s trdim delom in vztrajnim varčevanjem. Številne prednosti, povezane s socialnim zavarovanjem industrijskih delavcev (npr. osvoboditev pritiskov varčevanja za prihodnost, varnost v

primeru bolezni in brezposelnosti, pa v starosti ipd.), so pri drobni buržoaziji povzročale t.i. ljubosumnost navzdol, t.j. takšno "skrb" te buržoazije, ki jo napaja tuje doseganje nečesa, kar ima ali je sama, celo tedaj, ko to zanjo ne pomeni nikakršne izgube. Nasprotovanje, ki ga je drobna buržoazija izražala do oblikovanja socialnega zavarovanja delavcev in ki ga je (delno) zbujala njena ljubosumnost, je pomembno zadrževalo nastop in uveljavitev moderne države blaginje. Takšne države nižjih slojev srednjega razreda torej ne moremo povsem razumeti le na osnovi njihovih razrednoekonomskih interesov oz. političnih načel, temveč tudi s pomočjo njihovega skupinskega čustvovanja in občutij.

Tudi gmotne možnosti vsakdanjega življenja sooblikujejo načine interakcij in oblike (čustvenih) doživljanj ljudi. Intimnost se lahko razvije šele z dostopnostjo ločenih (fizičnih) prostorov - sob, v katere se posamezniki in partnerji lahko odmaknejo in v katerih lahko, skriti pred drugimi člani družine in drugimi ljudmi, nemoteno izvajajo različne aktivnosti. Povezanost privatnega doživljanja in širše javnosti je razvidna tudi v primeru privatne patologije, ki jo razvijajo preživeli ujetniki koncentracijskih taborišč (t.i. sindrom preživelih) v okoliščinah odsotnosti javne in politične elaboracije teh zgodovinskih dogodkov in vojnih izkustev.

Najbolj na splošno in preprosto bi knjigo Abrama de Swana lahko označili za zelo zanimivo (branje) tako za različne strokovnjake kot tudi za širše bralstvo. Pri avtorju je zanimivo že dejstvo, da sta dve njegovi knjigi (*Coping with Fear in a Cancer Hospital*, *Man is of Concern to Man*) doživeli zakonsko prepoved distribucije. Prepoved so spodbudile ocene zdravniških oblasti v bolnišnici na Nizozemskem o avtorjevem pristranskem opisovanju zdravljenja težkih bolnikov v bolnišnicah kot

obliki varovanja režima upanja oziroma emocionalne higijene. Ta primer cenzure oziroma akcije bolnišnice bi lahko označili za izraz in rezultat "medikalizacije", procesa torej, ki je en od osnovnih de Swanovih preokupacij.

Knjiga, ki smo jo na kratko predstavili, osvetljuje zlasti dve problematiki: poklice, ki nudijo pomoč "ljudem v težavah", in problematiko, ki bi jo lahko zajeli s sedaj že uveljavljenim pojmom "sociologija čustev". To slednje - avtorjevo tematiziranje čustvenih dimenzij doživljanja, izražanja in delovanja ljudi (ob izogibanju redukcionističnemu psihologiziranju), bi lahko ocenili za pomemben prispevek k novejšemu razcvetu proučevanja čustev na različnih področjih družboslovja; z drugimi besedami, k novejšemu prizadevanju (od sredine sedemdesetih let) za odpravo prevladovanja kognitivne perspektive v družbenih vedah. Avtorjevo usmeritev v proučevanje sociogeneze čustev bi lahko vpisali med tiste pristope v sociologiji čustev, ki zavračajo razumevanje čustev kot le bioloških pojavov. Pri tem mu je v oporo sociogenetični pristop zanimivega, v akademskih krogih neupravičeno spregledanega N. Eliasa, ki trdi, da nobeno čustvo odraslega človeka ni povsem nenaučeno oziroma genetično določen vzorec reakcije. Ugotavljanje o povezanosti družbenih transformacij in sprememb v odnosih (odvisnosti) med ljudmi, s tem pa tudi sprememb njihovih načinov vedenja, doživljanja in težav, potrjuje Eliasovo konceptualizacijo čustev človeških bitij kot sestavin širših societalnih procesov. Spoznanje, ki ga v svoji knjigi potrjuje Abram de Swan, da ljudje niso motivirani le z racionalnoekonomskimi zadevami in da čustvena povezanost ter medsebojna odvisnost vplivata na precejšen del delovanja ljudi, pomeni nov izziv za družboslovce, ki lahko svoja razumevanja družbe

nega delovanja in s tem družbene-ga življenja izpopolnijo s proučevanjem vloge in pomena čustev.

Zdenka Šadl



Terence McKenna

FOOD OF THE GODS

Rider, London 1992

311 strani, cena £ 9.99

Tisočletja so ljudje uporabljali halucinogene gobe za diviacijo in šamanske ekstaze. McKenna pokaže, da je iz te dinamične interakcije človek pridobil zavest, jezik in kulturo. Vpliv halucinogenih rastlin na evolucijo in sam pojav človeka je slabo raziskan. Površno sta se ga dotaknila G. Wasson, mikolog, in P. Furst, antropolog. Prisotnost psihoaktivnih spojin v prehrani primatov je verjetno delovala kot katalizator v razvoju zavesti, kar je človeku omogočilo izjemno prilagodljivost v primerjavi z drugimi vrstami.

Evolucija v višje živali je izjemno dolga in biologi jo merijo v desetinah milijonov let. Človek pa se je iz višjih primatov razvil do besedno čez noč, v manj kot milijonu let. Fizično so se ljudje v tem obdobju spremenili zelo malo.

Zato pa se je toliko bolj širila zavest, družbene institucije, kodirane prakse, umetniško izražanje itd.

Skriti faktor človeške evolucije je po avtorju prisotnost psihoaktivnih rastlin v prehrani primatov pred božansko vdihnjeno iskro teologov in "manjkajočim členom" evolucionistov. Strategija zgodnjih ljudi je bila jesti vse, kar pride pod roko, in neprijetno izbruhati. Rastline, za katere se je izkazalo, da so užitne, so postale del prehrane. Gobe so bile v afriški savani, področju, ki so ga naseljevali prvi hominidi, še posebno opazne zaradi svoje oblike in barve. Stanje zavesti, ki so ga povzročale, je ljudi sililo, da so se vedno znova vračali k njim, da so vedno znova oživeli očaranost z novostjo. Proces ponovnega vračanja je ustvaril tisto, kar C. H. Weddington imenuje "kredo", tj. pot nastajajoče aktivnosti. Z drugimi besedami, navade. Privajenost na izkušnjo je omogočila ekstatičnost. To je stanje, ki ga hočemo vedno znova ponoviti.

Vzpostavi se dinamična, simbiotična vez med primati in psihoaktivnimi rastlinami. Prenos informacije ene vrste drugi. Primati pridobijo izjemno vizualno ostrino in stik s transcendentnim Drugim. Prisotnost gob vpeljuje v nastajajočo kulturo prvih ljudi vedno nove informacije in védenje, in tako pospeši vedno višja stanja samorefleksije.

McKenna pokaže na možnost pojava jezika ob srečanju z rastlinskimi halucinogeni. Podobno možnost je anticipiral že Henry Munn (1973) v eseju "Gobe jezika". "Jezik je ekstatična aktivnost pomena. Spontanost, ki jo gobe osvobajajo, ni perceptualna, ampak lingvistična. Šamanu se zdi, kot da bi eksistenca govorila skozenj." Halucinogene rastline so bile verjetno katalizator za vse, kar nas loči od drugih primatov, z izjemo izgube dlak. Vse mentalne funkcije, ki jih povezujemo s človekom: spomin, domišljija, jezik, religija itd., so lahko nastale z interakcijo s temi rastli-

nami. Za zahodno družbo, kjer je farmakološko inducirana ekstaza tabu, je ta teza težko sprejemljiva.

Avtorjeva teorija predlaga naslednji scenarij: Sahara je bila še nedavno plodno področje; Plinij imenuje Severno Afriko žitarico Rima. V zadnjih stopenetdeset tisoč letih se je Sahara spremenila iz subtropskega gozda v puščavo. Ob prehodu iz gozda v travnato ravan so primati naleteli na odpadke goved, kjer običajno rastejo gobe iz družine psilocibin. To je začetek simbiotičnega odnosa, katerega dokaze najdemo v južni Alžiriji, na planoti Tassili. V slikarijah na stenah votlin, ki datirajo v pozni neolitik, je najzgodnejša upodobitev plešočih šamanov, gob, ki rastejo iz njihovih teles, ter goved.

Pastirji, ki so te freske ustvarili, so se v dolgem obdobju, verjetno v pet tisoč letih, pred sušo umaknili v Malo Azijo in se pomešali s tamkajšnjo populacijo. Svoj način življenja so odnesli s seboj.

Gojili so kult goveda in Velike boginje. Dokaz za to povezavo so številna nahajališča v južni Anatoliji. Najbolj raziskano je Catal Hüyük. Izkopanine so pokazale zelo kompleksno slikanje, prisotnost skrivnostne civilizacije, povsem neprimerljive s sosednimi.

Verjetno stik kulta Boginje, goveda in prisotnost gob tvorijo nekakšno neolitično trojstvo. Gobe so produkt goveda tako kot mleko, meso in gnoj ter obenem kanal k prisotnosti Boginje. To je dajalo podlago za drugačne vrste civilizacije od tiste, ki so jo prinesle indoevropske invazije, temelječe na hierarhiji, paternalizmu, moški dominaciji, na kultu konja in kolesa - tem znaku reda, ki je uničil kaos staroselcev. Globina odnosa človeške skupine z gnozo rastlinstva, kolektivnostjo organskega življenja Gee se je izgubila z odsotnostjo psihoaktivnih rastlin in vdorom dominantnega modela patriarhalne organizacije.

Zadnjič je rastlinska gnoza vitalizirala zahodno misel ob koncu

helenskega obdobja v elevzinskih misterijih, ki jih je ukinila religija novih gospodarjev, krščanstvo.

Samo Škerbec

Alberta M. Sbragia (ur.)

EUROPOLITICS: INSTITUTIONS AND POLICYMAKING IN THE "NEW" EUROPEAN COMUNITY

The Brookings Institution,
Washington D.C., 1992

"EuroPolitics" se na prvi pogled ne razlikuje preveč od množice del o fenomenu Evropske skupnosti, ki je preplavila knjižne police. Modra podlaga, dvanajst rumenih zvezdic; vprašali bi se lahko, koliko platnic del, ki obravnavajo to tematiko, **ni** tako oblikovanih. Vendarle: to knjigo so pisali ameriški avtorji, kar daje delu svojvrsten čar. Kadar pišejo o evropskih integracijah zunanjih, s procesi neobremenjeni pisci, potem obstaja precejšnja verjetnost, da bomo o največjem projektu v zgodovini starega kontinenta prebrali kakšno resnico, ki bi nam jo evropski zanesenjaki le neradi ponudili.

Alberta M. Sbragia, urednica te knjige, sicer pa direktor Oddelka za zahodnoevropske študije na Brookingsu ter profesor političnih ved na univerzi v Pittsbourghu, je za pripravo vsebine pridobila vrsto akademikov z različnih ameriških univerz. Njihova osnovna naloga je bila vsaj delno pojasniti zapletene odnose med institucijami Evropske skupnosti ter državami članicami. Poznavanje celotnega sistema pa je za Američane (in ne samo zanje!) zelo pomembno, saj je Evropska skupnost prvi gospodarski in politični partner Združenih držav.

V uvodnem delu knjige A. M. Sbragia predstavi dva osnovna ti-

pa, na osnovi katerih Američani dojemajo Evropsko skupnost. Prvi, t.i. "ekonomistični" tip poudarja, da je Evropska skupnost (ES) eno samo območje svobodne trgovine, v katerem imajo glavno besedo podjetja. Institucije ES lahko na procese znotraj območja le malo vplivajo. Drugi tip razmišljanja pripisuje večji pomen prav institucijam ES; še več, predpostavlja, da birokratski aparat Skupnosti postopoma privzema značaj klasične državne strukture - s čimer se evropske države vedno bolj približujejo modelu, ki ga takšen tip razmišljanja poimenuje (ne naključno) "Združene države Evrope".

Avtorici seveda ni bilo težko že na samem začetku ugotoviti, da ES še zdaleč ne prehaja na politični sistem, kot ga poznajo v ZDA. ES namreč ni država. Njena tržna logika (odprava trgovinskih ovir med državami članicami) je sicer podobna ameriški; sistem vlada-vine pa se od ameriškega federalnega sistema zelo razlikuje. ES tudi nima ustave ter neposredno izvoljenega predsednika...

Nedvomno je za avtorje bila težja naloga pojasniti, kaj pa ES pravzaprav je, če ni niti država niti območje svobodne trgovine. V poskusu odgovora na to vprašanje je David R. Cameroon najprej poskušal prikazati teoretično podlago za evropsko združevanje. Tako predstavi neofunkcionalistično in neorealistično gledanje na celoten proces. Nauk primerjave obeh šol je, da se ES občasno srečuje s silovitimi pritiski v smislu vračanja na klasični, medvladni model sodelovanja. V kratki zgodovini ES so bili takšni pritiski izraženi kar dvakrat: prvič v osebi Charlesa De Gaulla, in drugič v obdobju vladavine Margaret Thatcher. Nobenih dokazov, ki bi nas lahko prepričali, da v prihodnje takšnih pritiskov ne bo več, ni. Tako je po mnenju Cameroona metodološko napačno uporabljati izključno enega izmed obeh pristopov kot sredstvo za pojasnje-

vanje procesov v ES. Ti so slej ko prej rezultat medsebojnega prepletanja obeh, in vsaka resna analiza bi to morala upoštevati.

V tem kontekstu se seveda ni potrebno slepiti pred dejstvom, da bo "skupna" politika ES v največji meri rezultat nacionalnih interesov največjih držav. Cameroon pri tem posebej izpostavlja pomen nacionalnih interesov Nemčije. Združena z vzhodnim delom, je ta država nedvomno postala najpomembnejši ekonomski dejavnik v ES, kar se kaže na različnih področjih (npr. vloga Bundesbanke kot *de facto* centralne banke v ES). Avtor si razumljivo ne dopušča prevelikih spekulacij o tem, kako bodo ekonomski in politični interesi Nemčije v okviru ES artikulirani v bodoče; nedvomno pa je identificiral velik interes Nemčije za kar najmanj zastojev v kreiranju ekonomske in politične unije držav Skupnosti.

Z vključitvijo vzhodnega dela Nemčije v ES pa je problem neenakomerne razvitosti znotraj območja dobil še večje razsežnosti. Teh težav šesterica držav, začetnic evropskega integracijskega procesa, skoraj ni imela. S priključitvijo drugih držav, še posebej Grčije, Španije in Portugalske, in kasneje Vzhodne Nemčije, pa so razvojne razlike postale občutne. Tako Gary Marks navaja primere južne Trakije v Grčiji in južne Portugalske, kjer bruto družinski produkt per capita dosega šestino hamburškega. Zato se po pravici postavlja vprašanje resnosti razmišljanj o vključevanju bivših socialističnih držav, Poljske, Madžarske in Češke v ES, saj bi po standardih Skupnosti praktično vse bile uvrščene v skupino manj razvitih regij! Če se evropska politika strukturalnega prilagajanja manj razvitih regij že sedaj srečuje s finančnimi težavami, potem je jasno, da niti približno ne bi mogla obvladovati dodatnega bremena, težkega skoraj 60 milijonov prebivalcev.

Takšna ugotovitev bi morala slovenske bralce zelo zanimati;

upoštevajoč dejstva, ki jih navaja avtor (čeprav v njegovih analizah naša država kot možen kandidat za vstop v ES ni omenjena), namreč nismo več tako gotovi, da je Slovenija tako zelo daleč od članstva v Evropski skupnosti in da je predvsem mnogo dlje od Madžarske in Češke. Prvič, Slovenija ima samo dva milijona prebivalcev. Drugič, v primerjavi z omenjenimi vzhodnoevropskimi državami ima Slovenija po mnogih kazalcih najbolj razvito gospodarstvo. In tretjič, kot sklep iz prvih dveh točk, stroški strukturalnega prilagajanja Slovenije bi bili za ES neprimerno nižji kot v primeru vključevanja katerekoli izmed vzhodnoevropskih držav.

Marks daje problematiki strukturalnega prilagajanja manj razvitih regij poseben pomen tudi zaradi vloge, ki jo institucije ES poskušajo igrati - vloge države. Eden osnovnih sloganov evropske integracije namreč je, da bodo v njej prebivalci imeli mnogo več koristi kot pa škode. Odgovornost za to, da bo res tako, so prevzeli prav evropski birokrati. Čimprejšnja priključitev manj razvitih regij torej nima samo ekonomske konotacije (prevelike razlike med posameznimi regijami zavirajo tempo integracijskih procesov), ampak tudi socialno; če prebivalci ES ne bodo deležni obljubljenе blaginje (kreiranje Evropske države blaginje je, kot opozarja Peter Lange v svoji razpravi o socialni dimenziji evropske integracije, iluzija, za katero so že sami uradniki ES prepričani, da je ni moč doseči), se bodo morda obrnili nazaj k svoji matični državi.

To pa jim, naj se to sliši še tako paradoksalno, niti ne bi bilo težko, saj v vseh teh letih integracijskih procesov institucije ES niso storile preveč za to, da bi se približale javnosti. Na problem impersonalnosti institucij ES še posebej opozarja B. Guy Peters. Ugotavlja, da demokratičnega odnosa z državljanji držav članic ni;

stike javnosti z Brusljem nekako poskuša vzpostavljati Evropski parlament, toda ES je še daleč od tega, da bi jo lahko imenovali parlamentarna demokracija.

John T. Wooley prikazuje pomen vloge države v evropskem integracijskem procesu na primeru vzpostavitve Evropskega monetarnega sistema (EMS). Delorsov plan iz leta 1989, ki so ga države članice sprejele s podpisom mastrichtske pogodbe (1991), je v tem kontekstu zelo ambiciozen: predvideva vzpostavitev ekonomske unije, skupne valute in centralne banke. Wooley nam skuša prikazati, da institucije EMS niso pridobile ali pa ne pridobivajo kredibilnosti same po sebi - temveč da je ta v odločilni meri povezana s kredibilnostjo nacionalnih političnih elit, ki svojo usodo in usodo države povežejo s tem projektom.

Če pustimo ob strani bilanco uspešnosti projekta, povezanega z vzpostavljanjem EMS, se lahko vprašamo, kakšne so opcije države, če projekta njenih pričakovanj ne izpolni. Avtor se v takšne spekulacije ne zapleta, poudarja pa, da so k vzpostavljanju EMS države vezane s pogodbo, pa tudi moralno. Ker je EMS že viden simbol evropskih integracijskih procesov, pomeni, po mnenju avtorja, da bi tehtanje o prekinitvi sodelovanja posamezne države v EMS zelo verjetno impliciralo prekinitev sodelovanja na drugih področjih. Preprosteje povedano: če rušiš sebi, rušiš tudi drugim. S tem pa je bil na najlepši način prikazan pomen medsebojne odvisnosti in povezanosti držav članic ES.

Zato seveda ni naključje, da se v razpravah o ES vedno znova poudarja pomen doslednega spoštovanja evropskega prava za uspešno napredovanje integracijskih procesov. Tega se zavedajo tudi avtorji knjige, ki so Evropskemu sodišču posvetili obsežno poglavje. Integracionistična politika sodišča je po mnenju Martina Shapira v procesu utrjevanja ES ved-

no imela zelo vidno mesto. Razsodba v primeru *Cassis de Dijon* (države so dolžne zagotoviti medsebojno spoštovanje standardov) je postala doktrina, ki je bistveno prispevala k razvoju enotnega trga. Zelo pa bo po mnenju avtorja tega prispevka zanimivo videti, kakšna bo bodoča vloga Evropskega sodišča. Sodišče namreč s področja relativno enostavnih odločitev, kjer je v glavnem bilo potrebno ugotavljati, kaj ni v skladu z integracijsko politiko ES, prehaja na področje zaščite zakonitosti v razmerah visoko integrirane družbe. Tu pa so problemi seveda dosti bolj zapleteni (npr. odnos med zahtevami po visoki produktivnosti in varstvom okolja).

Navkljub sedanjemu tempo integracijskih procesov A. M. Sbragia v svoji zaključni besedi meni, da se bo proces ustavil na meji, kjer bodo države članice še vedno imele odločilno besedo. Tako urednica knjige izraža dvom, da bi države članice ES kdajkoli lahko postale podobne ameriškim državam. Brez dvoma bodo oblast delile z Evropskim parlamentom in komisijo, toda njihova vloga bo še vedno središčna. Sledeč takšnemu prepričanju, avtorica opozarja na možnosti drugačnega razumevanja federalistične ideje. Federalizma namreč ni potrebno povezovati samo z obstoječimi federalnimi državami, ki so nastale v okoliščinah, povsem različnih od tistih, v katerih nastaja ES. Institucionalizacija odnosov med državami je možna na tisoče raznih načinov, zato tudi pojem "federalizem" velja razumeti v njegovem najširšem pomenu. To pa je morda tudi osnovno sporočilo ameriških avtorjev; dokončno in za zmeraj opustiti zamisli o oblikovanju ES na temeljih že znanih, državnih modelov federativne ureditve in s pragmatično politiko doseči institucionalno rešitev, ki bo tudi prispevek za strokovno literaturo s tega področja.

Zlatko Šabič

Bernard Cazes

POVIJEST BUDUĆNOSTI Likovi budućnosti od Svetog Avgustina do XXI. stoljeća, (HISTOIRE DES FUTURS)

Avgust Cesarec, Zagreb 1992
486 strani, cena 1.984,00 SIT

V prihodnost uperjena peresa, vanjo usmerjeni intelektualni reflektorji povedo več kot o bodočih scenarijih prav o njihovem trenutnem položaju, o mentalitetni klimi, v kateri se tisti hip gibljejo, in o zgodovinski mediaciji, iz katere izhajajo. Prerokbe, futuristične projekcije in sugestibilna ugibanja, *science fiction* in agnostične razprave z znanstvenimi pretenzijami, goli up in dokazana očitnost, radikalne alteritete in zanesenjaški utopizem, polemične anticipacije in ksenofobične izmišljotine, institucionalizirani projekti in sočasne modifikacije, *eutopies* (angleški neologizem, ki pomeni "dobre" utopije) in *dystopies* ("slabe" u.), napovedane mutacije in apokaliptična pričakovanja, itn. - vse takšne zgodbe dokazujejo upravičenost celovitega pogleda na vsa tri časovna določila. Prihodnost se namreč ne začne "naslednji moment", in preteklost ni zgolj tisto "za nami"; sedanjost je obenem "prihodnost preteklosti" in "preteklost prihodnosti". Vse troje je zajeto v dinamični strukturi, ki svojo prilagodljivost dolguje nenehni dialektični posredovanosti.

Nad mankom - ki poganja takšno sintetično edinstvo - zrasli fantazmatski Smoter si privzame nad-, ne-, trans-, izven-zgodovinski značaj, večnostno usodnost, ki različnim realizacijam navkljub bdi nad Celoto. Drugače rečeno: kar naj bi se zgodilo, je zapisano, naznanjeno, opazno, izrojeno, pogubno, ... že v tem, kar se dogaja sedaj in kar se je bilo že zgodilo. Vsakršna pot - kontinuirana ali prekinjena,

obetavna ali dekadencična, vedra ali pesimistična, zaprta ali nedoločljiva odprta, pričakujoča ali turobna - je vkodirana v nepredirni konstelaciji *preteklosti-sedanosti-prihodnosti*. Gre torej preprosto za to, da na vse tri gledamo skupaj, sinhrono, da v vsakem "zgodovinskem dogodku", sedanji situaciji ali futurološkem planu uzremo tudi oba ostala procesna momenta kot konstitutivna, kot aktivni, samoumevni, četudi navidez neopazni eminenci historičnega motrenja.

Na tej stopnji razmišljanja se pokaže točkasti uvid, tihi evolucionizem vsakršne, tudi "diskontinuirane" družbene spremembe, kumulativne gotovosti torej, proti kateri se (je) donkihотовsko bori(la) galerija teoretikov cikličnosti, retro-progresa, degeneracije, involucije; ukronisti, antiutopisti, nasprotniki brezpogojnih tendenc v pojmu napredka. In tu bi lahko začeli refleksijo na Cazesovo zgodovinsko preglednico prihodnosti. Vsakršna manipulacija s prihodnjimi dejanji - spekulativno podjetje *par excellence* - namreč korenini v že doživetem, na *deja-vu* imaginariju tistega, ki se v anticipacije spušča. In tudi če vizije še tako odločno prekinjajo s sedanjostjo, če se radikalno ločujejo od inertne preteklosti, tudi če obračajo hrbet vladajočim pričakovanjem, ostajajo v trdnem, konstruktivnem soodnosu z obema prejšnjima fazama.

Presenečenje je reducirano na eno izmed vnaprej vkalkuliranih, na različne viže ekstrapoliranih možnosti, ki so zato namerno sibilinsko nejasno in večsmerno nastavljene; zbrka slučajnosti dobi dolgoročni pomen. Še več: prav posredovanje jutrišnjega začrta fantazmatsko samopodobo "preroka", (po)znanstvene legende in njenih sredin, vzvratno pred- in upostavi svoje lastne predideje - češ - "... saj se je tako moralo zgoditi...". Posredovanje preko prihodnjega - ne glede na to, ali gre za kvalitativni skok ali padec - razkri-

je, kje in kako smo sedaj in kako smo do tega prišli, osmisli sedanjost in uresniče(va)no prihodnost. Neizbežno nastopa počasi, zato pa toliko zanesljiveje. Rečeno z Leibnizom (*Načela narave in milosti*): "Sedanost je obremenjena s prihodnostjo: prihodnje dobe je mogoče prepoznati v preteklih; oddaljeno se kaže v bližnjem."

Vsi trije pojmi se torej dogajajo obenem včeraj, danes in jutri, pod fetiškim patronatom večne Modrosti. V krščanskem pojmovanju zgodovine, tej 2000 let stari historični paradigmi, katere metafizične ali "razsvetljenske" reaktualizacije odredajo zahodno kulturno *areo*, pridobijo prizvok slednja, ireverzibilne dialektične linearnosti. Pretekli dogodek, pragrah (I.) ožigosa in travmatizira človeštvo; sledi mu dolgo odrešensko prebijanje, ki ga središči preračunana tragedija na Golgoti (II.); in se triumfalno zaključí z drugim prihodom *Soterja* na zemljo (=parusijo), oživitvijo pravičnih (III.). Toda ta blažena sinteza vsebuje v sami svoji strukturi tesnobno kal, razdiralno dejstvo: nihče namreč ne ve, ali bo rešen ali ne, ali bo deležen milosti.

Prihodnost torej afirmira manko, ki se bohota kot tisto neulovljivo v prejšnjih stopnjah tako, da ga vknjiži v samo svojo strukturo kot neukinljivo, a tokrat vračunano pomanjkljivost. Celoten potek historičnega zaporedja torej lahko razumemo kot postopno naraščanje "reda v neredu", "urejenega nereda", ki napreduje od brezumnega kaosa v kozmos (kakršenkoli moralni predznak mu že damo). Zgodovina, tudi prihodnosti, je stvar razvoja Uma, racionalnega niza sukcesivnih faz. Naj zveni še tako cinično - dejstva ga vselej potrjujejo, vedno se ujemajo in ujemajo, z vsemi svojimi reperkusijami vred.

Centralni moment vsakršnega takšnega razmišljanja je seveda pojem in podoba gibal(c)a, postavjalca prelomnic in ritma v to za-

konito historično brezzakonje *alias* tok civilizacije. Parafrazirajoč Hegla: Veliki Krmar, ki ni očiten, ne zasluži svojega imena. Mora se razodeti, se vesti misleče, uresničevati in uresničiti v Zgodovini - tudi preko najhujšega, ki vodi v najboljše - ne le zaradi nje same, ampak predvsem zato, da bi se v njej prepoznal kot tak, kot njen edini subjekt. Zaprta pahljača možnosti je sredstvo njegove samorefleksije, kritičnega samozavedanja. In končna sprava, ta simpotomatična "najgloblja potreba duha", naj bi privedla do enotnosti subjektivnega z objektivnim - v nedoločljivo prihodnjem letu Gospodovem ali Zlodejevem. Prekratost, ki jo vzpostavi in omogoča, je prav v tem, da potov Previdnosti ne pozna(mo), dokler ga/nas ta nekam ne privedejo. Takrat pa je že prepozno za karkoli drugega - in obenem *edino* (ki postane, se enači s "prav"), kar se je bilo lahko zgodilo.

Mitja Velikonja

Peter M. Haas (ed.)

KNOWLEDGE, POWER, AND INTERNATIONAL POLICY COORDINATION International Organization, let. 46, št. 1, 1992 (A Special Issue)

390 strani

Politično odločanje na državnem in meddržavnem nivoju zahteva vsaj nujno potrebno količino podatkov. Za kompleksne in/ali tehnične zadeve jih posredujejo strokovnjaki posameznih področij. Njihovo vlogo v državnem in preko njega v mednarodnem okolju skuša opredeliti in proučiti pristop avtorjev te tematske številke. Gre za proučevanje vloge "epistemičnih skupnosti" (epistemic communities)

pri oblikovanju vzročno-posledičnih razmerij kompleksnih problemov, identifikaciji državnih interesov, uokvirjanju zadev, potrebnih debate, predlaganju specifičnih politik in ugotavljanju izhodiščnih točk pogajanj.

Uvodoma Peter M. Haas pojasnjuje koncept epistemične skupnosti. Lahko vključuje strokovnjake iz različnih disciplin in okolij, vendar morajo: (1) deliti skupna normativna in načelna prepričanja, ki omogočajo vrednostno utemeljeno racionalnost družbenega delovanja članov epistemične skupnosti; (2) biti prepričani v isti vzročni okvir, ki izhaja iz njihove analize prakse reševanja glavnih problemov njihovega področja in ki nato služi kot temelj pojasnjevanja mnogovrstnih povezav med možnimi političnimi aktivnostmi in zaželenimi rezultati; (3) sprejeti skupne kriterije veljavnosti za vrednotenje in potrjevanje spoznanj na njihovem strokovnem področju; in (4) podpirati skupne politične iniciative v praktičnem reševanju problemov. Skratka, članstvo v epistemični skupnosti predpostavlja zavezanost isti (znanstveni) paradigmi. Po teh kriterijih je mogoče njene pripadnike ločiti od pripadnikov interesnih skupin, družbenih gibanj, znanstvenih disciplin in strok, birokratskih združenj, zakonodajalnih teles in upravnih organov.

Logika delovanja epistemičnih skupnosti izhaja iz negotovosti nosilcev političnih odločitev, ko morajo delovati v vse bolj kompleksnem, močno specializiranem in neznanem okolju. Napaja se skozi lastno interpretacijo tega okolja in možnih interakcij z njim. To interpretacijo kot znanje posredujejo politikom, ki sprejemajo odločitve. Institucionalizacija njihovega vpliva, kot najvišja stopnja njihovega delovanja, pa ostaja vselej pogojena in omejena z vsakokratno strukturo mednarodne in državne resničnosti.

Analiza delovanja epistemičnih skupnosti kaže na to, da sta kontrola znanja in informacija pomembni dimenziji moči in da razširjenost novih idej in podatkov lahko vodi k novim vzorcem obnašanja ter se tako kaže kot pomembna determinanta usklajevanja mednarodne politike.

Razumevanje koncepta se kristalizira z obravnavo posamičnih primerov delovanja epistemičnih skupnosti. W. J. Drake in K. Nicolaides tako analizirata problem "trgovina uslug" v Urugvajski rundi in prepričevalno vlogo nacionalnih epistemičnih skupnosti, ki je privedla do načrta ustreznega sporazuma.

Emmanuel Adler obravnava nujnost državnega in mednarodnega sodelovanja epistemičnih skupnosti pri mednarodnem razvoju ideje o kontroli nuklearnega oboroževanja.

V trikotniku kitolovcev, ekologov in raziskovalcev kitov so prav slednji, oblikovani kot epistemična skupnost, po ugotovitvah M. J. Petersona, uspeli med prevlado komercialnih interesov preprečiti popolnega iztrebljanje in v zadnjih letih, ko prevladuje ekološka opcija, uspeli zrahljati možnost popolne zaščite.

P. M. Haas opisuje uspeh epistemične skupnosti strokovnjakov, ki proučujejo atmosfero. Z vplivanjem na različne nosilce političnega odločanja in prikazom nevarnosti za ozonske plasti stratosfere so dosegli prepoved uporabe kloroflorokarbonatov.

Večje mednarodne razsežnosti je imela reforma dajanja pomoči v hrani. R. M. Hopkins ugotavlja, da je epistemična skupnost, ki so jo na mednarodni ravni sestavljali strokovnjaki za ekonomski razvoj, za kmetijstvo in upravljalci pomoči v hrani, uspela vzbuditi reformo v smeri dajanja pomoči, ki naj bi bila temelj za razvoj gospodarstev držav prejemnic, torej za dolgoročno reševanje problemov. Ideje te mednarodne epistemične

skupnosti so v vse večji meri pridobile podporo mednarodnih organizacij in vlad, tako držav dajalk kot držav prejemnic pomoči.

Območje mednarodnih ekonomskih odnosov, ki ga obravnava E. B. Kapstein in G. H. Ikenberry, je pod lupo epistemskih skupnosti manj jasno. Vsekakor pa je mogoče ugotoviti, da je bilo obnavljanje povojne svetovne ekonomije v dobršni meri povezano z paradigmo keynesianizma in je znotraj tega dopuščalo le tiste rešitve, ki so jih na obeh straneh Atlantika v pogajalskem procesu zagovarjali njegovi učenci.

Najbolj teoretično zveni prispevek J. K. Sebeniusa, ki skuša s pristopa epistemskih skupnosti k pogajalskemu procesu spremeniti konvencionalne razlage mednarodnega sodelovanja. Pripisuje jim odvratanje pozornosti od bistvenih vprašanj, kot sta možnost suboptimalnega sodelovanja in stopnja nerealiziranih skupnih koristi. Prav tako je tipično, da potlačijo negotovost in z njo povezano potrebo po pridobivanju znanja, posebej še glede rezultatov in vrednosti, ki jih je možno s pogajalskim procesom uresničiti. Če že vključujejo obe bistveni komponenti pogajanj, moč in znanje, ki določata skupne koristi, ju tradicionalno razlagata kot medsebojno tekmujoča in ne v bistvu prepletena elementa pogajalskega procesa. Iz perspektive analize pogajanj vidi avtor epistemskih skupnosti kot ločene *de facto* naravne koalicije "vernikov", katerih glavni interes ni pridobivanje materialnih koristi, ampak širjenje idej, da bi z njihovo uporabo bile sposobne zagotoviti sprejemanje posebnih političnih projektov. Njihovo delovanje je tako mogoče razumeti kot spreminjanje percepcije mogočih sporazumov na podlagi samoosmišljene poti, primerne za dosego ciljev epistemskih skupnosti. Kljub temu, da se vpliv teh skupnosti kaže predvsem s procesom pogajanj, pa teorija pogajanj v samem pristopu k epistemskim

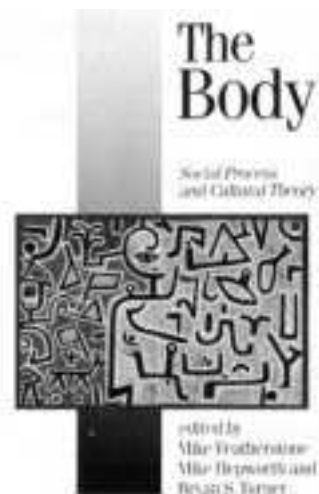
skupnostim ni bila podana. Ne glede na te in podobne pomanjkljivosti pa pristop vendarle pomaga določiti interese pogajalcev in koristno vztraja na pomenu percepcije in učenja v pogajanjih.

V zaključku E. Adler in P. M. Haas ugotavljata, da pristop epistemskih skupnosti prispeva k naprednemu raziskovalnemu programu, s katerim lahko proučevalci mednarodnih odnosov empirično analizirajo vlogo motivov in idej v mednarodnih odnosih. Poudarek na epistemskih skupnostih omogoča boljše razumevanje tega, kako države v razmerah negotovosti spoznavajo svoje interese. Takšen raziskovalni program upošteva mednarodne odnose kot evolutivni proces, v katerem epistemskie skupnosti igrajo pomembno vlogo kot viri politične inovacije, so kanali, skozi katere se te inovacije širijo v mednarodno okolje, in katalizatorji političnih in institucionalnih procesov, ki vodijo do izbire od skupno sprejetih ciljev. V glavnem se njihov vpliv kaže v institucijah, ki jih pomagajo ustvariti in jih seznanjajo s svojim pogledom na svet. Z razlago vzročno-posledičnih zvez na določenih področjih in s seznanjanjem politikov, kako se odločitve sprejemajo drugače, epistemskie skupnosti prispevajo k transparentnosti delovanja in pričakovanj, kar omogoča mednarodno koordinacijo. Mednarodno sodelovanje, predvsem razvoj novih svetovnih ureditev, bo tako temeljilo na skupnem pojmovanju in razumevanju. Odvisno bo od stopnje, do katere bodo države lahko uporabljale svojo moč za praktično izvedbo tistega, kar bodo epistemskie skupnosti uspele ustvariti, razširiti v mednarodno okolje in/ali perpetuirati.

Vsekakor je sam pristop s svojimi poudarki v mnogočem zanimiv za našo prakso političnega odločanja. Neupoštevanje znanja in znanosti, neizdelana institucionalna mreža odločanja (npr. z

vključitvijo "think thank") in preveč ideološki način in prostor odločanja so le nekatere značilnosti, ki se jih kaže zavedati. Nato pa prebrati prispevke te posebne številke International Organization. Po branju namreč postane celotno področje sprejemanja odločitev, na državnem in mednarodnem nivoju, mnogo bolj komplicirano, a hkrati razpoznavno racionalno.

Milan Brglez



**Mike Featherstone,
Mike Hepworth,
Bryan S. Turner**

THE BODY Social Process and Cultural Theory

SAGE Publications
London, Newbury Park,
New Delhi
408 strani, cena £ 12.95

Delo, o katerem smo se namenilo izreči nekaj besed, saj jih po našem mnenju zasluži, bi lahko na kratko predstavili z eno samo trditvijo: gre za natančen poskus različnih analiz učinkov, ki jih proizvajajo diskurzi o telesu v zgodovini zahodne misli.

Diskurzi o telesu ustvarjajo z odnosi moči polje, katerega osrednje mesto je telo kot mikrokozmos, ki ne odslikava makrokozmosa, ampak predstavlja mesto, o katerem bomo več povedali na koncu ob opazki k Lacanovi elaboraciji razmerja med resnico in vednostjo. Podoba telesa (body image) je podoba užitka in zastopa subjektov odnos do svojega telesa. Drugače rečeno, subjektova identiteta nastaja in se ohranja ter reproducira v univerzumu, katerega osnovna koordinata je užitek. Ne gre za to, da subjekt lahko uživa samo v skladu s socialno sprejemljivim in določnim načinom uživanja, saj je vse, kar si lahko mislimo pod "socialno", simbolno. Tukaj lahko podamo zadnjo definicijo koncepta simbolnega. Simbolno pač ni nič drugega kot ropotamica načinov uživanja.

Telo, ki predstavlja osrednje mesto ne samo ideoloških praks nadzorovanja in kaznovanja, pač pa tudi teoretskih prijemov humanističnih, družboslovnih in naravoslovnih znanosti in ved, zaposluje avtorje vsaj na dveh oseh in na petih področjih.

Prva os je vertikalna in ni brez povezave s teorijo orgona W. Reicha. Področja na tej osi so tri: *seksualnost, duh, duša*. Druga os je horizontalna, in če smo že pri W. Reichu, omenimo njegovo analizo množične psihologije fašizma. V zadnjih letih se problem telesa in telesnosti vrača predvsem na področju *političnega in socialnega življenja* (beri: političnega in socialnega reda): zavest o telesu in njegova regulacija, asketizem, povezan z nastajanjem nove duhovnosti, in samodisciplina, ki ni brez povezave z avtorefleksivnostjo in zavedanjem človekovega položaja v družbi izobila, so trije pogoji za dvig kakovosti življenja in uveljavljanje načel zdravega življenja, ki ga zastopata predvsem par mišičastega moškega (*body building*) in vitke ženske (*body building*). Par zastopa kriterije

moči in estetike. Pri tem ne gre za stereotip, po katerem je moški pač močan, ženska pa lepa, pač pa za redefinicijo moči in lepote. Oba sta močna in lepa hkrati, čeprav je moški še vedno zaščitnik krhke ženske, katere reproduktivne sposobnosti so nadzorovane do zadnjega elementa.

Uveljavljanje kriterijev zdravega načina življenja je, če parafraziramo Baudrillarda, poskus sodobnega človeka, da bi samemu sebi dokazal, da sploh še obstaja. Opiranje na telo ima v tem primeru zelo preprosto funkcijo: telo naj sebi dokaže in zagotovi svoj obstoj. Za to pa je potrebna motivacija, zato se vse bolj uveljavlja tudi paralogično razmišljanje v stilu "zmorem, če hočem". Izprazenost človeka in fetišiziranje telesnih aktivnosti s pridom izrablja psihologija z ustvarjanjem nejasnosti na t.i. področju psihosomatike, še bolj pa na področju masovne psihologije in depolitizacije subjekta.

Prva os. Dominantna vloga znanosti v XX. stoletju, zlasti po drugi svetovni vojni, se na področju seksualnosti kaže predvsem kot dominacija nad vsem, kar zadeva žensko telo, zlasti področjem reprodukcije. Odnos do telesa je na prvi ravni zato gotovo zavezan feminizmu. Področje duha se ponovno (vsaj od leta 1976 dalje, ko je Wilson objavil svoje delo o sociobiologiji) utemeljuje z raziskavami s področja genetike in teorije evolucije. Dušo pa si vse bolj skušajo prisvojiti računalniško usmerjeni kognitivisti, ki jo skušajo videti kot zelo zapleten spoj aminokislinskih molekul. Eksperimentiranje z biočipi naj bi nas, morda že kmalu, popeljalo v samo bližino odgovora na vprašanje, ali imajo računalniki dušo.

Druga os. Ko analiziramo učinke, ki jih proizvajajo diskurzi o telesu, zlasti učinke na področju socialnega inženiringa, filantropije in evgenike, se moramo vprašati o

tem, na kakšen način je telo lahko konstanta, temelj ali substancialna podlaga teh diskurzov. Prvi odgovor je verjetno ta, da je telo področje, ki ga lahko elegantno povezujemo s transcendentnim (glava, možgani, refleksivnost), socialnim (srce, emocije) in živalskim (genitalije, refleksi, avtomatizmi, instinkti). Delitev seveda ni posebno nova, saj sta o tem Platon in Aristotel povedala veliko zanimivega in še dandanašnji ne docela razumljenega, a je ravno zaradi te dolge tradicije toliko bolj zanimiva in vredna naše pozornosti. Naj mimogrede omenimo, da je s pomočjo te tripartitne delitve W. James ob koncu prejšnjega stoletja postavil temelje celotni psihologiji osebnosti, ki v uradni psihologiji še danes niso preseženi, saj delovanje človeka pojasnjuje z drugo tripartitno delitvijo, ki je seveda samo različica Jamesove. Tako naj bi človekovo delovanje pojasnjevali dejavniki okolja (socialno področje), dednosti (refleksi, instinkti, konstitucija) in samodejavnost (sposobnost svobodnega odločanja, refleksivnost mišljenja).

Na tridelno razcepljenost človeka, ki jo inavgurira orisani model, se navezuje človekov ambivalentni odnos do svojega telesa. Ambivalentnost je v prvi vrsti strah pred tem, da je telo zgolj stroj, ki deluje po načelu avtomatizma, na drugi strani pa fascinacija s stroji (računalniki, roboti), ki naj pomagajo odgovoriti na večna filozofska vprašanja o naravi življenja in smrti.

Druga raven odgovora zahteva vpeljavo nekaterih psihoanalitičnih konceptov, pri čemer pride do svoje veljave tudi odnos med psihologijo in psihoanalizo. Je že tako, da je druga resnica prve. Kot psihoanalitiki se bomo zato v našem kratkem razmišljanju o telesu navezali na znamenito Lacanovo razpravo o odnosu med vednostjo in resnico, ki jo je razčlenil v VIII. poglavju XX. seminarja. Spoštovanega bralca seveda napotuje

jemo k natančnemu branju tega poglavja.

Zarišimo najprej naše koordinate. Logika resnice, glede tega ni slišati posebej veliko pritožb, vzpostavlja dimenzijo zunaj/znotraj in postavlja temelje pozitivistični misli, ki je seveda odvisna od korespondenčne teorije resnice. Vsakodnevna resničnostna igra ljudi se dogaja tako, da ti v svoji glavi (notranjost) predelujejo, kar se dogaja zunaj njih ali v njihovi notranjosti. Razmišljanje je veskozi že podvrženo nekemu režimu discipliniranja. Korespondenco najdemo prav v ujemanju logike discipliniranega in urejenega razmišljanja z logiko discipliniranega telesa.

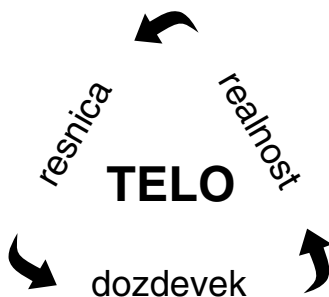
Discipliniranje uma in telesa ima tri dimenzije. Prva in druga sta v tem, da subjekt lahko red, ki ga prepoznavna v svoji notranjosti, in ki vedno že ustreza redu v njegovi zunanosti, postavi na glavo, tj. pod vprašaj. Discipliniranje je torej lahko produktivno. Subjekt ne zamenja samo kriterijev produktivnosti, ampak jo obrne sebi v prid. Morda je paradigmatski primer tega vitko telo. Ukvarjanje s problemom debelosti je proces, v katerem so združeni psihologija (poudarek je na motivaciji), medicina (poudarek na zdravem telesu in zdravem načinu življenja), sociologija (ljudje naj se ukvarjajo s svojimi odvečnimi kilogrami in se učijo samodiscipline), politika (bolje, da se ljudje ukvarjajo z normami, ki določajo, kdaj je telo vitko in zdravo, kot pa z resnimi stvarmi, ki bistveno zadevajo njihova življenja), estetika (poudarek je seveda na okusu, ki je še en močan element, prek katerega poteka normalizacija ljudi). Že Foucault, ta veliki arheolog in genealog praks discipliniranja ljudi, je opozoril na dve značilnosti socialnega konstruiranja telesa. Prva je zlasti znanstvena, politična in estetska reprezentacija telesa, telesnosti, modelov zdravja, kriterijev lepote in dobrega okusa. Druga značilnost je uporabnost

discipliniranega in treniranega telesa. Susan Bordo (1990) v svoji analizi politike vitkega telesa opozarja na podatek, da 80 odstotkov devetletnih deklic velik del svojega časa, energije in motivacije namenja prilagajanju svojega telesa normam vitkosti. Druge analize so še bolj presenetljive: celo velik del sedemletnih deklic je prepričanih, da z njihovo telesno težo ni tako, kot bi moralo biti. Prepričane so seveda, da je telesna teža prevelika.

Kontrola telesne teže ne pomeni toliko socialne kontrole telesa in socialnega prostora nasploh. Poudarek je na tem, da ni užitek tisto, kar je treba disciplinirati in nadzorovati, saj je že samo (samo)discipliniranje užitek. Dokazovanje telesa, da obstaja (asketizem, naporni treningi itd.), bi lahko izrazili s formulo: uživam, torej sem. Sodobni subjekt ne dokazuje, da obstaja duh, pač pa skuša dokazati, da obstaja užitek, ki ga skuša meriti (spomnimo se, s kakšno potrpežljivostjo in natančnostjo ljudje merijo grame telesne teže, ki se jih uspejo znebiti). Užitek je torej matematično merljiv. V tem je subjektova psihotičnost.

Tretja dimenzija discipliniranja uma je kontingenca. Discipliniranje telesa je poskus regulacije užitka, kolikor ta mora biti reguliran, kar pomeni, da veskozi to že je. Kontingentnost kot značilnost discipliniranega uma predstavlja mesto subjektivacije, tj. njegove svobode.

Čas je, da povemo, kar smo hoteli reči.

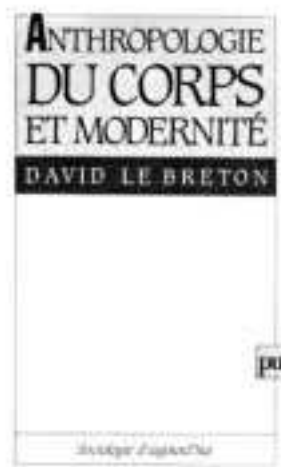


Ves poudarek je na kroženju.

Ukvarjanje s telesom proizvađa realnost, resnico in iluzije. Vse je odvisno od tega, na kakšen način se zadeve lotevamo. V vsakem primeru pa je telo mesto, ki zaradi svojega položaja v imaginariji subjekta proizvađa užitek, vsaj o tem ne more biti nobenega dvoma več. Le zakaj bi se sicer toliko ukvarjali z njim. Subjekt, ki namenja svoj čas rabi telesa, skuša izslediti užitek, ki je užitek telesa. Ni treba dodati, nas priganja Lacan, da se to lahko zgodi le na polju dozdevka. Nižitka brez dozdevka, pa tudi realnosti ne. Le resnica ne more biti dozdevek.

Telo je pač privilegirano mesto užitka.

Dušan Rutar



David Le Breton

ANTHROPOLOGIE DU CORPS ET MODERNITÉ
(Antropologija telesa in moderna)

P.U.F., 1990

263 strani, cena 141 FF.

David Le Breton, doktor sociologije, je v svoji drugi knjigi nadaljeval delo, ki ga je zastavil v

Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps (Méridiens-Klinsieck) (Telo in družbe. Esej sociologije in antropologije telesa) in v mnogih objavljenih člankih. Prostranstev, ki jih napoveduje naslov *Antropologija telesa in moderna*, se je lotil z opreznostjo nekoga, ki se ne bi rad nenadoma znašel v tesnih: s širokim zamahom pisca, ki svoj predmet šele skuša, brez jasno določenih vnaprejšnjih konceptualnih mrež, z zavestjo, da problem šele odpira in se zato bolj kot rešitvam posveča sami zastavitvi. Kritika predhodnih teorij odnosa med telesom in moderno ne sodi med cilje knjige. Redke reference s tega področja so vedno uporabljene kot aspektualne anticipacije problemskega polja, ki šele nastaja. Če odštejemo redke opombe pod črto, kjer so, tu in tam srečamo tudi navedbo vira, je knjiga brez vsakega znanstvenega aparata.

Izhodiščne teze so v slogu zarezovanja v občutljivo snov: moderne družbe (po šestdesetih) živijo v znamenju dvoumnega odnosa do telesa, njegovega kulta in njegovega "ritualiziranega izbrisa". Dvoumnost se izraža v formalizaciji dotika drugega kot elementa javnega druženja. Prepoved s tem v zvezi lahko razumemo kot zagotavljanje prostora telesa, po drugi strani pa je takšno druženje ljudi netelesno. Implicitna, bontonska formalizacija dotika je v biomedicini, paradigmatiskem modernem vedenju o telesu, eksplicitna prepoved vsakega telesnega stika med zdravnikom in zdravljencem. Drug primer izbrisa telesa je marginalizacija vseh neželenih teles: ostarelih, "norcev" in hendikepiranih, kar kaže na nezadostnost "osvoboditve telesa", ki je svoboda le za mlado, zdravo, lepo in fizično brezhibno telo, bolj svoboda za reprezentacije idealnega telesa kot za telo. Njena druga stran je prepoved reprezentacije motečih plati telesa, npr. izrazov njegovega notranjega življenja:

spahovanja, oglašanja želodca, prdenja in menstruacije, ki ostajajo nesimbolizirani in nesocializirani. "V očeh sodobnega človeka brez dvoma ni ničesar bolj skrivnostnega, kot je razsežje njegovega lastnega telesa" (str. 8).

V prvem delu Le Breton oriše nekakšno genealogijo nastanka in razvoja predmodernih predstav o telesu. Za izhodišče jemlje tezo, da so predstave o telesu povezane z družbenim stanjem, s pogledi družbe nase in na svet. Moderno civilizacijo v tem pogledu, ki telo že spremeni v simbolno obliko, označuje predvsem vzpon individualizma, ki določa tudi naše predstave o telesu. Telo postane, kot je to zapisal Durkheim v *Elementarnih oblikah religioznega življenja*, "dejavnik individuacije", prepoznavno znamenje posebnosti individuuma, ki ga posebi in hkrati loči od drugih. Kot tako je že znamenje razcepa: telo ni človek, telo ni oseba. Telo izraža osebo, je njena last, med obema je neko razmerje, ki kaže na njun razmik. Oseba je ta, ki lahko reče "moje telo".

Le Breton trdi, da je dualistični pogled na telo zgodovinsko družben. Da bi to dokazal, zariše lok nastajanja dualizma, ki sega daleč pred začetke moderne dobe vse do njenega nasprotja, tradicionalnih družb, v katerih telo ni ločljivo od osebe in ki iste izraze kot za dele telesa uporabljajo tudi za posamezne rastline ali njihove dele. Opirajoč se na delo M. Leenhardta (*Do Kamo*) drevesne genealogije pri kanakih ne interpretira metaforično, temveč kot substancialno enotnost posameznika, skupine njenega teritorija in sveta, ki vsi oblikujejo "kontinuum" in "komunitarno razsežnost": tako kot v tradicionalnih družbah posameznik sam zase brez skupnosti, ki ji pripada, ne pomeni ničesar, skupnosti ni brez teritorija, na katerem živi, in sveta. Komunitarnost nazorov tradicionalnih družb je nasprotje in zgodovinsko izhodišče pro-

cesa individualizacije, ki je danes prevladal, čeprav Le Breton odkriva usedline solidarnostno komunitarnega svetovnega nazora tudi v sodobnih telesnih praksah (npr. v zatekanju k oblikam alternativnega zdravljenja, ki je alternativa prav biomedicinskemu pristopu radikalnega ločevanja telesa in človeka).

Komunitarno in holistično ideologijo so izpodrinjale najbolj propulzivne družbene prakse visoke kulture. V srednjem veku je še razpoznavna v ljudskih praznovanjih, v karnevalu, farsah, praznikih norcev itn., ki so institucionalizirali transgresijo. Kaotično veseljačenje je telesa združevalo. Kot je razvidno iz branja Rabelaisa, pa tudi Cervantesa in Boccaccia, so telesne odprtine in štrline, mesto njegovih izmenjav s svetom, v srednjeveških ljudskih reprezentacijah telesa zavzemale osrednje mesto.

Zametke individualizacije v tem času Le Breton vidi v dveh antipodnih praksah: disekcijah kaznjencev in razkosavanju posmrtnih ostankov svetnikov, da bi iz njih pridobili relikvije. Medicinski pristop k telesu je opredeljevala prepoved prelijanja krvi, ki jo je izrekel koncil v Toursu l. 1163. Vse pripadnike poklicev, ki so posegali v telo (kirurga, brivca, rablja - njihovo ločevanje ni bilo ostro), je povezoval *opprobium*. Hierarhijo v strukturi nosilcev medicinske vednosti je organiziralo načelo bližine in oddaljenosti od telesa. Višje mesto v hierarhiji je pomenilo večjo oddaljenost od telesa.

Individualizacija se je prebijala v umetnosti in s kopičenjem bogastva. Umetnik s podpisom na sliki dokazuje, da ni več brezimni obrtnik, izraz nezavedne kolektivne ustvarjalnosti, temveč kreator, ki ne more več biti član korporacij. Nastaja portret, ki poudarek iz srednjeveških ust premesti na obraz kot celoto, v kateri dominirajo oči in pogled.

"Podmena moderne definicije telesa je, da je človek ločen od

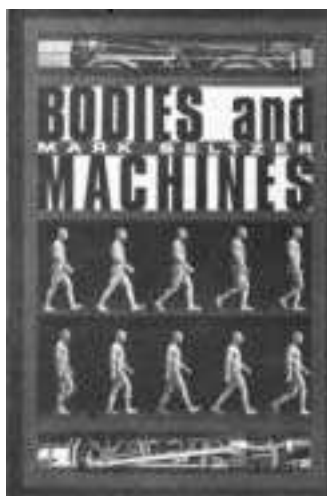
kozmosa, ločen od drugih, ločen od samega sebe. Telo je ostanek teh treh nazadovanj.” (str. 47) Na tej podlagi se je lahko razvijal anatomski pristop k telesu. Leonardo da Vinci je telo že imenoval “*macchina*”, instrument razuma. Leto 1543, ko izide Vesalijeva *De corporis humani fabrica*, je mejnik v razvoju, ki sproži moderno prevlado učene podobe o telesu nad komunitarno. Od tedaj človeka in telesa ne povezuje več glagol biti, temveč imeti. Ločitev človeka od telesa se ujame z ločitvijo na elitno kulturo in ljudsko kulturo.

Z Descartesom prejme ločitev človeka in telesa teoretski izraz. Njegov krik v 2. meditaciji “*Nisem tisti sklop udov, ki se imenuje človeško telo*” (*Meditacije*, slov. prevod, str. 58) iz telesa naredi le stroj med stroji v vesolju kot univerzalnem stroju, božji stvaritvi, njegova filozofska analiza v prvi osebi pa postavi temelje modernemu instrumentalnemu dojetju telesa in moderni filozofiji duha kot teoriji ločevanja in očiščenja duha od telesnosti, čutnosti, imaginacije in afektivnosti.

Z Descartesom, La Mettrijem in tehnologizacijo njunih teorij v politični praksi zadnjih stoletij (Foucault) Le Breton zaključí historični del in preskoči v sodobnost. V delu, ki obravnava telo danes in ki obsega večji del knjige, se spremljanje prehoda od komunitarnih k individualističnim predstavam o telesu premakne na njene skrajne konsekvence, ko individualizma ne uravnava več ena ideja resnice in se individualizira sam red resničnosti. Tako Le Bretonova knjiga, ki obljublja predstavitev odnosa moderne in telesa, iz tradicionalnih in predmodernih preide neposredno v čas postfordizma zadnjih desetletij, ki ga zaznamuje “fragmentiranost”, “polisemičnost”, “pomnožitve rivalskih podob” in vednosti o telesu, ki, ujete v precep med deprecijacijo telesa in njegovega kulta, delujejo kot “harlekinski plašč”.

Depreciaciji telesa, absolutizaciji njegove pomanjkljive funkcionalnosti, moderni figuri platonske ensomatoze in njegovemu čaščenju je skupna disociacija pojmov telesa in človeka. Na koncu načne vprašanja, ki jih sproža biotehnologija in vstop telesa v “dobo njegove tehnične reproduktibilnosti”: bionični človek in imaterializacija človeka nastopata kot realizacija sna renesančne učene vednosti o “odvečnem telesu”.

Igor Pribac



Mark Seltzer

BODIES AND MACHINES

Routledge, 1992

V poplavi razprav o prehodu iz t.i. moderne v postmoderno, ki pogosto ne morejo mimo ugotavljanja značilnosti nacionalnega karakterja ljudi, poleg tega pa so obremenjene z modnimi trendi - v zadnjih letih je bilo pač modno govoriti o dekonstrukciji (Culler, Derrida), kulturi narcizma (Lasch), patološkem narcisu (Kohut, Kernberg), kulturnih kontradikcijah (poznega) kapitalizma (Bell, Jameson) itd. -, kjer se spoprijemajo z analizo mehanizmov, ki povzročajo obrate in spremembe v družbenem

življenju, načinu proizvodnje in potrošnje itd., je delo M. Seltzerja o odnosu med koncepti telesa in stroja prava osvežitve. V svojem delu se, kot profesor angleškega jezika, loti analize povezav in odvisnosti med telesom, osebnostjo in tehnologijo ob prelomu XIX. stoletja. Analizira predvsem tekste (romane, novele, članke) iz druge polovice XIX. stoletja, v katerih zasleduje reprezentacijo omenjenih povezav. Tekstov ne razume kot zrcalo, ki odsliskava družbeno dogajanje, pač pa kot mesto reprezentacije družbenega.

Gre za mehanizme proizvodnje (ob koncu XIX. stoletja sta telo in osebnost stvari, ki ju je mogoče narediti in ohranjati, popravljati in servisirati) in reprodukcije, multiplikacije telesa in osebnosti. V obdobju, ki ga Seltzer raziskuje, so prevladovali koncepti in prakse evgenike, socialnega inženiringa in biopolitike populacije, statistike, frenologije, psihofizike in lahko rečemo, da je ozadje vseh fascinacij o možnih povezavah med telesom in strojem. Družbene znanosti in vede tudi ne bi nastale, če ne bi bilo idej o mehanizmih, ki so onstran posameznikove volje in moči.

Odnos med strojem in telesom je napolnjeval imaginarij laikov, znanstvenikov, romanopiscev. Gre za imaginarni kompleks (*body-machine complex*), pravi Seltzer, zato so že vnaprej obsojeni vsi poskusi redukcije telesa na stroj in obratno. V kompleksu odkrivamo razmišljanja o tipičnem Američanu - ta je paradigmatski primer konceptov, ki hočejo nekaj reči o nacionalnem karakterju. Tipičen človek - na tem sloni cela psihologija karakternih tipov - je seveda prav to, kar pravi, da je: tipičen, tj. standardiziran, kar pomeni, da ga je mogoče reproducirati. Sem se umešča logika disciplinarnih praks, o katerih je veliko govoril M. Foucault.

Psihologija, ki nastaja v drugi polovici XIX. stoletja, je zavezana

statistiki, zato se ukvarja s tipičnim človekom, to pa je človek, ki ga je mogoče reproducirati.

Koncept osebnostnega tipa in telesa, ki ga je mogoče narediti (Frankenstein), ne pomeni redukcije telesa na stroj (telo ni stroj), še manj nadomeščanja telesa s strojem (sodobna fantazma o tem, da bodo računalniki in roboti nadomestili človeka), pač pa, poudarja Seltzer, intimno parjenje (*coupling*) stroja in telesa. Telo je v intimnem odnosu s strojem, ki ga personificira, obenem pa je stroj (v XIX. stoletju seveda parni stroj, zlasti lokomotiva) s svojim avtomatičnim delovanjem vzor in model, ki naj ga človek v svojem vsakdanjem življenju posnema.

Človekovo telo je zato podvrženo logiki želje, ki človeka žene vedno samo naprej, v ravni črti. Telo je kot lokomotiva. W. James je v svojem monumentalnem delu z naslovom *The Principles of Psychology* takoj na začetku postavil stvari na svoje mesto: telo je stroj, ki ga lahko natančno opišemo. Kljub temu, da James skuša opisati telo kot stroj, se je ves čas prisiljen sklicevati na voljo, saj telo ne dela samo od sebe. Volja je avtomatizem ponavljanja. Ima podobno funkcijo kot para, ki poganja lokomotivo naravnost proti cilju. Jamesova teza je pomembna zato, ker pokaže, da moramo telesu kot stroju dodati še en stroj (volja kot avtomatizem ponavljanja), da začne delovati. Človek torej je stroj (vsaka panika pred reduciranjem človeka na stroj je zato odveč), čeprav je več kot parna lokomotiva in ji ni v ničemer podoben.

Človek kot stroj je zavezan mehanizmu reprodukcije, ki pa ni značilen za voljo, ampak željo. Želja je tisto v človeku, kar je več od volje. Želja je onstran volje in človeka. Skrivnostno nekaj, ki je močnejše od človeka samega, je želja. Koncept "močne osebnosti" in "močne volje ali karakterja" je zaradi tega treba spremeniti: če je v človeku kaj močnega, potem je

to mehanizem reprodukcije, ki je želja.

Paralelno s konceptom želje moramo brati še koncept simbolnega pakta, ki pomeni predvsem sposobnost, da se držimo dane besede. Tudi beseda, ki smo jo komu dali, je lahko močnejša od nas samih. Povezuje se seveda z željo, čeprav ne pomeni zadovoljive želje. Držati besedo je etično dejanje, ki pomeni, da nismo odstopili od svoje želje.

Na neki drugi ravni so disciplinatorne prakse tiste, ki naj zagotovijo dvoje: izgradnjo telesa (*Body-building*) in napredek družbe (*Nation-building*). Nič presenetljivega ni, da z XX. stoletjem nastopi adolescenca. G. S. Hall je v mobilizaciji naravnega telesa, ki se v obdobju adolescence spremeni v telo odraslega moškega, videl pomembno povezavo med telesom posameznika in socialnim telesom (družba kot skupek koordiniranih, nadzorovanih in poenotenih teles, polnih moči in volje). Ni treba dodajati, da so imeli skavti pri tem zelo pomembno vlogo.

Logika reprodukcije, ki jo najbolj zastopata Fordov tekoči trak in fotokopirni stroj (fotokopirni stroj proizvaja stvari, proizvaja pa tudi denar, ki je posebna stvar med stvarmi), je homologna logiki želje, ki ji je, prav tako ob koncu XIX. stoletja, prišel na sled Freud. Naj mimogrede omenimo, da je tudi Freuda fasciniral model delovanja parnega stroja. Reprodukcijski objektovi podpira imaginarij želje, ki ga strukturira scenarij o ponovnem najdenju izgubljenega objekta. Če združimo logiko želje kot logiko reprodukcije in metaforo lokomotive, ki hiti naravnost k svojemu cilju, smo prišli do dveh vogelnih kamnov logike in erotike kulture strojev (*machine culture*), ki jo Seltzer postavlja ob bok kulturi trga (*market culture*).

Še ena velika tema ob koncu XIX. stoletja - poleg fascinacije s strojem in povezave med telesom posameznika in nacionalnim tele-

som - je za nas pomembna. To je proizvodnja. Proizvodnja je proizvodnja objektov, ki naj zadovoljijo potrebe in želje potrošnikov, in proizvodnja pokončnih teles, ki skupaj oblikujejo nacionalno telo. Proizvodnja ne pozna meja: dovolj je, da obstaja zahteva ali želja. Čas, ki preteče od zahteve do njene realizacije, je vse krajši. Za proizvodnjo je značilna logika ekvivalence. Točka njenega zloma je želja, ki je zavezana logiki reprodukcije in je onstran volje. Točka zloma je v tem primeru tudi mesto hiperprodukcije, saj v seriji ekvivalenc uhaja. Cilj želje pač ni njena zadovoljitev, ki jo čaka na koncu, njen cilj je realizacija, ki se dogaja v imaginariju posesivnih in discipliniranih posameznikov. Logiko ekvivalence, ki definira trg, je treba spremeniti oz. dopolniti z logiko stroja, ki je logika želje.

Proizvodnja pa ni samo produkcija teles in objektov, je tudi proizvodnja želja in zahtev. Fascinacija z avtomatičnim delovanjem stroja je tudi v ozadju proizvodnje: trg se sam oskrbuje z vsem, kar ljudje potrebujejo. Še več, tudi želja se proizvaja sama. Trg je velikanski stroj, za katerega je značilen avtomatizem ponavljanja. Tudi narava je tak mehanizem, zato ni nič čudnega, da so Američani obsedeni zlasti s tehnologijo in naravo.

Osrednje mesto, kjer se križajo tehnologije, želja, politika in estetika, je telo. Telo je tista točka, kjer naj bi vladalo ravnovesje sil, ki ga strukturirajo in prečijo. Prek telesa poteka regulacija tehnologije, politike in estetike. Telo je komercialno telo, ki naj zagotovi ravnovesje med produkcijo in reprodukcijo. Logika trga in kulture trga (*market culture*) podpirata in reproducirata fantazmo o popolni ekvivalenci in recipročnosti. Po eni strani zadeva ta koncept logiko želje, o čemer smo že govorili, po drugi strani pa mind-body concept. Med telesom in dušo vlada recipročnost. Dogaňjanju v telesu ustreza določeno dogajanje v duši in *vice versa*. Psi-

hiatri najdejo v tem svoje področje dela. Odnos med normalnim in patološkim je zavezan naravi standardov, ki so enostavni in merljivi. Brez njih verjetno ne bi nastala psihologija, ki jo poznamo danes. Tako psihiatrija kot psihologija imata torej svoj imaginarij, ki proizvajata in reproducira recipročnost med telesom in dušo ter statistično osebnost (*statistical person*), ki jo je mogoče meriti, standardizirati in tipizirati.

Statistična oseba je neočljivo povezana s psihološkimi modeli, normami, standardi in merjenjem, ki naj obvlada negotovost. Pri oblikovanju osebnosti, dodaja Seltzer, ima pomembno vlogo tudi trg s svojo logiko ekvivalence in menjave. Trg ima pomembno vlogo natančno zato, ker je personificiran. Trg ima svoje intence, išče koristi in profit, zahteva določene izdelke in ponuja druge. Trg tudi zahteva določen karakter ljudi: zahteva določen način razmišljanja, čustvovanja in obnašanja. Kultura je kultura trga, pa tudi kultura strojev. Med obe je zagodzen posameznik kot potrošnik, zavezan socialnemu paktu, estetiki proizvodnje in reprodukcije in fasciniran z avtomatizmom ponavljanja parne lokomotive, ki hiti vedno samo naprej.

Telo ima še eno pomembno vlogo: predstavlja mesto subjektive reprezentacije, ki jo je mogoče reproducirati, istočasno pa predstavlja imaginarno mejo med zunaj (vse, kar je izven telesa) in znotraj (vse, kar sodi v težko oprijemljivi koncept, ki govori o globinah osebnosti, notranjem bistvu, skritih čustvih in občutkih, nevidnih mislih itd.). Telo je meja in mesto fascinacije, kraj, kjer se reproducira imaginarij estetike, politike in odnosov moči. Telo je privilegirano mesto kontrole in discipliniranja, treninga, fascinacije in pogleda. Telo je mesto, kjer pride estetika narcizma do svoje veljave in se realizira v polni meri. Telo je tudi mesto subjektive identitete. Identifikacija je v prvi vrsti subjektov odnos do podobe svojega telesa.

Vseeno je, ali telo vidimo kot ječo duše ali obratno, pomembneje ga je videti kot osnovo za socialno življenje ljudi.

V imaginariju telesnega igra najpomembnejšo vlogo telo matere, ki je tisto mesto, kjer se rodi subjekt (v fizičnem in simbolnem pomenu besede). Materino telo je stroj za proizvodnjo subjektov, zato je izmed vseh teles najbolj podvrženo kontroli in nadzoru, saj lahko predstavlja resno grožnjo nekemu drugemu telesu (nacionalnemu) in nekemu stroju (trgu).

Kulturo potrošništva podpira regulacija želje, za katero je značilna logika trga (logika menjave, reprodukcije in ekvivalence), in disciplinarni postopki, ki uravnava intimni odnos med telesom in dušo na eni strani ter odnos med telesom in strojem na drugi strani. Za kulturo potrošništva je značilna tudi dominacija znanosti, katere naloga je proizvodnja in ohranjanje negotovosti. Naloga znanosti je torej dvojna (proizvodnja negotovosti in ohranjanje imaginarija, v katerem negotovost izginja) in prav v tej dvojnosti je iskati vzroke za njeno dominantno vlogo v XX. stoletju.

Dušan Rutar

Uta Ranke-Heinemann

KATOLIŠKA CERKEV IN SPOLNOST (Eunuchen für Himmelreich: Katholische Kirche über Sexualität, Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1988)

DZS, Ljubljana 1992

373 strani, cena 1.710,00 SIT

Iz napovedi izdaj Državne založbe Slovenije letošnjem letu je moč razbrati, da si v svojem knjiž-



nem programu poleg neogibnih priročnikov, namenjenih najširšemu bralstvu, prizadeva tudi za navzočnost sodobne družboslovne in humanistične prevodne literature, ki ima veliko ožji krog bralcev. Področje je izrazito deficitarno in prav "velike", nacionalne založbe pri tem razkrijejo vso svojo in našo majhnost, ki jo deloma rešujejo nekatere manjše založbe. Ni knjižnih prevodov odmevnih novejših in že standardnih manj novih del - če klasike, ki so poglavje zase, pustimo pri miru - promptnih revijalnih prevodov izbranih delov teh del, ki bi skušali ujeti in posredovati utrip diskusij evropskih javnosti v slovenskem prostoru. Ni recenzij najboljših del tekoče tuje produkcije, celo informacije o njihovem izidu so v slovenskem jeziku prereditve, da bi v javnosti obstajala jasna zavest o strah zbujajoči nezadostnosti naše recepcije dosežkov tuje vednosti, kar meji že na kulturni izolacionizem. Razprava o vzrokih teh razmer bi nas odnesla predaleč, poskusi korenitejšega spreminjanja teh razmerij pa se v tem trenutku zdijo le kulturniške sanjarije. Pa vseeno: dokler vsaj informacije o izidu pomembnih knjig drugod po svetu ne bodo dostopne v slovenskem jeziku v bistveno širšem obsegu, se na tem področju gotovo ne bo nič spremenilo. Ohranjanje neved-

nosti o nevednosti pri marsikom krepi samozadovoljstvo s sedanjo bralno ponudbo. Medtem ko ekonomisti, ki javno razmišljajo o tem, kdaj bomo ujeli korak s srednje razvitimi v Evropi, še veljajo za priselne, so za področje prevajanja tisti, ki ne računajo z našo naraščajočo izključenostjo, nepopravljivi zasanjanci. To ne spreminja dejstva, da je vsaka *rara avis* vredna posebne pozornosti.

V gladko tekočem prevodu Toma Virka (dvome zbuja le dosledna uporaba pridevnika "celibatističen", kjer se zdi, da gre v resnici za "celibatarnost") in v ugajajočem žepnem formatu smo samo štiri leta po izidu izvirnika - tudi to je za naše razmere podatek, ki ga lahko ocenjevalci knjig na področju humanistike redkokdaj navedemo - dobili knjigo Ute Ranke-Heinemann, doktorice katoliške teologije in prve ženske na svetu, ki je imela stolico za katoliško teologijo: imela in izgubila, ker je brezmadežno rojstvo razlagala teološko in ne biološko.

Avtorica svojih razhajanj z uradnimi razlagami biblije in tistimi, ki o njih odločajo, s to knjigo ni skušala zgladiti. Odnos do spolnosti, ki si ga je izbrala za svoj presek zgodovine Cerkve, bi tudi manj kritičnemu pogledu, kot je njen, moral pokazati podobne oblike. Kot je to nekaj let pred njo storil Foucault v svojih zadnjih dveh knjigah, objavljenih za časa njegovega življenja, v *Uporabi užitkov* in *Skrbi zase* (prav tako nedavni prevodni pridobitvi slovenskega knjižnega trga), drugem in tretjem delu svojega velikopoteznega projekta *Zgodovine seksualnosti*, tudi Rankejeva na začetku svojega zgodovinskega preseka, ki se slovenskemu bralcu kaže kot idealno nadaljevanje Foucaultovega dela, opozori na nevzdržnost teze, ki glede spolne morale krščanstvo razume kot ostro nasprotje vrednot poganskega antičnega sveta. Na prehodu iz antike v srednji vek ne moremo govoriti o

prevratu norm o spolnosti: sovražstvo do sle in telesa in seksualni pesimizem, dve stalnici v odnosu katolicizma do spolnosti, sta navzoča že pri stoikih, ki ustvarjajo mehak prehod med seksualno svobodo odraslih moških v antičnem svetu in njeno grešnostjo v krščanskem. Drug posrednik med obema svetovoma, na katerega opozori Rankejeva, je bilo gibanje gnoze, ki je tako neoplatonizem Plotina kot judovski svet okužila s silovito asketsko naravnostjo in z zanikovanjem življenja, neznanega starozaveznemu monoteizmu dobrega boga, ki je ustvaril svet. Kontinuiteto in vzporednost med grško-rimsko zdravstveno in krščansko odrešitveno argumentacijo avtorica pokaže na topiki menstrualne krvi.

V tretjem poglavju se avtorica dotakne teze, ki jo je veljala stolice (posveča ji tudi sklepno poglavje). Biblijski deviški porod, ki ga uradna mariologija razume biološko, mnogi slabo poučeni pa zmotno mislijo, da se nanaša na Marijino spočetje Jezusa in ne na samo spočetje Marije, je zanjo le napačno razumljena prisposoda, katere napačnost so v zgodovini samo napihovali, najpomembnejša pa je njena implicitna predpostavka, da je bog, ki ima z Marijo "kvazimoški" opravke, "neke vrste moški". V Stari zavezi te legende ni, mesta v Novi zavezi pa avtorica preinterpretira v zagovor enakosti spolov, ki odpravlja spolno asimetrično razumevanje judovske prepovedi "Ne nečistvuj" skupaj z lastniškim pojmovanjem ženske, ki je to pojmovanje podpiralo.

Ključno mesto v knjigi *Katoliška cerkev in spolnost* zavzema Avguštín, ki je podal vse najpomembnejše dogme o telesu, spolih, zakonu in spolnosti katolicizma. Njegova zasluga je, da je iz osramja in spolnosti naredil mesto in način prenosa izvirnega greha v vsakega človeka, ljubezen pa ločil od spolnosti. Rankejeva bralcu razkrije manihejsko ozadje Avgu-

štinovega konkubinata z neimenovano pred njegovim spreobrnjenjem v krščanstvo, ki ga opisuje v *Izpovedih*. Ta neimenovana mu je, potem ko jo je splet okoliščin, v katerega je bila vmešana Avguštínova mati, odtrgal od ljubega, pustila malega Adeodata in obljubo dosmrtno zvestobe. Rankejeva interpretira Avguštínovo radikalno spolno moralo, ki jo lahko povzamemo v formuli "sla je zla", in njegovo osmišljanje zakona s spočenjanjem, kot racionalizacijo svoje nezvestobe do te, ki se mu je zaobljubila. "*Avguštínova pesimistična spolna morala ni drugega kot potlačitev njegove slabe vesti, njegova žensko-fobija pa nenehno izmišljanje krivca za njegovo nedostojno vedenje.*" (Str. 80) Ko govori o Avguštínu, Rankejeva ne skopari s krepkimi izrazi: Avguštín je "*nevrotik*", njegov "*nečloveški*" nauk pa "*svetije zakonsko shizofrenijo*". Avguštínov shizogeni ideal, spočenjanje brez sle, prepozna Rankejeva v današnjih otrocih iz epruvete, kjer je neposlušnost spolnih organov, sicer kazni za neposlušnost človeka Bogu, vsaj pri enem od obeh partnerjev odpravljena. Ženska frigidnost je bila za Avguštína krepkost, ki je prispevala k svetosti zakona.

Avguštínova zmagovita polemika proti pelagijanskemu pozitivnemu vrednotenju spolnega nagona je dopustnost krščanske uporabe zakonske zveze močno zaostri in okrepila vzor celibitarnega življenja duhovništva, strah zaobljubljenih samcev pred ženskami in njihovo iz strahu izhajajoče zatiranje ter kasnejše diaboliziranje žensk, poostren boj proti preprečevanju zanositve itn. - posledice, ki jim avtorica posveča posamezna poglavja in ki vsa dokazujejo, da je pokora človeštva za izvirni greh najbolj zadevala področje spolnosti, veliko bolj kot na primer bojno polje.

Odnos katolicizma do spolnosti Rankejeva spremlja skozi zgodovino vse do sodobnosti. Kot

dokazujejo naslovi posameznih poglavij (Homoseksualnost, Onanija, Krvoskrvnost itd.), je njen pristop bolj problemski kot zgodovinski. Tudi za zgodovinopisnimi naslovi se pogosto skrivajo tako tekstnokritične razprave o posameznih mestih svetopisemskega besedila, ki zadevajo spolnost, kot opozorila na vzporednice in konsekvence sprejmitve njihovega pomena v današnjem času. Avtorica tako poleg na Marijino devištvo opozori na potvorbe Hieronimove *vulgate*, na primer na spremembo besedila, ki je postala znano pod imenom "Tobijeve noči" (zahtevo po treh dneh vzdržnosti po sklenitvi zakonske zveze), na legendo o Onanu, ki je po krivem dal ime onaniji, na drugi strani pa v sedanjosti spregovori o odgovornosti Cerkve za demografsko eksplozijo, o aidsu itd. Sicer pa svoj poseg v aktualne polemike avtorica jasno izrazi že v Uvodu, ko v sodiščni razzsodbi, izrečeni v ZRN v osemdesetih letih, odkrije predpostavko, da je spolni nagon zlo.

Kot rečeno, pregled odnosa katoliškega krščanstva do spolnosti z današnje perspektive, ki jo opredeljuje vzpon feminizma, bi težko pokazal ugodno sliko Cerkve. Rankejeva se ni trudila v to smer. Vse, kar gledišče enakopravnosti spolov, lahko kritizira v doktrini katoliških dogem, je zarisala v ostrih potezah, z odločno besedo te, ki že mnogi pripoveduje zgodbo, katere poanto ni več potrebno odkriti, temveč le dokumentirano povedati v splošno razumljivem jeziku. *Katoliška cerkev in spolnost* je tako posejana z navedki, vendar ti v besedilu ne delujejo kot tujki in ne otežujejo njene bralnosti, stvarni in imenski register, dodana na koncu, pripomoreta k večji uporabnosti knjige.

Problemsko zastavljena zgodovina odnosa cerkve in spolnosti je zgodovina odnosa katolicizma do seksuirane telesnosti človeka, do telesa in ženske, ki jo je že

zgodba o izgonu iz raja bolj kot človeka zaznamovala z izvirnim grehom, zaradi katerega Avguštín od moških zahteva, da v ženskah ljubijo le človeka. Ker je katolicizem iz univerzalnosti svojega nauka o ljubezni do drugega skoraj povsem izključil njene telesne moduse, je zgodovina njegovih naukov o omejevanju in reguliranju telesnega združevanja, v katerem dva postajata "eno meso", nujno poglavje preučevanja človeške ljudrznosti.

Igor Pribac

Marie-Françoise Lollini:

L'IRREPARABLE OUTRAGE La psychotherapie analytique face à la chirurgie esthétique

Editions Universitaires,
Pariz 1990

141 strani

Ob podnaslovu dela *Nepopravljiva žalitev Analitična psihoterapija spričo estetske kirurgije* lahko prvi hip pomislimo, da smo naleli na eno tistih del, ki svojo efemerno vznemirljivost črpa iz senzacionalističnega združevanja tega, kar nima nič skupnega - kot če bi subatomsko fiziko mislili skupaj z estetiko klasičnega baleta. Srečanje iz obraza v obraz med analitično psihoterapijo (in psihanalitsko teorijo, na katero se Lollinijeva v glavnem opira) ter estetsko kirurgijo se zdi že vnaprej obsojeno na zgrešenost.

Knjiga je rezultat avtoričine refleksije štiriletne svetovalne prakse kot klinične psihologinje pri estetskem kirurgu. V tem času je lahko spoznala francoskega populacijo, ki želi storitve estetskega kirurga in psihične realnosti, ki spremljajo zahtevo po operacijskem posegu. Njena spolna in starostna

struktura ne preseneča: med stranikami, ugotavlja avtorica, prevladujejo adolescenti in ženske, vendar moški nikakor niso njen zanemarljiv del in so najbolj vztrajni v svoji zahtevi po posegu.

Najprej o problematičnosti delitve na reparativno in estetsko funkcijo kirurških posegov v površino telesa. Estetska kirurgija se je razvila iz reparativne in ta je svoje posege utemeljevala z odpravljanjem organske ali motorične disfunkcionalnosti. Medicinska upravičenost rekonstrukcije pohabljenih roke ali obraza, ki so ga iznakazile opekline, ni sporna, tudi za zdravstveno zavarovanje ne, ki je v takšnih okoliščinah pripravljeno povrniti stroške zdravljenja. Reparativni kirurški poseg je v očeh družbe zdravstvene narave, stanja, ki jih tak poseg vzpostavlja, in stanja, ki jih odpravlja, se uvrščajo v družbeno dogovorjeno pravico do zdravja, ki je priznana vsakemu. Pragmatična razmejitev sicer nejasne delitve na reparativno in estetsko kirurgijo je prav ta: kar v očeh družbe velja za reparativno kirurgijo, za estetsko kirurgijo praviloma ne velja. Prosilci za estetski poseg morajo, da bi bili upravičeni do denarne podpore sklada za zdravstveno zavarovanje, svojo prošnjo utemeljiti z medicinsko-anatomsko koristnostjo posega, ki jo družba odreja zgolj estetskim težavam. Korist naj bi bila v teh primerih le subjektivna in nepreverljiva, nemerljiva v izhodiščnih predpostavkah in s tem neuniverzabilna. Medicina in medicinski pojem zdravja, ki v sodobnih socialnih državah uživa politični konsenz, načeloma ne misli na estetsko razsežnost. Njegova problematičnost je v tem, da ni dosleden: vsakemu reparativnemu posegu priznava tudi določeno estetsko vlogo. Ko eksternalistično objektiviranje pomena telesne hibe za subjekt, ki se ga loteva družba s postavljanjem okvirov pogodb o zdravstvenem zavarovanju, četudi le z aspekta funkcio-

nalnosti, uzre estetsko samodoživljanje zavarovanca, trči ob subjektivno razsežnost, ob odnos sebstva do podobe svoje telesnosti. Da bi razrešila te težave, predlaga avtorica obrat perspektive: namesto z zunanjega gledišča, poškodbo opazuje na ravni doživetega, kar odpravi razlikovanje med funkcionalno in estetsko ravnijo poškodbe. V obeh primerih gre za nesrečo, rano, ki jo hoče prosilec zaceiliti. V obeh primerih je ranjen narcizem subjekta, ki rano doživlja kot žaljiv vdor zunanosti, dednosti, narave, časa, nesreč ali življenjskih preskušenj in svojo zahtevo po operativnem posegu utemeljuje s ponovno vzpostavitvijo neokrnjene samovšečnosti. Vse zahteve po posegu skušajo opredeliti obrise nove fizične identitete, v upanju, da bo nov videz vplival na subjektivno identiteto, na podobo, ki jo ima prosilec o samem sebi. Ne glede na izvor poškodbe so razlike med subjekti, trdi Lollinijeva, predvsem v njihovem doživljanju nesreče. Rana (estetska ali funkcionalna) je lahko doživeta kot večja ali manjša simbolna rana in je lahko vzrok močnejši ali šibkejši zahtevi po njeni odpravi. Če je rana predvsem narcistična, simbolna, je razumljivo, da poseg v identiteto ne more biti zgolj anatomsko operacijsko dejanje. Fizična transformacija je samo zunanja opora razpletu psihične drame subjekta. Svetovalno delo psihologa se zato začne že v predoperacijskem obdobju, ko kandidatu za poseg skuša predstaviti objektivno realnost posega (tveganja, nevšečnosti in trajanje rekonvalescence itd.) in subjektivnost kriterijev uspešnosti ali neuspešnosti posega.

Iz klinične ugotovitve, da nezadovoljstvo nad svojim telesom

in zahtevo po posegu spremlja psihična potrtost, in iz ločevanja med fizičnim telesom in podobo telesa avtorica svoje delo gradi v skladu s tezo, ki simbolno realnost povsem osamosvoji od fizične. Psihična depresija se lahko utelesi. Potrtost se prepozna v napačni utrtosti telesnih površin. Od depimirajočega pogleda v zrcalo vodi pot k personalizaciji depresivnosti: ljudje sami sebi niso všeč, kadar se počutijo potrte in imajo o sebi slabo mnenje.

Naraščanje števila zahtevkov po estetskih izboljšavah kaže na moč videza v današnjih visoko razvitih družbah, ki vedno bolj vsiljujejo enačaj med videzom in duhom. Vloga videza telesa in obraza kot mest prepoznavnosti subjekta se krepi. Za gledalca sicer neznanih ljudi je njihov videz prva figura njihove identitete. Vprašanje, ki prepleta poglavja *Nepopravljive žalitve*, je, ali je pomen videza za pogled drugega zadosten razlog za poseg; ali sugestibilnost videza za drugega, ki presoja duhovne kvalitete, lahko spremeni tudi nezavedno strukturo podobe, ki jo ima nekdo o sebi, ali se v ekstimno intimen odnos, v katerem je zunanost telesa posredovana z njegovim ponotranjenjem v duhu, lahko vrine zunanje, intersubjektivno posredovanje videza. Zavestna ali nezavedna podmena tistih, ki se odločijo za estetski poseg, je, da to zmorejo. S tem, ko telesni videz drugemu lahko namigne odgovor na vprašanje, kdo je subjekt, lahko modificira tudi podobo, ki jo vsak oblikuje o samem sebi. Med subjektom in njegovo zrcalno podobo je vzpostavljeno razmerje analogije. Po ugotovitvi, da je videz telesa zrcalo duše, je možen tudi obrat, ki

duh naredi za zrcalo videza. Poseg v videz je opravljen - tako avtorica - v imenu poseganja v stvar samo, na račun wildovskega *quid pro quo* med dušo in njeno podobo.

Vloge interferiranja želje drugega v organizaciji subjektovega samonanašanja Lollinijeva ne raziskuje dlje. Od tega sociologističnega početja jo odvezuje psihoanalitiška perspektiva, ki jo določajo reference na Lacana in še bolj na koncept nezavedne podobe telesa, kot ga je razvila Françoise Dolto (*L'image inconsciente du corps*, 1984). Nezavedna fantazmatska podoba lastnega telesa je tretje med fizičnim telesom in njegovo skopično podobo in je - kot proizvoda "simbologene kastracije", soočenja z lastno podobo v zrcalu, ki preseka fantazmatsko metamorfičnost telesa za otroka v predzrcalnega stadija - ni mogoče reducirati na nobeno od teh dveh instanc.

Lollinijeva trdi, da estetska kirurgija ne more brez psihoterapevtskega dela, ki pacientu odkrije skrivnosti psihične motivacije njegove zahtevo in se sklene v ugotovitvi, da je fizični poseg samo zunanja opora procesu psihične rekonstrukcije, brez katere se vsaka fizična intervencija izkaže za nesmiselno. V tem stališču težko spregledamo realno sprevernitev hierarhičnih vlog metafizika in fizika v delitvi dela med psihoterapevtom in kirurgom, ki ga ustvarjajo današnje razmere na tržišču ponudbe in povpraševanja. Spoznanje, da je za tiste, ki si želijo spremembe identiete, veliki mag, ki naj vodi to operacijo, kirurg in ne psihoterapevt, je za psihoterapevte gotovo frustrirajoče.

Igor Pribac



zusammenfassungen

povzetki

abstracts

POVZETKI

Marko Zebec Koren KAKO (TUDI) MISLITI RESOCIALIZACIJO?

Tekst skuša odgovoriti na eno temeljnih vprašanj penologije: kje zgreši resocializacija. Osnovni elementi tretmaja, kot so individualizacija kazni, spreminjanje osebnosti, zaščita družbe in kopičenje spoznanja o prestopniku, so se razprostrli v pahljačo ukrepov, ki naj bi zadovoljili osnovni in minimalni cilj: znižanje števila kaznivih dejanj. Rezultati operacionalizacije takšnega pristopa nikakor niso zadovoljili ne zagovornikov resocializacije ne kazenske politike in javnosti. Kritika rehabilitacije je zaznala pojave prizonizacije, subkultur, tretmajske igre in raziskala je strukturiranost moči v zaporniški instituciji. Rezultati teh raziskav pravzaprav kažejo predvsem umanjkanje prepričljivejšega dokaza, da "something works", bolj kot dokazujejo da "nothing works". Poleg pojavne ravni procesa resocializacije pa je veliko produktivnejše preizpraševanje, kaj je v temelju neučinkovitosti tretmaja, kakšni mehanizmi so v ozadju. Šele vznik neoklasicizma je ponovno odprl vprašanja o razmerju med kaznijo in kaznivim dejanjem, o utemeljitvi kazni in položaju obsojenca predvsem iz perspektive človekovih pravic.

Zoran Kanduč PROBLEMATIČNA "PROBLEMATIČNOST" ZLOČINA IN KAZNI

V članku so obravnavana nekatera temeljna vprašanja v zvezi z zločinom in kaznijo. Kritično je osvetljena teza o kriminaliteti kot "družbenem problemu". Osrednji del je namenjen analizi aktualne "krize" kazni in rehabilitativnega modela. Kazensko pravo danes ni problematično zaradi svoje domnevne neučinkovitosti pri nadzoru odklonskega

vedenja (ker gre za pojave, ki jih naddoločajo globalni družbeni procesi, je namreč jasno, da zgolj z represivnimi ukrepi ni mogoče vplivati na njihove temeljne družbene določilnice), ampak predvsem zaradi svoje krivičnosti: usmerjeno je zvečine na škodljiva ravnanja članov podrejenega razreda, ne pa tudi, oz. v neprimerno manjši meri, na zločine nosilcev politične in gospodarske moči. Problematično pa je tudi, kolikor odvrča pozornost od zares škodljivih družbenih pojavov, t.j. od različnih oblik strukturnega nasilja, med katerimi je na prvem mestu heteronomno delo.

Dušan Rutar HENDIKEP KOT SIMPTOM

V našem prispevku smo skušali vzporedno brati nekatere manj znane Marcusejeve tekste o kulturi in civilizaciji ter sodobne prakse (prakso razumemo kot posebno obliko naracije) usposabljanja (hendikepiranega) telesa. Opozoriti smo hoteli predvsem na identifikacijo telesa kot stroja in s tem na podobnost ženskega telesa in fizično hendikepiranega telesa. Obe sta paradoksnost razumljeni kot uživajoča stroja, iz katerega skušajo profesionalci izganjati predvsem užitek.

Sporočilo našega prispevka je seveda popolnoma jasno: radikalna avtonomija subjekta je možna le, če ta vztraja pri svojem užitku, od katerega je vedno odtujen. Vztrajati mora pri svoji odtujenosti.

ABSTRACTS

Zoran Kanduč

THE PROBLEMATIC “PROBLEMATIC NATURE” OF CRIME AND PUNISHMENT

In the article some of the basic questions relating to crime and punishment are dealt with. The thesis about criminality as a “social problem” is discussed from a critical point of view. The central part consists of the analysis of the topical “crisis” of the crime and rehabilitative model. Criminal law today is not problematic because of its supposed inefficiency in taking control over deviant behaviour (due to the fact that we are dealing with phenomena that are defined also by global social processes, it is clear that repressive measures only cannot influence their basic social determinants), but above all because of their injustice: it is directed mostly at the harmful practices of the members of the subordinated class, but not also, or perhaps to a much lesser degree, to the crimes perpetrated by the representatives of political and economic power. Problematic remains also the question of how it can divert the attention from the really harmful social phenomena, i.e. the different forms of structural violence, among which heteronomous work comes first.

Marko Zebec Koren

HOW (ALSO) TO THINK ABOUT RESOCIALIZATION

The paper tries to answer one of the fundamental questions of penology: where has rehabilitation failed? The principal elements of treatment such as the individualisation of sentence, modification of personality, protections of society and cumulation of knowledge about a delinquent have amounted to a wide range of measures that should meet the basic (and minimal) objective of a

decline in the number of criminal offences. The results of the realisation of this approach have not satisfied either the advocates of rehabilitation of criminal policy or the public. Critics of rehabilitation have perceived such phenomena as prisonisation, subculture, treatment games and they have also explored the structure of power in correctional institutions. The results of these investigations fail to provide conclusive evidence that ‘something works’, rather than provide that ‘nothing works’. In addition to phenomenological considerations of the process of resocialization, it seems much more productive to reconsider the basic cause of the inefficiency of treatment and which mechanisms operate in the background. The emergence of neo-classicism has again raised questions about the relationship between punishment and crime, about the justification of punishment and the situation of a convict, especially taking into consideration human rights.

Dušan Rutar

HANDICAP AS A SYMPTOM

Our short article is an attempt to call one’s attention to the similarities between Marcuse’s concept of differences between culture and civilisation on the one hand, and some recent rehabilitation practices (we understand practice as a special kind of narrative) of the (handicapped) body on the other. We have stressed the identification of the body and the machine, and consequently, the similarities between female body and physically handicapped body. Both of them are, paradoxically, understood as the enjoying machine. The enjoyment is precisely the thing the professionals want to expel from the body.

The message of our article is, of course, perfectly clear: radical autonomy of the subject is possible only if he insists not to give up the enjoyment, which is, on the other hand, always alienated from him. He should rather insist on the alienation from himself.

ZUSAMMENFASSUNGEN

Marko Zebec Koren **WIE RESOCIALISATION (AUCH)** **DENKEN?**

Der Beitrag versucht eine Antwort auf eine der grundlegenden Fragen der Pönologie zu geben: Wo schlägt die Resozialisation fehl? Die Basiselemente des Treatments, wie z.B. Strafindividualisierung, Persönlichkeitsveränderung, Gesellschaftsschutz und ein Anhäufen von Wissen über den Delinquenten, haben sich in einen Fächer von Maßnahmen ausgebreitet, der einem grundlegenden und minimalen Ziel genügen sollte: die Anzahl der Straftaten herabzusetzen. Die Operationalisierungsergebnisse eines solchen Verfahrens konnten weder Befürworter der Resozialisation noch die Strafpolitik und die Öffentlichkeit zufrieden stellen. Die Rehabilitationskritik nahm Erscheinungen wie Prisonisation, Subkultur, Treatmentsspiele wahr und untersuchte die Machtstruktur in der Vollzugsanstalt. Die Resultate dieser Untersuchungen zeigen vor allem einen Mangel an überzeugenden Beweisen, daß "nothing works". Neben der Erscheinungsebene des Resozialisationsprozesses ist weitaus produktiver das Nachforschen, was der Wirkungslosigkeit des Treatments zugrunde liegt, welche Mechanismen im Hintergrund stehen. Erst der Neoklassizismus fragt erneut nach dem Verhältnis zwischen Strafe und Verbrechen, fragt nach der Strafbegründung und der Situation des Verurteilten, vor allem aus der Perspektive der Menschenrechte.

Zoran Kanduč **DIE PROBLEMATISCHE "PROBLEMATIK"** **VON SCHULD UND SÜHNE**

Im Beitrag werden einige grundlegende Fragen von Verbrechen und Strafe behandelt. Die These von der Kriminalität als "gesell-

schaftliches Problem" wird kritisch beleuchtet. Der mittlere Teil ist der Analyse der aktuellen Straf-"krise" und dem Rehabilitationsmodell gewidmet. Das Strafrecht heute ist nicht problematisch wegen seiner vermeintlichen Wirkungslosigkeit (weil es sich hierbei um Erscheinungen handelt, die von globalen gesellschaftlichen Prozessen bestimmt werden, ist klar, daß man mit lediglich repressiven Maßnahmen keinen Einfluß auf ihre grundlegendengesellschaftlichen Parameter hat), sondern vor allem wegen seiner Ungerechtigkeit: Es ist größtenteils ausgerichtet auf schädliches Verhalten von Mitgliedern der untergeordneten Klasse, nicht aber, bzw. in unvergleichlich minderm Ausmaße, auf Verbrechen von Trägern politischer und wirtschaftlicher Macht. Problematisch ist weiterhin, wie stark die Aufmerksamkeit von den wirklich gesellschaftsschädigenden Erscheinungen, d.h. verschiedenen Formen struktureller Gewalt, zu denen an erster Stelle die heteronome Arbeit zählt, gelenkt wird.

Dušan Rutar **DIE BEHINDERUNG ALS SYMPTOM**

In unserem Beitrag haben wir einige Texte von Marcuse über die Kultur und die Zivilisation, die weniger bekannt sind und aktuelle Praxen (hier verstehen wir Praxis als eine besondere Form von Narration) der Befähigung des behinderten Körpers parallel zu gelesen. Wir wollten besonders auf die Identifikation des Körpers als Maschine hinweisen und damit auch auf die Ähnlichkeit des weiblichen Körpers mit dem physisch behinderten Körper. Die beiden werden paradox als genießende Maschinen verstanden, aus denen die Professionellen vorallem den Genuß versuchen auszutreiben. Die Botschaft unseres Beitrags ist natürlich ganz klar: die radikale Autonomie des Subjektes ist möglich, nur wenn er bei seinem Genuß, von dem er immer alieniert ist, ausdauert. Er muß auf seine Alienation beharren.