

E

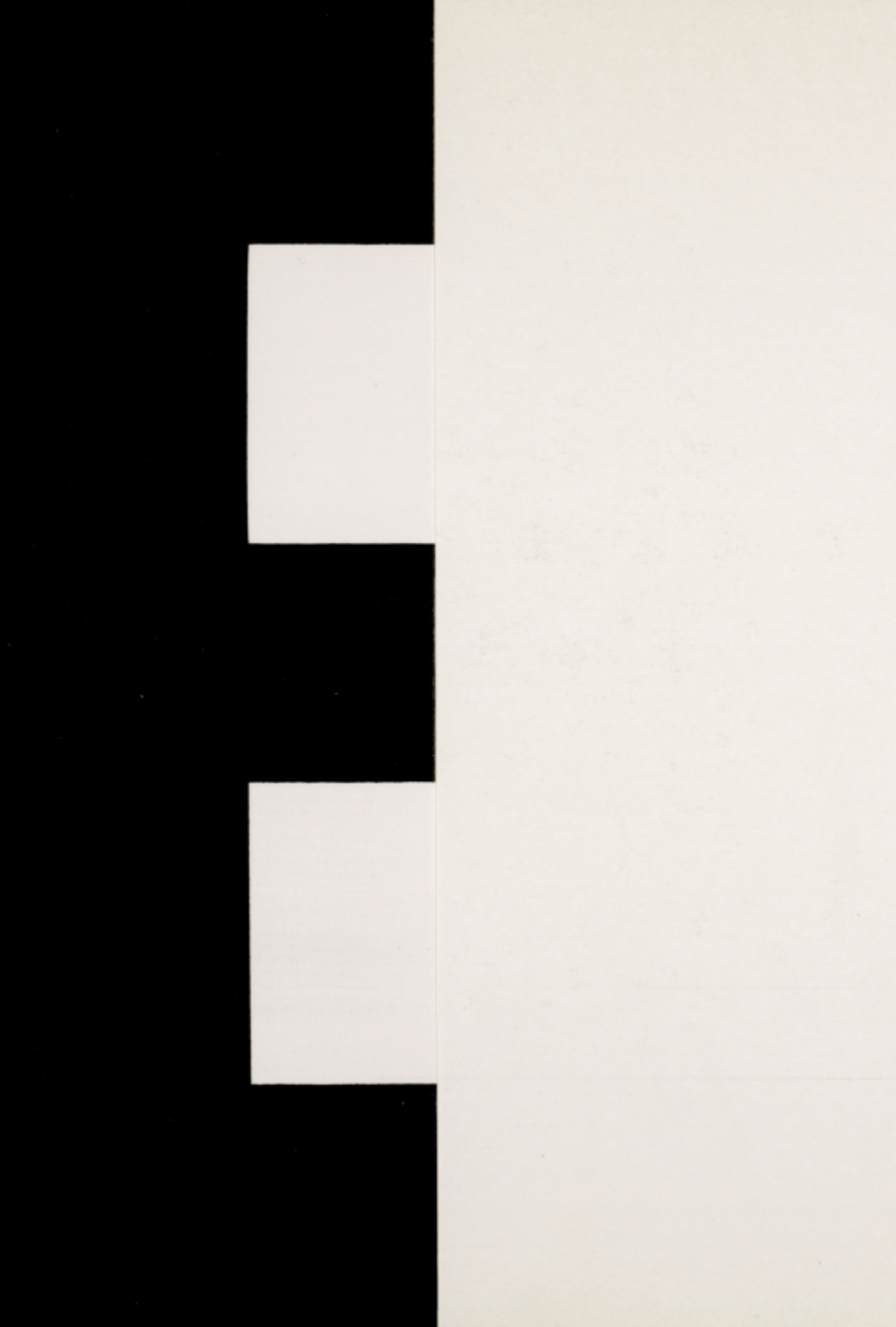
S

E

✓

I





K A Z A L O

I. POVEČAVA:

ČLOVEKOVE PRAVICE KOT KONSTITUENT DEMOKRACIJE 5

Jelica Samič-Ribca: *Človekove pravice ali moralni absolutizem* 7
 Claude Lefort: *Človekove pravice in državna moč* 21
 H. L. A. Hart: *Utilitarizem in naravne pravice* 39

II. NELAGODJE V KULTURI 51

Gilles Deleuze & Felix Guattari: *Od kava in muljmanom* 33
 Marjan Simonič: *Rolov koncept dabe* 65

P R O B L E M I

Alenka Zupančič: *Nekeč so bili* 73
 Marci Štefančič: *Utrci dveh mladih* 81

E S E J I

IV. ŽIVI IN PUSTI 85

Goran Korošec: *Pričet demokratična teorija volin II.* 87
 Zoran Ksandro: *Zločin* 111

V. ROSE IS A ROSE IS A ROSE 123

Milica G. Antič: *Mary Wolstonecraft in njen čas* 125
 Eva D. Babovec: *O feminizmu in psihanalizi: avstrijski problemi spolnosti* 131
 Darja Završnik: *Michel Foucault v hči feminističnega krsta* 137
 Janez Kreck: *Oskod jabol?* 148

VI. MED SCIO IN KARIO 165

Sigmund Freud: *K seksualnemu razvoju otrok* 175
 Sigmund Freud: *O infantilnih seksualnih teorijah* 161
 Zdenko Kodrča: *Vzgoja in prepovedana ljubezen* 171

E S E J I



999301541

I. POVEČAVA:

ČLOVEKOVE PRAVICE KOT KONSTITUENT DEMOKRACIJE 5

Jelica Šumić-Riha: *Človekove pravice ali moč abstrakcije* 7

Claude Lefort: *Človekove pravice in država blaginje* 21

H. L. A. Hart: *Utilitarizem in naravne pravice* 39

II. NELAGODJE V KULTURI 51

Gilles Deleuze & Felix Guattari: *Od kaosa k možganom* 53

Marjan Šimenc: *Rylov koncept duha* 65

III. OSMI POTNIK 71

Alenka Zupančič: *Nekoč so bili ...* 73

Marcel Štefančič: *Otroci dveh moških* 81

IV. ŽIVI IN PUSTI UMRETI 85

Gorazd Korošec: *Primer: demokratična teorija večine II.* 87

Zoran Kanduč: *Zločin* 111

V. ROSE IS A ROSE IS A ROSE 123

Milica G. Antić: *Mary Wollstonecraft in njen čas* 125

Eva D. Bahovec:

O feminizmu in psihoanalizi: onstran problema poimenovanja 131

Darja Zaviršek: *Michel Foucault v luči feminističnih kritik* 137

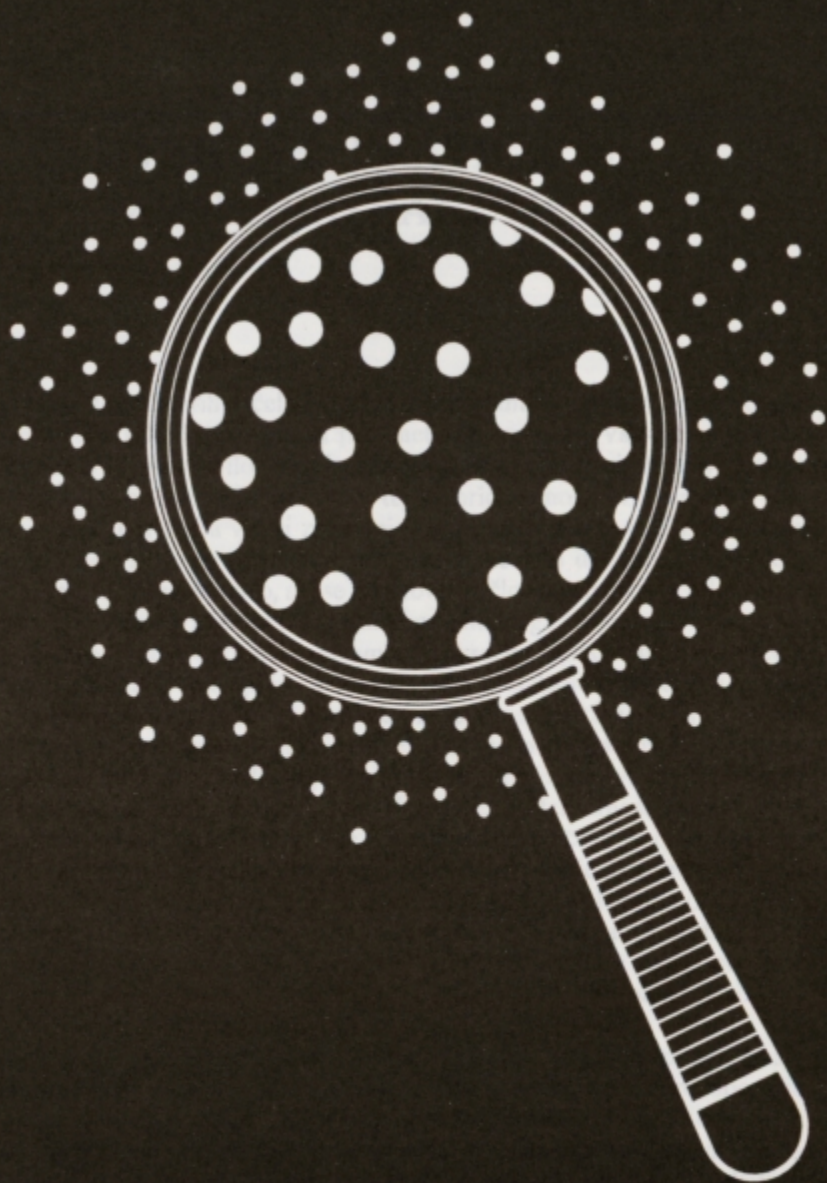
Janez Krek: *Odkod falos?* 143

VI. MED SCILO IN KARIBDO 153

Sigmund Freud: *K seksualnemu razsvetljevanju otrok* 155

Sigmund Freud: *O infantilnih seksualnih teorijah* 161

Zdenko Kodelja: *Vzgoja in prepovedana ljubezen* 171



P O V E Č A V A

Jelica Šumić-Riha

ČLOVEKOVE PRAVICE ali MOČ ABSTRAKCIJE

Ko so se v osemdesetih letih začele kazati razpoke komunističnih režimov, so bile človekove pravice tako rekoč privilegirani predmet vseh razprav. Vsakdo se je čutil poklicanega, da ob skoraj vsaki priložnosti izpriča svojo zavzetost za njihovo uveljavitev ali pa opozori na njihove vsakdanje kršitve. V tej vsepričujočnosti problematike človekovih pravic je vsekakor treba videti znamenje megle, včasih tudi zmedenega stremljenja po svobodi, ki so ga pogosto enačili kar z idealom demokracije ali celo civilizacije. To seveda ni presenetljivo, saj se spoštovanje človekovih pravic tako rekoč samodejno povezuje z demokratičnim pojmovanjem političnega življenja.

Danes, ko se je s prvimi svobodnimi volitvami demokracija vzpostavila ali vsaj začela vzpostavljati tudi v deželah realnega in samoupravnega socialističnega režima, o človekovih pravicah skoraj ni razprav. Še več, radikalno se je spremenil tudi odnos do kršitev pravic. Če je bila tik pred padcem komunističnih režimov vsaka kršitev povod za izredno mobilizacijo politične energije, se zdi, da je danes javno mnenje nenavadno tolerantno do bolj ali manj grobih aktualnih kršitev človekovih pravic. Indiferentnost do kršitev gre včasih tako daleč, da je morebitno opozarjanje na kršitve deležno celo obsojanja, ki sega od omalovažujoče ignorance, prek zmerjanja s pobalinskim izzivanjem do grmenja proti tistim, ki naj bi s svojim opozarjanjem na kršitve spodkopavali prvo legitimno izvoljeno oblast, rušili demokracijo itn. Vse kaže, da so tudi »mlade« demokracije postale žrtev dvojnih meril, kot se je to rado primerilo »starim« demokracijam, ki se niso obotavljale razglašati kršitev človekovih pravic v komunističnem taboru, skrbno pa so pazile, da takih kršitev ne bi videle v diktaturah, ki so jih same podpirale.

G. Haarscher, eden najbolj prodornih analitikov filozofije človekovih pravic, izhaja prav iz dvoumnosti ideje o človekovih pravicah. To dvoumnost, na katero opozarja Haarscher, bi lahko opredelili takole: če je zavzemanje za človekove pravice v določenih političnih konstelacijah mogoče izrabiti za najrazličnejše namene, za doseg najrazličnejših političnih ciljev, ki so lahko le v posredni ali sploh v nikakršni zvezi s človekovimi pravicami, pa tam, kjer so človekove pravice že uveljavljene, skorajda ni zmožno mobilizirati politične energije za boj za človekove pravice tam, kjer jih še vedno sistematično kršijo.

Vzrok za današnjo neučinnost ideje o človekovih pravicah je po Haarscherjevem mnenju treba iskati prav v njeni univerzalizaciji.¹ Danes vlada splošen konsenz glede

¹ G. Haarscher, *Philosophie des droits de l'homme*, Editions de l'université de Bruxelles, Bruxelles 1987, str. 119.

tega, da so človekove pravice nekaj, za kar se je treba bojevati. »Moralna« človekovih pravic se je v tolikšni meri uveljavila, da se ji nihče ne drzne več oporekati, celo tam ne, kjer človekove pravice očitno kršijo. A prav v tej univerzalizaciji ideje o človekovih pravicah je past: če so človekove pravice smiselne le, če so univerzalno priznane in uveljavljene, mar to ne pomeni, da bi se morali odzvati na vsako njihovo kršitev, kjer koli bi že do nje prišlo? Z drugimi besedami, mar to ne pomeni, da bi se moral vsakdo, ki že uživa človekove pravice, celo za ceno izgube svojih lastnih pravic in svoboščin, podati v boj za popolno uveljavitev človekovih pravic povsod po svetu?

Ni treba posebej poudarjati, da so taki, ki bi se zares bojevali za pravice drugih, prej izjema kot pravilo. A tudi teh osamljenih bojevnikov za »pravično stvar« ne vodi nekakšen univerzalni imperativ, ki bi izviral iz samih človekovih pravic, temveč prej osebni razlogi. Večina pa hedonistično uživa, kot pravi Haarscher, pravice, ki so jih zanje izbojevali drugi, v slepi veri, da mora za njihovo varstvo jamčiti oblast. Ta hedonizem malih ciljev (zasebne sreče) dopolnjuje na imaginarni ravni univerzalistični, moralizatorski in zato nujno neučinkoviti diskurz o človekovih pravicah. Tretjo držo borca za človekove pravice opredeli Haarscher kot makiavelizem. V nasprotju s »pravičnim« prostim strelcem in dvoličnim hedonistom si machiavelist kot cinični realist prizadeva uveljaviti le svoj partikularni interes. Ta machiavelistična *realpolitik* velja tako za vladajoče kakor za vladane: vladajoči si prizadevajo za ohranitev čim bolj trdne oblasti, podložniki pa za izbojevanje čim več pravic zase (denimo, enakomerno porazdelitev bremen med vse člane skupnosti) za spoštovanje njihovih temeljnih svoboščin. Človekove pravice niso ne za eno ne za drugo stran nekaj danega in samoumevnega, pač pa zastavek v boju. Če hočejo vladajoči stabilno oblast, potem morajo vladanim podeliti določene koncesije (spoštovati njihove svoboščine in pravice). Z drugimi besedami, pravice so zastavek v bilateralnih odnosih. Človekove pravice, za katere se borijo vladani, niso nič altruističnega, pač pa so vanje preoblečeni njihovi lastni interesi. Nauk, ki ga je mogoče potegniti iz orisanih treh drž do človekovih pravic, je, da univerzalnost človekovih pravic ni pogoj za uresničitev njihovih ciljev. Nobena se ne opira na univerzalni imperativ človekovih pravic, iz česar bi lahko sklepali, da ideji o človekovih pravic ni mogoče pripisati nobene pristne, v pomenu nepatološke etične drž.

Iz povedanega nedvomno izhaja, da so politične koncepcije in filozofske premise, na katere se opira boj za uveljavitev človekovih pravic, še danes premalo teoretsko obdelane, da bi lahko pojasnili nenavadne sprevrnitve, ki jih je doživljalo in jih še doživlja razpravljanje o človekovih pravicah. G. Haarscher, denimo, pokaže, kako je ideja o človekovih pravicah, otrok francoske revolucije, postala v sedemdesetih letih vogelni kamen, na katerega je »nova filozofija« v Franciji oprla svoj ideološki boj proti marksizmu in sploh vsem »levim diktaturam« od francoske revolucije naprej. Pri tem pa je »izvirna« francoska politična teorija človekovih pravic v značilni provincialnosti in ignoranci velikih spregledala, da zgolj oživlja že pozabljene razprave, ki jih je že trideset let pred njo sprožil Popper s svojo *Odprto družbo in njenimi sovražniki*, kjer je vprašanje človekovih pravic dojeto predvsem kot vprašanje omejitve državne oblasti.²

Boj za človekove pravice je po Haarscherjevem mnenju veliko preveč resna zadeva, da bi ga prepustili politikom, ki se na človekove pravice sklicujejo, kadar jim to pač

² *Ibid.*, str. 8.

ustreza, denimo takrat, ko hočejo mobilizirati politično energijo civilne družbe za doseg najrazličnejših ciljev. A po drugi strani se ravno tako ni mogoče zadovoljiti z naivnimi humanističnimi proklamacijami, ki so zaradi svoje splošnosti neučinkovite. Namesto kratkotrajnega in muhavega političnega in ideološkega pragmatizma, ki mu sledijo modni intelektualci, Haarscher predlaga raziskavo geneze ideje o človekovih pravicah, kakor jo poznamo danes. Haarscher zato skrbno analizira zametke ideje o človekovih pravicah že v klasičnem naravnem pravu, predvsem pa v kontraktualističnih teorijah modernega naravnega prava, katerih vrh je Deklaracija pravic človeka in državljana francoskih revolucionarjev.

Vir ideje o človekovih pravicah, katerih »uradna zapisa« sta obe veliki deklaraciji človekovih pravic, ameriška Virginijska deklaracija o pravicah iz l. 1776 in francoska Deklaracija o pravicah človeka in državljana iz l. 1789, je treba iskati v koincidenzi neke določene predstave o legitimnosti oblasti in individualistične filozofije. Po tej predstavi je oblast legitimna in lahko od individuov zahteva pokornost, če in samo če priznava, da individuom kot takim pripadajo neke posebne pravice, prerogativi, ki jih oblast ne sme kršiti. Še več, ne le, da oblast ne sme kršiti pravic individuov, marveč mora poleg tega še jamčiti za njihovo varstvo, skratka, doseči mora, da jih bodo spoštovali tudi drugi individui.

V tisti meri, v kateri je za filozofijo človekovih pravic smoter politične skupnosti individuum z njegovimi pravicami, ni težko videti navezave na teorije o družbeni pogodbi. Tako za izvirno idejo o človekovih pravicah kakor za kontraktualizem je značilna predpostavka fiktivnega »naravnega stanja« kot instance, glede na katero je mogoče kritizirati dejansko, pozitivno družbeno ureditev. V naravnem stanju, torej v nekakšni zanazajski fikciji, si kontraktualisti in prvi filozofi človekovih pravic zamišljajo individue v predsocialnem stanju, individue, kakršni bi bili pred vsako politično oblastjo in avtoriteto. Individui, dojeti kot umna bitja, so v tem naravnem stanju svobodni, neodvisni in enaki. Ob tem imajo še nekatere pravice, ki jim pripadajo kot takim. Po ameriški deklaraciji so to pravica do življenja, do zdravja, do svobode in lastnine. A v naravnem stanju individui niso zmožni sami varovati svojih pravic. Zato sklenejo družbeno pogodbo, s katero se vzpostavi politična avtoriteta, katere naloga je, da varuje človekove naravne pravice, zato pa so individui, zdaj združeni v politično skupnost, dolžni spoštovati pravila, ki jih postavi ta avtoriteta.

V političnem stanju, ki nastopi šele z družbeno pogodbo, dobijo individui še nove pravice, a v nasprotju z naravnimi oz. temeljnimi pravicami, te nove, pozitivne pravice niso absolutne. Prve so že na sebi očitne in univerzalne, prepoznavne vsakemu umnemu bitju, ker tudi same izvirajo iz uma, druge pa so izraz suverenove volje, postavljene, odvisne od kulturnih, religioznih, socialnih, političnih konstelacij. V nasprotju s postavljenimi pravicami, pravicami druge generacije, kakor jim tudi pravijo, veljajo naravne pravice, ki jih razglašajo Deklaracije človekovih pravic, za vse in vsakogar, našemu razumu, »naravni luči« se kažejo kot večne resnice.

Iz temeljne opozicije naravno stanje/politično stanje izvira cela vrsta drugih opozicij: razuma in volje, naravnega in postavljenega, univerzalnega in partikularnega, individualnega in kolektivnega. Kako pojasniti, da se na eni strani uveržijo umno, naravno, univerzalno, individualno, na drugi pa volja, postavljeno, partikularno in

kolektivno? Kaj je skupno individualnemu in univerzalnemu na eni strani, kolektivnemu in partikularnemu na drugi? Haarscher pojasni ta dozdevni paradoks takole: naravne pravice naj bi po definiciji veljale za vsakogar, ne glede na to, kje je rojen, kateri kulturi pripada, ne glede na njegovo etnijo in konfesijo. Skratka, človekove pravice se »naslavljajo« na individua, iztrganega iz partikularnega, iz pozitivnih pravil, ki urejajo partikularni kolektiv, ki mu pripada.

Ta primat uma, individualnega in univerzalnega nad voljo, kolektivnim in partikularnim ima seveda določene posledice za pojmovanje politične oblasti, odnos do pozitivnega prava in njegove zakonodaje, saj, denimo, francoska deklaracija med temeljne pravice šteje tudi pravico vladanih do upora despotski, zatiralški oblasti. Od tod je mogoče izpeljati tudi pravico do ugovora vesti. Ta primat umnega, individualnega in univerzalnega se kaže še danes, denimo, v vlogi, ki jo imajo človekove pravice v mednarodnem pravu: opirajoč se na kozmopolitizem, ki presega posamezne, partikularne *polis*, in na *humanizem* (na pravice človeka kot takega), lahko mednarodno pravo krši celo načelo nevmešavanja v notranje zadeve države in s tem omejuje njeno suverenost.

Ta v grobem orisani model ideje človekovih pravic že nakaže težave njegove realizacije. Vir težav je treba iskati predvsem v njegovi naivnosti: njegove ambicije so prevelike, problemi, na katere trči in ki jih tudi sam povzroča, pa veliko bolj zapleteni, kakor je bilo mogoče predvideti, izhajajoč iz izvirne filozofije človekovih pravic. Lahko bi rekli, da Haarscherja zanimajo človekove pravice predvsem kot paradoks filozofije, ki se je — prek ameriške in francoske revolucije — preselila iz salona v politično prakso, skratka, ki se je udejanjila, kljub temu, da so njene filozofske temelje spodbijali že v času njenega nastanka. Analiza Humove, Burkove, Herderjeve, Heglove in Marxove kritike filozofije človekovih pravic po Haarscherjevem mnenju pojasni, zakaj je bilo nujno, da poznamo danes diskurz človekovih pravic — kljub ali celo prav zaradi spornosti filozofske podlage, na kateri temelji — zgolj kot nekakšno splošno priznano sekularizirano religijo občega humanizma, ki ostaja nenavadno pasiven, ko se sooča s kršitvami človekovih pravic bodisi doma ali na tujem.

Naj je analiza geneze ideje o človekovih pravicah in njenih različnih teoretskih artikulacij od prvih velikih Deklaracij človekovih pravic, ameriške in francoske, do danes še tako koristna in celo nujna za vsako resno refleksijo tega problema, se nam zdi bolj produktivna pot, ki jo je izbral C. Lefort v še danes aktualnem tekstu »Človekove pravice in politika«. ³ Lefort namreč začenja razpravo o človekovih pravicah tam, kjer jo Haarscher pusti. Če sledimo Lefortu, potem bi morali, še preden bi se lotili filozofskih in političnih koncepcij, iz katerih izvira ideja o človekovih pravicah, odgovoriti na vprašanje, ali so človekove pravice sploh lahko predmet teoretskega razpravljanja, drugače rečeno, ali niso človekove pravice zgolj politični zastavek v vsakokratnih bojih za Svobodo, Demokracijo ali kateri koli že cilj, ki ga je danes še mogoče izrabiti v politični praksi.

Lefortovo vprašanje »Ali je utemeljeno govoriti o človekovih pravicah in kaj z njimi razumemo«, ⁴ ni umestno le danes, ko se je sklicevnje na človekove pravice v deželah

³ Cf. C. Lefort, »Droits de l'homme et politique«, v: *L'invention démocratique*, Fayard, Paris 1981.

⁴ *Ibid.*, str. 45.

vzhodnega bloka pokazalo kot eno najmogočnejših orožij v boju proti totalitarizmu, marveč se je v bolj ali manj dobesedni obliki v zgodovini razpravljanja o človekovih pravicah že večkrat postavilo. Lahko bi rekli celo, da je naravi človekovih pravic lastno vprašanje. Da govor o človekovih pravicah ni nedolžen, marveč ima lahko usodne posledice za pojmovanje veljavne zakonodaje, pravnega sistema in države, se je prvič pokazalo ob koncu druge svetovne vojne, ko je bilo treba obračunati z nacistično zlorabo prava in hkrati premisliti radikalno nezadostnost veljavnega pravnega pozitivizma.

Takrat se je namreč pokazalo, da nacističnih zločinov ni mogoče kaznovati glede na nobeno dotlej znano in veljavno pozitivno zakonodajo, opirajočo se na načelo *nullum crimen nulla poena sine lege praevia*, to se pravi, na načelo, da nikomur ne sme biti izrečena kazen oz. kazenska sankcija za dejanje, ki ga zakon ni določil kot kaznivo dejanje, še preden je bilo storjeno in za katero ni bila z zakonom predpisana kazen. Glede na to načelo, ki mu pravniki pravijo načelo zakonitosti, nacističnih zločinov ni bilo mogoče kaznovati, ker jih glede na obstoječo kazensko zakonodajo sploh ni bilo mogoče kvalificirati kot kazniva dejanja, saj ni bilo zakona, ki bi ga taka dejanja kršila. A tej zavesti o nemoči pozitivne zakonodaje je nasproti stalo vseplošno prepričanje, da teh strahotnih zločinov ni mogoče pustiti nekažnovanih. Nürnberški proces je bil zato mogoč le na podlagi nekakšne kršitve pozitivnega prava oz. na podlagi nepozitivističnega tolmačenja načela *nullum crimen sine lege*. Po tem tolmačenju nacistični zločini sicer niso kršili nobenega zakona, ki bi bil vključen v ta ali oni sistem pozitivnega prava, so pa kršili načela, ki jih priznava in spoštuje vest vseh civiliziranih ljudi. Združeni narodi so ta načela povzeli s Splošno deklaracijo človekovih pravic.

Za povojno razpravljanje o človekovih pravicah ni toliko značilno ukvarjanje z njihovo vsebino, z njihovimi vrstami, hierarhijo, pač pa prej z njihovo funkcijo, ki naj bi jo imele v obstoječih pozitivnih pravnih sistemih. Kot opozarja, denimo, Ch. Perelman v razpravi »Ali je mogoče utemeljiti človekove pravice«⁵, je treba razglasitev človekovih pravic razumeti kot poskus zadovoljitve potrebe po odpravi nezadostnosti zgolj pozitivne zakonodaje in po identifikaciji splošnih načel prava, ki jih sodišča različnih držav izrecno ali na tihem priznavajo, četudi jih zakonodajna oblast ne razglaša za obvezna. Kot ugotavlja Perelman, je bilo v prvem povojnem obdobju zanimanje za človekove pravice, pripisovanje splošni deklaraciji človekovih pravic, sporazumu vseh civiliziranih ljudi, v katerem ni težko razbrati sledov kontraktualistične tradicije, funkcije nekakšnega temelja pozitivnega prava, posredovano z razmahom jusnaturalističnih teorij.

Perelman upravičeno sprašuje, ali je učinkovito zdravilo za neuspeh pravnega pozitivizma, za njegovo odpoved spričo nacizma, iskanje univerzalnih, enkrat za vselej določenih temeljev prava v jusnaturalističnih načelih, torej prav v tistih ideoloških konstrukcijah, ki jih je pozitivistična kritika dokončno razdrla. Tudi človekove pravice, glede katerih naj bi vladal splošen konsenz, postanejo vprašljive, ugotavlja Perelman, brž ko pride do spora o obstoju ali naravi pravic v konkretnih primerih. Še več, tudi konsenz o seznamu človekovih pravic med predstavniki različnih, celo nasprotnih ideologij je po Perelmanovem mnenju mogoč, če in samo če ostajata vsebina in narava teh pravic razmeroma nejasni, ohlapni in nedoločni. Strinjanje s človekovimi pravicami je po njegovem mnenju podobno splošnemu strinjanju glede zadnjih moralnih načel. Vsi

⁵ Ch. Perelman, *Droit, Morale et philosophie*, L. G. D. J., Pariz 1968.

se strinjamo, da »Ni moralno po nepotrebnem povzročati trpljenje drugemu« ali pa, da je »moralno tisto, kar je najbolj koristno za večino« ali celo »da je treba delovati tako, da bo lahko maksima naše volje postala univerzalni zakon«. Brž ko pa ta splošna in razmeroma nedoločna načela, s katerimi se vsi strinjamo, uporabimo na posameznih primerih, konsenz izgine.⁶

Rešitev, ki jo predlaga Perelman, seveda ni zanikanje človekovih pravic. Perelman opozarja zgolj na to, da človekovih pravic, naj so še tako splošno priznane, ni mogoče razumeti kot *ius gentium*, dojetega kot nekakšna absolutna, nevprašljiva podlaga prava. Te absolutne trdnosti človekove pravice po Perelmanu ne morejo doseči že zato, ker so pojmi praktičnega uma in kot taki nujno nedoločni, ohlapni, dovzetni za najbolj različne in celo protislovne interpretacije. Vendar vsebinska nedoločnost človekovih pravic za Perelmána ni argument za to, da se nanje ne smemo sklicevati kot na temelj prava ali korektiv dane, a pomanjkljive zakonodaje, pač pa le, da jih ne smemo razumeti kot absolutni temelj. Z drugimi besedami, Perelman meni, da je človekovim pravicam mogoče priznati funkcijo temelja prava, a le s pogojem, da jim ta funkcija ni že vnaprej pripoznana, marveč šele na podlagi argumentacije, v kateri sodelujejo (vsaj potencialno) vsi člani človeške skupnosti, ki jo Perelman imenuje univerzalni avditorij.

Podobno kot Perelman tudi B. Bourgeois povezuje intenzivno ukvarjanje s človekovimi pravicami v povojnem obdobju s potrebo po elementarnem sožitju med narodi, če že prava sprava ni mogoča. Oporo za to sožitje pa vidi v univerzalnem priznavanju človekovih pravic. Če Perelman kaže, kako abstraktne splošno sprejete človekove pravice, v konkretnih primerih sprožajo besne spore, pa Bourgeois zanima prav ta *praktična* plat ideje o človekovih pravicah, njena neznanska mobilizacijska moč.⁷ O človekovih pravicah pa je po Bourgeoisu umestno razmišljati in razpravljati predvsem takrat, ko politično gibanje, ki se zavzema za kakšno človekovo pravico, trči na praktične težave. Vir težav pa je treba pripisati bodisi vsebini samih človekovih pravic, stilu oz. načinu pojmovanja in razpravljanja o njih ali pa kraju za njihovo realizacijo.

Največ težav izvira iz vsebine človekovih pravic oz. iz njihove definicije. Kaj so sploh človekove pravice? Kako bi jih vsaj v grobih potezah definirali? Ponavadi z izrazom človekove pravice povzamemo nekatere prerogative, ki naj bi pripadali človeku kot takemu, »po naravi« in ki naj bi bili v tolikšni meri pomembni, da bi vsaka politična oblast morala jamčiti za njihovo spoštovanje. Človekove pravice naj bi zagotavljale socializiranemu individuu nekakšno minimalno varstvo, ki bi mu omogočalo življenje vredno tega imena, v katero poseg državne ali tudi kakšne druge oblasti ne bi bil dovoljen. Okrog posameznika naj bi zgradile nakakšen posvečen prostor, prostor zasebnosti, ki ga ne bi smelo nič zoževati. Z drugimi besedami, človekove pravice, to velja zlasti za prvotne človekove pravice, ki jih imenujejo tudi temeljne svoboščine, določajo meje posegov državne oblasti.

Prvo vprašanje, ki se postavlja ob vsebini človekovih pravic, je vprašanje njihovega izvira. Če je bil za tvorce Deklaracij in prvih teorij o človekovih pravicah vir pravic Človek oz. njegova narava, pa za nas ta vir ni tako nesporen. Mi se zato moramo vprašati, ali je mogoče vztrajati pri mnogoterosti pravic, ne da bi se pri tem sklicevali na nekakšno idejo

⁶ *Ibid.*, str. 70ff.

⁷ Cf. B. Bourgeois, *Philosophie et droits de l'homme*, PUF, Pariz 1990, str. 7.

o človeku ali njegovo naravo kot njihovem skupnem načelu? A če se odpovemu sklicevanju na človekovo naravo, kako potem doseči konsenz vsaj glede minimalne skupne vsebine pravic? Da se tej »vsebinski« pasti ni mogoče ogniti, priča denimo že Splošna deklaracija človekovih pravic,⁸ ki ob vsem poudarjanju raznoličnosti ljudi in skupin ljudi, lahko upa na njihovo sprejetje le, če na tihem predpostavi nekakšno splošno sprejeto predstavo o človeku.

Preprosto povedano, četudi idejo o Človeku ali o človekovi naravi kot izviru raznoličnih človekovih pravic ali kot instanci, ki ji nekatere pravice in svoboščine pripadajo po izvoru ali po naravi, zavračamo kot mistifikacijo, ideološki konstrukt, kot trdi marksistična kritika človekovih pravic, se zdi, da se ji vseeno ni mogoče ogniti. Kajti vzrok težav z vsako praktično idejo, kakršna je tudi ideja o človekovih pravicah, je namreč v tem, da zahteva – zato ker je smiselna le, če jo je mogoče realizirati – konsenz glede dojetja svoje vsebine. A kot je vsakomur jasno, na konsenz glede splošne vsebine praktične ideje o človekovih pravicah ni mogoče niti upati. Kaj bi namreč lahko šteli za človeško bistvo: svobodo ali varnost? Dostojanstvo ali srečo? Pravico ali mir? Zdi se, da ni mogoče doseči niti nekakšnega skupnega imenovalca človekovih pravic. Kaj je, denimo, skupno pravici do zdravstvenega varstva in svobodni mnenja, pravici do počitka in pravici do združevanja, pravici do dela in pravici do varnosti?

Kljub nenehnim razpravam o človekovih pravicah, ki se razvnamejo zlasti ob poskusih njihovega zoževanja ali odprave (denimo, prepoved splava), ob kolizijah različnih pravic (denimo, pravice do izražanja na eni strani in pravice do domnevne nedolžnosti, do zasebnosti in varovanja osebne dostojanstva na drugi) ali pa njihovih bolj ali manj očitnih kršitvah (denimo, zlorabe pravice do združevanja z ustanavljanjem političnih združenj, ki podpihujejo rasno ali mednacionalno sovraštvo), ostaja sam pojem človekovih pravic velikokrat preveč nejasen, zmeden, preohlapien in zato dovteten za vse mogoče artikulacije in interpretacije.

Po drugi strani pa je razloge za konfrontacijo tolmačenj človekovih pravic treba iskati tudi v samih pravicah, natančneje, v političnih koncepcijah, ki motivirajo njihove zagovornike. O tem, denimo, priča tudi opozicija med »formalno svobodo« in »dejansko svobodo«, ki ji na drugi strani ustreza napetost med »praviciami-svoboščinami« (pravico narediti kaj, delovati na določen način) in »praviciami-zahtevami« (pravica do dela, do socialnega varstva itn.)⁹

Nič manj vprašljiv ni stil: kako je mogoče videti v človekovih pravicah in v boju zanje trdno podlago za sožitje, ko pa dve temeljni ideologiji človekovih pravic, naturalizem in historizem, zgolj druga drugi vračata lasten manko. Če pripisujemo človekovim pravicam vlogo trdnega temelja človeške skupnosti, potem se zdi, da ima prav naturalizem, ki človekove pravice pojmuje kot večne, nespremenljive, nezastarljive *naravne* pravice. A kaj, ko resnico človekovih pravic izreka historizem, ki poudarja njihove heterogenost, celo medsebojno izključevanje, spremenljivost in minljivost. In prav dognanja historizma

⁸ Cf. *Varstvo človekovih pravic*, MK, Ljubljana 1988, str. 433ff.

⁹ Cf. L. Ferry, A. Renaut, *Philosophie politique*, 3: *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, PUF, Paris 1985, str. 26ff. Na to opozicijo pravic se po njenem mnenju artikulira konflikt med liberalizmom in socializmom.

so kritike ideje o človekovih pravicah, denimo, Straussa in Villeya, prepričala, da filozofija človekovih pravic ne more biti temelj ne pravne ne politične teorije.

Kraj: Če razumemo človekove pravice kot nekakšna minimalna pravila za igro, ki jih morajo spoštovati tako vladajoči kakor vladani, če naj bo življenje v kakršni koli politični skupnosti sploh mogoče, potem se moramo vprašati, kje se te pravice sploh lahko uveljavljajo. Res je sicer, da so bile prvotno zamišljene kot pravice, ki se uveljavljajo v zasebni sferi in katerih telos je, da posameznika v tej zasebnosti varujejo pred samovoljo in despotizmom države. A po drugi strani so človekove pravice varovale posameznika tudi pred drugimi člani skupnosti. A zato, da bi se posameznik zavaroval pred drugimi, je potreboval državno sankcijo.

Ta dvomni odnos do politične instance na eni strani zahteva omejitve državne oblasti (zlasti njene težnje po despotizmu, težnje po »preveliki oblasti«), na drugi pa njeno okrepitev (država naj bi imela monopol nad legitimno rabo nasilja, ki naj bi posameznika zavarovala pred napadi drugih članov skupnosti na njegove temeljne pravice). Iz te dvomnosti do državne oblasti izvirajo dve možni pojmovanja kraja uveljavitve človekovih pravic: po prvem se človekove pravice uresničujejo na enotnem prostoru, kjer se družbeno in državno prekrivata ali zlijeta, skratka prostoru, ki združuje tako učinkovitost družbe kakor pravnost države, bodisi zaradi socializacije politike, kar zagovarja anarhizem, ali politizacije družbe, kar hoče marksizem. Po drugem pa sta sfera družbenega in državnega popolnoma ločeni, tu gre za popoln razcep med družbenim, ki ostaja zunaj prava, in pravom, ki je zgolj državno, kar trdi liberalizem.

Če Bourgeois, predvsem pa Haarscher poudarjata konceptualno zmedenost in trhllost teoretske podlage ideje o človekovih pravicah, iz katere po njunem mnenju izvirajo vsa dvomja in protislovja, značilna za današnjo politično prakso, opirajočo se na to idejo, pa Lefort poskuša revalorizirati idejo o človekovih pravicah, kljub temu, da se zaveda vseh njenih pomanjkljivosti, o katerih smo doslej razpravljali. Na prvi pogled je presenetljivo, da se pri tem opira na Straussa, ki je znan kot eden najostrejših kritikov modernih jusnaturalističnih teorij, na katere se opira tudi filozofija človekovih pravic.¹⁰

Kot je znano, Strauss vidi vzrok za globoko krizo moderne, ki se kaže kot »nihilizem« politične teorije in »makiavelizem« politične prakse, v prevladujočem historizmu in pozitivizmu. Politično teorijo in prakso pa Strauss razume po Platonovem zgledu kot analizo narave »najboljše ureditve« in pogojev za njeno realizacijo.¹¹ Tako pojmovanje, ki je že na prvi pogled izrazito nemoderno ali celo predmoderno, zahteva izpolnitev dveh temeljnih pogojev: 1. priznanje razkoraka med dejanskostjo in idealom oziroma priznanje prepada med *Sein* in *Sollen*. Kajti o možnostih najboljše ureditve se je mogoče spraševati le, če obstaja razkorak, ne sklad med državo, kakršna je, in državo, kakršna

¹⁰ Cf. L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1977. O vlogi L. Straussa pri obnovi sodobne politične teorije — ključni Straussovi deli, poleg razglašene *Naravnega prava in zgodovine* sta: »Political philosophy and history«, *Journal of the History of Ideas*, X, 1949 in *Political philosophy: six essays*, New York 1975, pomembna sta predvsem dva članka iz tega zbornika: »What is political philosophy?« in »The three waves of the modernity« — cf. L. Ferry: »De la critique de l'historicisme à la question du droit«, v: *Réjouer le politique*, Galilée, Pariz 1981.

¹¹ V nadaljevanju v grobem povzemamo glavne misli iz Straussovih del *Naravno pravo in zgodovina* in *Politična filozofija: šest esejev*, opirajočo se pri tem tudi na L. Ferryjevo razpravo »De la critique de l'historicisme à la question du droit«.

bi morala biti. Temu razmiku med dejanskostjo in idealom ustreza tudi razmik med naravnim in pozitivnim pravom, pri čemer je naravno pravo tisto transcendentno merilo, na katerega se sklicuje vsaka kritika pozitivnosti.¹² 2. Drugi pogoj za obnovo politične misli pa je uveljavitev praktične racionalnosti oziroma možnosti za racionalno razpravljanje o naravi najboljše ureditve, ki bi pripeljalo do resničnega ali vsaj verjetnega mnenja glede možnosti njene realizacije. Drugače povedano: Strauss si prizadeva ponovno vključiti razpravljanje o vrednotah v pravnopolitično refleksijo.

Politična filozofija, za katero si prizadeva Strauss in kakršno je poznala antika, torej politična filozofija, temelječa na naravnem pravu, nauku o univerzalnem dobrem in pravičnem, je v prevladujoči pozitivistično-historistični paradigmi nemogoča iz dveh ozirov: bodisi zato, ker je neznanstvena, kot trdi pozitivizem, ali pa zato, ker je nezgodovinska, kot trdi historizem. Iz navedenih pogojev je razvidno, zakaj vidi Strauss v historizmu in pozitivizmu zanikanje politične in pravne filozofije: 1. Pozitivizem, kot ga pojmuje Strauss, priznava status spoznanja edino znanstvenemu spoznanju, katerega temeljni značilnosti sta preverljivost in vrednostna nevtralnost. Ker pa je znanstveno spoznanje vrednostno nevtralno – Strauss se namreč v tem pogledu popolnoma strinja z Maxom Webrom – in ne more vrednostne sodbe ne potrditi, ne ovreči, je politična filozofija, ki ni nič drugega kakor nauk o načelih in kriterijih za vrednotenje političnih sodb, v pozitivistični paradigmi že vnaprej zavrnjena kot neznanstvena. Pozitivizem torej onemogoči izpolnitev drugega pogoja politične misli, ker izhaja iz prepričanja, da na področju etičnih, političnih ali pravnih vrednot in razpravljanja o njih ni mogoče doseči gotovosti.

2. V nasprotju s pozitivizmom pa vidi historizem v znanstvenem spoznanju samo eno izmed možnih oblik razumevanja sveta, torej obliko, ki je tako kot vse druge zgodovinska, kontingentna, zaznamovana z različnimi kulturnimi, civilizacijskimi, religioznimi itn. partikularnostmi, artikuliranimi v vsakokratni *Weltanschauung*. Historizem s tem, da vse pojmuje kot zgodovinski produkt, zanika nasprotje med najstvom in bitjo oz. normo in bitjo, s tem pa po Straussovem prepričanju zanika ravno predpostavko prava. Ker za historizem ugotavljanja dejstev načelno ni mogoče ločevati od vrednostnih sodb, politična filozofija – oprta na pojma dobrega in pravičnega, zavezana vsakokratnemu, specifičnemu in kontingentnemu razumevanju dobrega in pravičnega – po definiciji ne more biti univerzalna.

Zanikanje univerzalnosti politične filozofije Strauss razume seveda predvsem kot zavrnitev naravnega prava, tako klasičnega kakor tudi modernega. In prav v zavrnitvi naravnega prava vidi Strauss eno najbolj usodnih oz. nihilističnih posledic, kakor pravi sam, historizma in pozitivizma. Naj so sodobne družbene vede še tako kritične, kadar gre za izbiro sredstev za doseganje ciljev, so po drugi strani popolnoma nezmožne presoditi upravičenost oz. neupravičenost, pravičnost oz. nepravičnost teh ciljev. Rav-

¹² Strauss ni kantovec, kot, denimo, Kelsen, zato Strauss »tistega, kar bi moralo biti,« ne razume kot subjektivno normo oz. kot formalno vodilo, izvirajoče iz praktičnega uma, pač pa v »izvirnem« klasičnem pomenu kot substancialno naravo. Naravno pravo kot transcendentno merilo, v imenu katerega je mogoče kritizirati pozitivno pravo, je – kot opozarja L. Ferry – naravna, objektivna in teleološka transcendenca. Narave pa Strauss spet ne pojmuje rousseaujevske, temveč tako kot Platon oz. Aristotel, torej kot nasprotje človeškega. Cf. L. Ferry, *op. cit.*, str. 39.

nanje družbenih in naravnih znanosti je po Straussu udejanjeni makiavellizem: z enako vneto so pripravljene služiti tiranskim kakor svobodnim režimom.¹³

Nujna posledica vladavine historizma in pozitivizma je po Straussu tale: Ker ne poznamo zadnjih načel, na podlagi katerih se odločamo, ker ne moremo presoditi, ali so naše odločitve utemeljene, modre, pravične, se v zadnji instanci odločamo na slepo, samovoljno. V tej neutemeljenosti oz. brezopornosti odločitev vidi Strauss najbolj nevarne posledice relativizma in nihilizma, do katerih sta pripeljala pozitivizem in historizem. Da bi se znova dokopali do vednosti o načelih odločanja in kriterijih za njihovo presojo, si Strauss prizadeva za nekaj, kar se zdi na prvi pogled nemogoče, namreč za obnovo klasične paradigme politične filozofije, oprte na Aristotelovo, predvsem pa Platonovo pojmovanje naravnega prava.

Strauss seveda zelo dobro ve, da je postal danes pojem naravnega prava v najboljšem primeru popolnoma prazen, v najslabšem pa nerazumljiv.¹⁴ A ne glede na to, da se je naravno pravo do danes ohranilo le kot predmet zgodovinskega raziskovanja, Strauss vztraja, da ni danes nič manj potrebno kakor pred stoletji ali celo tisočletji.¹⁵ Četudi je v zadnjih sto letih pojem prava reduciran zgolj na pozitivno pravo, to se pravi, na tisto, kar zakonodajalci in sodišča različnih dežel razglasijo za pravo, je o nujnosti naravnega prava po Straussovem mnenju mogoče govoriti tudi danes, o čemer, denimo, priča že najbolj vsakdanje razpravljanje o »pravičnosti« oz. »krivičnosti« kakšnega zakona ali kakšne razsodbe sodišča. »Če namreč izrekamo take sodbe, torej predpostavljamo, da obstaja neko določeno merilo za pravično in krivično, merilo, ki je neodvisno od pozitivnega prava in ki je nad njim: merilo, ki nam omogoča, da razsojamo o pozitivnem pravu.«¹⁶

Funkcijo tega merila je v klasični politični filozofiji imelo naravno pravo, opredeljeno kot »pravo, ki določa, kaj je prav in kaj ni prav, in ki ima po naravi moč oz. je veljavno po naravi, inherentno, torej povsod in zmerom.«¹⁷

V antiki se je vprašanje o naravnem pravu postavljalo na podlagi predpostavke, da obstaja nekaj, kar je že po naravi dobro, denimo, pogum, zdravje, modrost, moč ipd. V tem kontekstu so se tudi spraševali, ali je tudi pravičnost nekaj po naravi dobrega ali nekaj zgolj konvencionalnega, torej človeškega izvora. Konvencionalisti so zatrjevali, da domnevni uniformnosti naravnega prava in pravičnosti oporeka množica nasprotujočih si interpretacij pojma pravičnosti. Zagovorniki naravnega prava pa so trdili, da je v pravičnosti nekaj, kar meri na univerzalno priznavanje, kljub vsej raznolčnosti interpretacij tega pojma.

¹³ Strauss ni kantovec, kot, denimo, Kelsen, zato Strauss »tistega, kar bi moralo biti,« ne razume kot subjektivno normo oz. kot formalno vodilo, izvirajoče iz praktičnega uma, pač pa v »izvirnem« klasičnem pomenu kot substancialno naravo. Naravno pravo kot transcendentno merilo, v imenu katerega je mogoče kritizirati pozitivno pravo, je – kot opozarja L. Ferry – naravna, objektivna in teleološka transcendenca. Narave pa Strauss spet ne pojmuje rousseaujevsko, temveč tako kot Platon oz. Aristotel, torej kot nasprotje človeškega. Cf. L. Ferry, *op. cit.*, str. 39.

¹⁴ Isti, *Naturrecht und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1977, str. 1.

¹⁵ *Ibid.*, str. 2.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Isti, *Studies in Platonic Political Philosophy*, str. 137.

Po Straussu, ki pravičnosti priznava pretenzijo na univerzalnost, je težava ravno v tem, kako opredeliti ta status univerzalnega priznanja: ali je nekaj pravično zgolj v okviru neke določene družbe, konstituirane s pomočjo takega ali drugačnega dogovora ali pogodbe, katere veljavnost je odvisna spet od izvirnejšega dogovora/pogodbe in tako naprej v neskončnost, ali pa pravičnost kot pravičnost, torej kot podlaga za razmerja med ljudmi, ni navezana na noben specifičen dogovor ali družbeno ureditev. Skratka, ali je pravičnost oprta zgolj na interesni račun, na pričakovanje koristi od skupnega življenja, ali pa je vredna že sama na sebi, »po naravi«? Pri tem Strauss opozarja, da opredelitev *naravno* ne napotuje na neko določeno vsebino »narave«, temveč jo je treba razumeti vseskozi negativno. Naravno je tisto, kar ni človeškega izvora in česar ni mogoče izpeljati iz nobenega, še tako popolnega človeškega dogovora ali družbene ureditve.

Ko Strauss poudarja, da je temelj vsake politične filozofije, torej tudi sodobne, naravno pravo, meri predvsem na pravičnost kot na nekaj, čemur bi lahko rekli inertno jedro naravnega prava. Pravičnosti po Straussu ni mogoče relativirati glede na zgodovinske, kulturne, politične itn. determinante družbenih ureditev. Pravičnost je pravičnost vedno in povsod. In prav ta inertnost pravičnosti omogoča naravnemu pravu zmožnost transcendiranja dane družbe z vsemi njenimi institucijami, ideali in samorazumevanjem vred. Zato Strauss tudi vztraja, da naravnega prava ni mogoče enačiti z idealom, h kateremu stremi kakšna družba in ki je bolj ali manj utelešen v njenih institucijah in življenjskem slogu. Za upravičenje ideala ali načel, ki uravnavajo življenje kakšne družbe, ni namreč dovolj, da so bolj ali manj splošno sprejeti. Vsaka družba ima ideale in skupno sprejeta načela in v tem pogledu ni načelne razlike med kanibalsko in »civilizirano« družbo. Po drugi strani pa so ideali zmerom napolnjeni s konkretno, spremenljivo zgodovinsko vsebino in zato ne morejo zahtevati univerzalnega priznanja in tudi ne morejo biti najvišje merilo družbe: *»Če ne bi bilo nobenega višjega merila kakor ideal naše družbe, potem sploh ne bi mogli imeti kritične distance do tega ideala. A golo dejstvo, da se lahko sprašujemo o vrednosti našega družbenega ideala, kaže, da je nekaj v človeku, kar ni popolnoma zaslužnjila družba, ki ji pripada, in da smo zato zmožni in tudi dolžni, da poiščemo merilo, na podlagi katerega lahko presojava ideale svoje lastne civilizacije kakor tudi ideale drugih civilizacij.«*¹⁸

Z drugimi besedami, za preseženje neke dane družbene dejanskosti ni dovolj, da jo soočimo z njenim idealom, da jo kritiziramo v luči tega ideala, naj je še tako vzvišen in plemenit, saj ni težko pokazati — tu se Strauss strinja s historizmom — da je ta ideal, kljub vsem možnim odstopanjem od dejanskosti in ireduktibilnemu razmiku med njima, vendarle zavezan tej dejanskosti, vtkan v njene institucije in prakse. Pač pa družbeno dejanskost presežemo šele, ko ta ideal soočimo z »nespremenljivimi«, »večnimi« načeli naravnega prava. K načelom naravnega prava se je torej po Straussu treba vrniti zato, da bi bila sploh možna kritika družbene dejanskosti in njenih idealov. Naravno pravo nastopa v Straussovi politični teoriji kot edino jamstvo, da sodobna družba ne bo duhovno zdrknila v popoln nihilizem in obskurantizem, politično pa v medsebojno nestrpnost, sovraštvo in tiranijo.

Strauss seveda dobro ve in tudi prizna, da so dozdevno nadzgodovinska načela naravnega prava zaznamovana s časom in krajem njihovega nastanka. Ne poudarja le

¹⁸ Isti, *Naturrecht und Geschichte*, str. 3.

radikalne zarezje med modernim in antičnim pravom, pač pa opozarja tudi na velike razlike znotraj obeh paradigem: Platonova ali Aristotelova teorija naravnega prava, ki se v marsičem razlikujeta, nista primerljivi s stoičnim naukom ali naukom Tomaža Akvinskega, Hobbesa in Spinozo ni mogoče stlačiti v isto rubriko kot Rousseauja ali Kanta itn. Kadar Strauss poudarja naravno pravo kot temelj politične filozofije, ne misli na neko konkretno, vsebinsko specificirano naravno pravo, temveč prej na nekakšno abstraktno, nedoločljivo, večno idejo naravnega prava. In natanko v tisti meri, v kateri ostaja ta ideja naravnega prava abstraktna in nedoločljiva, dobi kritično funkcijo glede na pozitivnost prava in družbene dejanskosti.

Lahko bi rekli, da je največja prodornost in produktivnost Straussove vrnitve h klasičnemu naravnemu pravu — naj se zdi na prvi pogled še tako presenetljivo — prav v njeni dozdevni naivnosti in nereflektiranosti. Strauss namreč še predobro ve, da sta historična in pozitivistična kritika naravnega prava na svoji ravni popolnoma umestni in upravičeni. Zato regulativne, kritične funkcije, ki jo po njegovem mnenju ima naravno pravo glede na vso pozitivnost, ne pripisuje kakšni konkretni, vsebinski opredelitvi naravnega prava, denimo, kakšni modernizirani inačici, prirojeni potrebam sodobnega človeka, pač pa vsebinsko popolnoma izpraznjeni podobi naravnega prava, ki lahko prav zato, ker je prazna, togo in inertno vztraja v svoji funkciji in kljubuje vsem zgodovinskim spremembam in preobratom od antike do danes.

Tisto, kar družbi »protidemokratskega« Straussa in »demokratskega« Leforta je na eni strani zavrnitev historizma in pozitivizma moderne, na drugi sprega prava in politike oz. »vrnitev prava« v politično refleksijo in prakso. Lefort na neki način povzema Straussovo temeljno idejo, namreč, da je pravo tisto, ki izstopa iz prevladujočih tokov moderne misli, in da je treba na njegovi podlagi obnoviti politično filozofijo. A v nasprotju s Straussom, ki človekove pravice loči od (naravnega) prava in vidi v njih produkt moderne v najslabšem pomenu, Lefort ne vidi nasprotja med pravom in pravicami, še več, v pojmu človekovih pravic vidi tisto, kar je nezdržljivo s historično in racionalistično tradicijo moderne.

Lefort v kritiki Marxovega *Židovskega vprašanja* vidi vzrok za Marxovo »prekratko« interpretacijo človekovih pravic kot zgolj formalnih in individualističnih pravic v njegovi zavezanosti heglovski racionalistični in historični tradiciji.¹⁹ Marx, tako kot Burke in Maistre, očitajo filozofiji človekovih pravic, da v imenu abstrakcije človeka, brez opredelitev, te utvare, spregledajo, da obstajajo le konkretni, zgodovinsko, kulturno, socialno obeleženi ljudje. Lefort pa tem »historičnim« kritikom, ki idejo abstraktnega človeka, nosilca pravic, utopijo in razpustijo v konkretni, očita, da spregledajo, da bi brez te ideje abstraktnega človeka, »te očitno nore ideje spriči antagonizmov, ki cepijo svet ... izginila tudi demokracija.«²⁰ Drugače rečeno, zato da bi človekove pravice dobile kritično funkcijo, ki jo po definiciji morajo imeti, zato da bi postale instanca za razsojanje pozitivne danosti, jih moramo opredeliti glede na *abstraktno naravo človeka*. Edino v luči te abstrakne ideje, in to v tisti meri, v kateri ostaja nedoločna, je mogoče povzeti celoto vseh pozitivnih pravic in jih, kadar je potrebno, tudi kritizirati.

¹⁹ Cf. C. Lefort, »Droits de l'homme et politique«, str. 52ff.

²⁰ *Ibid.*, str. 85.

Kritični potencial človekovih pravic Lefort pripisuje ravno nedoločljivosti njihovega nosilca:

»Kajti ideja o človeku brez določitev je tudi sama zvezana z idejo nedoločljivostjo. Človekove pravice navežejo pravico na temelj, ki je ne glede na to, kako ga poimenujemo, brez lika in se ... izmika vsaki moči, religiozni ali mitični, monarhični ali ljudski, ki bi se ga lahko polastila. Človekove pravice so zato kot nekakšen presežek nad vsako prihodnjo formulacijo: to pa seveda pomeni, da vsaka njihova formulacija že vsebuje zahtevo po reformulaciji oz. da že pridobljene pravice zahtevajo pridobitev novih pravic. Zaradi istega razloga jih ni mogoče pripisati nobenemu obdobju, kakor da bi se lahko njihov pomen izčrpal v zgodovinski funkciji, ki so jo izpolnile ob vzponu meščanstva in kakor da bi jih bilo mogoče umestiti v družbo le, če bi bilo mogoče njihove učinke lokalizirati in nadzorovati.«²¹

Če povzamemo: novost Lefortove preinterpretacije in rehabilitacije pojma človekovih pravic je v tem, da pokaže, da postane političen pojem v pravem pomenu, to je, da dobi politično mobilizacijsko moč le, če ga ne reduciramo na moralno in individualno razsežnost in s tem zapremo v sfero zasebnosti, če jo očistimo vseh partikularnih določitev, skratka, če jo popolnoma izpraznimo. Edino taka popolnoma izpraznjena, ne-časna in zato univerzalna ideja, ki je ni mogoče relativirati, razpustiti v kulturnem, socialnem ali zgodovinskem miljeju, je zmožna izmakniti se historizmu. Edino tak »abstraktni humanizem«, a le s pogojem, da vztraja v tej abstraktnosti, se lahko v našem času vzpostavi kot transcendentna norma za presojo dejanskosti. Da je taka abstrakcija še kako politično učinkovita, se pokazali boji civilne družbe proti totalitarizmu. Za neznanško mobilizacijo energije komaj vzpostavljajoče se civilne družbe v vzhodnoevropskih deželah je zadostovalo golo sklicevanje na človekove pravice.

²¹ *Ibid.*, str. 68.

Claude Lefort

ČLOVEKOVE PRAVICE IN DRŽAVA BLAGINJE*¹

Pričujoči tekst je bil podlaga za predavanje na pravni fakulteti v sklopu bruseljskih fakultet Saint-Louis ob študijskem dnevu, ki ga je organiziral dekan fakultete François Ost na temo »Aktualnost človekovih pravic v državi blaginje«. V svojem predavanju se sklicujemo na dokument, ki ga je pripravil F. Ost skupaj s sodelavci. Bralec naj mi oprostí, ker tu in tam povzemam formule iz prejšnjega članka (objavljenega v Libre, 7, 1980 in ponatisnjene v Invention démocratique, Fayard, 1981) z naslovom »Človekove pravice in politika«. Ta drobna ponavljanja bi bilo po našem mnenju mogoče odpraviti le za ceno koherentnosti argumenta, ki je bil uporabljen za drug namen.

Brž ko sprašujemo o človekovih pravicah, se znajdemo v blodnjaku vprašanj. Najprej se vprašamo, ali je sploh mogoče sprejeti to formulo, ne da bi se sklicevali na človekovo naravo, oziroma, če jo zavrremo, ne da bi podlegli teleološkemu pojmovanju zgodovine? Kajti ali lahko rečemo, da človek odkriva samega sebe, da se ustvarja v gibanju tega odkrivanja, in institucije svojih pravic, če nimamo načela, s pomočjo katerega bi lahko presojali o resnični človekovi biti in o ustreznosti njegovega spreminjanja njegovemu bistvu? Že takega vprašanja ne bi smeli zanemariti. A brž ko se ga lotimo, denimo, zgolj zato da bi raziskali domet dogodka, kakršen je bila konec 18. stoletja razglasitev pravic, ki so jih imenovali človekove pravice, trčimo na druge težave. Tu je namreč videti, kakor da je spraševanje podrejeno, če že ne opazovanju, pa vsaj branju in interpretaciji dejstev. Zato bomo najprej vprašali, kakšen je pomen sprememb, ki jih je doživela predstava individua in družbe. Na to vprašanje pa se navezuje drugo: ali učinki take spremembe pojasnjujejo potek zgodovine do naših dni? Še natančneje, ali so človekove pravice zameglile razmerja, ki so se vzpostavila v meščanski družbi, ali pa so omogočile, celo spodbudile zahteve, boje, ki so prispevali k razmahu demokracije? Alternativa je še pregrobo formulirana. Mar že gola domneva — domnevam, da to hipotezo zagovarjajo animatorji te razprave — da se strinjamo, da se dinamika pravic opira na institucijo človekovih pravic, ne zahteva, da se sprašujemo o učinkih tega napredka? Eno je reči, da socialne, ekonomske in kulturne pravice (ki jih navaja zlasti Listina Združenih narodov) nastanejo kot podaljšek prvih pravic, nekaj drugega je soditi, da izvirajo iz iste pobude, in spet nekaj tretjega soditi, da so v prid svobodi. Vprašanje seže še dlje, ko se ne sprašujemo le, ali ni razmah novih pravic znamenje sprevrženja načel človekovih pravic, marveč tudi, ali ne utegne spodnesti celotne demokratične stavbe. A ne ustavimo se pri tem. Vsa ta vprašanja zadevajo izoblikovanje in spreminjanje le zahodnih družb. A vsem je znano, da na največjem delu našega planeta

* Prevedeno je poglavje iz Lefortove knjige *Essays sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, Pariz 1986.

Prevedla: Jelica Šumič-Riha.

¹ Članek je bil objavljen v *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 13, Bruxelles 1984.

ideje o človekovih pravicah še vedno ne poznajo — ker je nezdržljiva z večsih pradavno tradicijo skupnosti — ali pa jo odločno zanikajo. Kako naj na to pozabimo? Po mojem mnenju se ni mogoče spraševati o pomenu človekovih pravic, pri tem pa odmisлити prizor, kakršnega nam kažejo nekateri diktatorski režimi, ki so se vzpostavili v velikih modernih deželah, zlasti v latinski Ameriki, ali pa totalitarni režimi, ki jim pravijo socialistični.

Torej blodanjak vprašanj. Prav rad se strinjam z mnenjem, da bi se lahko v njem zgubili, če bi se hoteli vsakemu vprašanju posvetiti toliko časa, kolikor bi bilo potrebno. A vsaj ne zaprimo se v okviru enega samega izmed njih, kajti, naj je še tako različno, ga vseeno ni mogoče ločiti od vseh drugih.

G. François Ost in njegovi sodelavci nas v pripravljalnem dokumentu vabijo, da raziščemo »meje eksplikativne in mobilizacijske moči te kategorije (človekovih pravic) v okviru sedanjih sprememb,« oz. da raziščemo »do katere točke je mogoče raztegniti pojem ... ne da bi ga popačili, celo zanikali.« Vprašanje se mi zdi popolnoma upravičeno in umestno. Je eno izmed vprašanj, ki sem jih omenil. A ni dvoma, da se vseeno umešča v okvir splošnega spraševanja, ki je hkrati filozofsko in politično. Sicer pa tudi dokument ne dovoli, da bi to prezrli. Na enem mestu omenja nevarnost totalitarnega zatiranja, ki naj bi grozila samoupravnemu modelu. V zadnjem delu pa svari, da »spremembe, ki zadevajo pojem človekovih pravic, vodi konec koncev k temu, da ponovno postavimo filozofsko vprašanje o njihovem antropološkem temelju;« in sprašuje celo, »v kateri meri je mogoče izvirni naturalistični temelj zamenjati z novim zgodovinskim, ne da bi se hkrati s tem razblinila tudi sama kategorija človekovih pravic.« To me je spodbudilo, da sem glavni predmet razprave postavil v širši okvir.

»Aktualnost človekovih pravic v državi blaginje«: to temo nam predlagajo v premislek. Seveda pa lahko aktualnost presojava le, če menimo, da smo že dosegli soglasje glede pomena, ki ga je imela institucija človekovih pravic v preteklosti, in glede narave sprememb države. A to strinjanje ni samoumevno. »Zdi se, da se strinjamo,« nam pravijo, »da naše zahodne družbe, ki so se razvile na podlagi modela države liberalnega prava, danes ustrezajo modelu države blaginje.« Četudi ne zavračam te hipoteze, se vseeno sprašujem, do katere točke se lahko opiramo na opozicijo dveh modelov države, in obenem, ali ne omejujemo svoje refleksije, ko se odločimo, da bomo obravnavali človekove pravice z gledišča, ki se danes omejuje zgolj na socialno in ekonomsko funkcijo države. »Država naj bi posledje imela za glavno nalogo varovanje blaginje državljanov;« postala naj bi »država pomoči« /l'Etat-assistance/, ki naj bi »zagotavljala prost dostop do različnih trgov simbolnih in materialnih dobrin.« Če bi presojali takole brez zadržkov, potem bi hkrati z vprašanjem dobili tudi že odgovor. Samo po sebi se namreč razume, da bi človekove pravice štejele oz. bile zgolj gol preostanek nekega zastarelega modela, če bi avtoriteto države merili zgolj z njeno zmožnostjo, da pomaga (sam izraz avtoriteta bi postal neustrezen) in če bi se državljanova želja omejila zgolj na zahtevo po blaginji. Vendar pa lahko dvomimo o veljavnosti te hipoteze, kajti ob strani pušča naravo političnega sistema, ki ga ni mogoče reducirati na upravljanje s potrebami ali z domnevnimi potrebami prebivalstva. In ravno tako lahko dvomimo o veljavnosti predstave, ki se drži starega modela države, opredeljene kot pravna, liberalna država.

Začnimo z izpeljavo zadnje opazke. Liberalna država se je v načelu postavila za varuha državljanskih svoboščin, a v praksi je jamčila za zaščito vladajočih interesov, in

to tako vztrajno, da je to vztrajnost lahko omajal le dolgotrajen boj množic, ki so se mobilizirale, da bi si izbojevale svoje pravice. Niti odpor zatiranju, niti lastnina, niti svoboda mišljenja oz. izražanja ali gibanja, ki jih omenjajo velike Deklaracije, niso nekoč veljale za svete pri večini tistih, ki so se šteli za liberalce, ko je šlo za svoboščine revnih in ko se te škodovala podjetjem bogatih ali trdnosti političnega reda, utemeljenega na moči elit, to se pravi, tistih, ki so, kot so rekli v Franciji tja do srede 19. stoletja, imeli v rokah »časti, bogastvo in razum«.

Četudi je Marx prezrl pomen spremembe, ki jo je zaznamoval nastop demokratičnoliberalnega sistema, in četudi je, kot sem tudi sam poskušal pokazati, padel v past vladajoče ideologije, ko je človekove pravice spremenil v preobleko meščanskega egoizma, je prav gotovo imel prav, ko je razkrival razmerja zatiranja in izkoriščanja, ki so jih zastirala načela enakosti, svobode in pravičnosti. In če konec koncev s tem, ko se sklicujemo na liberalno državo, mislimo na obdobje, ko se je prek splošne volilne pravice dejansko uveljavila pravica vsakogar do udeležbe v javnih zadevah, kjer se na drugi strani svoboda misli povezuje s svobodo združevanja za delavce in pravico do stavke, pojavi, za katere se nam zdi, da so postali neločljivi od demokratičnega sistema – priznajmo torej, da se je tak model uveljavil le prek povezave moči števila in pravnega načela. Z drugimi besedami, liberalne države ne smemo dojemati zgolj kot to državo, katere funkcija je bila, da jamči za pravice individuov in državljanov in da pusti civilni družbi polno avtonomijo. Vtem ko je država različna od civilne družbe, jo ta oblikuje, a tudi sama oblikuje civilno družbo.

Kadar govorijo o rojstvu političnega liberalizma, radi navajajo Benjamina Constanta. Res je, da gotovo ni noben mislec v teoriji tako odločno razmejil prerogativov centralne oblasti, zatrdil načelo suverenosti prava nasproti suverenosti človeka, skupine ali celo ljudstva in pridigal svobodo individua. A prakso liberalizma je, vsaj kar zadeva Francijo, bolje formuliral Guizot kakor Constant. Guizot se nič manj ne zavzema za suverenost prava, a hkrati poskuša skovati močno oblast, ki bo emanacija meščanske elite in dejavnik njene pretvorbe iz potencialne aristokracije v dejansko – nedvomno aristokracijo novega kova, saj ljudje vanjo ne bi bili uvrščeni po rojstvu, temveč po funkciji in po zaslugah. In mislim, da se ne motim, ko sodim, da Guizotov liberalizem že vsebuje pojem države, ki se opira na moč norme in nadzora. Nepotrebno bi bilo opozarjati na to, koliko se ta država razlikuje od naše. A težnja, katere posledice presojujamo, je že vidna, in važno je, da uvidimo, da se zarisuje v čisto političen register, kot učinek pospešitve tistega, kar bo Tocqueville poimenoval *demokratična revolucija*. Zdi pa se mi, da je Constant vseeno spregledal, da krepitev oblasti ni posledica zgodovinskega naključja, denimo, uzurpacije, s katero nastane arbitrarna vladavina, pač pa da spremlja ireverzibilno gibanje, s katerim nastane iz ruševin starih hierarhij poenotena družba ali, bolje rečeno, *družba kot taka* – gibanje, ki gre tudi samo vstric s pojavitvijo individuov, ki so opredeljeni kot neodvisni in podobni. Narobe pa se nam zdi, da je Guizot spregledal, da očitni braniki predvsem omejitev uveljavljanja političnih pravic, ki jih je hotel sezidati okoli vodilnega sloja, njegovo ločevanje med državljani, torej ljudmi, vrednimi tega imena, in tistimi, ki se razvrščajo od bede do povprečja, da pa ta zgradba ne bi mogla kljubovati vse pogostejšim napadom izključenih – začeni s tistim, katerega sprejem med meščane je bil zavržen. Mož, ki je toliko naredil za rojstvo

meščanske družbe, ni doumel, da ta družba potrebuje veliko manj vidnih, veliko manj togih zapor, kajti razredna družba je vendarle nosila pečat demokracije.

Guizot in Constant sta liberalca, ki dojemata demokracijo zgolj kot obliko vladavine. Zanju je demokracija tisto, kar je bila za Aristotela, kar je bila še za Montesquieuja, namreč ureditev, v kateri je zatrjena suverenost ljudstva in kjer vladajo v njegovem imenu. Obema pa je bila tuja misel o nezaslišani zgodovinski avanturi, katere vzrokov in učinkov ni mogoče umestiti na področje, ki ga ponavadi opredeljujemo kot področje vladanja.

A tudi mi ne smemo podleči iluzijam liberalizma. Zato ne postavimo modela države, s pomočjo katerega naj bi pokazali razliko med staro in moderno državo po uveljavitvi človekovih pravic. Liberalna država se utegne spremeniti v abstrakcijo, brž ko bi izločili nekatere njene pertinentne poteze in jo nato izvlekli iz konfiguracije nove demokratične družbe. Rajši se vrnimo k Tocquevillu, čigar delo nas pouči, da so se naša vprašanja porajala že v prvi polovici 19. stoletja. In res, če bi se držali uhojene podobe liberalne države, potem ne bi mogli razumeti, da mu že zbuja strahove, o katerih govorimo, da že razkriva nevarnost sprevrženja svobodne ureditve v despotizem, ali, rajši, saj konec koncev zavrne ta izraz, v sistem zatiranja nove vrste, katerega opredelitev se izmika.

»Mislim,« napiše, »da ne bo oblika zatiranja, ki grozi demokratičnim ljudstvom, podobna ničemur, kar je bilo pred tem na svetu; naši sodobniki ne bi mogli odkriti njegove podobe v svojem spominu. Tudi sam zaman iščem izraz, ki bi točno povzel predstavo, ki sem si o njem ustvaril in ki bi ga zaobsegla: stari besedi despotizem in tiranija mu sploh ne ustrezata.« Tocquevillovo delo nas nedvomno opozarja, saj nas spodbuja k temu, da doumemo, zakaj je bil zmožen – četudi ni poznal ekonomskih in socialnih pretresov, ki jim pripisujemo zasluge za izoblikovanje države blaginje – zamisliti si podvrženje individuov vseмогоčnosti države in izgubo svoboščin pod pretezo svobode.

Spomnimo se samo na sliko, ki jo skicira v zadnjem delu *De la Démocratie en Amérique*, kjer predlaga, da si predstavljamo, »s kakšnimi novimi potezami se lahko proizvede despotizem na svetu.« Potem ko je opozoril na izoliranost državljanov (»vsak izmed njih odrinjen na stran, tujec vsem drugim«), nadaljuje: »Nad njimi se dvigne neznanška in skrbniška moč, ki si da za nalogo zgolj to, da zagotavlja njihovo uživanje in da bedi nad njihovo usodo. Je absolutna, podrobna, skrbna in mehka. Spominjala bi na očetovsko moč, če bi kot ta imela za cilj, da pripravi ljudi na moško dobo; vendar pa jih skuša, prav narobe, nepreklicno fiksirati na otroštvo; rada vidi, da so državljani dobre volje, a le s pogojem, da zgolj na to mislijo. Rade volje dela za njihovo srečo, a hoče biti njen edini dejavnik in razsodnik. Skrbi za njihovo varnost, skrbi za njihove potrebe in jih zadovoljuje, olajšuje njihova ugodja, vodi njihove glavne posle, vodi njihovo industrijo, ureja njihovo dedovanje, razdeljuje njihovo dediščino, edino miselnega napora in življenjskih tegob jim ne more popolnoma odvzeti.« Potem ko Tocqueville opiše to moč, ki si prizadeva pokriti površino celotne družbe s pomočjo mreže malih, zapletenih, podrobnih in uniformnih pravil, in opredeli, da ta moč »ne tiranizira, marveč ovira, stiska, duši, poneumlja,« povzame svoje občutje: »Vedno sem bil prepričan, da je mogoče to vrsto urejene, mehke in tihe sužnosti, ki sem jo pravkar orisal, povezati, bolj

kot bi si lahko mislili, z nekaterimi zunanji oblikami svobode in da ne bi bilo nemogoče, da se ta sužnost vzpostavi v sami senci suverenosti ljudstva.«

Te vrstice so zelo znane, a če jih tudi sam navajam, potem zato, ker nas nagovorijo zlasti zdaj, ko se sprašujemo o aktualnosti človekovih pravic v državi blaginje. Mar nas ne poučijo, da je v liberalnem obdobju kot možnost navzoče tisto, čemur pravimo država blaginje in čemur Tocqueville pravi skrbniška oblast? Mar take zmožnosti za anticipacijo ne porodi zgledna občutljivost za skrivnost demokracije in mar nismo z njo še vedno soočeni?

Tocqueville se je, kot je vsem znano, lotil naloge, da razišče dvoumja demokracije in, še bolj natančno, dvoumne učinke tega, kar je pojmoval kot gonilo demokratične revolucije: enakost pogojev. Omejil se bom na to, da opozorim, da je ta pojav (oz. to, kar se vpisuje na njegovi hrbtni strani: izničenje rangov, redov, načel, po katerih so nekdanj razvrščali ljudi) po njegovem mnenju imel dve posledici: na eni strani polno potrditvev individua, navezanega na »strast, da ostane svoboden,« na drugi strani ponižanje vsakogar pred anonimno in suvereno močjo, ki ji pravi »socialna moč«, s katero je povezana »potreba po vodenju«.

V nasprotju s tem, kar trdijo nekateri, Tocqueville ne razume individualne neodvisnosti kot prevare. Nikjer se ji ne posmehuje. V odlomku iz *L'Etat social et politique de la France*, prav narobe, povsem nedvoumno pove, da se zavzema za demokratično pojmovanje svobode. »Po sodobnem pojmu, demokratičnem pojmu in drznil bi si reči pravem /juste/ pojmu svobode, vsak človek, za katerega menimo, da mu je narava dala potrebno pamet za vedenje, dobi že z rojstvom enako in nezastarljivo pravico, da živi neodvisno od svojih podobnikov v vsem, kar zadeva le njega, in da vodi svojo usodo, kakor mu pamet narekuje.« Seveda pa naš avtor uvidi, da sam ta proces pelje individua v odvisnost in v novo podreditev, ki je, povejmo kar naravnost, bolj vprašljiva kot kdaj koli prej. Človek, osvobojen starih mrež osebne odvisnosti, na podlagi katerih je zmerom odkril avtoriteto v nekom drugem, ki je bil nad njim, oz. zaradi katerih jo je utelesil pred drugim, pod njim, ta človek se mu je poslej kazal kot bitje, ki je sredi uniformne družbe obsojen na nepomembnost, družbe, ki v sebi združuje vse moči, ki so bile doslej mnogotere in med seboj ločene. Vanjo je investirana neznanska avtoriteta – avtoriteta, ki se aktualizira hkrati v mnenju, neverjetno se uveljavljuje kot enumje, v zakonu, neverjetno se uveljavljuje kot uniformnost, v moči države, neverjetno se uveljavljuje kot reglementacija. Ni potrebno, da se podrobno spuščamo v Tocquevillovo interpretacijo. To ni naš namen. Zadostuje, da opozorimo, da se je popolnoma zavedal človekove družbene narave: človek, vzet kot individuum, je sicer lahko gospodar svojih misli, lahko vodi svoje življenje, lahko celo odloča o tem, kaj so dobri zakoni in dobra vladavina, a vseeno ni nič manj nujno odvisen od sprejetih predstav in načel za vedenje, ki jih ne more obvladati ne s svojo voljo ne s svojim znanjem. Zato pa strast, s katero se hoče osvoboditi vezi, ki ga podrejajo osebam, v katere je bila investirana družbena avtoriteta – njegova strast do enakosti, zaradi katere zavrača lik gospodarja – mu vseeno ne omogoča, da postane sam svoj gospodar. Paradokсно ga prav strasti, ki ga ženejo proti vidnemu gospodarju, ženejo v podreditev gospostvu brez obraza. Kot nekje pove Tocqueville, »vsak individuum se boji, da ne bi bil priklenjen, ker vidi, da konec verige ne držita ne človek ne razred, temveč samo ljudstvo.«

Že od nekdaj se mi je zdelo, da ta stavek sodi med tiste, ki najbolj povzamejo Tocquevillovo misel in najbolj osvetlijo paradokse demokracije. Naj mimogrede opozorimo, da je zdaj še bolj aktualna. Kajti od takrat, ko je bil napisan, in dolgo časa po tem, tja do čisto nedavnega obdobja, je bila delitev razredov toliko ostra, da je vsaj do neke mere naredila očitne poteze dominacije, medtem ko se prvi zabrisuje, se drugi vedno bolj ločuje od vsakega vidnega predstavnika. A še bolj pomembno se mi zdi poudariti ločnico med osebno oblastjo in neosebno oblastjo in predstavo slednje kot vsepričujoče oblasti, ki prav zaradi svoje nevidnosti še bolj okrepi svoj vpliv na ljudi. Vendar bom dodal, da demokratične oblasti ni mogoče reducirati na neosebno oblast oz., natančneje povedano, da zajema oba pojavi, ki sta morda neločljiva, a vseeno različna. Ne smemo namreč pozabiti, da je z uničenjem osebne, monarhične oblasti zazevala praznina na samem kraju, kjer naj bi bila substanca skupnosti upodobljena v kralju, v njegovem telesu. Če si ogledamo ta pojav, vidimo, da se operacija negativnosti meša z institucijo politične svobode. In dejansko se politična svoboda ohranja v tisti meri, v kateri priznavamo, da je hranilcem javne avtoritete prepovedano, da se je polastijo, v tisti meri, v kateri sodimo, da mesta oblasti ni mogoče zasesti. Oblast postane in ostane demokratična, če se pokaže, da ni oblast nikogar. To je po našem mnenju razlog, zakaj Tocqueville ni hotel uporabiti starih besed, despotizem oz. tiranija, za opredelitev nove vrste zatiranja, ki je grozilo, da se bo vzpostavilo. To pa spodbuja tudi nas, da se kritično vrnemo k njegovi sodbi, ki smo jo že omenili, namreč da je napak govoriti o sužnosti, ki bi se povezovala z zunanjimi oblikami svobode. V tisti meri, v kateri so institucije urejene tako, da se eden ali več vladajočih ne more polastiti oblasti, ne bi smeli reči, da so gola forma. Tisto, kar sem poimenoval operacija negativnosti, ni nič manj konstitutivna za demokratični prostor kakor proces, ki povzdigne državo v skrbniško oblast. Sistem živi od tega protislovja, pri čemer noben izmed obeh členov, kolikor se nenehno obnavlja, ne more zgubiti svoje učinkovitosti. Sicer pa ne dvomimo, da je tudi Tocqueville čutil, da tega protislovja ni mogoče rešiti, to se pravi, odpraviti ga, četudi se je nagibal k temu, da si predstavlja demokratični despotizem doslej še neznanе vrste. Komentatorji, ki se ustavijo pri tej podobi, pozabijo na njegov sklep: »Konstitucija, ki bi bila republikanska glede na glavo, ultramonarhična pa v vseh drugih delih, se mi je zmerom zdela minljiva pošast. Pokvarjenost vladajočih in topounmnost vladanih bi kmalu pripeljali do njenega propada, ljudstvo, utrujeno od svojih predstavnikov in od samega sebe, pa bi bodisi ustvarilo bolj svobodne institucije ali pa bi se vrglo k nogam gospodarja.« Ta misel mu je bila zelo pomembna, saj jo je leta pozneje reformuliral v odlomku priprave za zadnje delo *L'Ancien Régime et la Révolution*. Potem ko popolnoma jasno loči demokracijo absolutistične vladavine, ki vlada »z zakoni sredi institucij, ki so naklonjene položaju ljudstva,« izjavi: »Njen pomen (namreč pomen demokracije) je tesno povezan z idejo o politični svobodi. Poimenovali vladavino, ki ne pozna politične svobode, demokratična vladavina, je očiten nesmisel.« Komaj da je treba še poudariti: svoboda, o kateri tu govori, ni omejena na zunanje oblike svobode.

Zakaj pripisujemo tolikšen pomen zadnji točki? Domnevam, da so moji poslušalci že doumeli. Velikokrat še dandanes slišimo, da je med demokracijo in totalitarnim sistemom razlika zgolj v stopnji zatiranja. Še boljše: nekateri radi govorijo o »totalitarni demokraciji«. Ponovimo besede: *očiten nesmisel*. Nedvomno imamo dobre razloge za

to, da rečemo, da je razvoj demokratičnih družb omogočil nastanek novega sistema dominacije — pa naj gre za fašizem, nacizem ali nekakšen socializem — katerega lastnosti so bile poprej nepojmljive. A treba je priznati vsaj to, da implicira nastanek tega sistema uničenje demokracije. Nastanek tega sistema ni namreč sklep, h kateremu pelje zgodovinska avantura, ki jo je demokracija spočela, marveč ji preobrne pomen. Dvoumja demokracije niso odpravljena v prid uveljavitve ene izmed teh tendenc, namreč tiste, ki daje vedno večjo moč državnemu aparatu, kajti tudi tega razgradijo v prid partijskega aparata, katerega smoter seveda ni blaginja državljanov. Ne smemo izgubiti izpred oči tega dejstva: totalitarizem ne pomeni le uničenja politične svobode, marveč zlomi tudi dinamiko skrbniške moči oz. države blaginje. Kakršne koli so že značilnosti novega reda, naj je fašističen, nacističen ali stalinističen, naj se vzpostvi v obzorju sovjetskega socializma ali pa po zgledu tega modela v Evropi, na Kitajskem, v Koreji, Vietnamu ali na Kubi, razvoja države ne narekuje načelo blaginje.

»Mar država blaginje,« sprašujejo, »ne kaže kot Janus enega skritega obraza, namreč obraza države-policaja?« Vprašanje je legitimno. Dobre razloge imamo za to, da ne trdimo le, da se bo povečala represija proti plastem, ki jih je povozila ekonomska kriza, marveč tudi, da je v naravi države blaginje, da »nevtralizira izraz socialnih konfliktov.« Vseeno pa ne pozabimo, da ohrani dva obraza: če se en še bolj osvetli, drugi potemni. In vsesok bodimo pozorni na tisto, kar se upira procesu širjenja prisilne države, s čimer razumem demokratični dispozitiv, ki preprečuje, da bi se z vodstvenim organom zrasla instanca oblasti, namreč instanca zakona in znanja. Z drugimi besedami, s tem bi spregledali pravo razsežnost politike v naših družbah. Če imamo pred očmi zgolj večanje prerogativov uprave vobče, krepitev javne moči /*puissance publique*/, potem ne bomo več ločili specifične narave oblasti, katere izvrševanje je vsesok odvisno od medsebojnega tekmovanja strank in — zaradi vsega tistega, kar predpostavlja to tekmovanje — razpravljanja, ki se hrani z državljanskimi svoboščinami in ki jih ohranja. Če država blaginje ne postane država policaj, potem predvsem zaradi tega, ker nima gospodarja. Če bi se gospodar pojavil, bi država zgubila vznemirljivo dvoumnost, ki je zanj značilna v demokraciji. Da nima gospodarja, pa pomeni, da ostaja neodpravljen razmik med upravno močjo in politično avtoriteto. Prav zaradi tega razmika ostaja učinkovit imperativ predstavnštva, ki je konec koncev nezdržljiv s popolno uveljavitvijo norme, ker legitimizira in naredi nujen mnogoteri izraz družbenih dejavnikov, individualnih in kolektivnih, in ker se pokaže, da je neločljiv od svobode mnenja, združevanja, gibanja in manifestacije konfliktov v vsej družbeni širini. Nedvomno lahko vprašamo, kakšno zmožnost imajo danes politične stranke za to, da zagotavljajo pravično zastopstvo. Lahko iščemo tudi znamenja novih dispozitivov, ki naj bi jo regenerirali. Vendar pa se ne smeli ogniti vsaj primerjavi totalitarnega in demokratičnega reda in dojeti spremembe države, ne da bi upoštevali politično.

Nikar ne mislite, da se oddaljujem od predmeta našega pogovora. pogovora. Z zadnjimi opazkami sem poskušal ravno ponovno obrniti našo pozornost k temu, kar sem poimenoval v spisu, objavljenem pred nekaj leti, politični pomen človekovih pravic.² Res je, da je ta spis sprožil ugovore, ki me zadevajo, zlasti ugovori Pierra Manenta,³ ki mi

² »Droits de l'homme et politique«, v: *Libre*, 7, Payot, Pariz 1980, ponatisnjeno v: *L'Invention démocratique*, Fayard, Pariz 1981.

očita hkrati, da nisem izmeril prepada, ki ga je moderno pojmovanje prava izkopalno med državo in civilno družbo — ta argument ga je spodbudil, da rehabilitira Marxovo analizo iz *Židovskega vprašanja* — in da spregledujem koristi, ki jih država nenehno vleče iz razširitve socialnih in ekonomskih pravic za krepitev svoje urejevalne moči — zato pa ga ta argument spodbuja, da v nasprotju z Marxom odkrije učinkovitost spreminjanja, a ne v okviru civilne družbe, marveč države. Morda sem se motil, ker se nisem dovolj posvetil zadnjemu pojavu. Šlo mi je predvsem za to, da zavrnem vsesplošno sprejeto interpretacijo, ki človekove pravice reducira na pravice individua in hkrati spelje demokracijo zgolj na razmerje med tema dvema členoma, državo in individuom. A še vedno sem prepričan, da imamo nekaj možnosti za presojo razvoja demokracije in možnosti svobode le, če prepoznamo v instituciji človekovih pravic znamenja za nastanek novega tipa legitimnosti in javnega prostora, glede na katerega so individui tako njegovi produkti kakor tudi njegovi tvorci, le če hkrati s tem priznamo, da bi država lahko pogoltnila ta prostor le za ceno nasilne spremembe, ki bi porodila novo obliko družbe.

Dovolite mi, da se na kratko vrnem k interpretaciji Deklaracije iz l. 1791, ki je po mojem mnenju omajala pojmovanje, ki sem ga pravkar omenil.

Potem ko je Deklaracija razglasila konec socialnih razločkov (1. člen), navaja kot nezastarljivo pravico upiranje zatiranju (2. člen), nato določi, da je načelo vsake suverenosti v narodu. »Nobeno telo, noben individuum,« doda, »ne more imeti avtoritete, ki ne bi izrecno izvirala iz suverenosti naroda« (3. člen). Potem ko občo voljo razglasi za zakon, natančneje določi: »Vsi državljani imajo pravico, da osebno ali pa prek svojih predstavnikov sodelujejo pri njegovem sprejemanju.« Ni dvoma, da Deklaracijo vodi predstava o naravnih pravicah, pravicah, ki naj bi jih vsak imel. Kot vemo, govori o politični družbi kot o »politični asociaciji«, njen smoter pa vidi v ohranitvi teh naravnih pravic. A kako naj spregledamo, da se za to govorico skrivajo pojmi, katerih pomen se razodene le glede na tiste, ki so bili za podlago starega političnega reda, monarhičnega reda. Suverenost, narod, avtoriteta, obča volja, zakon, ki naj bi bil njen izraz, so predstavljeni tako, da se kažejo kot tisto, česar se ni mogoče polastiti. Suverenost naj bi bila v narodu, a naroda ne more poslej nihče utelešati. In ravno tako se lahko avtoriteta udejanja le v skladu s pravili, ki jamčijo, da je njen prenos legitimen; obča volja je prepoznavna v zakonu, katerega sprejetje implicira udeležbo državljanov.

Povejmo, da ta množica propozicij ohranja svojo koherentnost neodvisno od vsakega sklicevanja na človekovo naravo, neodvisno od ideje, da neodtujljive pravice pripadajo vsakemu individuu že po rojstvu. To koherentnost zagotavlja načelo politične svobode. To, kar s pozitivnim izrazom poimenujemo »politična svoboda«, lahko poimenujemo tudi »upiranje zatiranju«. In res se ta pojem skupaj s svobodo, lastnino in varnostjo uvršča v kategorijo naravnih in nezastarljivih pravic vsakogar in vsako politično združenje si postavlja za cilj njihovo ohranitev. A če naj ponovim še enkrat, ne smemo pozabiti na tisto, kar omogoča, da postane načelo takega upiranja v dejanskosti učinkovito. Konstituante vidijo njene korenine v človekovi naravi. Naj bo tako! A to človekovo naravo formulirajo zoper režim, kjer oblast odreka svojim podanikom zmožnost, da se uprejo temu, za kar menijo, da je nelegitimno, in si hoče pridržati pravico do prisile k pokornosti. Skratka, formulacijo človekovih pravic konec 18. stol. je navdihnili zahteva

³ »Démocratie et totalitarisme«, v: *Commentaire*, IV, 16, 1981-1982.

po svobodi, ki razkroji predstavo o oblasti, ki bi se postavila nad družbo in ki bi veljala za popolnoma legitimno — bodisi zato, ker izvira od Boga, bodisi zato, ker zastopa vrhovno modrost ali vrhovno pravico — ki bi se konec koncev utelešala v monarhu ali v monarhični instituciji. Te človekove pravice zaznamujejo razdružitev prava in oblasti. Pravo in oblast nista več združena na istem tečaju. Zato da bi bila oblast legitimna, mora poslej biti skladna s pravom, katerega načela pa ne vsebuje.

Pravijo nam, da so svoboda, lastnina, varnost pravice individua, funkcija države pa je, da jih varuje. V tej funkciji pa se že nakazuje potencialnost moči države — moči, ki jo kmalu še poveča razmah novih pravic — zaradi njene dozdevne nevtralnosti, zaradi njene vloge poroka ali rabsodnika. Država se torej razvija, ne da bi bilo videti, da počne kaj drugega, kakor da zadovoljuje pričakovanje državljanov. To pa pomeni, da spregledujemo, kot sem že opozoril, ta drugi pojav: zatrditev pravice, katere učinek je zanikanje vsemogočnosti oblasti.

Ko Deklaracija opredeljuje pravico do upiranja zatiranju, ne bi smeli misliti, da državi naloži, da skrbi za njeno spoštovanje. Država naj jamči za lastnino, varnost, svobodo državljanov. Grožnja zatiranja pa je drug problem. Četudi gre za le to, da posameznik zatira drugega posameznika, ni dvoma, da kulminira v hipotezi o udaru proti suverenosti naroda. Tako se ne obračamo na državo po jamstvo za pravico do upiranja, marveč morajo sami državljani zanjo poskrbeti. Mimogrede naj pripomnimo, da so pravniki pravcati formalisti, ko zatrjujejo, da pravica obstaja le, kadar je določen njen nosilec in kadar ji je mogoče oporekati. V tem primeru pa je identiteta nosilca negotova, instanca, pred katero se ta pravica potrjuje, pa se sploh ne prikaže.

Če bi si zdaj ogledali pravice, katerih nosilec bi bil le individuum, bi videli, da imajo vseeno političen domet.

A če hočemo ta politični domet razbrati, potem drži, da se ne moremo ustaviti pri črki izjav velikih Deklaracij, ne da bi se vprašali, kakšne so posledice uveljavitve novih pravic v družbenem življenju. Te izjave so bile zmerom tarča kritik človekovih pravic, zlasti najbolj strupene med njimi, Marxove, ki zalezuje vsa znamenja individualizma in naturalizma, da bi jim pripisala ideološko funkcijo. V svobodi delovanja, v svobodi mnenja, kot sta priznani vsakomur, v jamstvih za individualno varnost, vidi Marx le vzpostavitev novega modela, ki potrdi »ločitev človeka od človeka« in konec koncev »buržoazni egoizem«.

Na ta način Marx jasno izpostavi značilno potezo mišljenja tistega časa, vendar se še giblje na področju ideologije, ki jo hoče izkoreniniti, ko ne upošteva sprememb družbenih in političnih razmerij, ki jih zakrije meščanska predstava o pravicah. Avtor *Židovskega vprašanja*, ki je popolnoma ujet v to predstavo, je prepričan, da v njej tiči dejanska realnost civilne družbe — družbe, razdrobljene v golo raznoličnost posebnih interesov in individuov. Izoblikovanje te družbe pa koincidira z izoblikovanjem države, ki naj bi njej nasproti utelešala imaginarno politično skupnost. Če verjamemo Marxu, potem zadostuje, da raztrgamo tančico pravic, da bi »videli vulgarno podobo« te družbe. A človekove pravice niso tančica. Ne le da ni njihova funkcija zakrivanje razkroja družbenih vezi, ki vsakogar spreminja v monado, prav narobe, človekove pravice pričajo o novi mreži medčloveških odnosov in jo hkrati ustvarjajo.

Ne bom podrobno obnavljal argumentacije, ki sem jo izpeljal v že omenjenem spisu, pač pa bom navedel tri pripombe, na katere se opira zadnja propozicija.

Prva pripomba: izjava, da svoboda pomeni biti zmožen narediti vse, kar ne škoduje drugim, ne implicira, da se individuum umakne v sfero svoje lastne dejavnosti. Negativni izraz: »to, kar ne škoduje...«, ob katerem se ustavi Marx, je neločljiv od pozitivnega izraza: »narediti vse, kar...«. Ta člen v celoti priznava le svobodo gibanja; potrди odpravo prepovedi, ki so omejevale svobodo gibanja v *ancien régime*; s tem pa hkrati omogoča, da nastanejo mnogotera razmerja med ljudmi in da se odpre družbeni sistem. Vsak si poslej jemlje pravico, da se naseli, kjer se hoče, da se giblje, kakor hoče po ozemlju naroda, da prodre v vezi, ki so bile prej prihranjene za privilegirane kategorije, da so mu dostopni poklici, za katere meni, da se lahko zanje poteguje.

Druga pripomba: svoboda mnenja ne spreminja mnenja v zasebno lastnino, dojeta po zgledu lastnine materialnih dobrin, pač pa je svoboda razmerij. Ali, kot pravi besedilo Deklaracije iz l. 1791:

»Svobodna izmenjava mišljenja in misli je ena najdragocenejših človekovih pravic; vsak državljan sme torej govoriti, pisati, tiskati svobodno in odgovarja samo za zlorabo te svobode v primerih, ki jih določa zakon.«

S tem, da vsakdo vidi odprto možnost za to, da se naslavlja na druge in da jih posluša, se vzpostavi simbolni prostor brez določenih meja, prostor, ki se izmika vsaki avtoriteti, ki bi ga hotela urejati in odločati o tem, kaj je mogoče misliti in česa ne, kaj je mogoče reči in česa ne. Beseda kot taka, misel kot taka se kažeta, neodvisno od vsakega posebnega individua, kot nekaj, kar ni last nikogar.

Tretja pripomba: jamstva za varnost – v katerih vidi Marks le najbolj umazan izraz civilne družbe, transkripcijo »koncepta policije«, ki rabi le varovanju buržuja – nam povedo, da je pravica ločena od oblasti, da je sama svoje gonilo, da s tem, da individua zavaruje pred samovoljo, ga spremeni v simbol svobode, ki je temelj za narodov obstoj. In kot lahko vidimo, se tako pri Constantu kakor tudi pozneje pri Péguyu ponovno uveljavi misel, da krivica, ki jo trpi individuum, presega njen vzrok, da poniža sam narod – a to ne le zato, ker se lahko vsak boji, da bo potem, ko bodo kršene sosedove pravice, tudi sam žrtev samovolje, marveč zato, ker je sama zasnova družbenih odnosov v neki politični skupnosti temelji na zaupanju v pravico, neodvisno od gospodarja, od vsakogar in vseh.

Pierre Manent mi je očital, da spregledam paradoks, ki ga je Marx jasno videl: »Revolucionarji,« pravi, »prav v trenutku, ko pripisujejo politični instanci, torej samim sebi kot vladajočim vse pravice in vso oblast, upravičujejo politiko kot tako kot sredstvo egoističnega človeka iz civilne družbe.« In potem, ko je citiral *Židovsko vprašanje*, še pove, da Marx zelo jasno vidi, da »se lahko to civilno življenje, ki nima ne lastne vsebine, ne lastnega mnenja, v trenutku, ko mu razmere omogočijo, da se zave svoje pomembnosti in svoje izredne vrednosti, se lahko vrne le v obliki čiste negacije pogojev za možnost, namreč meščanske družbe, za katero je v njenih lastnih očeh še vedno preprosto orodje.« Toda, ali je protislovje revolucionarjev protislovje človekovih pravic?

Kot nam je znano, se Marx odlikuje v dialektiki, ki nasprotujoče si člene spreminja v dopolnjujoče se: iluzija politike je, kot pripomni že v *Židovskem vprašanju*, dvojčica iluzije o človekovih pravicah. Koherentnost njegove argumentacije se opira torej na tezo,

ki seveda ni Manentova, da bo komunizem z odpravo razredne delitve odpravil tudi razločevanje med ekonomskim, pravnim, političnim v čistem družbenem. Brez take teze, za katero je zgodovina po mojem mnenju že pokazala, da dejansko meji na totalitarno fantazmo, kritika zgubi vsako oporo. V vrsticah, ki jih navaja Manent, se strahovlada kaže kot druga stran človekovih pravic. Toda, ali kritika izhaja iz zavesti o ničevosti družbe, ki bi se materializirala tako, da bi se razkrojila zaradi ločitve človeka od človeka, ali pa je ta marksistična podoba civilne družbe zgolj fikcija in je strahovlada ne dopolnjuje, marveč pomeni odpravo politične svobode kot take, ponavljajoč na tihem tradicijo absolutizma — kot bosta videla Michelet in Quinet — vznik v družbi, v kateri je spodkopana vera v monarha in religijo, nore oblasti, ki naj bi na zemlji utelešala zakon in vednost? Strinjati se z Manentovim argumentom, ki si prilašča Marxovega, je po mojem toliko težje, kolikor nam ne omogoča razumeti, zakaj se je demokracija lahko vzpostavila tako, da se je osvobodila strahovlade in se utemeljila na človekovih pravicah.

Jasno pa mi je, da osnovna teza ostane: demokracija je lahko zmagala le, kolikor je ločila civilno družbo, kraj mnenja brez moči, od laične liberalne države, kraja moči brez mnenja. Po zaslugi tega sistema bi se država vedno bolj krepila pod krinko nevtralnosti, civilna družba pa bi vedno bolj pešala in bi ostala le hrupno prizorišče mnenj, ki bi se zato, ker bi bila zgolj mnenja individuov, medsebojno nevtralizirala. Seveda pa lahko o tej tezi rečemo vsaj to, da je enostranska, ker ne upošteva velikega dogodka, ki določa tako izoblikovanje nevtralne oblasti in kakor tudi svobodnih mnenj. S tem mislim na izginotje avtoritete, ki si je podrejela vse in vsakogar, izginotje nadnaravnega ali naravnega temelja, na katerega se je opirala ta avtoriteta in na katerega se je lahko sklicevala, da bi zahtevala zase nespodbitno legitimnost, poznavanje zadnjih ciljev družbe in vedenja ljudi, ki sta jima bila odkazana posebno mesto in posebna funkcija.

Politična izvornost demokracije, ki jo po mojem spregledujeta, se dejansko kaže kot ta dvojica pojavov: oblast, ki naj bi posledj iskala svoj temelj, ker zakon in vednost nista več utelešena v osebi tistega ali tistih, ki ju udejanjajo, družba, v kateri se krepi konflikt mnenj in razprava o pravicah, ker so se razkrojile opore gotovosti, s pomočjo katerih so se ljudje na čisto določen način umestili drug glede na drugega. Dvojica pojavov, ki sta tudi sama znamenje ene same spremembe: oblast mora posledj dobiti legitimnost, če ne drugače pa vsaj tako, da se opre na mnenja oz. na tekmovanje med strankami. To pa je posledica državljanskih svoboščin, ki jih hkrati ohranja, še več, aktivira. Res je sicer, da se država kaže kot nevtralna, brez mnenja ali nad mnenji. Res pa je, da je bil vir sprememb, ki jih je država doživela v zadnjih sto petdesetih letih, razvoj javnega mnenja ali pa so nastale glede nanj, med temi spremembami pa je tudi tista, ki je državo, s tem da jo je ločila od cerkve, konstituirala kot laično državo.

Prvi liberalci ali saint-simonisti so se motili, ko so videli v tem javnem mnenju popolnoma novo silo — »vladarico sveta«, kot so radi ponavljali — ki bi se ji morali ukloniti stari predsodki in samovolja. Tocqueville je imel bolj prav, ko je opozoril na proces zgostitve mnenj, ki bi utegnil podrediti ljudi novim normam mišljenja in vedenja in krepiti njihovo pasivnost v razmerju do države. Vsekakor pa demokratični proces, če še enkrat ponovimo, nima zgolj enega samega pomena: pokazati bi bilo treba tako novo tiranijo mnenja, če uporabimo Tocquevillov izraz, novo prostost mnenj, katerih cilj je, da drugo drugega nevtralizirajo, kot pravi Manent, in novo svobodo, ki spodbese

predsodek in modificira splošni čut za to, kaj je oz. kaj ni družbeno sprejemljivo, potrebno ali legitimno.

Ne mešam med seboj pravic in mnenj.

Kot sem pravkar povedal, je ta zmeda po mojem značilna za sprevrženje pojma pravica. A meni gre najprej za to, da priznamo obstoj prostora javnosti, ki nenehno nastaja, katerega obstoj zabrisuje običajno razmejitev med političnim in nepolitičnim. S tega vidika razločevanje med civilno družbo in državo, na katero sem se tudi sam skliceval, ne pojasni popolnoma, kaj se zgodi, ko se izoblikuje demokracija. Recimo, da je umestno le, če ga ne doumemo kot čisto razdelitev. Marx pa ga je, kot se spomnimo, tako formuliral. Modelu fevdalne družbe, v kateri so bila po njegovem mnenju politična razmerja vpletena v družbenoekonomsko, je nasproti postavil model meščanske družbe, v kateri bi bila sfera političnega, ki naj bi koincidirala s sfero države, ločena od civilne v pravem pomenu, za katero je značilna razdrobitev interesov in konfliktov med njihovimi nosilci. A pri tem je vseeno nekaj pozabil, namreč to, da je monarhija iz *ancien régime* že v veliki meri uničila fevdalni sistem in da se je država že opirala na načelo avtoritete, še preden je bila zmožna učinkovito uporabiti vsa njena sredstva. Za tisto, čemur pravi meščanska družba, je nedvomno značilna okrepitev državne moči, vendar nič manj predstavniki sistem, obveznost vlade, da izhaja iz družbenega v celoti. Teh dveh poti nedvomno ni mogoče ločiti: četudi lahko eno bolj poudarimo od druge, ju ne moremo analizirati ločeno.

A priznamo, da preveč pogosto spregledamo domet konstitucije, v okviru katere se javna avtoriteta vzpostavi, uresničuje in se občasno obnavlja kot posledica politične konkurence in prek nje konfliktov, ki se izražajo v družbenem življenju. Res pa je, da učinkovitosti predstavnika nasprotuje stalnost državnega aparata, katerega kompleksnost nenehno narašča, tako da jo nehote zanemarimo. A treba se je upirati temu vzgibu.

Opozorimo, da nastanek totalitarne oblasti, osvobodene kompeticije, ne pomeni le konca političnih svoboščin, marveč tudi državljanskih svoboščin.

Ni se torej mogoče držati okvirov razmišljanja, ki upošteva le državo in civilno družbo. Ta se (če hočemo ohraniti ta izraz) tudi sama vpisuje v politično konstitucijo, povezana je s sistemom demokratične oblasti. A ne glede na velikost in kompleksnost državnega aparata, se ta ne more poenotiti v tisti meri, v kateri ostaja vsak izmed njegovih odsekov pod pritiskom posebnih kategorij podanikov ali družbenih dejavnikov, ki branijo avtonomijo svojega področja pristojnosti, in v tisti meri, v kateri logika upravljanja, za katere prevlado si prizadevajo uradniki, trči na logiko predstavnika, ki je naložena izvoljenim avtoritetam. Skratka, isti razlog, ki onemogoča državi, da bi se zaprla vase in postala velik organ, ki bi vodil vsa gibanja družbenega telesa, sili tudi nosilce politične avtoritete, da spoštujejo načelo za vodenje javnih zadev.

Prav na tej točki argumentacije znova trčim na vprašanje, ki je v središču našega razpravljanja. Nismo se mu hoteli ogniti, pač pa smo ga hoteli reformulirati tako, da ne bi bil mogoč odgovor, ki bi obšel njegove politične implikacije. Strinjam pa se, da nove pravice, ki so v prid uveljavitvi političnih svoboščin, krepijo reglementacijsko moč države.

Še več: zdi se mi, da se politični sistem sam prilagaja temu razvoju. In res, stranke in vlade strežejo zahtevam, ki se jim zdijo popularne, da bi potrdile svojo legitimnost.

Posledica tega pa je ta, da spreminjajo zakonodajo. Ta nalaga upravi nove odgovornosti, ki jim ustrezajo nova sredstva nadzora in nove priložnosti za prsilo. Naj bo! Vsekakor pa se ne smemo ustaviti pri tej ugotovitvi. Zato da bi se nove pravice vpisale v pravni register, ni dovolj, da tej ali oni zahtevi z naklonjenostjo prisluhnejo na vrhu države. Potrebno bi bilo še – četudi zadeva le eno kategorijo državljanov – vsaj tiho soglasje velikega dela javnega mnenja. Skratka, morala bi se vpisati v tisto, kar smo poimenovali prostor javnosti. Seveda ne bi smeli podcenjevati artikulacije sile in prava – ne glede na to, ali izvira sila iz interesov, ki naj bi bili zmožni mobilizirati učinkovita sredstva za pritisk, ali pa temelji na številu. A eden izmed pogojev za uspešnost zahteve je splošno prepričanje, da je nova pravica v skladu z zahtevo po svobodi, o čemer pričajo že uveljavljene pravice. Tako so v 19. stol. pravico do združevanja delavcev ali pravico do stavke, četudi sta izvirali iz spremenjenega razmerja moči, priznavali celo tisti, ki se zanje niso zavzemali, kot legitimno razširitev svobode izražanja ali upiranja zatiranju. Tako so še v 20. stol. videli v volilni pravici žensk ali vrsti družbenih in ekonomskih pravic podaljšek prvotnih pravic oz. v t.i. kulturnih pravicah podaljšek pravice do izobraževanja. Videti je, kakor da se nove pravice za nazaj pokažejo kot del tistega, kar so poprej jemali kot konstitutivno za državljsanske svoboščine.

A povejmo, da tako občutje prežema najprej pobudnike zahteve. S tem, da jo formulirajo, nedvomno branijo svoje interese, a ob tem se tudi zavedajo, da niso toliko oškodovani, kakor žrtev krivice, če njihova beseda ni uslišana.

To opazko bi morali dobro pretehtati. Demokratično pojmovanje pravice implicira afirmacijo govora – individualnega ali kolektivnega – ki jamstva zase ne najde v veljavnih zakonih ali vladarjevih obljubah, pač pa uveljavlja svojo avtoriteto v pričakovanju svoje javne potrditve, sklicujoč se na javno vest. Novosti tega pojava ne bi smeli prezreti. Tak govor, naj je še tako tesno povezan z zahtevo, naslovljeno na državo, ostaja od nje ločen. V tem pogledu je zgled totalitarnega režima spet poučen. Kot smo že opozorili, v totalitarnem režimu model države blaginje ni mogoč, a to me vseeno ne onemogoča, da ne bi sprejel tisoč ukrepov glede zaposlovanja, javnega zdravja, izobraževanja, stanovanj, razvedrila, da ne bi poskrbel za nekatere potrebe prebivalstva. Vendar ne bi mogli reči, da jamči za pravice. Ta diskurz oblasti je sebi zadosten, prezre vsak govor, ki je zunaj njegovega okrožja. Ta oblast odloča, oktroira. Vselej arbitrarna, nenehno izbira med tistimi, ki jim da možnost, da uživajo prednosti njenih zakonov, in tistimi, ki jih izključi. Individuom, ki jih obravnava tako, da vidijo v sebi odvisna bitja in ne državljsane, dodeli zgolj pritikline, preoblečene v pravice.

Če izhajamo iz tistega, kar je gonilo pravic v demokraciji, potem bi morali reči, da ni mogoče ločiti tiste, ki jih štejemo kot temeljne – ki so se pojavile z imenom človekove pravice – od tistih, ki so jim bile sčasoma dodane. In v nekem smislu, ki ga bom še pojasnil, sem prepričan, da je prav tako.

Ali to pomeni, da moramo zamenjati naturalistično tezo s historistično? Prej bi morali odkloniti obe poimenovanji. Ideja o človekovi naravi, ki so jo tako goreče razglašali konec 18. stol., ni nikdar osmislila dela, ki sta ga inavgurirali obe veliki deklaraciji, ameriška in francoska. Le-ti sta s tem, da sta vir pravic spet speljali na človekovo izrekanje pravic, spremenili človeka in pravice v skrivnost. Prek svojih izjav sta omogočili pripoznanje *pravice, da imamo pravice* (če uporabim izraz, ki si ga

sposojam od Hannah Arendt, a ki ga ona drugače uporablja), s čimer sta začeli z avanturo, katere potek je nepredvidljiv. Oz. z drugimi besedami, naturalistična koncepcija pravice je zastrla izjemen dogodek, namreč deklaracijo, ki je bila samodeklaracija, to se pravi, deklaracija, v kateri so se ljudje prek svojih predstavnikov potrdili hkrati kot subjekti in objekti izjavljanja, in v kateri so hkrati s tem, da so vsakogar imenovali človek, »nagovarjali« sebe, se med seboj primerjali in se s tem postavili bodisi kot priče bodisi kot sodnike drug drugega.

V tem dogodku ne bi smeli izločiti predstave o človekovinaravi. Naj je še tako nekaj posebnega, je ni mogoče ločiti od tega, da pridevnik »naravno« pripisujemo sebi — pri čemer je ta sebi, če smem tako reči, hkrati individualen, množičen in skupen; kaže se tako v vsakomer, v razmerju vsakogar z vsakomer in v ljudstvu. Isti razlog, ki nam torej prepoveduje ugotoviti pojem človekove narave, jo spremeniti v naravo v sebi — saj bi s tem padli v imaginarno — nam prepoveduje tudi, da bi se podpisali pod kritiko človekovih pravic, ki bi — pod pretvezo, da speljuje fikcijo na realnost, izničila njihov univerzalni domet. Proces naturalizma, kot ga opazimo pri tako različnih mislecih, kot sta Burke in Marx, s tem, da se sklicuje na zgodovinsko realnost, paradokсно spregleda tisto, kar nastopi popolnoma novega pod krinko afirmacije človeka, filozofske iluzije, ki v prid abstraktnega bitja izniči »konkretne« ljudi. Ne en ne drugi dejansko ne vidita, kaj ideja o človekovih pravicah zanika: definicijo oblasti, nosilke pravic, pojem legitimnosti, katere temelj bi bil zunaj človekovega dosega, in hkrati s tem predstavo o urejenem svetu, znotraj katerega so individui razvrščeni »po naravi«. Oba s tem, da si za tarčo izbereta abstrakcijo človeka brez opredelitev, razkrinkata fiktivno univerzalnost francoske deklaracije, pri čemer spregledata to, kar nam zapusti: univerzalnost načela, ki spelje pravice na razpravljanje o pravicah. Te formule ne mogoče vključiti v historizem, saj nakazuje, da je institucija človekovih pravic najprej in predvsem to, kar smo imenovali dogodek — nekaj, kar se je prikazalo v časovnem valu in kar bo v njem tudi izginilo: pomeni vznik načelo, na katerega se moramo poslej sklicevati, brž ko hočemo doumeti individua, družbo in zgodovino.

Vendar pa soditi, da sta naturalizem in historizem za premislek človekovih pravic dve enako neuporabni poti, ne le da ne poenostavi problema, marveč ga dejansko še zaplete. Kot je videti, ne bi mogli reči niti, da so prve pravice nekaj trdnega, saj se se odpovedujemo veri v človekovo naravo, niti, da vse pozneje pridobljene pravice tvorijo skupaj s prvimi verigo, katere vsak člen ravno tako nosi znamenje okoliščin, saj vidimo v instituciji prvih pravic temelj, vznik načela univerzalnosti. In ravno tako ne bi mogli nakazati razcepa med prvimi pravicami in novimi pravicami, saj priznavamo, da se slednje opirajo na prve.

A ta zamotanost je po mojem nujna in njena zasluga je, da nam ne dovoli, da bi izpred oči zgubili razločevanje, ki ga moramo nenehno preiskovati, namreč razločevanje med demokratičnim in totalitarnim režimom. To razločevanje s pomočjo terminologije klasične filozofije napačno prevedli v razločevanje med režimom, ki ga urejajo zakoni, in režimom brez zakona, med režimom, kjer je oblast legitimna, in režimom, kjer je oblast arbitrarna.

Kot je popolnoma upravičeno opozorila Hannah Arendt, je za totalitarizem značilno zaničevanje pozitivnih zakonov, a vseeno deluje v znamenju Zakona. Ta Zakon, ki

ga fanatično zatrjuje, nastopa v spregi z oblastjo kot nekaj, kar je *nad* ljudmi, celo v obdobjih, ko je postavljen kot zakon človeškega sveta, z nebes postavljen na zemljo.

Demokracijo pa odlikuje to, da s tem, da je začela zgodovino, v kateri je odpravljen kraj referenta, od koder bi zakon dobil svojo transcendenco, ne da bi to pomenilo, da je zakon imanenten svetovnemu redu, in ravno tako ne pomeša vladavine zakona z vladavino oblasti. Iz zakona naredi tisto, kar — vsem ko ga ni mogoče reducirati na človekovo zvijačo — da smisel delovanju ljudi le, če nad njim bedijo, če ga dojemajo kot razlog za njihovo sožitje in pogoj za možnost za vsakogar, da sodi in da o njem sodijo. Razdelitev med legitimnim in nelegitimnim se ne materializira v družbenem prostoru, pač pa je zgolj zgubi gotovost, brž ko nihče ne sme zasesti mesta velikega razsodnika, brž ko ta praznina ohranja zahtevo po vednosti. Z drugimi besedami, moderna demokracija nas spodbuja, da na mesto pojma režima, ki ga urejajo zakoni, legitimne oblasti, uporabimo pojem režima, ki se opira na *legitimnost razpravljanja o legitimnem in nelegitimnem* — razpravljanja, ki je nujno brez jamstva in brez konca. O tem razpravljanju pričata tako navdih človekovih pravic kakor tudi širjenje pravic v našem času.

A če priznamo, da to razpravljanje izvira iz bistva demokracije, potem smo brž ko ne boljše opremljeni za to, da opišemo simbolni domet pravic, omenjenih v prvih deklaracijah, ne da bi padli v opozicijo med naturalizmom in historizmom in ne da bi spregledali kontinuiteto tega, kar se uveljavlja že od začetka do naših dni.

Dejansko pa je za svoboščine, razglašene konec 18. stol., značilno prav to, da jih ni mogoče ločiti od rojstva demokratičnega razpravljanja. Še več: one ga porajajo. Zato moramo priznati, da je tam, kjer so te svoboščine na udaru, celotna demokratična stavba v nevarnosti, da se zruši, da pa tam, kjer jih ni, zaman iščejo prvi oporni kamen za to stavbo. In narobe, četudi ekonomske, socialne in kulturne pravice niso kontingentne, se utegne zgoditi, da niso več zajamčene, celo priznane (sicer pa nikjer ne vidim, niti v Angliji Mrs. Thatcher, ne v Reaganovi Ameriki, da bi bile v načelu zanikane), a rana ni smrtna, proces je mogoče obrniti, demokratično tkivo se je zmožno obnoviti ne le zaradi okoliščin, ki so ugodne za izboljšanje usode velikega števila ljudi, marveč zgolj s tem, da so ohranjeni pogoji za oporekanje.

Vem, kaj mi bodo očitali. Svoboščine so zgolj formalne, kadar so združene z revščino, negotovostjo zaposlitve, pomanjkanju ob boleznih. A ta argument po mojem ni sprejemljiv. Če ta argument uporabimo za zahodne družbe, pomeni, da spregledamo, da so te formalne svoboščine omogočile zahteve, s pomočjo katerih se je izboljšal položaj ljudi. Ta argument torej zamolči status teh prvih svoboščin, ki so se razvile iz pravice delavcev do združevanja in pravice do stvake, ki se združujejo s prvimi doseženimi pravicami, in to v tisti meri, da bi danes pomenila njihova ukinitve danes uničenje demokracije, in z ekonomskimi in socialnimi pravicami.

Če pa ta argument uporabimo za družbe, v katerih je obžalovanja vreden del prebivalstva danes žrtev divjega izkoriščanja, ga brez težav obrnemo proti tistim, ki ga zagovarjajo. Ti namreč sprašujejo, čemu sploh govorimo o človekovih pravicah, ko gre za te ljudi? Človekove pravice so razkošje, po katerem ne morejo hlepeti ljudje, ki trpijo zaradi pomanjkanja ali lakote, epidemijam ali otroške smrtnosti. Pozabijo pa, da se zatirani dojemajo kot tisti, ki jim je zanikana svoboda govora, svoboda združevanja in pogosto celo svoboda gibanja, to se pravi, vse tisto, kar bi jim dalo legitimna in učinkovita

sredstva za nasprotovanje in upiranje zatiranju. In to izkustvo še preveč jasno priča o tem, koliko zanikanje človekovih pravic spodbuja domnevne revolucionarje, bodisi da zgradijo totalitarni režim, bodisi da o njem sanjajo. Predvsem pa to zanikanje zakrije, da je individuom, kmečkim skupnostim, delavcem in ljudstvom na sploh *zanikana pravica, da imajo pravice*.

Res je, da brž ko trdimo, da demokracija vzpostavi legitimnost razpravljanja o legitimnem in nelegitimnem, zadenemo na jedro težave. Na podlagi tega načela bi dejansko lahko menili, da je tisto, kar je poslej legitimno, tisto, o čemer tako sodimo tu in zdaj. A kaj je kriterij za razsojanje? Lahko sicer odgovorimo, da je kriterij ujemanje nove pravice z duhom temeljnih pravic. Sami smo ga namreč predlagali: predstava o tej povezavi vodi tako tiste, ki so se imeli ali se imajo za zagovornike novih zahtev, kakor tudi javno mnenje, ki jih sprejema, in instance, ki jim najdejo pravno formulacijo. S tem odgovorom pa se še nismo znebili dvoma. Temeljnih pravic, če so zares konstitutivne za javno razpravljanje, ne bi smeli biti povzeti z definicijo, s pomočjo katere bi dosegli vsesplošno strinjanje glede tega, kaj je v skladu z njimi in kaj ne, bodisi po črki ali po duhu. Dokazov za to vedno manjka. Tako smo prisiljeni v sklep, da je tisto, o čemer sodimo, da je tu in zdaj legitimno, tako samo zaradi kriterija večine. A s to tezo bi se lahko strinjali le, če bi pozabili, kar smo ravnokar rekli, da se namreč pravica ne bi smela kazati kot imanentna družbenemu redu, saj bi to pomenilo konec same predstave o pravici. Paradoks, da pravico izrekajo ljudje — da to pomeni celo, da so ljudje zmožni izrekati, razglasiti svojo človečnost v svoji eksistenci kot individuov, njihovo človečnost pa v načinu njihovega soobstoja, njihovem načinu sožitja v politični skupnosti — in da pravica ni reducirana na človeško zvijačo, ta paradoks so opazili že na začetku 19. stol., ne le liberalci, ki so bili odločno sovražni vzpostavitvi demokracije, marveč tudi misleci, kakršna sta bila Michelet ali Quinet, ki sta se sklicevala tako na suverenost ljudstva — ki v njihnih očeh implicira ekonomski in socialni napredek — kakor tudi na suverenost pravic.

Legitimnost razpravljanja o legitimnem in nelegitimnem predpostavlja, naj še enkrat ponovimo, da nihče ne zaseda prostora velikega razsodnika. Bodimo natančni: nihče, to se pravi, noben človek, v katerem bi bila utelešena najvišja avtoriteta, nobena skupina, četudi je večina. A negacija je učinkovita: odpravi razsodnika, a pravico naveže na obstoj prostora javnosti — prostora, v katerem spodbujejo vsakogar, da govori, da posluša, ne da bi bil podvržen avtoriteti nekoga drugega; da je vzgojen tako, da to moč, ki mu je dana, *hoče*. To je odlika tega prostora, ki je zmerom nedoločen, saj ni last nikogar, marveč je zgolj po meri tistih, ki se v njem pripoznajo in mu dajejo smisel, kolikor dopušča širjenje razpravljanja o pravicah. Da se glede nanj izoblikuje večina *tu in zdaj*, katere odgovor stoji na mestu resnice, ne bi smela ovirati nobena zvijača. In da ima človek, četudi je en sam, pravico, da razodene ničevost ali napačnost tega odgovora, to samo potrjuje artikulacijo svobode in pravice, ireduktibilnost zavesti o pravici na mnenje: tako se pokaže, da morebitno napako naredi večina in ne prostor javnosti. Pravice ni degradirana zaradi napake večine, pač pa zaradi napake samega prostora javnosti, če bi se pokazalo, da bi se zato, ker ni bilo razpravljanja, ki je navezano na prostor javnosti, množično, kompaktno, konstantno mnenje, odločalo na slepo, namesto

da bi se sestavljale in razdirale večine in da prevrati menjave in konflikta ohranjajo nemir in posrečeno neenotnost prepričanj.

Postavimo torej tole vprašanje: ali se ta prostor krči ali celo izginja? Ali pa je že zdaj, kot trdijo nekateri, zgolj slepilo, ki ga država izrablja za to, da bi potrdila svoje demokratične označbe? Mar vidimo zgolj mnenje, ki se napihuje, zvija vase, se veča zato, da bi se prilagodilo osvojitvi vsemogočne oblasti? Postavimo torej to vprašanje, a priznajmo, da gre tu za vprašanje politike in da bi bilo domišljavo izbrati rajši eno kakor drugo stran.

Paradoks, o katerem sem govoril in o katerem menim, da izvira iz bistva demokracije, je danes izredno poudaril prodor množice v tisto, kar se je nekoč vzpostavilo kot prostor javnosti, in iz česar je bila množica izključena. A kako naj zanesljivo presodimo učinke te spremembe? Zaradi vedno močnejšega položaja države kot poroka za socialne, ekonomske in kulturne pravice se legitimnost pravic vedno bolj reducirajo na potrditev mnenja prek instance, za katero se zdi, da se v njej zgošča družbena moč. Narobe pa mnenja vedno bolj iščejo svoj skupni imenovalc, ne glede na to, da izvirajo iz različnih kategorij. V pričakovanju te potrditve se dojemajo kot virtualno legitimirane, kolikor se sklicujejo na moč števila.

Po mojem mnenju ni mogoče dvomiti o veljavnosti tega opažanja, ki pa nam ne bi smel prikriti, da poseg množic v prostor javnosti, ne le da ga ni izničil, marveč je močno razširil njegove meje in razvejal njegove mreže. Sodobni neoliberalizem (ki dobiva v našem času presenetljiv ugled) noče ničesar vedeti o pomenu te avanture, ker je zasidran v teoriji elite, ki se je ohranjala tako, da je jemala pravico do besede najštevilnejšim in najrevnejšim plastem družbe. Tako nas zaslepi za probleme, s katerimi se danes soočamo, kajti v okviru demokracije si ni mogoče niti zamisliti vrnitve nazaj. Ravno tako nas zaslepi glede obrambe povoda za pravice, saj ni mogoče ločevati posplošenje pravice do besede od širjenja *pomena* pravice v družbi. V tisti meri, v kateri moramo raziskovati učinke novih pravic, zato da bi izločili, kaj je v njih dvoumnega, ali poskušali določiti pravo ločnico med pravico in mnenjem, ki jo marsikdo spregleda, v tej meri se zdi nesmiselno zanikati, da je za milijone ljudi slepo pokorščino normam, ki so zadovoljevale le zahteve manjšine ali pa na različnih registrih uveljavljale pozicijo dominacije, zamenjalo razpravljanje o legitimnem in nelegitimnem.

Spomnimo se, denimo, na zahteve, ki so izhajale iz novega položaja ženske. Kdo bi lahko z mirno vestjo rekel, da pričajo zgolj o spremembi mnenja, da jih vodi zgolj preprosta zahteva po blaginji? Razpravljanje zlasti o kontracepciji ali o splavu je spravilo v obtok idejo o svobodi, ki ji nekateri nedvomno lahko oporekajo, ki pa vseeno zadeva bistvo individua, medosebnih odnosov in družbenega življenja. Ta zgled je resda najbolj zgovoren, a naj gre za tako raznolike pravice, kakršne so pravice zaposlenih, ki so brez zaposlitve, podjetnikov, soočenih s težavami vodenja, socialnih zavarovancev, imigrantov, zapornikov, oporečnikov vesti, vojakov (ki jim danes kratijo svobodo izražanja) ali pa pravice homoseksualcev – toliko pravic, ki so že leta, zlasti v Franciji, predmet nenehnih razprav – priznajmo, da opozarjajo na pomen pravic, ki je veliko bolj jasen kakor v preteklosti. Zdi se, da povsod lahko opažamo krepitev moči države kot posledico novih zahtev, a spodbijanje te moči zamolčimo.

Nedavne razprave o zaposlovanju, socialni varnosti, reformi javnega zdravstva in zdravstvenega varstva, statusu zasebnega izobraževanja, ki so vse po vrsti pripeljale do stavk, množičnih konfliktov, zato pa kažejo, da ljudje niso ne indiferentni, ne pasivni. Ugovarjali bodo, da gre v teh primerih za ogrožanje koalicije interesov, za korporativistično solidarnost, ki kljubuje nevarnosti, ali pa za obujanje predsodkov. Toda ali je obramba pravic v preteklosti sploh kdaj očiščena od interesov in mnenj? Mar v prepirih, denimo, o organizaciji zdravstva ali izobraževanja, ne slišimo še kaj drugega poleg vpitja interesov ali predsodkov? Prepričani so, da lahko tudi v ekonomski krizi odkrijejo gibalno za novo širjenje birokracije in tehnokracije. Toda, ali ni ravno narobe res, da ekonomska kriza na presenetljiv način opozori na konflikt pravic, da nam pokaže narobno stran nekaterih slabosti, niso zato nič manj slabe, in narobno stran nekaterih ugodnosti, ki niso zato nič manj dobrodejne?

Da bi pokazal, v čem je vloga ljudi, postavljenih na javno prizorišče, bom končal s tistim preprostim opažanjem, ki si ga sposojam iz članka Pierra Pacheta:⁴ naš nekdanji minister pravosodja, Alain Peyrefitte, je v bistvu povedal, da osebno ni nasprotoval ukinitvi smrtne kazni, da pa naj mnenje še ne bi bilo zrelo. To je pomenilo hkrati dvigniti na raven govorice, strahove, sovraštva, slo po maščevanju na raven konsistentnega mnenja in mu podeliti legitimnost. Ni veliko tako očitnih zgledov za razvrednotenje prava s strani avtoritete, ki naj bi bila njegov porok. A dovolj je bilo že, da je novi minister, Robert Badinter, ponovno spregovoril v govorici pravice /justice/, da bi prikazen vse-moči mnenja izginila.

Prevedla Jelica Šumić-Riha

⁴ *La Justice et le Conflict des opinions*, v: *Passé-Présent*, 2, Ramsay, Pariz 1983.

H. L. A. Hart

UTILITARIZEM IN NARAVNE PRAVICE

I.

Ravno pred nekaj več kot 200 leti, ko so se britanske ameriške kolonije odcepile in razglasile svojo neodvisnost, sta si preko Atlantika stali nasproti dve pomembnejši politični filozofiji. Ameriška Deklaracija o neodvisnosti iz leta 1776 je v nekaj znamenitih kratkih stavkih vpeljala nauk, da so vsi ljudje ustvarjeni enaki in da imajo naravne neodtujljive človeške pravice: pravico do življenja, svobode in iskanja sreče, in da se zaradi zagotavljanja teh pravic med ljudmi vzpostavijo vlade, katerih upravičene moči izhajajo iz privolitve vladanih. Toda samo tri mesece pred podpisom Deklaracije o neodvisnosti je Jeremy Bentham v svoji prvi knjigi *A Fragment on Government* predstavil svetu svojo znamenito formulacijo principov utilitarizma, po kateri je treba tako vlade kot tudi njene meje opravičiti s sklicevanjem na precej različne principe: ne s sklicevanjem na pravice posameznikov in zagotovo ne s sklicevanjem na domnevno naravno vrsto pravice, ampak s sklicevanjem na »največjo srečo največjega števila«. ¹ Kasneje istega leta je Bentham vključil v *Answer to the Declaration*, ki ga je izdal njegov tesen prijatelj in sodelavec, ² kratek kritični napad na celotno pojmovanje naravnih in neodtujljivih pravic. V tem delu je nauk naravnih pravic grobo zavržen, deloma kot nasprotujoč si nesmisel in deloma kot razumljiv, toda nevaren nauk, popolnoma nezdržljiv, če ga jemljemo resno, z izvrševanjem kakršne koli oblasti vlade: kot je Bentham vprašal v tem *Answer to the Declaration*: »Če je pravica do iskanja sreče neodtujljiva pravica, zakaj omejujemo tatove, da jo iščejo s tatvino, morilci z umorom in uporniki z uporom...?« ³ Te obtožbe je Bentham kasneje ponovil v veliko bolj razširjeni obliki v svojem članku o *Anarchical Fallacies* ⁴, ki ga je napisal v odgovor francoski Deklaraciji o človekovih pravicah iz leta 1791. Čeprav je v tem kasnejšem napadu kritika veliko bolj podrobna in bolj prefinjena, so glavne obtožbe iste: nauk o naravnih pravicah je deloma nesmisel in deloma nevarno anarhičen, ker spodkopuje tako dobro kot slabo oblast: bilo je toliko »kričanja na papirju«, ⁵ pravi Bentham, ne samo »nesmisla«, ampak »nesmisla

¹ Jeremy Bentham: *A Fragment on Government*, 1 Works, Bowring izd. 1838-43, str. 221, 227.

² John Lind: *An Answer to the Declaration of the American Congress*, London 1776, 120-2. Za identifikacijo Benthamovega prispevka glej Hart: »Bentham an the United States«, 19 *J. L. & Econ*, str. 547, 555, v reprintu v mojih *Essays on Bentham*, Oxford 1982, str. 3.

³ Pismo Jeremyja Benthama Johnu Lindu (2. september 1776) v *Correspondence of Jeremy Bentham* 1, T. Sprigge izd. 1968, prvi zvezek *Collected Works of Jeremy Bentham*, London 1968; glej Lind zgoraj.

⁴ Jeremy Bentham: *Anarchical Fallacies*, v: 2 Works, Bowring izd. 1838-43, str. 491.

⁵ *Ibid.*, str. 494.

na kvadrat«. ⁶ Oblast ne obstaja med ljudmi zato, ker imajo ljudje pravice pred oblastjo, ki jih mora oblast varovati, ampak, ker ljudje brez oblasti in zakona nimajo nobenih pravic in jih ne morejo imeti. Preizkus dobre oblasti ni naravno pravo, temveč splošna sreča vladanih.

Bistvena razlika med tema dvema naukoma, ki sta si bila tako v nasprotju leta 1776, je, da je utilitarizem *maksimalizirajoč* in kolektivni princip, ki zahteva od oblasti, da maksimalizirajo celotno čisto vsoto ali ravnotežje sreče vseh svojih subjektov, medtem ko je naravno pravo *distributivni* in individualizirajoč princip, ki daje prednost posebnim osnovnim koristim vsakega posameznega subjekta.

Bentham je vedel, da je posebej nadarjen za razvijanje idej, ki spreminjajo in tudi razumejo svet. Tako je vse svoje življenje posvečal moči podrobni izdelavi in uporabi principa »največje sreče« (kot je rad imenoval princip utilitarizma), prepričan, da mu je dana enkratna sposobnost za to nalogo in da jo je zmožen izpeljati močneje, polneje, jasneje in z več potrpljenja in prepričljivih podrobnosti kot kateri koli prejšnji mislec, ki je utemeljil svojo kritiko oblasti in družbe na utilitarnih principih.

Mislim, da so deloma zaradi Benthamovih izrednih sposobnosti razlaganja in njegove strasti do izpeljave v mnogih podrobnih shemah reforme, praktične posledice utilitarizma, končno začele prevladovati v angleški družbeni misli za dolgo časa, čeprav so bili njegovi nauki najprej prezrti in nato precej kritizirani. Za velik del 19. stoletja je postal utilitarizem v Angliji skoraj sinonim za napredno politično in družbeno misel. Kot je rekel Elie Halévy; zdelo se je, kot da so bile vse reforme v devetnajstem stoletju prisiljene govoriti jezik utilitarizma. ⁷ Nasprotno se je zdelo, da nauk o naravnih pravicah (ki je imel v času ameriške revolucije mnogo privrženecv) izginja iz praktičnih politik in sporov, kot bi ga premagali Benthamovi napadi. Malo zagovornikov ustavnih ali pravnih reform v Angliji devetnajstega stoletja ali celo Amerike je vpeljalo ta koncept. Seveda je imel utilitarizem – ali, kot so ga mnogokrat imenovali, benthamizem – mnogo kritikov v Angliji devetnajstega stoletja in za Benthamovega življenja je bilo mnogo njegovega dela, slavnega v tujini, prezrtega doma. Toda lastne pozitivne politične ali družbene filozofije kritikov, kolikor so jih imeli, niso bile zasnovane na način nauka o človekovih pravicah. Celo v Ameriki, ko je po neodvisnosti trinajst upornih kolonij začelo oblikovati ustavo, najprej zase in potem za Zvezo, ki se je končno oblikovala leta 1789, so njihove napore navdihnili principi, ki so bili daleč od teh, ki jih je razglasila Deklaracija o neodvisnosti iz leta 1776. Tako ustave večine posameznih držav kot tudi Zveza so sprejeli suženjstvo brez kakršnih koli resnih poskusov pokazati, kako je to mogoče uskladiti s teorijo, da so bili vsi ljudje ustvarjeni enaki in da jim je bila enako podeljena neodtujljiva pravica do svobode. Celo med svobodno belo moško populacijo v Ameriki je bilo napredovanje k polni demokratični svoboščini po neodvisnosti zelo počasno.

⁶ *Ibid.*, str. 501.

⁷ E. Halévy: *The Growth of Philosophical Radicalism*, M. Morris Trans. 1952, str. 153-4.

Videti je, da znamenite uvodne besede ameriške ustave iz leta 1789, v luči teh dejstev, da je treba »uveljavljati pravico, zagotoviti domač mir, skrbeti za skupno obrambo, pospeševati splošno blaginjo in zagotavljati blagoslove svobode«, izražajo teorijo, da glavni namen oblasti ni bil ohranjanje univerzalnih individualnih pravic, ampak maksimalizacija splošne blaginje in koristi novega naroda kot celote, tudi, če to za nekatere pomeni, kot v primeru sužnjev, žrtvovanje individualne svobode in sreče.

Tako so imeli Benthamovi zaporedni napadi na nauk o naravnih pravicah dolgotrajen uspeh v devetnajstem stoletju. Tukaj bom bolj podrobno preučil detajl tega napada, kot se pojavlja v članku *Anarchical Fallacies*, ki je najbolj izdelan izraz njegovega stališča. To delo, napisano leta 1795, a izdano šele po Benthamovi smrti, je nenavadno. Je dolgovezno in pikolovsko, a napisano tudi z veliko silovitostjo in strastjo. Bentham je obsodil »anarhične pravice« (kot je poimenoval naravne pravice) kot združljive le »s kaotičnim redom«;⁸ njegovi zagovorniki so, je dejal, »uničevalci oblasti«⁹ in »morilci varnosti«¹⁰, ki razpravljajo o resnih političnih vprašanjih z bedasto terminologijo, iz katere lahko »pride tisoče bodal«¹¹, kot je dejal Bentham. Resnično je mislil, da je nauk tako zmožen vneti nepremišljene strasti, da bi ga lahko kazensko pravo upravičeno preganjalo.

Da bi razumeli Benthamove prenapetosti, se moramo spomniti, da je bilo to delo napisano, ko je bila jakobinska strahovlada na svojem vrhuncu in to je, kot mnoge druge, obrnilo Benthama od začetne podpore francoski revoluciji k prestrašeni opoziciji. V Benthamovem primeru se je zares zgodilo nekaj bolj pomembnega. Bentham leta 1776 ni bil nikakršen demokrat in za najmanj deset let po tem se mu je zdelo, da ni potrebe po reformi v ustavni Angliji, kjer ogromno število ljudi ni imelo volilne pravice. Vendar je leta 1790¹² orisal utilitarni primer za demokracijo in polno možko volilno pravico. Toda strah pred anarhijo in groza pred ekcesi strahovlade sta vzrok, da je Bentham odložil preučevanje demokratičnih reform in posvetil svoj čas pisanju skrajno konservativnih pamfletov, kjer je dokazoval, da v Angliji ni potrebe po ustavni reformi ali kakršnem koli premiku k demokraciji. Šele leta 1809 se je Bentham opomogel od udarca strahovlade. Takrat je postal goreč zagovornik radikalnih demokratičnih reform britanske ustave, prepričan, da obstajajo okoliščine za demokracijo, ki se ne opira na navidezne človekove pravice, temveč na varen temelj utilitarizma.¹³

Bentham se je spreobrnil v demokracijo, ker se je naučil zavzeti globoko pesimističen pogled na vse oblasti, »vladajočo manjšino« kot jih je poimenoval. Na oblasti je gledal kot na tolpe potencialnih zločincev, ki so kot roparji v skušnjavi, da bi poiskali

⁸ Bentham, glej zgoraj, str. 522.

⁹ *Ibid.*, str. 523.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, str. 497.

¹² Za mnenje o tem neizdanem delu z naslovom »On Efficient Cause and Measure of Constitutional Liberty«, glej zgoraj Hart, str. 558-9.

¹³ Glej Jeremy Bentham: *Plan of Parliamentary Reform*, v: 3 Works 433, Bowring izd. 1838-43, str. 451-8, (z uvodom, ki poudarja potrebo po radikalni in ne umirjeni reformi).

svojo srečo na račun tistih, nad katerimi imajo moč, »podrejeno večino«.14 Toda mislil je, da je demokracija s tem, ko daje moč imenovanja in odstavljanja oblasti v roke večine, najboljše sredstvo za zagotavljanje, da oblasti delujejo za splošne koristi tako, da store, da je v njihovem interesu, da store tako, ravno tako kot grožnja s kaznijo za navaden zločin učinkuje na umetno harmonijo koristi posameznika in družbe tako, da zagotavlja, da se potencialni zločinci, kakor koli neradi, prilagodijo zahtevam splošne blaginje. Ta preprosta, pravzaprav okorna razmišljanja je Bentham ponudil kot vodilo razumnega in treznega človeka k demokraciji namesto napol razumljivih in divjih trditev naravnega prava.

Bentham je napadel pojem naravnih pravic predvsem na dva načina. Najprej je zatrjeval, da je ideja prava, ki ga ni ustvarila pozitivna zakonodaja, pojmovno protislovje kot na primer »mrzla vročina« ali »sijoča tema«:15 trdil je, da so vse pravice sadovi pozitivne zakonodaje in trditev, da obstajajo pravice, ki so pred človekovim zakonom in neodvisne od njega, ni bila takoj razkrinkana kot očiten absurd zato, ker so ljudi zapeljali, da so govorili o naravnem zakonu kot viru naravnega prava. Toda nič od tega ne obstaja, kar je vidno spričo dejstva, da, če obstaja spor, ali ima človek kakšno zakonsko pravico in kakšen je njen obseg, je to vprašanje o objektivnem dokazljivem dejstvu, ki se ga da razumsko rešiti glede na določila ustrezne pozitivne zakonodaje, ali, če se to ne obnese, na sodišču. Na voljo ni nobene razumske rešitve ali objektivnega postopka odločanja, ki bi rešil vprašanje, ali ima človek naravno ne-zakonsko pravico, na primer do svobode govora ali združevanja. Prav tako ne obstaja noben podoben soglasen preizkus, ki bi potrdil obstoj ali neobstoj naravnega prava, noben potrjen zakon, po katerem bi bilo znano. Tako je Bentham dejal: »Iz vprašanja izpostavite idejo o zakonu in vse, kar dobite z uporabo besede *pravica*, je zvok, o katerem se lahko prepirate.«16 Pred zakonom ni nobenih pravic in ni nobenih pravic, nasprotnih zakonu, tako, čeprav nauk o naravnem pravu lahko izrazi govorceve občutke, želje ali predsodke, ne more biti, tako kot utilitarizem, objektivna meja, ki je razumsko razločljiva in se da razpravljati, kaj zakoni lahko primerno storijo ali zahtevajo. Ljudje govorijo o svojih naravnih pravicah, je dejal Bentham, ko želijo imeti svoj prav, ne da bi se morali prepirati zanj.17

Benthamova druga kritika je, da uporabe pojma naravnih ne-zakonskih pravic v politični polemiki in v kritiki veljavnih zakonov in družbenih institucij bodisi ni mogoče uskladiti z izvrševanjem katerih koli oblasti vladanja, in je tako nevarno anarhična, ali pa je popolnoma prazna ali neučinkovita.18 Najbrž bo prvo; če so naravne pravice, za katere ljudje trdijo, da so absolutne po formi, ki ne dovoljuje nobenih izjem ali kompromisa z drugimi vrednotami. Ljudje, ki so močno proti nekaterim veljavnim zakonom, bodo z uporabo objektivno zvonečega jezika neodtujljivih pravic, sposobni predstaviti take občutke kot nekaj več: kot zahteve po nečem nad veljavnemu zakonu, s tem delajo

¹⁴ *Ibid.*, str. 441.

¹⁵ Jeremy Bentham: *Supply Without Burthen*, v: *Jeremy Bentham's Economic Writings* 279, W. Stark izd. 1952, str. 335.

¹⁶ Jeremy Bentham: *Securities Against Misrule*, v: *8 Works*, Bowring izd. 1838-43, str. 555.

¹⁷ Bentham, glej zgoraj, str. 335.

¹⁸ Bentham, glej zgoraj, str. 493, 502.

veljavni zakon »neveljaven« in postavljajo meje temu, kar zakon lahko stori ali zahteva. In narobe: če naravne pravice niso predstavljene kot absolutne po formi, ampak dovoljujejo splošne izjeme (kot jih je francoska Deklaracija), — če je, na primer, domnevno naravna pravica do svobode predstavljena kot nekaj, kar se ne sme nikoli kratiti, razen kadar to dovoljuje zakon — so »neveljavne«, prazni vodniki tako za zakonodajalce kot tudi za njihove subjekte. Tako je bilo neučinkovito v nekaterih novih ameriških državah, kjer so v ustave sprejeli take deklaracije o naravni pravici do svobode, da ne bi prizadeli pravice lastnika sužnjev do sužnja kot lastnine. Bentham zato sklepa, da naravne pravice bodisi ni mogoče združiti z veljavno oblastjo, ker izvrševanje oblasti vladanja pomeni vedno neko omejitev svobode ali lastnine, ali pa so neučinkovite, prazne in neuporabne.

Benthamova dolgoviezna kritika naravnih pravic, raztresena po njegovih raznih delih, vsebuje precej drugih ugovorov poleg teh dveh, ki sem jih omenil, toda ta dva sta se trdno ukoreninila v angleški politični teoriji. Zlasti teza, da obstajajo le zakonske pravice, da je ideja o pravicah pred zakonom ali nasprotnih zakonu absurdna, je postala za nekaj časa del konvencionalne modrosti in mnogi angleški družbeni misleci so jo sprejeli skoraj kot truizem. Tako močno, da je celo pesnik in kritik Matthew Arnold, ki sta ga politična filozofija ali ustavna teorija zanimali samo obrobno in je bil vsekakor na splošno nenaklonjen utilitarizmu, ko je leta 1878 dokazoval, da obstajajo številne nezadovoljive poteze v družbenem življenju srednjega viktorskega obdobja Anglije zaradi njene velike gospodarske in družbene neenakosti, štel za dolžnost, da zavrne vsako vero v moralo ali ne-zakonsko pravico do enakosti ali kaj drugega. Uporabljajoč jezik, ki se popolnoma ujema z Benthamovimi idejami, je dejal: »Kolikor lahko izprašam človeško vest, ne morem, kot sem večkrat dejal, opaziti, da se človek sploh resnično zaveda kakršnih koli abstraktnih naravnih pravic /.../ Spet in spet bi lahko ponovili: kmetje in delavci nimajo nobene naravne pravice, nobene. Takoj pa moramo dodati, da tudi kralji in plemiči nimajo nobene. Če je zdrav angleški nauk, da je vse pravice ustvaril zakon /.../ potem je ta ortodoksn nauk zagotovo moj.«¹⁹

II.

Prvi resen izziv »zdravemu angleškemu nauku«, kot ga je poimenoval Matthew Arnold, da ni nobenih pravic, razen tistih, ki jih je ustvaril zakon, in zaradi tega nobenih moralnih in predvsem nobenih naravnih pravic, je paradokсно prišel od Benthamovega najbolj slavnega učenca, Johna Stuarta Milla, ki se je vedno razglašal za utilitarista, čeprav se nam danes v mnogih ozirih zdi, da je ohranil samo črko, medtem ko je spremenil duha izvirne utilitarističnega nauka v mnogih pomembnih stvareh.

Mill je kot dober utilitarist zahteval preklic uporabe tega, kar je poimenoval »abstraktno pravico«,²⁰ toda prišel je do sklepa, da, če ne sprejmemo ideje o moralni ne-zakonski pravici, ne moremo pojasniti pravičnosti kot posebnega segmenta moral-

¹⁹ Matthew Arnold: »Equality«, v: *Mixed Essays, Irish Essays and Others*, 1883, str. 36, 46.

²⁰ John Stuart Mill: *On Liberty*, v: *18 Collected Works of John Stuart Mill*, J. Robson izd., 1977, str. 213, 224.

nosti. To pa zato, je mislil, ker je pravičnost predvsem spoštovanje temeljnih moralnih pravic, kar velja za vse ljudi, ne glede na to, ali posamezna družba prizna take pravice v svoji zakonodaji ali družbeni praksi. Mill je trdil, da med pravičnostjo, definirano kot spoštovanje temeljnih pravic, in utilitaristično politično moralo ne more biti nobenega konflikta.²¹ Mislim, da se je v tem motil, kajti konec koncev obstaja nepremostljiv prepad med čistim utilitarizmom, za katerega je maksimalizacija celotne vsote javne blaginje ali sreče zadnji kriterij vrednosti, in filozofijo v temeljnih človekovih pravicah, ki vztraja na prednosti principov, ki varujejo določene vidike individualne blaginje za vsakega človeka in jih priznavajo kot omejitve za maksimalizirajoč zbirni princip utilitarizma.

Kljub vsemu zaslužijo Millovi argumenti resen premislek. So kar najbolj razsvetljuječ predhodnik sedanje misli dvajsetega stoletja v teh stvareh. Upal je, da bo pokazal, da navkljub nasprotujočemu javnemu mnenju, pravičnost in spoštovanje individualnih pravic, ki jih narekuje pravičnost, ne nasprotujeta koristnosti, ampak sta njen del. To zares sledi iz njegove definicije tega, kaj pomeni imeti moralno pravico. »Imeti pravico,« pravi Mill, »pomeni imeti nekaj, za kar bi me družba morala braniti, ko to posedujem ... Če me nasprotnik še naprej sprašuje, zakaj bi morala [to storiti], mu ne morem dati nobenega drugega razloga kot splošno koristnost.«²² Mill je v svojem poskusu sprave pravičnosti s koristnostjo dokazoval, da predstavljata pravičnost in spoštovanje temeljnih pravic posebno »vrsto ali vejo splošne koristnosti«²³, ki jo ljudje prepoznajo kot tako, ki ima povezujočo moč, vredno več od običajnih zahtev koristnosti. Pravi, da v primeru individualnih pravic koristi posameznika, ki so na kocki, določajo »izredno pomembno in izrazito vrsto koristnosti«, ki jo opiše z vrsto presenetljivih pripomb: »[nekaj], brez česar ne more nobeno živo bitje«; »pravi temelj naše eksistence«; »bistvo človeške blaginje«.²⁴ Razloži, da je med koristmi, ki so vključene v to posebno vrsto koristnosti temeljnih pravic, varnost posameznika pred škodo, ki jo povzročajo drugi, in pred nezakonitim vmešavanjem v njegovo svobodo, da išče svoje lastno dobro. Te, pravi, so »koristnosti, ki so neizmerno bolj pomembne in zato bolj absolutne in nujne«,²⁵ kot katere koli druge in morajo biti ostro ločene od gole ideje večanja človeškega ugodja, sreče ali udobja. Mišljenje, ki ščiti te bistvene individualne koristnosti, ni le »drugačne stopnje, ampak tudi vrste«, pravi Mill, kot blažji občutek, ki se drži večanja človeškega ugodja ali udobja.²⁶ Millovo pojmovanje te posebne vrste koristnosti, ki ni drugega kot specifična zaščita individualne svobode in osnovnih interesov, in iz njega izhajajoča označitev posebnih moralnih pravic, pravičnost pa ni drugega kot njihovo priznanje, se zelo dobro ujema z nekaterimi elementi, ki so poudarjeni v formulacijah naravnih ali človekovih pravic od francoske Deklaracije o pravicah človeka iz osemnajstega stoletja do Deklaracije o človekovih pravicah Združenih narodov našega časa. Kajti zahteve po takih pravicah so v bistvu zahteve po tem, kar ni potrebno

²¹ John Stuart Mill: *Utilitarianism*, v. *10 Collected Works of John Stuart Mill*, J. Robson izd., 1969, str. 203, 204-11.

²² *Ibid.*, str. 250.

²³ *Ibid.*, str. 241.

²⁴ *Ibid.*, str. 250-1.

²⁵ *Ibid.*, str. 259.

²⁶ *Ibid.*

le za zagotavljanje večanja celote zadovoljstva in sreče, ampak po tem, kar ljudje, ki so obdarjeni z izrazito človeškimi zmožnostmi mišljenja, razumske izbire in dejanja, potrebujejo, če želijo slediti svojim lastnim individualnim ciljem kot napredna bitja; najprej potrebujejo to, širok prostor svobode pred vmešavanjem in nato zaščito pred najbolj očitnimi oblikami fizičnega nasilja. Jefferson, kot se bomo spomnili, je razlikoval med srečo in pravico do iskanja sreče, in svoboda misli in izbire je bila vedno organizacijsko središče trditev človeške misli.

Izjemno pomembno je, da je Mill začutil, da mora družba te temeljne pravice, ki jih je opisal kot posebno vrsto koristnosti, spoštovati pri vsakem posamezniku. »Principi, za katere gre«, pravi, »varujejo vsakega posameznika pred ogrožanjem drugih«,²⁷ in dodaja, da »se zmožnost obstajati kot posameznik v družbi človeških bitij, preizkuša in odloča glede na to, ali spoštuje te [morale]«. ²⁸ Kjer gre za te temeljne pravice, Mill torej priznava enako porazdelitev kot bistveno: *vsi* jih morajo spoštovati. A nikjer ne dokaže, ali vsaj poskuša dokazati nauk, da je splošna koristnost, kot si jo je zamislil Bentham, podlaga za take individualne pravice, ker ne pokaže, da bi se splošna koristnost, obravnavana kot seštevek, maksimalizirala z enako razporeditvijo teh temeljnih pravic vsem posameznikom v družbi. Torej ne bi mogli ugovarjati skeptiku, ki bi trdil, da, mora biti logično možno, če ima splošna koristnost kakšen pomen, da je lahko čisti seštevek miru, užitka in sreče družbe v primerjavi z bolečino in nesrečo v celoti večji, vendar *ne* tam, kjer so tiste temeljne pravice enako razporejene med vse člane, ampak tam, kjer se manjšini, recimo, majhni suženjski populaciji ali celo nekaj posameznikom, odreka te osnove človeške blaginje, da bi ogromna večina dobila presežke ugodja in sreče, od katerih je vsak majhen sam v sebi, toda velik v seštevku. Mill pa vidi težavo v možnosti, da bi družba lahko varovala ogromno večino svojih članov s pomočjo pravil, ki bi majhno zatirano manjšino spremenila v izjeme. To bi lahko zadovoljilo utilitaristične principe, kot jih običajno razumemo, ne pa nauka o naravnih pravicah.

Morda je Millovo vpeljavo »splošne koristnosti« kot temelja osnovnih pravic, do katerih imajo pravico *vsi* ljudje, treba razumeti (čeprav mislim, da ne uspešno braniti) na naslednji način. Svoboda in koristi, ki jih ščitijo take pravice, določajo poseben segment koristnosti; so, kot pravi Mill, »primarne morale«, katerih maksimalizacija naj ima prednost pred vsakršnim večanjem drugih oblik koristnosti, ki jih Mill različno imenuje »gola ideja podpiranja človeškega ugodja ali udobja« ali »navadna koristnost«. Ker osnovne pravice v glavnem negativno pritiskajo na druge, zahtevajoč njihovo vzdržnost od določenih vrst škodljivega vedenja, lahko »maksimalizacija« tega posebnega segmenta koristnosti pomeni samo celotno koristnost spoštovanja takih pravic vsakega posameznika. Ta posebna oblika koristnosti se ne more povečati z odrekanjem takih pravic nekaterim posameznikom. Če, na drugi strani, celotna koristnost ni ločena od drugih oblik koristnosti in nima prednosti pred njimi, ampak jim je enostavno dodana, se lahko poveča z odrekanjem ugodnosti nekaterim posameznikom, celo z odrekanjem osnovnih pravic.

²⁷ *Ibid.*, str. 256.

²⁸ *Ibid.*

Toda, čeprav je prednost, tako uglasena s koristnostjo osnovnih pravic popolnoma razumljiva, Mill ne pojasni, kako je mogoče »splošno koristnost« razumeti kot njihov temelj. Kajti, če »maksimalizacija« tega posebnega segmenta koristnosti obstaja zgolj v spoštovanju osnovnih pravic vsakega posameznika, potem spoštovanje pravic katerega koli posameznika nujno poveča splošno koristnost, ker je tako povečanje in ker je edina stvar, ki lahko šteje kot povečanje. Zato je težko razumeti, kako je lahko »splošna koristnost« razlog, kot pravi Mill, za spoštovanje posameznikovih pravic. To je lahko seveda samo v primeru, če je povečanje v splošni koristnosti vrednota, različna od spoštovanja posameznikovih pravic, razlog za njihovo spoštovanje.

III.

Benthamov utilitarizem je naletel, kot sem dejal, na precej kritik, celo v času svojega največjega vpliva na misel političnih in družbenih reformatorjev v devetnajstem stoletju. Toda zelo malo teh kritik je spremljala kakšna oživitev nauka o naravnem pravu. Najbolj resne filozofske kritike so zadevale na teoretične in praktične težave, ko so se soočale z utilitarističnim »izračunom« ali presojanjem celotnosti čiste sreče, ugodja ali blaginje. To je zahtevalo primerjanje, seštevanje in odštevanje bolečin in ugodij različnih oseb, da bi ugotovili, kakšno vedenje bi predvsem proizvedlo največji čisti seštevek sreče. Najbolj razširjene kritike Benthamovega utilitarizma so bile delo nekaterih največjih literarnih osebnosti tistega časa. Te so dostikrat temeljile na grobem nerazumevanju Benthamove misli. Medtem, ko je Bentham eksplicitno identificiral koristnost, ki naj bi bila maksimalizirna ugodja in sreče, ne glede na vir — razum, prijateljstvo, čast kot tudi čute — so jo nekateri njegovi kritiki identificirali zgolj kot čutno ugodje. Drugi kritiki, kot Hazlitt,²⁹ Carlyle,³⁰ in Dickens³¹ so celo primerjali koristnost z uživanjem življenja ali sreče, kot da bi pomenila zgolj proizvajanje materialnih dobrin v škodo težaškega dela. Utilitaristični duh, je dejal Dickens, priklene mišljenje na kruta dejstva.³²

Kasnejši utilitaristi devetnajstega stoletja so izvirnemu Benthamovemu nauku dodali mnogo popravkov, nekatere zelo rafinirane, zasnovane tako, da bi zadovoljili te in druge kritike. Najpomembnejši popravek, s katerim naj bi se izognili težavam utilitarnega izračuna, je bila reformacija nauka, a ne v luči ugodja ali sreče, temveč zadovoljitve želja ali, kar bi ekonomisti blaginje imenovali »razkrite prednosti«. Zadnji kriterij, po katerem se morajo ravnati oblasti, bi tedaj postal maksimalna zadovoljitev in minimalno oviranje takih potreb ali prednosti, in v tej novi formulaciji so se izognili nekaterim težavam merjenja in medosebne primerjave, s pomočjo idej, izposojenih od ekonomistov, posebej od Pareta.

²⁹ William Hazlitt: *The Spirit of the Age*, v: *Complete Works of William Hazlitt* 1, P. Howe izd., 1932.

³⁰ Thomas Carlyle: *Sartor Resartus*, v: *Collected Works of Thomas Carlyle* 116, 1887, str. 213-14, 226-8.

³¹ Charles Dickens: *Hard Times*, New York 1868.

³² Charles Dickens: *Household Words*, 30. marec 1850.

Toda vse to so v glavnem podrobnosti, ki puščajo nedotaknjeno osrednjo idejo utilitarizma kot merila za osebno moralo in kot kritiko oblasti, da je moralno pomembna le maksimalizacija posamezne kolektivne ali zbirne ali skupne vrednote, pa naj se imenuje ugodje, sreča ali potreba po zadovoljstvu.

Prvo temeljno kritiko tega osrednjega maksimalizirajočega principa je spet mogoče implicitno najti v delu Johna Stuarta Milla. Implicitna je v njegovi pojasnitvi že omenjene pravičnosti, a še bolj očitna je v njegovih vplivnih razmišljanjih o svobodi v članku z istim imenom. Bentham, kot se bomo spomnili, je pri svojem počasnem prehodu od toryjevskega zagovornika nereformirane britanske ustave k radikalnemu demokratu, mislil, da je utilitarizem podal popolnoma ustrezne razloge, zakaj ima rajši demokracijo z moško volilno pravico pred katero koli drugo obliko vladavine, ker ima lahko samo oblast, ki je odvisna od ljudskih volitev, zadostno spodbudo za delo za bolj splošne interese kot pa za zloveščo korist vladajoče manjšine. Tako je bila njegova kritika ustavnih ali političnih struktur bolj podobna kritiki strokovnjaka za poslovno uspešnost velikega merila, ki preučuje strukturo podjetja, in politični teoretiki današnjega dne so postavili nekaj skrajno sofisticiranih verzij tega tipa kvazi-ekonomskega pristopa k politični teoriji. Mill pa je cenil demokracijo iz čisto drugih razlogov: ne le kot zaščito večine pred izkoriščanjem manjšine in pred neučinkovitostjo oblasti, ampak kot tisto, ki daje priložnost vsem, da razvijejo svoje posebne človeške sposobnosti mišljenja, izbire in samousmerjanja prek udeležbe pri političnih odločitvah, celo v minimalni obliki glasovanja pri ponavljajočih se volitvah. Toda Mill je tudi mislil, da je tiranija večine nad manjšino prav tako nevarna kot tiranija manjšinske oblasti ali despotizma, zoper kate-rega je po Millovem mnenju demokracija najboljša zaščita. Tako politična morala, ki tako kot utilitarizem postavlja politično moč v roke večine, ne zadošča kot jamstvo za dobro, liberalno družbo. Zelo pomembno je, kaj večina počne z močjo, ki jim je bila dana: zato so potrebni pritiski v obliki posebnih principov politične morale, ne glede na to, ali so prevedeni v zakon v obliki seznama pravic. »Omejitev moči oblasti nad posamezniki,« je dejal Mill, »so pomembne tudi takrat, ko so nosilci oblasti odgovorni skupnosti — to je najmočnejši strani v njej.«³³

Ko je Mill tako razpravljal o svobodi posameznika, je dokazoval, da se je treba samo vmešati ali jo omejiti (z zakonom ali družbenim pritiskom), ko je vedenje posameznika škodljivo za druge, medtem ko bi strog maksimalizirajoč utilitarist moral priznati, da je svobodo posameznika mogoče vedno omejevati, če bi to povečalo skupno blaginjo družbe. Millov nauk o svobodi je na tej točki presenetljiv odklon od maksimalizirajočega principa utilitarizma in posledica tega je zahteva po zagotavljanju vsakemu posamezniku območja svobode za celo vrsto dejavnosti, ki niso škodljive za druge. Ker ponuja to zaščito svobodi posameznika *kot takega*, zagotavlja isto območje svobode za vse posameznike in s tem stopnjo enakosti, medtem ko čisti utilitarizem ni na noben način zavezan enakosti obravnavanja kot neodvisni vrednoti. Seveda je Millova doktrina znana po dvoumnosti oz. težavnosti; ki sta posledica odprtosti ali nejasnosti koncepta »škodljivosti drugim«, a je presenetljiv odklon od maksimalizirajočega principa utilitarizma.

³³Mill, glej zgoraj, str. 219.

A vendar je šele v našem lastnem času prišlo do neposrednega, odkritega napada na osrednji maksimalizirajoči princip utilitarizma. Ta moderna kritika se je v glavnem razvila v Združenih državah v zadnjih dvajsetih letih, zlasti v *A Theory of Justice* Johna Rawlsa,³⁴ ki je najpomembnejše delo politične filozofije, napisano v angleščini po Johnu Stuartu Millu. Rawlsovo delo je že zelo vplivno, čeprav sta tako njegova kritika utilitarizma kot njegova pozitivna teorija o osnovnih pravicah kontroverzni in nepopolni. Podobno kritiko utilitarizma je moč najti pri mnogih drugih modernih piscih, angleških in ameriških.³⁵

Jedro te moderne kritike je trditev, da utilitarizem »ne jemlje resno različnosti med osebami,«³⁶ ker dovoljuje žrtve v posameznih primerih, kadar koli je to mogoče prikazati kot večanje skupne blaginje. Po tem stališču osebe nimajo vrednosti same na sebi, ampak so zgolj zbirka izkušenj, ki bo povečala ali zmanjšala edino bistveno vrednost, namreč blaginjo v celoti.

Ti premisleki kažejo, zakaj ima utilitarizem, nekoč razumljen kot velik navdih za napredno družbeno misel, temnejšo zloveščo stran, ki dovoljuje žrtvovanje enega posameznika za zagotavljanje večje sreče drugih.

Potemtakem so sodobni moderni filozofi, o katerih sem govoril, in predvsem Rawls v svoji *Theory of Justice* dokazovali, da mora vsaka moralno ustrezna filozofija priznati, da mora biti v vsaki moralno sprejemljivi obliki družbenega življenja določeno varstvo svobode in temeljnih interesov posameznikov, ki določajo bistveno ogrodje individualnih pravic. Čeprav je iskanje splošne blaginje zares legitimna in zares nujna skrb oblasti, je nekaj, kar je treba doseči samo s pomočjo določenih pritiskov, ki jih nalaga priznanje takih pravic.

Moderna filozofska obramba priznanja temeljnih človeških pravic ne nosi istega metafizičnega ali konceptualnega oblačila kot zgodnejši nauki o človekovih pravicah iz sedemnajstega in osemnajstega stoletja, za katere je bilo rečeno, da jih imajo ljudje v naravnem stanju oz. da jim jih je podelil njihov stvarnik. Kljub temu ima najbolj popolna in jasna verzija te moderne kritike utilitarizma mnogo stičnih točk s teorijami o družbeni pogodbi, ki so v sedemnajstem in osemnajstem stoletju spremljale nauk o naravnih pravicah. Tako je Rawls v *Theory of Justice* dokazoval da se — čeprav mora vsaka razumna oseba, da bi živela vsaj minimalno sprejemljivo življenje, vedeti, da mora živeti znotraj politične družbe z urejeno oblastjo — nobena razumna oseba, ki se pogaja z drugimi na podlagi enakosti, ne more strinjati s tem, da mora spoštovati zakone katere koli oblasti, če niso njena svoboda in osnovni interesi, kar je Mill poimenoval »temelj

³⁴ John Rawls: *A Theory of Justice*, 1971, str. 22-4, 27, 181, 183, 187.

³⁵ Npr.: R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, 1977; J. Mackie: *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 1977; R. Nozick: *Anarchy, State and Utopia*, 1974; B. Williams: *Morality: An Introduction to Ethics*, 1972.

³⁶ Glej Rawls, zgoraj str. 187. To trditev podrobno preučujem v svojem »Between Utility and Rights«, *Essay 9*.

človeške eksistence«, zaščiten in imajo prednost pred golim večanjem celotne blaginje, celo, če zaščita ne more biti absolutna.

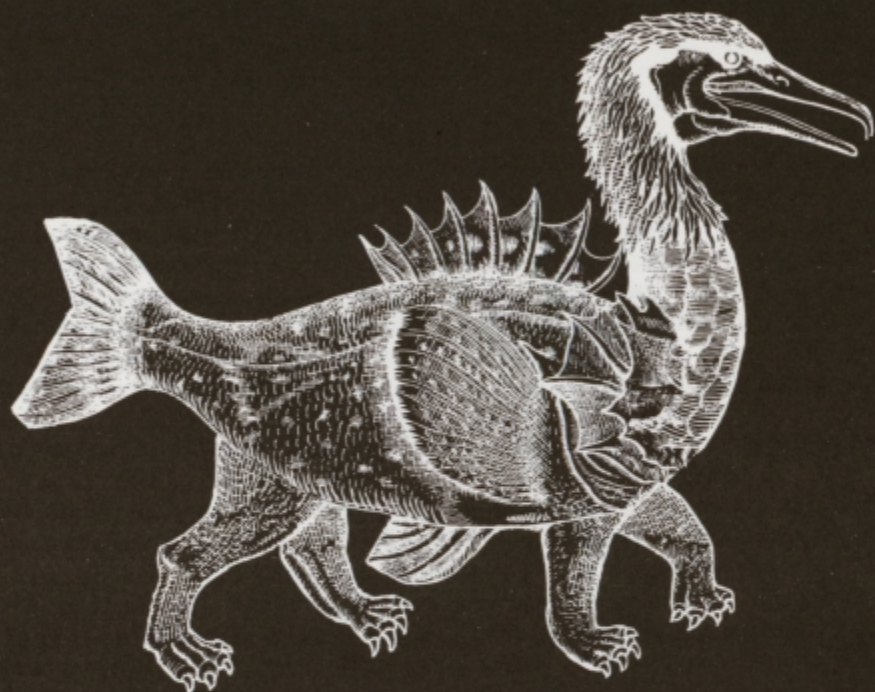
Tako filozofski temelji te nove kritike utilitarizma kot podrobna uporaba njenega nauka osnovnih pravic na sodobnih ustavnih, družbenih in gospodarskih problemih družbe so še vedno zelo kontroverzni. Lahko rečemo, da nismo dobili ne od evropskih ne od ameriških političnih teoretikov, ki so se sedaj začeli ostro zavedati pomanjkljivosti nerazredčenega maksimalizirajočega utilitarizma, zadosti podrobno ali jasno artikulirano teorijo, ki bi pokazala temelje za take pravice in povezavo z drugimi vrednotami, za katere si prizadeva oblast. Ničesar te vrste še ni na voljo, kar bi bilo po jasnosti in podrobni artikulaciji primerljivo z Benthamovo izdelano predstavitvijo in uporabo utilitarizma. Zares so oživiljeni nauki o osnovnih pravicah, kot so predstavljeni sedaj, navkljub precejšnjemu sijaju, še vedno neprepričljivi. Pravzaprav mislim, da je to zaradi tega, ker njihovi avtorji skušajo definirati svoje stališče predvsem kot opozarjanje na to, da je utilitarizem prezrl določene vrednote, razumljene kot nekontroverzne, dejansko pa bi bilo treba najprej radikalen in podoben premislek tega, kako se pravice povezujejo z drugimi vrednotami, h katerim stremi družba. Med takimi pisci lahko najdemo zglede tako na konservativno desni kot liberalno levi strani političnega spektra. Delo teh piscev gotovo zahteva previdno oceno, toda to je naloga za drugič.³⁷

A kljub vsemu je jasno, da teorijo o pravicah nujno potrebujemo. Zadnjega pol stoletja je bila človeška nečlovečnost do človeka taka, da so najbolj osnovne in elementarne svoboščine in varstvo odrekli brezštevilnim možem in ženam, ki so bili krivi, če že ne drugega pa vsaj zahtev po takih svoboščinah in varstvu zase in druge, in včasih so jim te odrekli s posebnim izgovorom, da to odrekanje zahteva splošna blaginja družbe. Tako se zdi zaščita doktrine o osnovnih človekovih pravicah, ki omejujejo, kaj država sme storiti svojim državljanom, natanko to, kar politični problemi našega časa najbolj nujno zahtevajo, oziroma na vsak način zahtevajo to bolj nujno kot klic po maksimalizaciji splošne koristnosti. In pravzaprav je filozofski razvoj, ki sem ga očrtal, spremljala v zadnjem času pospešena krepitev internacionalnega gibanja za človekove pravice. Od leta 1946, ko so podpisniki Listine Združenih narodov potrdili svojo vero v temeljne človekove pravice in dostojanstvo in vrednost človeške osebe, nobena država ne more trditi, da je odrekanje takih pravic svojim lastnim državljanom zgolj njena zadeva. Tukaj ne morem oceniti, kako veliko ali malo je svet pridobil s tem, da je v tridesetih letih, ki ločujejo podpis Listine Združenih narodov od Helsinškega sporazuma, pritisk za uveljavitev osnovnih človekovih pravic bolj in bolj postajal lastnost mednarodnih odnosov, konvencij in diplomacije. Prav tako tukaj ne morem oceniti, kako pogosto je cinično laskanje doktrini spremljalo in še vedno spremlja cinično omalovaževanje njenih principov. A vendar ni nobenega dvoma, da je pojmovanje osnovnih človekovih pravic močno vplivalo na stil diplomacije, moralo in politično ideologijo našega časa, celo kljub temu, da tisoče nedolžnih oseb, ki so še vedno v zaporu ali zatirane, še ni začutilo teh koristi. Nauk o človekovih pravicah je vsaj začasno zamenjal nauk maksimalizirajočega utilitarizma kot poglavitni filozofski navdih za politične in

³⁷ S tako oceno poskušam v »Between Utility and Rights«, *Essay 9*.

družbene reforme. Treba pa bo videti, ali bo imel toliko uspeha, kot ga je nekoč imel utilitarizem, ko je spreminjal prakse vladanja v človekovo dobro.

Prevedeno besedilo je poglavje iz H. L. A. Hartove knjige *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1983. Prevedla Valerija Vendramin.



INE LAGODJE ∇ KULTURI

Gilles Deleuze & Felix Guattari

OD KAOSA K MOŽGANOM

Zahtevamo le malo reda, ki bi nas varoval pred kaosom. Nič ni bolj bolečega, bolj tesnobnega od misli, ki se izmuzne sama sebi, od idej, ki bežijo, ki izginejo, še preden so bile dobro izbrušene, ki jih že najeda pozaba ali pa so pohitele k drugim idejam, ki jih prav tako ne obvladamo. To so neskončne *variabilnosti*, katerih izginotje in pojavitev sovpadata. To so neskončne hitrosti, ki se mešajo z negibnostjo nemega in brezbarvnega ničla, ki ga prečijo, brez narave in brez misli. To je tisti hip, za katerega ne vemo, ali je predolg ali prekratek za čas. Prejemamo udarce z bičem, ki pokajo tako kot žile. Nenehno izgubljammo naše ideje. Zato se tako zelo oklepamo ustaljenih mnenj. Zahtevamo le, da bi se naše ideje verižile ob upoštevanju minimuma trajnih pravil, saj navsezadnje združevanje idej nikoli ni imelo drugega pomena kot zagotoviti tovrstna zaščitna pravila, podobnost, kontigvitetu in kavzalnost, ki nam omogočajo, da vpeljemo malo reda v ideje, da se od ene k drugi premaknemo glede na red prostora in časa in tako obrzdamo našo »fantazijo« (delirij, norost), da v hipu ne preleti celega vesolja in v njem ne zaplodi krilatih konj in ognjenih zmajev. Toda v idejah bi ne bilo niti malo reda, če bi ga ne bilo tudi v stvareh oziroma stanjih stvari, v nekakšnem objektivnem anti-kaosu: »Če bi bil cinober enkrat rdeč in drugič črn, enkrat lahek in drugič težak..., tedaj bi moja domišljija ne imela priložnosti v misli sprejeti težkega cinobra skupaj s predstavo rdeče barve.«¹ Navsezadnje se mora za srečanje stvari in misli občutek reproducirati kot porok ali priča njenega pristanka, občutek teže vsakič, ko primemo cinober v roko, občutek rdeče barve vsakič, ko ga gledamo, z našimi telesnimi organi, ki ne prejemajo sedanjosti, ne da bi ji že vsilili tudi skladnost s preteklostjo. Vse to zahtevamo, da bi si lahko *ustvarili mnenje*, kot svojevrsten dežnik, ki naj nas varuje pred kaosom.

Naša mnenja so narejena iz vsega tega. Toda umetnost, znanost in filozofija zahtevajo več: v kaos režejo plane. Te tri discipline niso kot religije, ki obujajo dinastije bogov ali pa epifanijo enega samega boga in tako na dežnik narišejo nebesni svod, denimo figure neke *Urdoxe*, od koder bi naj izhajala naša mnenja. Filozofija, znanost in umetnost hočejo, da raztrgamo nebesni svod in se potopimo v kaos. Premagali ga bomo le za to ceno. In kot trikratni zmagovalec sem prebrodil Aheron. Videti je, kot bi se filozof, znanstvenik in umetnik vrnili iz dežele mrtvih. Filozof se iz kaosa vrača z *variacijami*, ki sicer ostajajo neskončne, so pa postale neločljive od površin oziroma absolutnih prostornin, ki zarisujejo sekajoč plan imanence; to niso več asociacije razločenih idej, temveč ponovna veriženja s pomočjo cone nerazločnosti v koncept. Znan-

¹ Kant, *Kritika čistega uma*, Analitika, »O sintezi reprodukcije v domišljiji«.

stvenik prinaša iz kaosa *variable*, ki so postale neodvisne z upočasnitvijo, se pravi z odpravo drugih poljubnih spremenljivk, ki bi lahko posredovale, medtem ko ohranjene spremenljivke vstopajo v določena razmerja z natančno funkcijo: to niso več vezi lastnosti v stvareh, temveč končne koordinate na sekajočem planu reference, ki gre od lokalnih možnosti h globalni kozmologiji. Umetnik pa se iz kaosa vrača z *varieteti*, ki niso več reprodukcija čutnega v organih, temveč zarisujejo neko čutno bitje, bitje senzacije, na planu anorganske kompozicije, ki je sposobna znova ponuditi neskončnost. Na boj s kaosom, ki sta ga v slikarstvu, v samem osrčju slikarstva, bila Cézanne in Klee, znova naletimo na drugačen način tudi v znanosti in v filozofiji: vedno gre za to, da kaos premagamo s sekajočim planom, ki ga preči. Slikar gre čez katastrofo ali čez požar, na platno pa pušča sled tega prehoda, svojevrstnega skoka, ki ga od kaosa pelje h kompoziciji.² Tudi same matematične enačbe ne uživajo mirne gotovosti, ki bi sankcionirala prevladujoče znanstveno mnenje, temveč izidejo iz brezna, zaradi katerega matematik »z obema nogama skače po računih« in predvidi, da jih ne bo mogel izpeljati in se dokopati do resnice, ne da bi »poškodoval ene in druge strani«.³ Filozofska misel pa svojih konceptov ne združuje v prijateljstvu, ne da bi jo prav tako prečila neka zareza, ki jih vodi v sovrašтво ali razprši v soobstoječi kaos, kjer jih je treba povzeti, znova najti, kjer je treba skočiti. Videti je, kot bi vrgli mrežo, toda ribič vselej tvega, da ga bo odvelko in da se bo znašel na odprtem morju, ko že misli, da je prispel v pristan. Vse tri discipline na različen način napredujejo skozi krize in pretrese, šele zaporedje pa dopušča govoriti o »napredku« v vsakem primeru. Rekli bi, da boj *proti kaosu* ni imun na simpatiziranje s sovražnikom, saj se obenem razvije nek drug boj, ki postane še pomembnejši – boj *proti mnenju*, ki pa ravno samo hoče biti naš ščit pred kaosom.

V silno poetičnem besedilu Lawrence opisuje, kaj tvori poezijo: ljudje si nenehno delajo dežnik, ki jih ščiti, nanj pa rišejo nebesni svod in pišejo svoja pravila, svoja mnenja; toda pesnik, umetnik, išče špranjo v dežniku, celo raztrga nebesni svod, da bi tako odprl pot žarku svobodnega in prepisnega kaosa, v tem hipnem preblisku pa uokviril vizijo, ki se pojavi skozi špranjo, Wordsworthov jeglič ali Cézannovo jabolko, obris Macbetha ali Ahaba. Nato pride trop posnemovalcev, ki zakrpajo dežnik s krpo, ki le bežno spominja na vizijo, ter trop glosatorjev, ki špranjo zapolnijo z mnenji: komunikacija. Vselej bomo potrebovali druge umetnike, da naredijo nove špranje, izpeljejo nujna raztrganja, morda vedno večja, in tako svojim predhodnikom povrnejo nekomunikativno novost, ki je ne znamo več videti. To pa pomeni, da se umetnik bolj kot proti kaosu (ki ga na določen način z vso svojo močjo kliče) bori proti »klišejem« mnenja.⁴ Slikar ne slika na nedolžno platno in pisec ne piše po nepopisanem listu, temveč sta tako list kot platno že tako zelo prekrita z obstoječimi, vnaprej pripravljenimi klišeji, da je treba najprej brisati, očistiti, sploščiti, včasih celo raztrgati, da bi naredili pot toku zraka, ki pride iz kaosa in ki nam prinaša vizijo. Ko Fontana s potezo rezila prereže obarvano platno, tedaj s tem ne razpara barve, temveč nam, narobe, skozi špranjo pokaže sploščenost čiste barve.

² O Cézannu in kaosu glej Gasquet, v: *Conversations avec Cézanne*; o Kleeju in kaosu glej »opombo o sivi piki« v: *Théorie de l'art moderne*, Ed. Gonthier. Glej tudi analize Henrija Maldineya, *Regard Parole Espace*, Ed. L'Age d'homme, str. 150-151, 183-185.

³ Galois, v: Dalmis, *Evariste Galois*, str. 121, 130.

⁴ Lawrence, »Kaos v poeziji«, v: Lawrence, *Cahiers de l'Herne*, str. 189-191.

Umetnost se dejansko bori s kaosom, toda to počne zato, da iz njega vznikne vizija, ki jo za hip osvetli, Senzacija. Celó hiše...: prav iz kaosa izvirajo Soutinove pijane hiše, ki zadevajo druga ob drugo in si prav s tem vzajemno pomagajo, da ne padejo; Monetova hiša pa vznikne kot špranja, skozi katero kaos postane vizija vrtnic. Celó najbolj delikatna živo rdeča barva se odpre kaosu, kot meso odrtega telesa.⁵ Delo kaosa seveda ni boljše od dela mnjenja, umetnost ni nič bolj izdelana iz kaosa kot iz mnjenja; toda če se že bori proti kaosu, tedaj to počne zato, da mu izpuli orožja, ki jih nato usmeri proti mnjenju, da ga laže premaga s preizkušenimi orožji. Prav zato, ker je slika najprej prekrita s klišnji, se mora slikar soočiti s kaosom in pospešiti destrukcijo, da bi tako proizvedel senzacijo, ki izziva sleherno mnjenje, sleherni kliše (koliko časa še?). Umetnost ni kaos, temveč kompozicija kaosa, ki ponuja vizijo ali senzacijo, tako da gradi svojevrsten kaosmos, kot pravi Joyce, komponirani kaos — ki ni niti predviden niti vnaprej zasnovan. Umetnost transformira kaotično variabilnost v *kaoidni* variete, denimo sivo-črno-zelen požar Greca; zlati požar Turnerja ali rdeči požar Staëla. Umetnost se bori s kaosom, toda to počne zato, da ga naredi čutnega, četudi s pomočjo najbolj ljubeznivega lika in najbolj očarljive krajine (Watteau).

Podobno vijugasto, kuščarsko gibanje oživlja tudi znanost. Videti je, da ji boj proti kaosu bistveno pripada tedaj, ko upočasnjeno variabilnost usmeri h konstantam ali mejam, ko jo tako nanese na centre ravnotežja, ko jo podvrže izboru, ki ohrani le majhno število neodvisnih spremenljivk na koordinatnih oseh, ko med te spremenljivke namesti razmerja, katerih prihodnje stanje je mogoče določiti z upoštevanjem sedanjega (deterministični račun), ali pa ko, narobe, vpelje toliko spremenljivk hkrati, da je stanje stvari zgolj statistično (verjetnostni račun). V tem pomenu lahko govorimo o zares znanstvenem mnjenju v zvezi s kaosom — kot o komunikaciji, določeni enkrat z izhodišnimi informacijami, drugič z informacijami velikega merila, in ki gre praviloma od elementarnega k zgrajenemu, bodisi od sedanjega k prihodnjemu bodisi od molekularnega k molarnemu. Toda tudi tu se znanost ne more upreti globoki privlačnosti kaosa, proti kateremu se bori. Če je upočasnitev tista drobna obroba, ki nas loči od oceanskega kaosa, tedaj se znanost kolikor le more približuje najbližjim valovom, ko postavlja razmerja, ki se ohranjajo s pojavitvijo in izginotjem spremenljivk (diferencialni račun); vedno manjša je razlika med kaotičnim stanjem, v katerem se mešata pojavitev in izginotje ene spremenljivke, in pol-kaotičnim stanjem, ki eno razmerje predstavlja kot mejo spremenljivk, ki se pojavljajo ali izginjajo. Kot pravi Michel Seres v zvezi z Leibnizom: »*sta dve infra-zavesti: najgloblja je strukturirana kot poljubna množica, čista številnost ali možnost na splošno, naključna zmes znakov; manj globoka pa je prekrita s kombinatoričnimi shemami te številnosti...*«.⁶ Serijo koordinat ali prostorov posameznih faz bi lahko zasnovali kot nekakšno zaporedje rešet, od katerih bi slehernemu prostoru predhodilo kaotično stanje, sledilo pa kaoidno stanje, tako da bi namesto hoje od elementarnega k zgrajenemu raje prestopali kaotične pragove. Mnjenje nam predstavlja znanost, ki sanja o enotnosti, o poenotenju svojih zakonov, ki celo še danes išče skupnost štirih sil. Pa vendar je veliko bolj trdovraten sen o ujetju drobca kaosa, četudi so v igri

⁵ Didi-Huberman, *La peinture incarnée*, str. 120-123: o mesu in kaosu.

⁶ Serres, *Le système de Leibniz*, P. U. F., I, str. 111 (in še o zaporedju rešet, str. 120-123).

najraznovrstnejše sile. Znanost bi vso racionalno enotnost, po kateri tako zelo hlasta, dala za en sam, čisto droben košček kaosa, ki bi ga lahko raziskovala.

Umetnost postavi košček kaosa v okvir in tako oblikuje komponirani kaos, ki postane čuten, ali pa iz njega izpelje kaoidno senzacijo v obliki varietete; znanost pa postavi drobec kaosa v koordinatni sistem in tako oblikuje refererirani kaos, ki postane Narava, iz nje pa izpelje aleatorično funkcijo in kaoidne variable. Tako je eden najpomembnejših vidikov sodobne matematične fizike prehod h kaosu v obliki akcije »tujih« ali kaotičnih atraktorjev: dva sosednja trajektorija v določenem sistemu koordinat ne obstaneta, temveč eksponentialno divergirata, predno se približata s pomočjo ponavljajočih se operacij raztezanja in prepogibanja, ki razrežejo kaos.⁷ Če atraktorji ravnovesja (fiksne točke, mejni ciklusi, tori) lepo izražajo boj znanosti s kaosom, tedaj tuji atraktorji razkrivajo njeno globoko fasciniranost nad kaosom in konstitucijo nekega kaosmosa znotraj moderne znanosti (vse tiste reči, ki so jih na tak ali drugačen način izdali v prejšnjih obdobjih, denimo fascinacija nad turbulencami). Potemtakem naletimo na sklep, ki je analogen sklepu, do katerega nas je pripeljala umetnost: boj s kaosom je le instrument globjega boja proti mnenju, saj človeška nesreča izhaja prav iz mnenja. Znanost se zoperstavi mnenju, ki ji ponuja religiozni okus enotnosti ali poenotenja. Obenem pa se tudi sama v sebi obrne proti tistemu specifično znanstvenemu mnenju, *Urdoxi*, ki je bodisi deterministična napoved (Laplaceov Bog) bodisi verjetnostno vrednotenje (Maxwellov demon): s tem, ko se odpove izhodiščnim informacijam in informacijam velikega merila, znanost nadomesti komunikacijo s pogoji ustvarjalnosti, določenimi z enkratnimi učinki najdrobnejših fluktuacij. Kreacija, to so estetski varieteti ali znanstvene variable, ki vzniknejo na planu, ki zmore razrezati kaotično spremenljivost. Psevdo-znanosti, ki si prizadevajo obravnavati fenomene mnenja, z uporabo umetnih možganov kot model sicer še naprej ohranjajo verjetnostne procese, stabilne atraktorje in vso logiko prepoznanja form, vendar se morajo dokopati do kaoidnih stanj in do kaotičnih atraktorjev, če naj hkrati dojamejo boj misli proti mnenju in izrojenost misli v samem mnenju (ena od poti razvoja računalnikov gre v smeri domneve kaotičnega oziroma kaotizirajočega sistema).

Prav to potrjuje tretji primer, ki ni niti čutni variete niti funkcionalna variabla, temveč konceptualna variacija, kakor se pojavi v filozofiji. Tudi filozofija se po svoje bori s kaosom kot nerazlikovanim breznom ali oceanom nepodobnosti. Nikakor ne bomo sklepali, da sodi filozofija na stran mnenja, kakor tudi ne, da ga lahko nadomesti. Koncept ni množica združenih idej, kakršno je mnenje. Tudi ni vnaprejšnji red vzrokov, serija urejenih vzrokov, ki bi lahko v skrajni sili tvorili neke vrste racionalizirano *Urdoxo*. Če naj se dokopljemo do koncepta, celo to ni dovolj, da fenomene podvržemo načelom, analognim načelom asociacij idej ali reči, načelom, ki urejajo vzroke. Kot pravi Michaux: kar zadostuje »tekočim idejam«, ne zadostuje »življenskim idejam« – slednje je treba ustvariti. Ideje se da združevati le kot podobe in urejati le kot abstrakcije; če naj pridemo do koncepta, moramo preseči tako ene kot druge, *karnajhitreje* moramo doseči mentalne objekte, ki jih je mogoče določiti kot realna bitja. To sta pokazala že Spinoza in Fichte: uporabljati moramo sicer fikcije in abstrakcije, toda le toliko, kolikor so nujne za to, da

⁷ O tujih atraktorjih, neodvisnih spremenljivkah in »poteh h kaosu« glej: Prigogine in Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Ed. Fayard, poglavje IV. Glej tudi: Gleick, *La théorie du chaos*, Ed. Albin-Michel.

se dokopljemo do plana, po katerem se bomo gibali od enega realnega bitja k drugemu in napredovali s konstrukcijo konceptov.⁸ Videli smo, da je mogoče ta rezultat doseči, če variacije postanejo neločljive glede na cone sosedstva ali nerazločnosti: poslej se jih ne da več združevati po muhavostih domišljije kakor tudi ne razločevati in urejati po zahtevah razuma, temveč tvorijo resnične konceptualne bloke. Koncept je množica neločljivih variacij, ki se proizvede oziroma zgradi na planu imanence, ko ta prereže kaotično variabilnost in ji podeli konsistenco (realnost). Koncept je potemtakem kaoidno stanje *par excellence*; napotuje na kaos, ki je postal konsistenten, ki je postal Misel, mentalni kaosmos. In kaj bi navsezadnje bilo *mišljenje*, če bi se nenehno ne merilo s kaosom? Razum nam svoj pravi obraz pokaže šele tedaj, ko »grmi v svojem kraterju«. Celo *cogito* je samo mnenje, v najboljšem primeru neka *Urdoxa*, če iz njega ne izpeljemo neločljivih variacij, ki tvorijo koncept — pod pogojem, da se odpovemo iskanju dežnika ali zavetja, da prenehamo predpostavljati imanenco, ki bi se tvorila *sama*, temveč, narobe, prav njega postavimo na plan imanence, ki mu pripada in ki ga pošlje na odprto morje. Skratka, kaos ima glede na plan, ki ga reže, tri hčere: to so Kaoide, umetnost, znanost in filozofija, kot oblike misli ali ustvarjanja. Realnosti, ki nastanejo na planih, ki režejo kaos, pa bomo imenovali kaoidne realnosti.

Spoj (in ne enotnost) *vseh treh planov so možgani*. Kadar možgane obravnavamo kot določeno funkcijo, se ti seveda pojavijo hkrati kot kompleksna množica horizontalnih zvez in vertikalnih združevanj, ki reagirajo druga na druge, o čemer nam pričajo cerebralne »karte«. Vprašanje je potemtakem dvojno: so zveze vnaprej vzpostavljene, vodene kot po tirih, ali se gradijo in razgrajujejo na poljih sil? So procesi združevanja lokalizirana hierarhična središča ali pa so prej forme (*Gestalten*), ki dosejajo svoje pogoje stabilnosti v polju, od katerega je odvisna lega samega središča? Pomen *Gestalt*-teorije v tem oziru zadeva tako teorijo možganov kakor tudi koncepcijo percepcije, saj se neposredno zoperstavlja statusu korteksa, kakor je videti z gledišča pogojnih refleksov. Toda ne glede na obravnavana gledišča brez težav dokažemo, da poti (izgotovljene ali v nastajanju) in središča (mehanična ali dinamična) naletijo na podobne težave. Izgotovljene poti, ki smo jim vse bliže, implicirajo vnaprejšnjo sled; potovanja, do katerih pride v polju sil, pa napredujejo z razreševanjem napetosti, ki prav tako deluje vse bliže (denimo napetost približevanja med rumeno pego in svetlobno piko, projicirano na mrežnico, katere struktura je analogna strukturi kortikalne površine): obe shemi predpostavljata neki »plan«, ne morda cilj ali program, temveč *prelet celotnega polja*. Tega *Gestalt*-teorija ne more pojasniti, tako kot mehanizem ne pojasnjuje predhodne montaže.

Nič čudnega torej, da možgani, če jih obravnavamo kot narejeni objekt znanosti, ne morejo biti drugega kot organ formacije in komunikacije mnenja: bližnje zveze in osrediščena združevanja ostajajo pri ozkem modelu prepoznanja (*gnosis in praxis*, »to je kocka«, »to je svinčnik«...), biologija možganov pa se uvršča med iste postulate kot najbolj trmasta logika. Mnenja so pregnantne forme, kot milni mehurčki po *Gestaltu*, upoštevaje okolja, interese, verovanja in ovire. Zato se zdi dovolj težavno obravnavati filozofijo, umetnost in celo znanost kot »mentalne objekte«, kot preproste spoje nevro-

⁸ Glej: Guéroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, Ed. Les Belles Lettres, I, str. 174.

nov v objektiviranih možganih, saj jih nezadosten model prepoznanja vgnezdí v dokso. Če imajo mentalni objekti filozofije, umetnosti in znanosti (se pravi, življenske ideje) svoje mesto, tedaj je to kar najgloblje v sinaptičnih špranjah, v vrzelih, intervalih in vmesnih časih nekih možganov, ki se jih ne da objektivirati, tam, kjer jih z vdorom iskanja sploh šele zares ustvarimo. To je približno tako kot reguliranje televizijskega ekrana, katerega intenzivnosti povzročijo vznik tistega, kar se izmika moči objektivne definicije.⁹ To pomeni, da misel, četudi ima obliko, ki jo aktivno sprejema v znanosti, ni odvisna od možganov, ki bi bili narejeni iz organskih zvez in združevanj: sledeč fenomenologiji je misel odvisna od razmerij človeka s svetom — s katerimi so možgani nujno usklajeni, saj so prav možgani ukrojeni po njih, tako kot so dražljaji po svetu, reakcije pa po človeku, vključno z njihovimi negotovostmi in spodletelostmi. »Mislí človek, ne pa možgani«; toda ta vzpon fenomenologije, ki z dvojno kritiko mehanizma in dinamizma presega možgane v smeri bitja-v-svetu, nas še vedno ne vodi iz sfere mnenj, temveč nas privede zgolj do neke *Urdoxe*, ki je postavljena kot izvorno mnenje oziroma pomen pomenov.¹⁰

Mar ni prelomnica drugje — tam, kjer so možgani »subjekt«, kjer postajajo subjekt? Mislijo možgani, ne pa človek, človek je zgolj cerebralna kristalizacija. O možganih bomo govorili tako, kot je Cézanne govoril o krajini: človek je odsoten, toda v celoti je v možganih... Filozofija, umetnost in znanost niso mentalni objekti objektiviranih možganov, temveč so trije vidiki, po katerih možgani postanejo subjekt. Misel-možgani, so trije plani, splavi, na katerih se spusti v kaos in se z njim spopade. Katere so tedaj značilnosti teh možganov, ki niso več določeni z drugotnimi zvezami in združevanji? To niso možgani izza možganov, temveč predvsem neko stanje preleta brez distance, tik pri tleh, samo-preleta, ki se mu ne izmakne nobeno brezno, noben zapogib in nobena vrzel. To je primarna, »resnična forma«, kakor jo je definiral Ruyer: niti *Gestalt* niti zaznana forma, temveč *forma na sebi*, ki ne napotuje na nobeno zunanje gledišče, tako kakor mrežnica ali zbradzana površina korteksa ne napotujeta na nič drugega, to je absolutna konsistentna forma, ki se preletava neodvisno od sleherne dodatne razsežnosti, ki se torej ne sklicuje na nobeno transcendenco, ki ima ne glede na število svojih razsežnosti eno samo plat, ki ostaja so-prisotna z vsemi svojimi določili brez bližnjosti ali oddaljenosti, ki jih preči z neskončno hitrostjo, brez mejne hitrosti, in ki iz njih zaplodi številne *neločljive variacije*, ki jim zaupa ekvipotencialnost brez sleherne zmede.¹¹ Videli smo, da je bil tak status koncepta kot čistega dogodka oziroma realnosti virtualnega. In koncepti se nedvomno ne reducirajo na ene in iste možgane, saj ravno sleherni med njimi tvori eno »področje preleta«, prehodi enega koncepta v drugega pa ostajajo ireduktibilni vse dotlej, dokler nov koncept po svoje ne zahteva nove so-prisotnosti oziroma ekvipotencialnosti določil. Ne bomo sicer trdili, da so sleherni koncept že možgani. Vendar pa so možgani v tem prvem vidiku absolutne forme videti prav kot zmožnost konceptov, se pravi, zmožnost njihove kreacije, kolikor obenem zarezajo plan imanence, na katerega se koncepti umestijo, se premeščajo, spreminjajo red in razmerja, se obnavljajo in se ne nehajo ustvarjati. Možgani so *duh*. Hkrati s tem, ko možgani postanejo subjekt — ali

⁹ Jean-Clet Martin, *Variation* (v tisku).

¹⁰ Erwin Straus, *Du sens des sens*, Ed. Millon, III. del.

¹¹ Ruyer, *Néo-finalisme*, P.U.F., poglavja VII-X. Ruyer se je v vsem svojem delu loteval dvojne kritike mehanizma in dinamizma (*Gestalt*), ki se bistveno razlikuje od fenomenološke kritike.

bolje, »superjekt«, kot pravi Whitehead —, koncept postane ustvarjeni objekt, dogodek ali kar sama kreacija, filozofija pa postane plan imanence, ki nosi koncepte in ki ga zarišejo možgani. Cerebralna gibanja tako zaplodijo konceptualne osebe.

Možgani so tisti, ki rečejo Jaz, toda Jaz je nekdo drug. To niso več možgani drugotnih zvez in združevanj, četudi ne gre za transcendenco. In ta Jaz ni le tisti »jaz pojnim« možganov kot filozofije, temveč je tudi »jaz čutim« možganov kot umetnosti. Senzacija niso nič manj možgani od koncepta. Če obravnavamo živčne zveze dražljaj-odziv in cerebralna združevanja percepcija-akcija, tedaj se ne bomo spraševali, v katerem trenutku poti oziroma na kateri ravni se pojavi senzacija, saj je ta že predpostavljena, le da je umaknjena nazaj. Umik ni nasprotje preleta, temveč njegov korelat. Senzacija je sam dražljaj, ne kolikor se podaljšuje od bližnjega k bližnjemu in preide v odziv, temveč kolikor se ohranja oziroma ohranja svoje vibracije. Senzacija skrči vibracije dražljivega na živčni površini ali v cerebralni prostornini: prejšnje še ni izginilo, ko se prihodnje že pojavi. To je njen način odgovora na kaos. Sama senzacija vibrira, saj krči vibracije. Sama se ohranja, saj ohranja vibracije: je Spomenik. Odzvanja, saj pusti odzvanjati svojim harmoničnostim. Senzacija je skrčena vibracija, ki je postala kvaliteta, variete. Zato možganom-subjektu tod pravimo *duša* ali *sila*, saj edinole duša s krčenjem ohranja tisto, kar materija razsipa, žarči, rine naprej, reflektira, prelamlja ali sprevača. Prav tako zaman iščemo senzacijo, če ostajamo zgolj pri odzivih in dražljajih, ki jih ti podaljšujejo, pri akcijah in percepcijah, ki jih te reflektirajo: kot pravi Leibniz, duša (ali bolje, sila) ničesar ne počne in ne deluje, je zgolj prisotna in ohranja; krčenje ni akcija, temveč je čista strast, kontemplacija, ki prejšnje ohranja v prihodnjem.¹² Senzacija je potemtakem na drugem planu od mehanizmov, dinamizmov in finalnosti: to je plan kompozicije, na katerem se senzacija oblikuje tako, da krči tisto, kar jo gradi, obenem pa se gradi z drugimi senzacijami, ki jih spet po svoje krči. Senzacija je čista kontemplacija, saj krči prav s pomočjo kontemplacije, kontemplira samo sebe, kolikor kontemplira elemente, preko katerih prehaja. Kontemplacija je ustvarjanje, skrivnost pasivne kreacije, senzacija. Senzacija zapolni plan kompozicije in napolni samo sebe s tem, ko se polni s tistim, kar kontemplira: je »enjoyment« in »self-enjoyment«. Je subjekt, ali bolje, *injekt*. Plotin je lahko vse reči definiral kot kontemplacije, ne le ljudi in živali, temveč tudi rastline, zemljo in skale. To niso Ideje, ki jih kontempliramo s koncepti, temveč elementi materije, s senzacijo. Rastlina s krčenjem kontemplira elemente, preko katerih prehaja, svetlobo, ogljik in soli, sama pa se pri tem polni z barvami in vonji, ki vsakič znova zaznamujejo njen variete, njeno kompozicijo: je senzacija na sebi.¹³ Kot bi rože čutile same sebe s tem, ko čutijo tisto, kar jih gradi, s temi prvimi poskusi vida in vonja, še preden jih zazna ali celo začuti živčni in cerebralni dejavnik.

Skale in rastline seveda nimajo živčnega sistema. Toda če živčne zveze in cerebralna združevanja predpostavljajo neko silo-možgane kot zmožnost čutenja, ki soobstaja s tkivi, tedaj je verjetno predpostaviti tudi neko zmožnost čutenja, ki soobstaja z embrionalnimi tkivi in ki se v Vrsti predstavlja kot kolektivni možgani; ali pa z rastlinskimi tkivi

¹² Hume je v *Razpravi o človeški naravi* definiral domišljijo prav s to pasivno kontemplacijo-krčenjem (III. del, 14. razdelek).

¹³ Veliko Plotinovo besedilo o kontemplacijah je na začetku *Enead*, III, 8. Vse od Humea do Butlerja in Whiteheada so empiristi povzemali to temo in jo usmerjali k materiji: od tod njihov neo-platonizem.

v »majhnih vrstah«. Kemične sorodnosti in fizične vzročnosti napotujejo na prvotne sile, ki so sposobne ohraniti svoje dolge verige s tem, da krčijo njihove elemente in jim pustijo odzvanjati: brez te subjektivne instance je celo najmanjša vzročnost povsem nedojemljiva. Vsak organizem ni cerebralni in vsako življenje ni organsko, vendarle pa so vsepovsod sile, ki tvorijo mikro-možgane oziroma neorgansko življenje reči. Ni ravno nujno postaviti sijajne hipoteze o živčnem sistemu Zemlje, kot sta to storila Fechner ali Conan Doyle, saj se sila krčenja ali ohranjanja – se pravi, čutenja – predstavlja kot globalni možgani edinole v razmerju z določenimi, neposredno skrčenimi elementi, in z določenim načinom krčenja, ki se pač spreminjajo glede na področja in tvorijo natanko ireduktibilne varieteje. Konec koncev pa so ravno isti skrajni elementi in ista umaknjena sila tisti, ki tvorijo en sam plan kompozicije, ki nosi vse varieteje Univerzuma. Vselej sta obstajali dve možni razlagi vitalizma: ena o Ideji, ki sicer deluje, a je ni, ki torej deluje zgolj z gledišča nekega zunanjega cerebralnega spoznanja (od Kanta do Claude-Bernarda); in druga o sili, ki je, a ne deluje, ki je torej čisto notranje Čutenje (od Leibniza do Ruyerja). Zdi se, da se druga razlaga vsiljuje zato, ker se krčenje, ki ohranja, vselej umika akciji ali celo sploh gibanju in se predstavlja kot čista kontemplacija brez vednosti. To je lepo videti na cerebralnem področju *par excellence* – na področju učenja ali formacije navad: četudi je videti, da se vse dogaja prek napredovanja aktivnih zvez in združevanj, od ene preizkušnje k drugi, je vendarle nujno, kot je pokazal Hume, da se preizkušnje ali primeri, pripetljaji, skrčijo v neko kontemplativno »domišljijo«, čeprav ostajajo razločeni tako v razmerju do akcij kakor v razmerju do vednosti: celo podgana »skrči« neko navado s pomočjo kontemplacije. Pod vsem tem hrupom akcij je še vedno treba odkriti tiste notranje ustvarjalne senzacije oziroma tihe kontemplacije, ki pričajo o možganih.

Oba prva vidika oziroma gubi možganov, tako senzacija kot koncept, sta izjemno krhka. Ne le objektivne razveze in razdruževanja, tudi izjemna utrujenost povzroči, da se senzacije omehčajo, zaradi česar se jim izmuznejo elementi in vibracije, ki jih poslej vedno težje krčijo. Starost je takšna utrujenost: je bodisi strmoglavljenje v mentalni kaos, onstran plana kompozicije, bodisi ponižanje na izgotovljena mnenja, na klišeje, ki pričajo o tem, da umetnik nima več česa povedati, saj ni več sposoben ustvariti novih senzacij, ne ve več, kako bi ohranjal, kontempliral in krčil. Primer filozofije je nekoliko drugačen, četudi mu grozi podobna utrujenost; ker ne zdrži več na planu imanence, tokrat utrujena misel ne prenese več neskončnih hitrosti tretje vrste, ki kot vrtinec merijo so-prisotnost koncepta z vsemi njegovimi intenzivnimi sestavinami hkrati (konsistenca); misel se zato napoti k relativnim hitrostim, ki zadevajo le še zaporedje gibanja od ene točke do druge, od ene ideje k drugi, in ki merijo preproste asociacije, ne da bi iz njih mogle rekonstituirati koncept. Zgodi se sicer, da so te relativne hitrosti tako velike, da spominjajo na absolut; pa vendar so zgolj spremenljive hitrosti mnenja, diskusije ali »zgovornosti« – kot pri neutrudnih mladeničih, pri katerih slavimo hitrost duha, a tudi pri utrujenih starih, ki sledijo upočasnjem mnenjem in vodijo stagnirajoče diskusije, ko govorijo sami s seboj, znotraj svojih izvotljenih glav, kot nekakšen daljni spomin njihovih starih konceptov, ki se jih oklepajo, da bi dokončno ne zdrsnili v kaos.

Vzročnosti, asociacije in združevanja nedvomno navdihujejo naša mnenja in verovanja, kot pravi Hume. So načini, kako nekaj doseči in prepoznati (vključno z »mental-

nimi objekti«): deževalo bo, voda bo zavrela, to je najkrajša pot, to je drug vidik iste figure... Toda četudi se ta mnenja pogosto pritihočajo med znanstvene propozicije, niso njihov del, saj znanost te procese podvrže operacijam drugačne narave, ki tvorijo dejavnost spoznavanja in napotujejo na zmožnost spoznanja kot tretje gube možganov-subjekta, ki ni nič manj ustvarjalna od drugih dveh. Spoznanje ni niti forma niti sila, temveč je *funkcija*: »funkcioniram«. Subjekt se tokrat predstavlja kot »ejekt«, saj izlušči elemente, katerih bistvena značilnost je razlikovanje, razločevanje: meje, konstante, spremenljivke, funkcije, vsi ti funkcivi ali prospekti, ki tvorijo termine znanstvene propozicije. Naloga geometričnih projekcij, algebrskih zamenjav in premen ni neko reč prepoznati skozi variacije, temveč razlikovati variable in konstante, progresivno razločiti termine, ki težijo k zaporednim mejam. Ko je v znanstveni operaciji postavljena konstanta, tedaj ne gre za krčenje primerov ali momentov v eno samo kontemplacijo, temveč za vzpostavitev nujne relacije med dejavniki, ki ostajajo neodvisni. Temeljni akti znanstvene zmožnosti spoznanja so potemtakem naslednji: postavitve meja, ki zaznamujejo odpoved neskončnim hitrostim in zarišejo plan reference; popis serijsko urejenih spremenljivk, ki težijo proti tem mejam; koordinacija neodvisnih spremenljivk, ki med njimi ali njihovimi mejami vzpostavi nujna razmerja, od katerih so odvisne razločene funkcije, plan reference pa je ravno ta dejavna koordinacija; določitev zmesi oziroma stanj stvari, ki se nanašajo na koordinate in na katere se funkcije sklicujejo. Ni dovolj reči, da so te operacije znanstvenega spoznanja funkcije možganov: same funkcije so gube nekih možganov, ki zarisujejo spremenljive koordinate plana spoznanja (reference) in vsepovsod pošiljajo svoje delne opazovalce.

Še ena operacija je, ki ravno priča o vztrajnosti kaosa, ne le okrog plana reference ali koordinacije, temveč tudi v zavojih njegove spremenljive površine, ki je vztrajno vpeljevana v igro. To so operacije bifurkacije in individuacije: stanja stvari so jim podvržena, ker so neločljiva od potencialov, ki si jih sposojajo pri samem kaosu in jih realizirajo ob hkratnem tveganju, da bodo preseljena ali preplavljena. Naloga znanosti je torej, da predoči kaos, v katerega se potapljaajo sami možgani kot subjekt spoznanja. Možgani nenehno tvorijo meje, ki določajo funkcije spremenljivk v posebej razsežnih področjih; relacije med temi spremenljivkami (zveze) toliko bolj predstavljajo negotovo in tvegano naravo, ne le v električnih sinapsah, ki pričajo o statističnem kaosu, temveč tudi v kemičnih sinapsah, ki napotujejo na deterministični kaos.¹⁴ Bolj kot za cerebralne centre gre za točke, koncentrirane na enem področju, razpršene na drugem; in za »oscilatorje«, oscilirajoče molekule, ki prehajajo od ene točke k drugi. Edwin Strauss je pokazal, da je celo v linearnem modelu, kakršen je model pogojnih refleksov, bistveno razumeti posrednike, vrzeli in praznine. Drevesne paradigme možganov se umikajo rizomatičnim figuram, razsrediščnim sistemom, mrežam končnih avtomatov, kaoidnim stanjem. Kaos je nedvomno prikrit z vse močnejšimi prilagoditvami, ki generirajo mnenje, z dejavnostjo navad in modelov prepoznavanja; zato pa smo zanj toliko bolj dovzetni, če, narobe, obravnavamo ustvarjalne procese in bifurkacije, ki jih ti implicirajo. Individuacija pa je v cerebralnem stanju stvari toliko bolj funkcionalna, kolikor njene spremenljivke niso več same celice, saj te ne nehajo umirati, ne da bi se hkrati že tudi

¹⁴ Burns, *The Uncertain Nervous System*, Ed. Arnold. In Steven Rose, *Le cerveau conscient*, Ed. Le Seuil, str. 84: »Živčni sistem je negotov, verjetnost, potemtakem zanimiv.«

obnavljale, in tako iz možganov delajo množico majhnih smrti, ki v nas vpeljujejo nenehno umiranje. Individuacija kliče potencial, ki se nedvomno aktualizira v določujočih vezeh, ki izhajajo iz percepcije, še veliko bolj pa v prostem učinku, ki variira glede na kreacijo konceptov, senzacij ali samih funkcij.

Trije plani so ireduktibilni s svojimi elementi: *plan imanence filozofije, plan kompozicije umetnosti, plan reference ali koordinacije znanosti; forma koncepta, sila senzacije, funkcija spoznanja; koncepti in konceptualne osebe, senzacije in estetske figure, funkcije in delni opazovalci*. Sleherni plan se sooča z analognimi problemi: v kakšnem pomenu in kako je plan, v vsakem od primerov, en ali številen – katera enotnost, katera številnost? Še pomembnejši pa se nam ta hip zdijo problemi interference med plani, ki se stikajo v možganih. Prvi tip interference se pojavi, ko skuša filozof ustvariti koncept neke senzacije ali funkcije (denimo koncept, značilen za riemannovski prostor ali iracionalno število...); ko znanstvenik išče funkcije senzacije, denimo Fechner ali teorije barve in zvoka, in celo funkcije koncepta, kot denimo Lautman za matematike pokaže, kako aktualizirajo virtualne koncepte; ko umetnik ustvari čiste senzacije konceptov ali funkcij, kakor jih vidimo v varietetih abstraktne umetnosti ali pri Kleeju. Pravilo vseh teh primerov je, da mora interferenčna disciplina napredovati s svojimi lastnimi sredstvi. Zgodi se, denimo, da govorimo o notranji lepoti geometrične figure, operacije ali dokaza, toda ta lepota nima nič opraviti z estetiko, saj jo definiramo s kriteriji, spo-sojenimi pri znanosti, kot so sorazmerje, simetrija, disimetrija, projekcija, transformacija: Kant je to prepričljivo dokazal.¹⁵ Funkcija mora biti ujeta v senzaciji, ki ji zagotavlja perceptive in afekte, zgrajene zgolj z umetnostjo, na planu specifične ustvarjalnosti, ki jo iztrga sleherni referenci (križanje dveh črnih črt ali plasti barve v pravih kotih pri Mondrianu; lotevanje kaosa s pomočjo senzacije tujih atraktorjev pri Nolandu ali Shirleju Jaffeu).

To so torej zunanje interference, saj sleherni disciplina ostaja na svojem planu in uporablja svoje lastne elemente. Drugi tip interference pa je notranji, ko je videti, kot bi koncepti in konceptualne osebe izstopili iz plana imanence, ki jim pripada, in zdrsnili na drug plan, med funkcije in delne opazovalce, ali pa med senzacije in estetske figure; enako velja za druge primere. Ti zdrsi so tako subtilni, denimo zdrs Zaratuštre v Nietzschejevi filozofiji ali Igiturja v Mallarméjevi poeziji, da se najdemo na kompleksnih planih, ki jih je težko določiti. Delni opazovalci pa po svoje vpeljejo v znanost senzibilije, ki so pogosto prav blizu estetskim figuram na mešanem planu.

Končno pa so tu še interference, ki se jih ne da lokalizirati. Sleherni razločena disciplina je po svoje v razmerju z nekim negativom: celo znanost je v razmerju z neko ne-znanostjo, ki ji pošilja svoje učinke. Ne gre zgolj za to, da nas mora umetnost oblikovati, nas prebuditi, nas naučiti čutiti, nas, ki nismo umetniki – filozofija naučiti pojmiti, znanost spoznavati. Tovrstne pedagogije so možne le, kolikor je sleherni od teh disciplin na svoj račun v nekem bistvenem razmerju z Ne, ki jo zadeva. Plan filozofije je pred-filozofski, dokler ga obravnavamo neodvisno od konceptov, ki ga zasedajo, toda na ne-filozofijo naletimo tedaj, ko se ta plan spopade s kaosom. Filozofija potrebuje neko ne-filozofijo, ki jo razume, potrebuje neko ne-filozofsko razumevanje, tako kot

¹⁵ Kant, *Kritika razsodnosti*, 62.

umetnost potrebuje ne-umetnost, znanost pa ne-znanost.¹⁶ Ne potrebujejo jih niti kot začetek niti kot konec, v katerem bi bile pozvane k izginotju skoz udejanjenje, temveč jih potrebujejo sleherni trenutek svojega postajanja oziroma svojega razvoja. In če se trije Ne še razlikujejo v razmerju s cerebralnim planom, tedaj se ne razlikujejo več v razmerju s kaosom, v katerega se možgani potopijo. Rekli bi, da se skozi ta potop iz kaosa izlušči senca »prihodnjega ljudstva«, kakršnega kliče umetnost, a tudi filozofija in znanost: ljudstvo-masa, ljudstvo-svet, ljudstvo-možgani, ljudstvo-kaos. Ne-misleča misel, ki ždi v vseh treh, kot Kleejev ne-konceptualni koncept ali notranja tišina Kandinskega. Tod koncepti, senzacije in funkcije postanejo neodločljivi, filozofija, umetnost in znanost pa nerazločljive, kot bi si delili isto senco, ki se razteza vzdolž njihove različne narave in jih nenehno spremlja.

Pričujoče besedilo je prevod sklepnega poglavja (*Du chaos au cerveau*) knjige *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Pariz, 1991 (str. 189-206). Prevedel Stojan Pelko.

Ko odgovori s Anstien, Ryle nekako takole opredeli razliko med nima in njim. Spravedlivo lahko zasadi dva vprašanja:

- a) Zakaj se ne gremo v London prispeti pustopov?
- b) Zakaj je »Opozicija te ...« začetek opozicije, »Zalim te ...« pa ni začetek žalitve?

Šest dni v teden bi si Ryle izbral prvo vprašanje, Anstien pa drugo. Ryleova lingvistična analiza se torej povsem opira na semantični spekter reči besedi, ki mu sam Ryle pravi »gledna sintaksa. Odgovor na prvo vprašanje bi bil pač v tem, da »prispelo«, kot je »pustopov«, ne moremo uporabiti skupaj z glagolom »prispeti«, ker ...

Vendar metoda ni bila v različni spori. Sporno je bilo, ali stališča v knjigi lahko preprosto klasificiramo kot različni behaviorizma ali ne. V resnici videte argumente za obe stališči. Ryle govori o določevih procesih, notranjih doživljanjih ... in jih izreči zanika, po drugi strani pa se težko najdi nepovodnih načelnih izjav, od katerih je najbolj slaven in največkrat citiran take: »Tato, kar lahko odvržem o sebi, je resnično tistemu, kar lahko odkrijem o drugih, pa tudi v metodah za njihovo odkritje ni velikih razlik.«¹⁷

Govorjenja o behaviorizmu dodajamo dodatno dimenzijo dejstva, da Ryle knjigo konča z razmišljanjem »behaviorizma« v katerem anticipira tista branja knjige in jih vsaj delno spreduje: »Splošno misli te knjige, ko ne moremo, in brez velike štude — signifikantno kot »behaviorizma« — prvi stališči behaviorizma, pravi Ryle, se niso mogli ...

¹⁶ François Laruelle predlaga razumevanje ne-filozofije kot »realnega znanosti«, onstran predmeta spoznanja: *Philosophie et non-philosophie*, Ed. Mardaga. Ne razumemo, zakaj bi to realno znanosti ne bilo obenem tudi ne-znanost.

Marjan Šimenc

RYLOV KONCEPT DUHA

Koncept duha je bila sporna knjiga. Ryle z njo ni nameraval razrešiti uganke duha, temveč poskušal odgovoriti na vprašanje: »Kaj vzpostavlja filozofski problem in kako ga lahko rešimo.«¹

Knjiga *Koncept duha* je bila torej napisana kot dokaz uspešnosti metode. Izkuštvu izgube lastnega filozofskega prostora je bilo v letih recepcije logičnega pozitivizma tako močno, da je filozofu ostala le še metoda. Izbira problema je bila bolj ali manj naključna: edini kriterij je bil, da mora biti resen, odločilen problem. Nemara je zaradi tega *Koncept duha* v veliki meri zgolj negativen, samo pobija neko teorijo, svojo pa pusti tako nedodelano, da so bili nesporazumi okrog nje prej pravilo kot izjema. Pozitivni motiv je pač aplikacija metode, pristopa, ne pa razdelava lastne teorije; zanjo se še ne ve, ali je sploh možna.

Ko ogovori o Austinu, Ryle nekako takole opredeli razliko med sabo in njim. Spraševalec lahko zastavi dve vprašanji:

a) Zakaj ne moremo v London prispeti postopno?

b) Zakaj je »Opozarjam te ...« začetek opozorila, »Žalim te...« pa ni začetek žalitve?

Šest dni v tednu bi si Ryle izbral prvo vprašanje, Austin pa drugo. Rylova lingvistična analiza se torej predvsem opira na semantični spekter rabe besed, ki mu sam Ryle pravi logična sintaksa. Odgovor na prvo vprašanje bi bil pač v tem, da prislovov, kot je »postopno«, ne moremo uporabiti skupaj z glagolom »prispeti«, ker ...

Vendar metoda ni bila v središču spora. Sporno je bilo, ali stališča v knjigi lahko preprosto klasificiramo kot različico behaviorizma ali ne. V resnici najdete argumente za obe stališči. Ryle govori o duševnih procesih, notranjih doživetjih ... in jih torej zanika, po drugi strani pa ni težko najti neprevidnih načelnih izjav, od katerih je najbolj slavna in največkrat citirana tale: »Tisto, kar lahko odkrijem o sebi, je enako tistemu, kar lahko odkrijem o drugih, pa tudi v metodah za njihovo odkritje ni velikih razlik.«²

Govorjenju o behaviorizmu doda dodatno dvoumnost dejstvo, da Ryle knjigo konča z razdelkom, naslovljenim »Behaviorizem«, v katerem anticipira taka branja knjige in jih vnaprej spodbija: »Splošni trend te knjige bo nedvomno, in brez velike škode — stigmatiziran kot 'behaviorizem'«. Prvi pristaši behaviorizma, pravi Ryle, se niso mogli odločiti, ali podatke o zavesti in introspekciji razglasiti za mit ali pa reči, da niso primerni

¹ Gilbert Ryle, »Autobiographical«, str. 12; v Wood, Pitcher, Ryle, *A Collection of Critical Essays*, 1971

² *Concept of Mind*, Penguin Books 1966, str. 155

za znanstveno preiskavo. V obeh primerih so bili v zmoti. »Človeka ni treba ponižati v mašino, če zanikamo, da je prikazen v mašini.«/Ryle 1966, 310/

Sporen pa ni samo konec, temveč tudi začetek. Knjiga je kritika, kritizira se pojmovanje duha, ki ga Ryle pripiše Descartesu, vendar začetni opis Descartesovega dualizma ni historična rekonstrukcija, temveč pravzaprav vzpostavi nasprotnika, kakršnega si Ryle želi. Nasprotnikova doktrina gre takole: ljudje imajo telo in dušo. Človeška telesa so v prostoru in podvržena so zakonom mehanike. Telesni procesi in stanja so dostopni zunanjim opazovcem. Človekovo telesno življenje je javnosti dostopno v enaki meri kot življenje mineralov, dreves in planetov. Toda duh ni v prostoru in njegovo delovanje ni podvrženo zakonom mehanike. Dejavnost duha drugim opazovalcem ni dostopna, življenje duha je privatno. Le jaz sam sem seznanjen s stanji in procesi mojega duha. Oseba živi v dveh zgodovinah: ena zadeva telo, druga duha. Prva je javna, druga privatna. Dogodki prve zgodovine so dogodki v fizičnem svetu, dogodki druge so dogodki mentalnega sveta. Navadno se bifurkacija dveh življenj in dveh svetov izrazi s trditvijo, da so stvari in dogodki, ki pripadajo fizičnemu svetu, vključno z mojim telesom, *zunanj*, delovanje mojega duha pa *notranja*. Problem posredovanja med notranjim in zunanjim ostaja odprt: kar duh hoče, to nogi in roki izvršita. A transakcija med epizodo v privatni in epizodo v javni zgodovini ostaje skrivnostna. Bifurkacija človeškega življenja je tudi ontološko podprta: en obstoj je fizični obstoj, drug obstoj je mentalni obstoj. Nujna lastnost fizičnega obstoja je, da je v prostoru in času, nujna lastnost mentalnega obstoja je, da je v času, ni pa v prostoru. Ker je skupen in javen le fizični svet, poznamo samo telesa drugih, njihovi duhovi pa nam ostajajo nepoznani. Notranje življenje je tok zavesti: moja notranja stanja so zame fosforescenčna, o njih se ne morem motiti. Tudi samoopazovanje ne pozna iluzije, pač pa se lahko motim o zunanjem svetu.

Če to koncepcijo preprosto pripišemo Descartesu, smo stvari zelo poenostavili.³ Toda skrb za filološko natančnost tu pomeni izogniti se vprašanju, ki ga Ryle odpira: kaj je namreč koncept duha?

Tu nas ne zanima historična natančnost, opozoriti pa moramo na nek paradoks. Ryle (pa tudi denimo Austin) je bil dober poznavalec filozofske tradicije (predaval je o Bolzanu, Bretanu, Husserlu in Meinongu, recenziral Ingardna in Heidegggra). Poznavanje Descartesa ne bi bilo le dodajanje historične razsežnosti, ki lahko zamegli konceptualne poudarke, Descartes sam ponuja koncepte, za katere bomo poskušali pokazati, da Rylu umanjajo. Caterus svoj ugovor Descartesu končuje takole:

»Če obstaja distinkcija med dušo in telesom, se zdi, da je temu dokaz dejstvo, da ju lahko mislimo distinktno in ločeno eno od drugega. Ob tem naj se učeni mož pomeri s

³ Margaret Wilson /Routledge and Kegan, London 1986/ v svoji natančni študiji *Meditacij* opozarja, da se Descartesov dualizem precej razlikuje od verzije dualizma, ki je v 20. stoletju vplivala kot Descartesova. Descartes strogo loči intelekt od drugih tipov kognitivnih moči. Njegov duh je bistveno intelekt. Čisto razumevanje ni v ničemer zavezano fiziologiji, kaj šele, da bi šlo za nek paralelizem, ki zgolj zanika identiteto, a implicira analognost. Čisto razumevanje je popolnoma neodvisno od fizioloških procesov, za emocije, občutke in refleksivno vedenje pa je mogoče najti fiziološko pojasnitev – torej ne spadajo v duha. V petem odgovoru (v katerem odgovarja Gassendijevim ugovorom) Descartes zapiše: »Pogosto ... sem jasno pokazal, da lahko duh deluje neodvisno od možganov, kajti možgani gotovo niso v nobeno pomoč čistemu razumevanju, pač pa le zmožnosti predstavljanja in občutkom.« /citirano po Wilson, 1986, 185/ Verzija dualizma, ki jo lahko izluščimo iz *Meditacij*, je torej dosti močnejša od šibke verzije, ki mu jo pripisuje Ryle.

Scotom, ki je dejal, da zato, da neko stvar mislimo distinktno in ločeno od druge, zadošča distinkcija, ki ji pravi formalna in objektivna, ki jo postavlja med realno distinkcijo in distinkcijo uma ...»⁴

Descartes mu odgovarja, da formalna distinkcija zadeva le nepopolna bitja, ki jih je treba skrbno ločiti od popolnih bitij. Ločeno in distinktno lahko nekaj mislimo z abstrakcijo, čeprav v resnici ni ločeno, denimo gibanje in obliko nekega telesa. Lahko mislim gibanje brez oblike in obliko brez gibanja in oboje, ne da bi mislil posebej na telo. Vendar gibanja v celoti in popolnoma ne morem misliti brez telesa — ker ni popolno bitje. Duh in telo pa sta. Videli bomo, da bi bil Ryle dosti jasnejši, če bi uporabil terminologijo trojice Scot-Caterus-Descartes. Rylova teza bi se v tej terminologiji verjetno morala glasiti: distinkcija duh-telo je samo formalna, ni pa tudi realna.

Sam Ryle svoje teoretske poudarke strne v preprosto tezo: pri mitu o prikazni v mašini gre za to, da so kardinalnim mentalnim konceptom pripisali napačno vrsto logičnega vedenja. Logični tip oziroma kategorija, v katero spada koncept, pa je vrsta pravil, ki nam povedo, kako lahko rokujemo s konceptom in kako ne. In navede vrsto primerov take kategorialne napake.

Obiskovalec Oxforda si ogleda kolidže, muzeje, igrišča, knjižnice, znanstvene oddelke, administracijo, potem pa reče: »Ogledal sem si že skoraj vse, preostane mi samo še univerza.« Vendar univerza ni nekaj, kar bi lahko dodali zraven na ta seznam. Univerza je le način, kako je organizirano vse to, kar je obiskovalec videl. Napaka je v tem, da univerzo postavlja v vrsto z Christ Church in Bodleian Library, kot da je univerza še en člen več, ne pa celota vseh členov.

Drug primer: obiskovalec parade vidi desetnije, vode, itn ..., ki korakajo mimo, nato pa vpraša: »Videl sem že desetnije, vode ... a kdaj bo prišla mimo divizija?«

Kakšna je povezava med Church of England, Home Office in British Constitution? Prvi dve sta instituciji, tretji člen pa ni še ena institucija, temveč celota. Ni termin istega logičnega tipa, pravi Ryle. In dokler bo študent politologije mislil da je, jo bo opisoval kot misteriozno okultno institucijo.

Rylov poudarek je jasen: tako kot naivni turist, ki dela konceptualno napako, misli, da je univerza zgradba, tako veliko ljudi misli, da je duh neka vrsta telesa. Dobri primeri pa ne pojasnijo le tisto, kar avtor hoče pojasniti, temveč pogosto marsikaj več. Rylovi primeri nakažejo tudi, kje se Ryle moti in zakaj je očitek behaviorizma v neki meri upravičen.

1. Če študent ne pozna British Constitution, v resnici ne pozna niti Home Officea. Vse razsežnosti te ustanove se razkrijejo šele, če jo obravnavamo znotraj angleške državne ureditve, če ga vidimo kot člen konstitucije. Če vzamemo prvi primer: strogo vzeto obiskovalec Oxforda ni videl niti *collegov*, če ni videl univerze. Tudi *collegi* niso zgolj zgradbe in ne da se jih preprosto zvesti na empirično pojavo — se pravi, v jeziku Rylovega mita, na fizično telo. Že termini, ki spadajo v prvi red, so okuženi z drugim redom.

2. Univerza, divizija, britanska ureditev pa so v resnici v nekem smislu le še en člen, dodan drugim: vse tri celote se materializirajo v čisto fizičnem elementu, ki bi ga

⁴ Descartes, *Meditations metaphisiques*, Flammarion, Pariz 1979, str. 207.

naključni turisti oziroma nevedni študent lahko zaznal s svojimi čutili. Dekana, poveljnika divizije in angleško kraljico pač zlahka vidimo na lastne oči.

Tu se odpre vprašanje Rylovega nominalizma. Primeri, ki jih navaja, so na nek način klasični argumenti v prid njemu.

Če je duh res le način organizacije delovanja, bi bilo potrebno reči, da tudi telo ni zgolj fizično telo, vendar ne prehitevajmo.⁵

Rylov postopek argumentacije je v resnici sila preprost. Kljub neštevilnim detaljnim analizam in množici uvidov, ki vsak zase terjajo posebno obravnavo, je pravzaprav vsem skupen nek osnovni obrazec, ki ga Ryle vpelje z analizo razlike med »vedeti kaj« in »vedeti kako«, ki nekako sovпада z razliko med nasprotnikom in njim. Dokaz razumnosti, inteligence, naše notranjosti ni v tem, da znamo naštet čim obsežnejšo množico resnic, temveč sposobnost, da kaj naredimo, naše inteligentno ravnanje. Tako poznavanje pravila ni naštevaje njegovih značilnosti, ampak njegova uporaba; ne poznavanje kriterijev, pač pa njihova uveljavitev. Če to drži, potem duh ni v notranjosti, temveč v zunanosti: »Trditev 'duh je posebno mesto', kot bi jo lahko sestavili teoretiki, ne drži, kaj duh niti metaforično ni 'mesto'. Nasprotno, šahovnica, oder, šolska tabla ... so mesta duha.« /Ryle 1966, 50/ Inteligenca poteze ni odvisna od notranjega dejanja, ki predhodi zunanemu dejanju: samo zunanje dejanje je bodisi pametno bodisi nespametno. Domnevna notranjost je v zunanosti, na šahovski plošči, in ne nekje skrita in nedostopna. Oboje se preprosto ne da ločevati.

TRETJI TERMIN

»Ko termina spadata v isto kategorijo, lahko tvorimo združevalno propozicijo, ki ju zaobsega. Kupec lahko reče, da je kupil levo in desno rokavico, ne more pa reči, da je kupil levo, desno rokavico in par rokavic ... 'Obstaja bodisi duh bodisi telo (toda ne oboje)'. To je tako, kot če bi rekli 'Kupila je bodisi levo rokavico in desno rokavico bodisi par rokavic (oboje pa ni možno)'.« /Ryle 1966, 24/ Iz te primere je očitno, da Rylu en termin manjka, in sicer tisti, ki je drugega logičnega tipa. (Pustimo tu ob strani nezadostnost primerjave: leva rokavica lahko namreč obstaja brez desne, se pravi tako, da tretjega člana, para, sploh ni, duh, kot ga razume Ryle, pa ne more obstajati brez telesa.) Imamo levo in desno rokavico, se pravi dve posamezni rokavici, in par rokavic. Če je telo par rokavic, potem na nek način zaobsega tako levo kot desno rokavico. Ena rokavica je duh, kaj pa je druga druga rokavica? Da bi manjkajoči termin nadomestil, Ryle včasih telo pojmuje kot par rokavic in v tem primeru mora reči, da duh sploh ne obstaja, ker je njegovo drugo, se pravi telo, že oboje: duh in telo. Od tod neskladnosti v Rylovem tekstu: enkrat telo razume kot rokavico, in takrat govori tudi o duhu — kot o drugi rokavici. Če pa telo uporabi za par rokavic — in iz optike celote nimata ne telo ne duh samostojne eksistence in na nek način ne obstajata — potem poudarja dejstvo, da je duh le način

⁵ »Ne zanikam, na primer, da pride do mentalnih procesov ... Trdim pa, da fraza »obstajajo mentalni procesi« ne pomeni istega kot fraza »obstajajo fizični procesi« ...« /Ryle 1966, 23/ Zadeve se popolnoma nejasne v vsej svoji jasnosti: obstajajo mentalni procesi in fizični procesi, enih ni moč zredicirati na druge, pa tudi enakovredna koeksistenca ni mogoča, saj eksistira samo telo. Kaj potem?

delovanja telesa: »Beseda moj duh označuje mojo sposobnost ... da znam narediti nekatere stvari. /Ryle 1966, 161/ In ima čisto prav, saj iz optike celote oba člena izgubita svojo samostojnost in v resnici na nek način ne obstajata. In iz stališča identifikacije telesa s parom rokavic, s celoto, ki zaobsega dva dela, katerih razločitev pa ima le analitično vrednost, v resnici pa nimata samostojne eksistence, lahko Ryle zapiše: »Popolnoma ustrezno je reči, v enem logičnem tonu glasu, da obstaja duh, in reči, v drugem logičnem tonu glasu, da obstaja telo. Vendar ta dva izraza ne nakazujeta dveh različni vrst eksistence ... Naznačujeta dva različna smisla eksistence.« /Ryle 1966, 24/⁶ Iz tega rokavičnega primera je tudi jasno, da očitek behaviorizma drži in ne drži. Kolikor Ryle misli celoto duha in telesa, govori pa o telesu, drži, vendar bi moralo biti jasno, vendar Ryle tega pravzaprav nikdar ne poudari, da v tem primeru telo ni zgolj telo, in toliko očitek ne drži. Bralci, ki nočejo videti drugega kot to, kar Ryle eksplicitno zapiše o telesu, pozabljajo, da je čisto v skladu z logiko izpeljave, če postavimo še drugo skrajno trditev. Če trdimo, da duha ni in je le telo, lahko rečemo tudi, da telesa ni, in je le duh. Tako postane očitno, da telo ni preprosto telo, Ryle pa že ves čas trdi, da duh ni preprosto duh.

Ryle ne dokazuje, da duha ni. Njegovi primeri, zgodbe, argumenti dokazujejo predvsem to, da duha ne moremo razumeti mimo telesa. Duh je vselej izražen duh. Ko začnemo govoriti o njem, se je že izrazil. In mora se izraziti. Obstaja le v izrazu. Do mistifikacije pa pride, če mu pripišemo od izraza neodvisno existenco, ki obstaja nekje notri, pred zunanostjo. Dokler se notranost ne izrazi, je ni, Nastanejo za nazaj. Notranost bo postala, kar že je, ko se bo izrazila. S tem paradoksom bi lahko pojasnili tisto, kar se nekaterim kaže kot zmeda: da namreč Ryle enkrat zanika notranost in govori samo o zunanosti, o izrazu, drugič pa spet trdi, da notranost obstaja. In tej zunanji notranosti oziroma notranosti, ki obstaja le v izrazu, je ime *dispozicija*.

Na neki ravni je dispozicija preprosti jezikovni maneuver. Psihološki opis dogajanj, notranjo optiko, nadomestimo z zunanjo. Trditev »Občutljiv je,« ne gre razumeti kot govor o nekem stanju v njegovi privatni sferi, pač pa preprosto kot: »Če pride do takega in takega dražljaja, bo oseba X delovala tako in tako.« Tako se res znebimo dobršnega dela govora o mentalnih entitetah, ne pa vsega, so dodali kritiki (prepričan, želja, ne pa občutkov, mentalnih podob, misli). Vendar bistvo dispozicije ni nujno videti v redukciji. Dispozicija vendarle govori o neki notranji strukturi, ki pa ima dve prednosti pred meglenim konceptom duha. Prvič, je fiksna, ni nekaj samovoljnega in neobveznega, temveč določa subjekt in omogoča napoved. Drugič, dispozicija je avtonomna in ni odvisna od zavesti; imamo jo, pače se jo zavedamo ali ne. In tretjič, notranost dispozicije je bistveno zavezana izrazu. Ni nič manj realna od zunanjih struktur. Dispozicija je v neki meri drugo ime za bistveno zunanost notranosti.

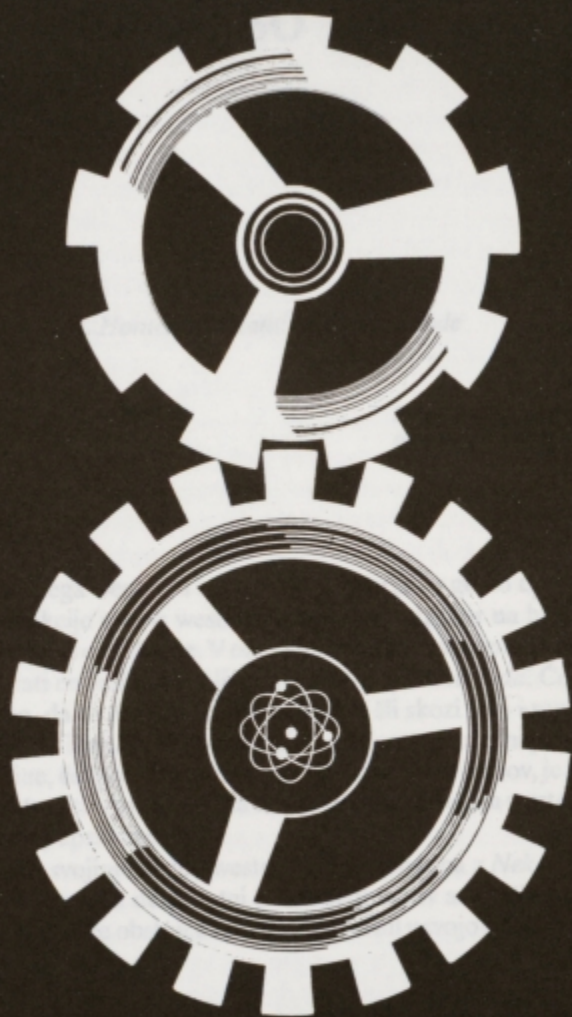
⁶ Primerjajmo to izjavo z odlomkom študije o korelativnosti materije in forme pri Aristotelu: »Aristotelova forma ni Platonova ideja, nima 'ločene' eksistence, forma 'in-sistira' na materiji, ki ji zagotavlja neke vrste ontološkega vsidranja, ki jo podpira v biti, in na katero se postavlja in na njej počiva, kot akcidence počivajo na substanci ...« /J. Bruschwig: »La forme, prédicat de la matière?«, v *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris 1979, str. 139/ Aristotelova trojica materija-forma-substanca je nemara ustrezna paradigma za tisto, kar bi moral Ryle razviti, če bi želel povedati kaj pozitivnega.

Ko se dobrih dvajset let pozneje Ryle v pogovru z Mageejem spominja *Koncepta duha*, marsikaj vzame nazaj, vztraja pa pri odnosu med notranjostjo in zunanostjo, ki ga je skušal razviti:

»Zdi se mi, da sem poskušal zanikati, da nekatere stvari, ki bi jih ljudje označili za del človekovega 'notranjega življenja', niso prav nič 'notranje'. Druga stvar, ki sem jo hotel zanikati, je, da so stvari, ki jih nekdo uspe ohraniti kot 'notranje', nekaj posebnega.«⁷

Danes bi Ryle *Konceptu duha* verjetno naslovil *Med zunaj in znotraj*.

⁷ Bryan Magee, *Modern British Philosophy*, Oxford 1986, str. 136.



85MI P8TNIK

Alenka Zupančič

NEKOČ SO BILI ...

1. Homer, replikanti in ironija usode

*Kinematografija ni industrija
sanj, temveč tovarna mitov.*

Sergio Leone

Fenomen ameriškega westerna so večkrat primerjali z grško epsko poezijo, predvsem v pogledu produkcije mitov: western je ameriški odgovor na homerske epe, ki so postavili temelje evropske civilizacije. V ozadju tako rekoč vseh velikih mitov ameriškega zahoda je moč razbrati en veliki, temeljni mit — mit *rojstva naroda*. Če gremo še korak naprej, lahko rečemo, da so Američani z westernom šli skozi svoj »replikantski stadij«. Termin je seveda vzet iz filma *Blade Runner* Ridleyja Scotta, pomeni pa sledeče: če nimaš dovolj dolge zgodovine, če torej nimaš prave preteklosti in spominov, je treba te spomine in preteklost pač »ustvariti«, proizvesti za nazaj. In odkar obstaja western, ima Amerika svojo zgodovino in svoj epski začetek.

Sergio Leone je s svojimi štirimi westerni, še posebej pa z *Nekoč je bilo na divjem zahodu*, prispeval pomemben delež k tej produkciji mitov ameriškega zahoda. Morda bi bilo bolje reči, da je vzel že obstoječe mite ter jih strnil v svojo interpretacijo. Oziroma, kot pravi sam,

»Želel sem posneti ples mrtvih, naslanjajoč se pri tem na vse običajne mite tradicionalnega westerna: maščevalec, romantični bandit, bogataš, zločinski poslovnež, prostitutka... Na podlagi teh petih simbolov sem želel pokazati rojstvo nekega naroda.«¹

Če je bil tradicionalni western tovarna mitov, torej tovarna za proizvodnjo preteklosti in spominov, pa Leone v svojih westernih vzame tako ustvarjeno preteklost kot *fait accompli*, kot izvršeno dejstvo. To pomeni, da gleda na mite tradicionalnega wester-

¹ Noël Simsolo, *Conversations avec Sergio Leone*, Stock Cinéma, Pariz 1987, str. 137.

na kot na »realno« zgodovino. Tako na primer citati posameznih prizorov klasičnega westerna, ki jih pogosto srečujemo v Leonejevih filmih, niso zgolj poklon njegovim najljubšim avtorjem, temveč so nekaj več – Leone jih obravnava kot koščke realne zgodovine, kot zgodovino samo. Na primer: odkar je John Ford odkril *Monument Valley* ter v njej posnel šest velikih westernov, je Monument Valley postala kraj *par excellence*, v katerem se odvijajo zgodbe Zahoda, kraj, ki je mnogo realnejši kot realnost sama. In če nas na začetku filma *Nekoč je bilo na divjem zahodu* (gre za prizor, ko Claudio Cardinale s kočijo peljejo od železniške postaje proti novemu domu) Leone popelje na dolgo potovanje dobesedno skozi celotno Monument Valley, potem tu ni v igri le poklon velikemu Mojstru, temveč verodostojnost, »avtentičnost« samega filma. Film z naslovom »Nekoč je bilo na divjem zahodu« se pač ne more začeti drugje kot v Monument Valley.

Toda Leonejevi westerni ostajajo predmet kontroverz. Še vedno obstajajo mnogi, ki tem filmom odrekajo status »pravih« westernov. Razloge za takšno stališče lahko strnemo v dva temeljna očitka:

- 1) Leonejev western ne more biti pravi western, ker je italijanski western;
- 2) Leonejevi westerni so prej parodije westerna.

Kar zadeva prvi očitek, ki ga pogosto spremlja slavna kulinarična metafora »špageti-western«, lahko nanj odgovorimo kar z Leonejevimi besedami: *ali je potemtakem Ben Hur rimski hamburger?* – Morda je, in v tem primeru toliko bolje za hamburger. Druga točka je nekoliko bolj zapletena. Vsekakor ne moremo reči, da je *Nekoč je bilo na divjem zahodu* parodija ameriškega westerna. Po drugi strani pa ni nič manj res, da se film v nekem smislu dotika same meje svojega žanra. Gre za paradoks, ki ni brez teoretske pregnance in ki bi ga lahko formulirali takole: medtem ko je parodija klasičnega westerna možna in tudi obstaja, pa si je praktično nemogoče zamisliti parodijo Leonejevih westernov. Če bi poskusili posneti parodijo Leoneja, bi po vsej verjetnosti sama ta parodija izpadla smešno in deplasirano. Ta fenomen zasluži našo pozornost. Nanj naletimo – kot so že opozorili – na primer tudi ob filmih iz serije *James Bond*. Jamesa Bonda gledamo povsem resno, to pomeni, da zraven ne vzklikamo »poglejte, kakšna parodija špijonskih filmov!«. Pa vendar, če je možna parodija špijonski filmov, se je parodija Jamesa Bonda izkazala za nemogočo. Vsi poskusi v to smer so spodleteli. *Casino Royale*, na primer. – Film, ki je zbral na enem mestu naravnost šokantno število zvezd (Peter Sellers, Ursula Andress, David Niven, Orson Welles, Woody Allen, Deborah Kerr, William Holden, Charles Boyer, John Huston, Jean-Paul Belmondo, Jacqueline Bisset,...) in ki ni nič drugega kot zelo slab James Bond.² Gledajoč to »parodijo« dobimo občutek, da gre za nesporazum in vprašamo se, kaj pa mislijo, da so odkrili? Drugače rečeno, gledajoč parodijo za nazaj ugotovimo, da so vsi »ironični« momenti na delu že v samem Jamesu Bondu – pa vendar, James Bond *ni* enostavno parodija svojega žanra. Prav na tem razmiku je potrebno vztrajati in poskusiti dati teoretsko obliko tej mejni poziciji določenih filmov, med katere se umeščajo tudi westerni Sergia Leoneja. Za kaj torej gre pri tej »mejni poziciji«?

² V *The Motion Picture Guide 1927 – 1985* ga ocenijo takole: *Casino Royale* is two hours and eleven minutes of non sequitur. It's as though all these talents got together and said, »How can we take a fine spy thriller and turn it into a piece of junk?«

Parodijo bi lahko definirali kot reorganizacijo določenih žanrskih kod, ki izhaja iz nekega žanru zunanjega mesta (predpostavka »ironične distance«) in ki poskuša zapejljati gledalca v identifikacijo s tem distanciranim pogledom. Zato ob parodijah klasična filmska identifikacija ni mogoča, saj je ona sama prvi predmet posmeha. Sploh bi lahko rekli, da se ob parodijah v prvi vrsti smejimo sami sebi, torej načinu, kako gledamo klasične (žanrske) filme in kako nas ti filmi »ujamejo na finto«. Pri Leonejevih westernih pa imamo opravka z inverzno situacijo: tu humor oziroma ironija nastopa v formi samih žanrskih kod. Morda najlepši primer te konstelacije je izbira Henryja Fonde za vlogo zlobneža (Franka) v *Nekoč je bilo na divjem zahodu*. Na začetku snemanja se je Fonda pojavil na prizorišču nadevši si videz zlobneža. Nosil je goste črne zalisce, velike brke in temne kontaktne leče. »Kar se da daleč od tega, kar sem želel«, pravi Leone, »vsak dan sem mu predlagal, da naj sname kakšen del svoje maske. Prva sekvenc, ki sem jo moral posneti z njim, je bil prizor masakra cele družine. Pripravil sem travelling, ki ga je najprej pokazal v hrbet. Nisem hotel, da bi ga publika takoj prepoznala. Kamera se najprej premakne do njegove rame in šele zatem odkrije njegov obraz ter pogled modrih oči, ki je uspel ganiti več generacij gledalcev. Na koncu vaje je Fonda vzkliknil: 'Moj Bog! Razumem. Zmenjeno.' Doumel je, da nisem želel pokazati Franka, temveč Henryja Fonda z vsem, kar je povezano z njim.«³

Zakaj je opisani prizor, ki sledi masakru družine, najlepši primer ironije, lastne samim žanrskim kodam, torej ironije, ki ne implicira zunanjega pogleda, ironije, ki ni ironija ironične *distance*? Odgovor je preprost: v trenutku, ko obraz, ki v imaginariju gledalcev uteleša Dobroto na sebi, vstopi v nek določen žanrski dispozitiv, ni več potrebna nobena maškarada, da globoko v modrih očeh zaznamo odblesk čiste zlobe. To ni parodija klasičnega westerna niti parodija Henryja Fonde osebno, temveč ironija, lastna »magični« moči samih žanrskih kod. Je, tako rekoč, ironija usode.

2. Maščevalec, romantični bandit in prostitutka

Na vprašanje, katera je najznačilnejša leonejevska filmska figura, je možen en sam odgovor: obsesija z odstiranjem in zastiranjem pogleda. Če vidite moškega z rahlo sklonjeno glavo in s klobukom, katerega krajci mu zastirajo oči, ki začne počasi dvigati glavo, tako da taisti krajci ali pa senca, ki jo mečejo na obraz, počasi razkrije oči, te pa pogledajo direktno v vas, — potem ni nobenega dvoma: gledate enega Leonejevih westernov. To figuro Leone uporablja v dveh smislih. Najprej kot način vpeljave glavnih junakov. Ključnih akterjev svoje zgodbe noče Leone nikoli prepoceni prodati. Vsi prvi nastopi glavnih junakov sledijo istemu obrazcu: najprej imamo osebo, ki ji nekaj (praviloma klobuk) zastira obraz in ki je kot taka neposredno podvržena voyerizmu našega pogleda. Nato se ta oseba predstavi, predstavi tako, da nam vrne pogled — pogleda direktno v kamero. V tem trenutku spoznamo, da to ni kdorsigabodi. Drugi način, kako Leone uporablja omenjeno figuro, pa je, da jo tako rekoč poistoveti s privilegiranim junakom. Najlepši primer tega je figura Charlesa Bronsona v *Nekoč je bilo na divjem zahodu*. Bronson se vseskozi pojavlja preko te igre zastiranja in odstiranja pogleda.

³ *Conversations...*, str. 138.

Pride, se odstre (tj. pogleda v kamero), opravi svoje, se zastre in gre. Bronson je po tej strani dobesedno »zreduciran« na bitje pogleda. Po drugi strani pa nastopa kot bitje glasu — skozi cel film se oglašča, oglašča s svojimi orglicami in kot pravi Jason Robards, igra, namesto da bi govoril. Je bitje *brez imena*, je telo (ali bolje, truplo — ko ga namreč Henry Fonda vpraša po imenu, mu Bronson odgovarja z imeni mrličev, Fondinih žrtev), ki ga oživlja zgolj spomin na nek krvavi dogodek, živo truplo torej, zreducirano na glas in pogled, truplo, ki bo hodilo med živimi le še toliko časa, dokler ne bodo poravnani simbolni računi. A ni le brez imena, je tudi brez »mesa« — Leone je iskal in tudi našel, kot sam pravi, kamen, marmor:

»Harmonica, to je Bronson. Sila marmorja. Mešanec, ki išče svoje maščevanje. Človek, ki zna počakati kolikor je treba, da bi ubil tistega, ki je odgovoren za smrt njegovega brata... Vendar mora imeti vselej ravnodušen, brezčuten videz. Ne govori veliko. Svojo bolečino izraža z orglicami (harmonica)... Njegova glasba je stok, ki prihaja od daleč. Je visceralen in vezan na nek pradavni spomin.«⁴

Kip torej, na katerem so žive zgolj oči in pa skrivnostni zvok, ki kot da prihaja od nekod daleč. To je tisto, kar podoba Bronsona v filmu naredi za *sublimno podobo*. Če je čustvo vselej subjektivno, pa čustvo sublimnega deluje natanko v nasprotno smer od čustva in subjektivnosti. Sublimna afekcija gre, pravi Kant, vse do ukinitve same afekcije, je patos apatiije.

Leone je bil tudi sicer mojster sublimnega, našel je način, kako nek povsem banalen prizor povzdigniti v dostojanstvo Reči. Sublimno ni neka konkretna lastnost podobe, sublimnega ne moreš enostavno pokazati. Za primer bomo vzeli v analizo neko sekvenco iz filma *Nekoč je bilo na divjem zahodu*. Vrednost te sekvence je v tem, da nam predoči, kako občutek sublimnega ni vezan na tisto reprezentirano, na »vsebinsko« predstave, temveč na sam akt predstave, reprezentacije. Prizor, ki ga imamo v mislih, se odvija v krčmi, ki pa je hkrati kunjušnica in trgovina.⁵ Kočija, ki vozi Claudijo Cardinale, se tu ustavi, kočijaž in za njim še Claudija stopita v ta nenavadni prostor. Sekvenca, ki nas zanima, se prične malo kasneje, z vstopom Jasona Robardsa, ki v filmu igra romantičnega bandita z imenom Cheyenne. Konča pa se v trenutku, ko pridemo do Bronsona, ki sedi na nekem pultu v kotu krčme in ki ga do tega trenutka ne vidimo. Celotna sekvenca se odvija brez besed, z izjemo ene same — »Pijačo!« — ki pride iz ust Robardsa. Sekvenca je filmsko zelo pomembna, saj predstavlja prvo soočenje treh glavnih junakov, »romantičnega bandita«, »prostitutke« in »maščevalca« (Henry Fonda kot četrti je seveda odsoten, saj pripada »drugi strani«), soočenje in hkrati njihovo razporeditev v trikotniško razmerje. Vendar pa to ni le ena najpomembnejših, temveč tudi ena *najlepših* sekvenc. Poglejmo si, zakaj. (Ker nam ne preostane drugega, kot da ta prizor opišemo, bo bralec prikrajšan za čustvo sublimnega, ki ga spremlja na platnu. Kdor torej nerad verjame na besedo, naj si ogleda film in se sam prepriča o estetski učinkovitosti zadevne sekvence.)

⁴ *Ibid.*, str. 140

⁵ Obiskovalci Ekranove filmske šole se te koče prav gotovo spominjajo po kontroverzi Žižek — Štefančič o tem, ali je omenjeni prostor filmski lapsus.

Claudija Cardinale stoji za šankom in se pogovarja z lastnikom, ki jo prav brezsravno požira z očmi. V tem trenutku zunaj zaslišimo hrup, krike in več streliv. Nato vse potihne, vrata krčme se počasi odprejo – vemo, da se bo pojavil človek, ki je uspel postreliti vse ostale tam zunaj. Vstopi Jason Robards, seveda s sklonjeno glavo, tako da mu klobuk zastira obraz, počasi dvigne glavo in nas pogleda direktno v oči s svojim značilnim pretkano-romantičnim pogledom. Pogleda levo, desno, naravnost in v tem trenutku iz odobravajoče-poželjivega izraza njegovih oči spoznamo, da ne gleda več nas, temveč je opazil Claudijo Cardinale. V tem nam pritrđi naslednji plan – *gros plan* Claudije. Sledita *gros plana* (ali bolje, plana velikih oči) lastnika in nekega gosta, nato se kamera spet premakne na Robardsa. Ta se premakne proti šanku, kamera pa ga spremlja v rahlem *travellingu*, ki hkrati vseskozi ohrani dispozitiv *gros plana*. (Ta *travelling-gros plan* je enkratna figura, ki jo le redko srečamo.) Sledi serija *gros planov*, ki nadaljuje metonimijo pogledov: kočijaž/ Robards/ lastnik/ kočijaž/ Robards. Robards zahteva pijačo, ki jo tudi dobi. Zdaj nastopi drugi ključni kader: kamera se vse bolj približuje njegovemu obrazu, medtem ko (Robards) počasi dviga steklenico proti ustom, se razkrijejo lisice na njegovih rokah, zasliši se zvok (Bronsonovih) orglic. V trenutku, ko se Robards zave tega zvoka, kamera ujame v fiksni plan njegovo levo oko, ki se razkrije v odprtini med palcem in ostalimi prsti roke, s katero drži steklenico med pitjem. Počasi obrne glavo proti zvoku./ Kočijaž pogleda v isto smer/ Claudija pogleda v isto smer in nato nazaj Robardsa/ spet *gros plan* Robardsa, ki gre počasi proti zvoku, kamera ga od blizu spremlja. Sledi plan, v katerem vidimo na levi Robardsov obraz, na desni pa svetilko, ki visi s stropa. Robards, še vedno gledajoč direktno v kamero, zaniha svetilko. V naslednjem planu vidimo svetilko, ki zaniha čez prazen prostor in na koncu doseže Bronsona. Zdaj se kamera ustavi na njem, ki počasi dviga glavo in razkrije oči, toda svetilka, ki še vedno niha sem ter tja, jih še večkrat zapored zastre s senco in spet odkrije. (Senca, ki jo meče nihajoča svetilka, potuje od nosa do čela in nazaj, torej igra svetlobe in sence dejansko poteka izključno v predelu oči.)

Kot že rečeno, je prizor izjemno fascinanten, nam pa se postavlja vprašanje, zakaj? Že iz zgornjega opisa je razvidno, da je celotna sekvenca zgrajena izključno na metonimiji pogleda, ki se mu v nekem trenutku priključi še drugi objekt *par excellence*, glas, zvok harmonice, orglic. Prizor je torej v celoti zgrajen na oziroma pretkan z igro dveh objektov (»ženskega« in »moškega«), celotno vidno polje je strukturirano okoli dveh nevidnih elementov (glas in pogled). Je, tako kot slavna Heideggerjeva vaza, »nič z ničem okoli«. Čas sekvence je hkrati »naravni« in izjemno kondenzirani čas. Zgodí se nič in hkrati vse. Oziroma, kot pravi Leone, ker osebe filma vedo, da bodo na koncu umrle, si vzamejo čas za to, da preučijo in presodijo ena drugo. Imamo torej nek čas, čas reprezentacije, ki pa ne reprezentira absolutno ničesar. Kaj to pomeni? – To, da skozi celotno sekvenco *ne vidimo ničesar*, ob tem, da je taista sekvenca zgrajena izključno na gledanju. Po eni strani zato, ker nam bitja z ekrana vseskozi vračajo pogled – in to gre vzeti dobesedno. Pred seboj imamo podobo, ki ni in noče biti »past za pogled«. In ta podoba nam pomaga še enkrat osvetliti tisti sklop Lacanove teorije, ki zadeva problematiko slike in pogleda.⁶ Splošno znani in največkrat ponavljani sta predvsem dve tezi Lacanove teorije »vizualnega«: 1) da slika funkcionira kot »past za pogled« ter 2) da je

⁶ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980.

pogled na strani stvari in da nas torej »slika gleda«. V tekstih-interpretacijah tega dela Lacanove teorije večkrat srečamo naslednjo podmeno, ki je – po mojem mnenju – teoretsko vprašljiva, če že ne enostavno zgrešena: da se namreč obe zgornji postavki umeščata na isto raven, da je slika kot past za pogled hkrati slika, s katere nas »tisto gleda«. Tu je treba vpeljati oziroma poudariti razliko med obema registroma, v katerih deluje slika. Slika kot »past za pogled« se umešča v tisto dimenzijo, ki jo Lacan imenuje »pomirjajoči« učinek slikarstva. Gre dobesedno za neko *premirje*, za pakt med sliko in gledalcem. Slika nas vabi, pravi Lacan, in nam hkrati omogoči, da odložimo svoj pogled, tako kot odložimo orožje. V kontemplaciji slike si oko odpočije od pogleda. V nasprotju s tem pa slike, pri katerih se zavemo, da »nas tisto gleda«, nikakor ne delujejo kot past za pogled, temveč prekršijo pakt, prekinajo *premirje* z gledalcem. Ne vabijo ga k odlogu pogleda, temveč mu nasprotno pravijo: »Gledal bi rad? Vidi tole!« in ga direktno interpelirajo.

Rekli smo torej, da nam bitja z ekrana vseskozi vračajo pogled in da torej slika, ki jo gledamo, *ne* deluje kot past za pogled. Ne nudi nam mesta, kamor bi lahko odložili pogled in se posvetili mirni kontemplaciji slike, vsakič znova nam vrne pogled, ki ga ponudimo v spravo, in nas hkrati v tej isti gesti napoti na naslednji kader. Naš lasten pogled se ujame v neko igro, ki jo – zakaj pa ne – lahko primerjamo z odbojko. Postane žoga v igri planov, ki si ga med seboj podajajo in ne pustijo, da bi pristal na »trdnih tleh«. To povzroči, da – kot rečeno – na sliki ničesar ne vidimo. Ne vidimo ničesar, razen samega dejstva slike. To »dejstvo slike« pa ni nič drugega kot zaporedje pogledov različnih protagonistov. Na sliki ni prostora za naš pogled, zato nam slika ostaja neprosojna. Prostora za naš pogled pa ni zato, ker v sliki umanjka natanko tisto, kar naj bi reprezentirala, pokazala, dala-v-videnje. Vseskozi gledamo velike plane oči, ki gledajo – to, kar gledajo, to, kar naj bi bilo reprezentirano, pa vseskozi ostaja zunaj kadra. Oziroma, če gremo še korak naprej – ne le, da ostaja zunaj kadra, temveč v strogem smislu sploh ne obstaja. V tem je temeljna »finta« vsake sublimne podobe: to, kar naj bi reprezentirala, sploh ne obstaja. Imamo oči, ki gledajo in vidijo zgolj druge oči, ki gledajo in vidijo zgolj tretje oči, ki gledajo in vidijo... Imamo torej serijo pogledov, ki napotujejo zgolj drug na drugega in ne na nekaj, kar bi bilo mogoče videti. Ko se serija pogledov nato zgosti v svetilki – viru svetlobe, torej pogledu *par excellence* – pričakujemo, da se nam bo končno razkrila »vsebina«, podoba, ki si jo bo mogoče ogledati, podoba tistega, ki oddaja skrivnostne zvoke orglic. Toda to, kar nam svetilka odkrije, odstre, ni spet nič drugega kot *pogled* tega glasu (Charlesa Bronsona).

3. Dobri, umazani, zli

Naslednja značilna leonejevska figura je t. i. teatralizacija (finalnih) dvobojev. Oziroma, če smo natančnejši, to je figura, ki jo s pridom izrablja večina westernov, Leone pa ji je dal svoj specifični pečat. Pri teatralizaciji dvobojev gre, z eno besedo, za filmsko uporabo gledališke perspektive. André Bazin takole definira razliko med gledališčem (oziroma tem, čemur pravi »*théâtre filmé*«, »posneto gledališče«) in filmom v strogem pomenu besede: Osnovni gledališki postopek je v tem, da definiramo nek privilegiran prostor, ki je realno ali virtualno različen od »narave« – mesto drame, dramatično

mesto. Gledališki dekor predstavlja nek prostor, ki je materialno zaprt, omejen, zaokrožen vase. Vzdržuje se preko svoje narobne strani in odsotnosti nekega »onstran«, tako kot se slika vzdržuje v razmerju do svojega okvirja. Pri filmu pa je osnovni princip nasprotno v tem, da zanika vsako mejo dogajanja. Ekran ni okvir iste vrste, kot okvir slike, je »skrivalo« (*cache*), ki nam omogoči vpogled v zgolj en del dogajanja. V nasprotju z odrskim prostorom, pravi Bazin, je prostor ekrana *centrifugalen*.⁷

Vendar pa zna film zelo učinkovito uporabiti gledališki dispozitiv, da z njim poudari nek odločilni moment filma. Eden takšnih primerov je, kot že rečeno, teatralizacija zadnjega dvoboja v westernih. Film sam tako najprej definira nek privilegiran, vase zaokrožen prostor (na primer mestni trg), virtualno mejo tega »odra« pa pogosto materializira s publiko, ki pride gledat, kaj se bo zgodilo. Na tem odlikovanem prostoru se nato odvije odločilni dvoboj. Vloga te »teatralizacije« je seveda v tem, da dvigne napetost in posebej opozori na fascinantnost tega, kar bomo videli. V trenutku, ko imamo »oder«, se — pa naj bo publika prisotna ali ne — v filmsko polje vpiše nek predpostavljen pogled, preko katerega deluje fascinacija: pomembnost tega, kar se ima zgoditi, je poudarjena s tem fasciniranim pogledom (realne ali virtualne publike), vpisanim v sam film. Vendar se zadeve še ne končajo pri tem. V igro stopi še nek tretji pogled, zaradi katerega dvoboj med glavnima junakoma postane, če lahko tako rečemo, *lep*. Tako kot daje neki kristalni tvorbi, po Kantovem mnenju, njeno lepoto to, da ni nastala za oziroma zavoljo pogleda publike (šarm ji daje prav odsotnost vsake »intence«), tako tudi dvoboji, v katerih se poravnavajo računi, praviloma niso odigrani za pogled publike, temveč imajo za osnovo nek »intersubjektivni dolg«. So torej neka »naključna predstava«: prizor se ne odvija za pogled publike. Drugače rečeno, odvija se pred publiko, vendar pa meri mimo nje in na ta način vpelje virtualno točko nekega »tretjega« pogleda. To je lahko pogled Boga, Pravice, skratka velikega Drugega kot takega (s to konstelacijo imamo opravka še posebno takrat, ko eden od protagonistov pooseblja zakon). Lahko je pogled Prednikov, ki jim je bilo storjeno zlo, ki bo v tem trenutku simbolno poravnano — poravnano ne glede na zakon in obstoječi red, ki prepoveduje maščevanje. Lahko pa je — in v tem primeru prestopimo sam prag simbolnega — čisti pogled Smrti. Finalni dvoboj oziroma »troboj« filma *Dobri, umazani, zli* se umešča v to zadnjo kategorijo. Zakaj? Prvič, je dvoboj treh oseb, izmed katerih nobena ni pozitiven junak. Kot opozarja že Leone, se kmalu zavemo, da je naslov filma blasfemija. Lik dobrega umanjka, vsi trije junaki so, bolj ali manj, umazani. Drugič, pri tem dvoboju ne gre za noben simbolni dolg in za nobeno sveto Stvar. Gre zgolj za denar, torej za dvoboj čistega prestiža, užitka. In tretjič to, da je pogled smrti edini naslovnik prizora, je dobesedno pokazano.

Naj si osvežimo spomin: vsi trije »junaki«, Blondin (Clint Eastwood), Sentenza (Lee Van Cleef) in Tuco (Eli Wallach) so na lovu za veliko vsoto denarja (100.000 dolarjev), ki je zakopana v enem izmed grobov velikega pokopališča. Pokopališče je zgrajeno po vzoru grške arene: v sredini je okrogel kamnit prostor (»oder«) okrog njega pa se prav tako v krogu razvrščajo grobovi. Tu ni potrebna nobena spekulacija, besedo lahko prepustimo kar režiserju:

⁷ cf. André Bazin, *Qu'est que le cinéma?*, CERF, Pariz 1990, str. 156-162.

»Potreboval sem areno, pokopališče, ki bi spominjalo na prizorišče antičnih spektaklov. Ni ga bilo moč najti. Obmil sem se na španskega častnika, ki je poskrbel že za konstrukcijo in destrukcijo mostu. Posodil mi je dvestopetdeset vojakov, ki so zgradili pokopališče, kakršnega sem potreboval: z deset tisoč grobovi... To ni bila kaprica z moje strani. Ideja arene je bila ključna. Z morbidnim prizvokom, saj so predstavo gledali mrličii. Bilo mi je celo do tega, da bi glasba pomenila smeh trupel v notranjosti grobov.«⁸

Vendar pa ta gledališki dekor ni vse. Celotna sekvenca temelji na nenehni alternaciji »filmskega« in »gledališkega«, z dvema vrhuncema. Na prizorišče najprej prispe Tuco. – Bolje rečeno, Tuco prileti na prizorišče, saj ga strel iz topa vrže direktno ob nagrobni kamen. Nato se (»gledališko kadrirano«) sprehodi do centra arene. V naslednjem prizoru pa nam Leone dobesedno pokaže, kaj pomeni »centrifugalnost« filmskega medija. Tuco začne teči okrog in okrog pokopališča, da bi našel iskani grob. Kamera ga spremlja v travellingu. Leone počasi stopnjuje hitrost vrtenja (»centrifugiranja«), grobovi vstopajo v kader in izstopajo iz njega z bliskovito naglico, vse dokler se zaradi hitrosti slika povsem ne »razmaže«, tako da je moč razbrati le še to, da se vrtimo. To vrtoglavo vrtenje nato Leone prekine s štirimi kratkimi kadri, ki nas temeljito presenetijo, če ne kar pretresejo. Ostri rez nam najprej pokaže čisto prazen kader modrega neba, v naslednji sekundi ta prazen prostor iz leve proti desni z bliskovito naglico prečeka Tucova glava, sledi spet prazen kader modrega neba, v naslednjem momentu pa Tucova glava počasi (iz desne) pogleda nazaj v kader. Sledi rez – plan groba. Seveda gre za kader, posnet s perspektive groba, kader v katerem se Tucov pogled sreča s pogledom smrti. Vendar se tega zavemo šele za nazaj. Sam preskok iz perspektive vrtiljaka v perspektivo kamnito negibnega groba, ki gleda in čaka, kdaj bo Tuco pritekel mimo, je tako šokanten, da gledalci za trenutek izgubimo »oporo v realnosti« in tako rekoč pademo v vrtoglavo brezno slike. Tu imamo v čisti obliki inkarnacijo zlega očesa, mortificirajočega pogleda, ki ustavi gibanje in ubije življenje. Učinek tega kadra povsem spreverne logiko dogodkov: ni Tuco našel groba, temveč je grob našel Tuca.

Pa tudi to še ni vse.

V nadaljevanju prideta na prizorišče še Eastwood ter Lee Van Cleef in v osrčju arene se odigra troboj. Ta je posnet v pravi leonejevski maniri, ki gradi suspenz na menjavi *gros planov* oči ter rok, ki segajo proti pištoli za pasom. (Samo za prve tri *gros plane* so menda porabili en cel dan snemanja.) Imamo torej tri protagoniste, razporejene v krogu. In Leone ne le, da uporabi *gros plane* (oči), temveč jih uporabi natanko tako, kot je v zgornjem prizoru uporabil *travelling*: v krožnem zaporedju in s stopnjujočo se hitrostjo. Proti koncu si menjave planov sledijo že s takšno vrtoglavo hitostjo, da ne razločimo več posameznih protagonistov, tako kot zgoraj nismo več razločili posameznih grobov. Zavedamo se zgolj učinka vrtiljaka. In potem... BUM! – Če je bil zgoraj pogled smrti (groba) v vlogi fascinuma, torej tega, kar zaustavi gibanje in omrtvi življenje, je zdaj to glas, glas smrti, smrtonosni pok pištole. Strogo vzeto je ta prizor natančno replika prejšnjega, pri čemer je učinek *travellinga* repliciran z učinkom montaže. S to razliko, seveda, da to, kar je bilo prej pogled smrti, zdaj postane smrt sama.

Pade torej truplo in se zvali – kam drugam kot v sveže izkopan grob.

⁸ *Conversations...*, str. 130.

Marcel Štefančič, jr.

OTROCI DVEH MOŠKIH

Pomislite najprej, kdo je hodil na vietnamsko vojno v sedemdesetih: Robert De Niro, John Savage & Christopher Walken (**The Deer Hunter**, Michael Cimino), Martin Sheen (**Apocalypse Now**, Francis Ford Coppola), Jon Voight & Bruce Dern (**Coming Home**, Hal Ashby), Craig Wasson (**Go Tell the Spartans**, Ted Post) ipd. Zdaj pa pomislite, kdo je na vietnamsko vojno odjadral v osemdesetih: Sylvester Stallone (**First Blood**, George Pan Cosmatos), Chuck Norris (**Missing in Action**, Joseph Zito), Michael Dudikoff (**Platoon Leader**, Aaron Norris) ipd. Razumete? Razlika je le v telesu, med mentalnim in fizičnim atletom, med lažnim in pravim moškim. Že ta opazka zadostuje za spoznanje, da je hotel Hollywood v osemdesetih moškega ponovno sestaviti – v Vietnamu in s pravim leninskim naborom.

In le kaj je vojaška mobilizacija, če ne prav vrhovna utopična poteza, s katero moški/očetje »rojvajo« otroke/sinove? In filmi o vietnamski vojni uprizarjajo prav spopad med moškostjo in reprodukcijo, potemtakem spopad, ki se vedno konča, po eni strani, z izključitvijo ženske, po drugi strani pa z moško prisvojitvijo nadzora nad reprodukcijo, ali natančneje, moški si ne prisvoji le nadzora nad definicijo spola in spolne razlike, ampak si prisvoji tudi sposobnost reprodukcije. V filmu **The Deer Hunter** postane spolna razlika tako nejasna in zamegljena, celo tako pred-falična, da več ne določa »pomena« in da se lahko moški – denimo Christopher Walken v svoji slovitih *I Love You Baby* plesni točki – zlahka, brez težav in nekaznovano poistoveti z žensko pozicijo: v svojem plesu z biljardno palico, ki se odvrti v lokalnem baru, postane dobesedno objekt in plen pogleda, moškega pogleda, celo množice moških pogledov (Robert De Niro, George Dzundza, John Cazale, John Savage & Chuck Aspegren), potemtakem pogledov, ki v prostoru, v katerem ni ženske, konstruirajo prav žensko pozicijo, žensko željo, Žensko, ki užitka ne prepoveduje, ampak ga prav zapoveduje, zato, *prvič*, ne preseneča, da to moško pra-utopijo razbije prav nepričakovan in šokanten prihod gospodovalne, ukazovalne, totalitarne ženske, ki dobesedno vdre v to krhko, že skoraj Miliusovsko *Gemeinschaft*, zato, *drugič*, ne preseneča, da je ta ženska prav mati, ostarela ženska, post-falična ženska, ženska, ki moškim nič več ne more in jo prav zato zaprepaščujoče ubogajo, in zato, *tretjič*, ne preseneča, da je ta ženska prav mati Johna Savagea, mati edinega izmed teh moških, ki se bo iz vietnamske vojne vrnil pohabljen, deformiran, potemtakem brez telesa – kot da je moški, ki ga rodi ženska, lahko le nepopoln.

V nič kaj drugačni situaciji se v filmu **Platoon** (Oliver Stone) ne znajde prostovoljni in vsaj v začetku evforični rekrut Charlie Sheen: vojaki v bunkerju se namreč na slovito *sixties* pesmico Smokeya Robinsona *Tracks of My Tears* zazibljejo v ples, v katerem postanejo vsi tako ženske kot moški, s čimer ustvarijo utopičen never-never prostor, v katerem spol ni vnaprej določen in v katerem je spol stvar odločitve, ali z drugimi besedami, ne bi mogli reči, da je njihova fascinacija s spolno razliko prešibka in zavrta, prav narobe, morali bi reči, da je njihova fascinacija s spolno razliko tako ekscesna in celo tako spolna, da postane nepotrebna in neuporabna prav sama spolna razlika, navsezadnje, Charlie Sheen ta ultimativni *men's club* najprej nezaupljivo gleda s strani, celo malce posmehljivo, cinično in z distance, nakar se počasi *nafiksa* oz. »zakadi«, celo do te mere, da postane njegova percepcija razlik povsem in dobesedno *meglina*, šele potem pa se lahko tudi on lahkotno, v ritmu in nekaznovano priliči tej ženski poziciji, pri čemer se hočeš nočeš ustvari vtis, da šele izbris spolne razlike priključuje to ultimativno Žensko, absolutno in zaprto — poanta ni toliko v tem, da moški s tem, ko izgubi spol, postane ženska, ampak prav v tem, da lahko žensko ustvari šele moški. Sheenovo spoznanje s konca filma zato niti ne preseneča: »*Elias je v meni in tudi Barnes je v meni. Počutim se kot otrok dveh očetov.*« Barnes (Tom Berenger) ubije Eliasa (Willem Dafoe) zato, ker preveč direktno uteleša ženski princip, medtem ko Sheen ubije Barnesa zato, da bi postal Barnes — samo-reproducirani moški (»*Barnesa lahko ubije le Barnes*«, pripomni nekdo).

Razliko med filmom **The Deer Hunter** in filmom **Platoon**, razliko med hollywoodsko moško fantazmo sedemdesetih in osemdesetih moramo potemtakem videti prav v razliki med nepopolnim moškim, ki ga rodi ženska (tak je bil John Savage v filmu **The Deer Hunter** in tak je bil navsezadnje tudi Jon Voight v filmu **Coming Home**), in žensko, ki jo lahko ustvari šele moški, »rojen« iz moškega: razlika med Jonom Voightom v filmu **Coming Home** in Tomom Cruisom v filmu **Born on the Fourth of July** (Oliver Stone) je namreč prav razlika med moškim, ki hoče — via *breathhtaking cunilingus* — v žensko, in moškim, ki skuša dobesedno iz sebe potegniti, »roditi« & — via pisanje, ustvarjanje, »creatio« — obnoviti izgubljeno, poraženo moško fantazmo. Z drugimi besedami, tako kot skuša pohabljeni Jon Voight ženski — ameriški Ženski par excellence, Jane Fonda — pokazati, da uživa v nepopolnem telesu, ki ga je »rodila« ženska, skuša nič manj pohabljeni Tom Cruise pokazati, da je mogoče uživati le v telesu, ki ga »rodi« moški.

Tehnološko razrešitev moške samo-reprodukcije vsekakor predstavlja *Rambo*: »*Jaz sem ga ustvaril*«, poudari njegov nadrejeni (Richard Crenna) v filmu **First Blood** (Ted Kotcheff). V filmu **Enemy Mine** (Wolfgang Petersen), ki predstavlja vietnamizacijo post-holokavstnega sci-fi vesolja, androginična figura z moškim glasom (Louis Gosset, jr.) oznani, da je noseča, v eni izmed epizod televizijske nanizanke **St. Elsewhere's** pa na svojo nosečnost opozori prav vietnamski veteran — verjamejo mu celo nekateri zdravniki, njegova žena pa takoj zatem zares zanosi.

Z drugimi besedami, razrešitev predstavlja prav *Rambo*, vietnamski veteran, ki je postal s svojim verzom iz filma **Rambo: First Blood 2** (George Pan Cosmatos) »*Hočem to, kar hoče vsak fant, ki se je prišel borit v Vietnam — da bi me domovina ljubila tako, kot jo ljubim jaz*« najlegitimnejši dedič najslovitejšega Kennedyjevega slogana »*Ne*

sprašuj, kaj lahko domovina naredi zate, vprašaj se, kaj lahko ti narediš za domovino«: in ker se na začetku filma **Rambo 3** znajde v budističnem samostanu, bi lahko rekli, da je Reagan l. 1980 podedoval le to, kar je Kennedy l. 1963 zapustil – v hipijevsko/yuppiejevsko meditacijo zbit militantni laissez-faire korporativizem, v katerem gre celo serijskim morilcem na živce, da je Žensko mogoče le sestaviti (spomnite se le *Buffalo Billa* iz Demmejevega filma **The Silence of the Lambs**) in da je moškega mogoče »roditi« le tako, da ga požreš (poznate kako boljšo mamo kanibala *Hannibala* v filmu **The Silence of the Lambs**?).



• *zivi in questi umeti*

Gorazd Korošec

PRIMER: DEMOKRATIČNA TIRANIJA VEČINE II.

V prvem delu tega teksta smo si podrobneje ogledali konservativni kritiki francoske revolucije in doktrine o naravnih človekovih pravicah, na kateri se je ta utemeljevala in kot jo je zapisala v svojo *Deklaracijo o pravicah*. Kritiki sta prišli izpod peres dveh izmed najpomembnejših angleških političnih mislecev, utemeljitelja konservativizma Edmunda Burka in utemeljitelja utilitarizma Jeremyja Benthama. Predmet njune kritike je bila ideja pravic kot abstraktna, a neuresničljiva ideja, ki pa je pri akterjih sprožala prav religiozni entuziazem, ki jih je gnal v delovanje in nasilje. Pojem abstraktnih človekovih pravic, kakršnega je formulirala francoska revolucija, je bil izpostavljen kritiki prav zaradi nasilja, ki je spremljalo poskus njihove udejanitve, torej kot ideološki temelj nasilne družbene in politične revolucije. Pojem pravic sam pa v politični teoriji seveda ni bil nov, zato je kritika zahtevala razmejitev med različnimi pojmovanji človekovih pravic. Tako smo videli, kako človekove pravice pojmujeta Bentham in Burke.

In če so bile abstraktne naravne pravice človeka zgolj temelj ideološke samolegitimacije francoske revolucije, pa je bila prav tako potrebna kritike tudi celotna revolucijska ideologija. Treba jo je bilo analizirati, zavrniti in ji nasproti postaviti drugo. Tako se je z velikim korakom zgodil vstop v obdobje ideologij. Revolucija se je sama razglašala (ali pa so jo pozneje razglašali naklonjeni interpreti), za demokratično, kapitalistično, meščansko, ljudsko ipd. Skupaj z njeno ideologijo pa so prišli pod udar kritike pojmi kot so demokracija, suverenost ljudstva, tiranija večine, kapitalizem, meščanstvo, buržoazija. In seveda sam pojem *revolucije*, kakršen se je pojavil z njeno francosko obliko. Ta je bil v politični zgodovini resnično novost, če naj tu spomnimo na ugotovitev Hannah Arendt, da je bil v času angleške revolucije pojem revolucija uporabljen še v starem pomenu te besede, torej v pomenu vračanja v urejen tek, ki mu, paradokсно, ustreza današnja beseda restavracija. Prav tako pa ameriška revolucija ni spreminjala tamkajšnje družbe (še najmanj pa je to počela nasilno), ampak le vzpostavila institucije, ki so že dolgo delovale v posameznih kolonijah in je imela obliko oboroženega spopada z matično Anglijo, ki jo je pojmovala kot zunanjo silo.

Ameriška družba je pol stoletja po francoski revoluciji ponujala opazovalcu povsem drugačen primer. Bila je mirna, razsvetljena in svobodna družba, utemeljena na demo-

kratičnih načelih in ena vodilnih trgovskih držav sveta. Bila je skratka demokratična trgovska družba ali, če uporabimo besedo, ki se je za trgovske in industrijske družbe uveljavila pozneje, bila je uspešno delujoča kapitalistična demokracija. V njeni organizaciji in delovanju so politični teoretiki odkrivali mnoge dobre in zaželjene lastnosti, pa tudi številne nevarne in nezaželjene strani in težnje. Debata o *tiraniji večine*, kot eni od najnevarnejših posledic demokratične oz. demokratično organizirane družbe, ki se je ponovno raširila v 30. letih 19. stoletja, glavna udeleženca v njej pa sta bila Alexis de Tocqueville in John Stuart Mill, je bila tako obenem debata o lastnostih in učinkih trgovske družbe ter o odnosih in povezavah med demokracijo in trgovsko družbo oziroma kapitalizmom.

Ta debata pa je seveda morala poseči še globlje — odgovoriti je morala na vprašanje vzpostavitve in delovanja političnih in demokratičnih institucij ter omejevanja njihove oblasti, saj se je morala takratna politična teorija spopasti z razširjajočo se ideologijo socializma, ki se je prav tako sklicevala na demokratične ideale. Tako je bilo za spopad s socializmom potrebno izdelati koncept 'ideologije', da bi ohranili možnost razvoja trgovske družbe, je bilo ponovno treba utemeljiti pravico do lastnine, prav tako pa je razširitev in ponoven premislek terjal pojem tiranije večine. Z vsem tem sta se Tocqueville in Mill, kot najpomembnejša udeleženca v debati o tiraniji večine, vpisala v zgodovino konservativne politične teorije oz. ideologije, pri izdelavi konservativnega odgovora na socializem pa sta se opirala na argumente klasikov konservativizma.

TOCQUEVILLE IN MILL: KRITIKA »TIRANIJE VEČINE«

Tocquevilla in Milla je, čeprav sta bila različnih narodnosti in porekla, povezovalo dolgoletno prijateljstvo. Bila sta iste generacije, oba pa sta tudi naredila kariero v politiki. Mill je Tocquevilla globoko spoštoval in mu priznaval, da je prenovil politično filozofijo ter razširil njeno področje spoznanja, kot še nihče pred njim. V ospredju njenega zanimanja je bila vloga individua v demokratični družbi ter možnosti demokracije, da zagotovi civilizirano življenje. Njuni analizi sta bili originalni in globoko vplivni, deli *O demokraciji v Ameriki* in *O svobodi* pa sta postali standardni referenci, deli, ki sta med najbolj citiranimi v politični filozofiji. Vseskozi sta v središču zanimanja politične teorije, njun vpliv traja nepretrgano vse do danes. Vsak od njiju je s svojo analizo ustvaril novo paradigmo političnega mišljenja.

Alexis de Tocqueville je bil aristokrat, aristokratski in torej konservativni liberal, ki je sprejel demokracijo kot zgodovinsko nujen proces. Njegova družina je imela med francosko revolucijo velike težave, kar je nedvomno vplivalo na njegovo občutljivost za politično tiranijo in ekscese demokratične politike. Na njegovo sprejetje demokracije kot nujno prihajajoče in zaželjene družbene ureditve pa je odločilno vplival njegov obisk v Ameriki in spoznavanje njenih političnih institucij in načina življenja. Ta svoja dognanja je strnil v klasični knjigi z naslovom *O demokraciji v Ameriki*.

Zato si bomo podrobneje ogledali to njegovo osrednje delo, ki je izšlo v dveh knjigah v letih 1835 in 1840. Da bi vprašanja najprej odprli, si bomo za začetek ogledali knjigo, kakršna je izšla leta 1840 in ki jo je istega leta recenziral tudi J. S. Mill.

V *Uvodu* Tocqueville ugotavlja, da je glavna značilnost, ki jo opazovalec opazi v Ameriški družbi, enakost. Ta usmerja državljansko zavest, kroji zakone, postavlja načela vladanju in vliva državljanom navade. Stanje ameriške družbe je izraz demokratične revolucije, ki se odvija med nami. Iz zgodovine zadnjih sedemsto let je razvidno postopno napredovanje enakosti, ki se širi s civilizacijo, trgovino in razsvetljenostjo. Je delo Previdnosti in vsak politični dogodek služi njenemu cilju. V skladu s tedanjim duhom časa bi lahko rekli, da Tocqueville govori o 'zvižčnosti' demokratične revolucije, napredovanja enakosti. Se bo, zdaj ko je premagala kralje in fevdalizem, ustavila pred buržoazijo in bogataši? Kaj lahko pričakujemo od prihodnosti, se sprašuje Tocqueville. Upiranje demokratični revoluciji ni niti mogoče niti smiselno, vendar pa lahko, če spoznamo njene cilje, upravljamo z njo skladno z okoliščinami in v dobro ljudi. To pa terja novo politično veščino.

Če pa se demokratična revolucija zgodi le v družbi, ne pa v zakonih, idejah, navadah in morali, izgubimo vse njene prednosti, deležni smo le slabosti. Namesto spoštovanja pravic in zakona, ki si ga ljudstvo postavlja samo, namesto svobodnega združevanja državljanov, ki bi nadomestilo plemstvo in državo zaščitilo pred tiranijo ter osebni interes poistovetilo z obćim – kar vse bi bile prednosti demokracije, pa je francoska revolucija zgolj uničila ureditev, institucije, ideje in običaje prednikov. Toda kralja ni nadomestil zakon, oblast preziramo, a se je bojimo, ugotavlja Tocqueville. Uničili smo posameznike, borce proti tiraniji, oblast pa je nasledila privilegije družine, korporacij in posameznikov. Ni več pojma pravičnosti, zato nasilje ostaja edino politično sredstvo. Družba je mirna le zato, ker je pasivna.

Amerika pa je država, ki je demokracijo dosegla brez revolucije. Gotovo ni vzpostavila edine možne oblike demokratične vladavine, pa vendar Tocqueville jemlje Ameriko kot obrazec demokracije, njenega karakterja, nagnjenj in strasti. Cilj analize pa je odgovoriti na vprašanje, ali je demokracija ljudem lahko koristna.

Prvi del knjige je namenjen vprašanju, kako demokracija vpliva na zakone, oblast in javne zadeve, kakšne so njene dobre in slabe posledice ter kateri previdnostni ukrepi so pri njenem delovanju potrebni. Drugi del knjige pa govori o vplivu državljanske enakosti in demokracije na civilno družbo, navade, ideje in obnašanje.

Tocqueville se vpraša po nacionalnem karakterju Američanov, ki omogoča, da demokracija v Ameriki deluje. Ugotavlja, da je Američan Anglež brez aristokratskih značilnosti, torej Anglež, prepuščen samemu sebi – sebičen, hladen, racionalističen, s spoštovanjem do denarja in ponosen. Prav tako pa ga zanima rojstvo ameriške nacije, saj ob nastanku najlaže prepoznamo karakterne črte naroda. Angleški naseljenci so v Ameriko iz domovine prinesli politično vzgojo, razumevanje političnih pravic, načelo svobode, navade lokalne samouprave in idejo o suverenosti ljudstva. Obenem pa so prišli v Ameriko brez idej o političnih privilegijih. In medtem ko jih je veliko število prišlo z željo po uspehu in bogastvu, je imel precejšen del priseljencev zgolj intelektualen motiv, šlo jim je za triumf ideje – to so bili puritanci. Amerika je proizvod religioznega (puritanskega) duha in duha svobode. Puritanski duh je spodbujal samostojnost, izobraževanje in sodelovanje v javnih zadevah, to pa je bilo združljivo z najbolj demokratičnimi institucijami.

Aristokracija, ki ji Tocquevillove sam pripada, je po njegovem mnenju uglajen in razsvetljen človek, ki nikoli ne umre. Njeni cilji so vzvišeni in daljnosežni. Toda pohoda demokratične revolucije aristokracija ne bo preživela. Dogaja se globalen premik od aristokracije k demokraciji.

Zakoni so v demokraciji resda nepopolni, a ni važen njihov cilj, ampak način delovanja. Njihova prednost je, da ima zakonodajalec enak interes kot večina, ne vsi, ampak največje število državljanov. Ljudi, ki si sami postavljajo oblast, lahko družijo le skupen interes. Do korupcije in nesposobnosti prihaja pogosto, posebej zaradi pogostih volitev, toda korupcija ni interes, ki bi ljudi lahko združeval. Ker korumpirani uradnik gleda le na sebični interes, spodbuja ljubosumje pri drugih korumpiranih, kar pa vodi k razkrivanju korupcije. Zakonodajca pa lahko uveljavlja interes vladanih, interes večine le, če je osnovno načelo vladavine suverenost ljudstva. V aristokraciji je drugače – tam zakonodajca vladajočega razreda uveljavlja razredni interes, ki je lahko koristen, ni pa identičen interesu večine. Demokratične institucije same po sebi delujejo v smeri javnega dobra.

Vsak narod ima, pravi Tocqueville, svoj pojem pravic. Te pravice in njihovo spoštovanje pa je mogoče privzgojiti tako, da omogočiš vsem mirno uveljavljanje določenih političnih pravic. V Ameriki ni ugovorov proti lastnini, saj demokracija nudi vsem politične pravice, tako kot omogoča razdelitev dobrin vsem pravico do lastnine. To je ena največjih prednosti ameriške ureditve. Moralni in božanski pojem pravic v demokratičnem času izginja, spoštovanje in navezanost na pravice pa sta povezana z interesom.

Največja nevarnost, ki po Tocquevillovem mnenju preti demokratični ureditvi, je v možnosti demokratične tiranije večine. Izven demokracije ni v demokraciji ničesar, kar bi se ji lahko uprlo. Člani obeh zborov so iz istega razreda, izvršna oblast ni neodvisna, pogosto pa se pojavlja tudi težnja, da bi se volila sodna oblast. Poleg tega se načenja neodvisna presoja voljenih predstavnikov z uvajanjem imperativnih mandatov. Tako postaja politična moč večine nezaustavljiva. Vpliv večine pa je prav tako velik tudi na mišljenje. Posebej opazno je prepričanje Američanov o nezmotljivosti večine. Ker v Ameriki ni razrednih manjšin, ti pojavi sicer ne povzročajo razrednih problemov, njihove posledice pa so vseeno pogubne in nevarne. Nujno so potrebni previdnostni ukrepi.

Splošno merilo vseh političnih ukrepov je pravičnost. Ta je za Tocquevilla vrhovni zakon, nad vsemi ostalimi zakoni. Upiranje nepravičnemu zakonu se lahko sklicuje na pravičnost, na avtoriteto celotnega človeštva. Tudi večina je pravzaprav zgolj posameznik, zoperstavljen drugemu – manjšini. Suverena oblast je vsekakor potrebna, vendar pa so nujne tudi njene stroge omejitve. Vsemoč je slaba sama na sebi, ameriška demokratična oblast pa je premalo zaščitena pred njo, torej pred tiranijo. Tako Tocqueville v znamenitem odlomku ugotavlja, da se posameznik, ki pretrpi krivico, ne more obrniti niti na javno mnenje, niti na zakonodajno telo, izvršno oblast, poroto ali sile javnega reda. Vse to so institucije oblasti večine. Odlomek pa spremlja opomba o podivjanem ravnanju baltimorske množice v dogodku iz leta 1812, ki po slikovitosti dosega sam Burkov pasus o »svinjskih parkljih množic«. Nič manj nevarno pa ni kršenje sicer veljavnih in pravičnih zakonov, ki si ga večina lahko mirno privoščiti. Vendar pa lahko skoraj vsako nevarnost pred tiranijo večine po Tocquevillovem mnenju odpravi že klasična Montesquieujevska trojna delitev oblasti na neodvisno zakonodajno, izvršno

in sodno oblast. Ta delitev je v federalni ustavi navzoča, primeri tiranije večine pa se dogajajo na ravni posameznih držav.

Vpliv večine in večinskega mnenja na mišljenje povzroča izredno majhno duhovno neodvisnost. Despotizem se tako dematerializira. Ljudstvu je potrebno laskati kot kakšnemu evropskemu monarhu. Tiranija večine pa je lahko pogubna tudi za svobodo in demokratične politične institucije. Zato se Tocqueville sklicuje na Madisona, ki trdi, da je potrebno zaščititi pravice vseh posameznikov in skupin, torej tudi manjšin. Cilj vladanja je namreč pravičnost.

Tiranijo večine v Ameriki pa blaži odsotnost upravne centralizacije in aristokratski, konservativni duh pravnega staleža. Pravniki imajo konservativne interese, saj so v aristokratskih družbah najtesneje povezani z aristokratskim razredom, posebej navzoča pa je ta tendenca pri anglosaških pravnikih, saj je anglosaško pravo ohranilo precdedenčno zakonodajo, ki tradicijo vgradi v samo načelo prava. Pravniki so konservativni, formalistični in na skrivaj sovražni do demokracije. Zato pa je nadvse pomembno ohraniti neodvisnost sodstva. Politična vprašanja so v Ameriki tudi pravosodna, pravosodna oblast pa je obenem tudi politična oblast, saj lahko vrhovno sodišče proglasi protiustavnost zakonov, vsakdo pa lahko tudi toži vlado. To daje pravnikom izredno pomembno vlogo in njihov vpliv je čutiti tudi v javnem življenju. Pravniški duh pa vpliva na javnost predvsem prek institucije porote, ki vzpostavlja vladavino ljudi in jih uči, kako vladati drugim. Posebej pomembna je vloga porote v civilnih tožbah, v sporih med državljanji. Zakoni so vedno majavi, pravi Tocqueville, kot da bi ponavljal Burka, če se ne naslanjajo na običaje, prav te pa mora vzgajati in ohranjati tudi institucija porote.

Navade in nravi pomembno prispevajo k ohranitvi ameriške demokratične republike. Ameriško družbo obvladuje želja za bogatenjem, ki v Evropi velja za slabost, Ameriki pa zagotavlja blaginjo. Srečni novi svet, kjer so človeške slabosti skoraj tako koristne kot vrline, pravi Tocqueville in ima tu nedvomno v mislih Mandevilla in reklo *private vices, public benefits*. Najgloblje strasti Američanov pa so trgovske, ne politične. Tocqueville govori celo o pravem heroizmu ameriškega ukvarjanja s trgovino, ki jih bo popeljal do statusa prve pomorske nacije sveta. Nekje drugje pa pripominja, da je energičnost in zagon trgovskih aktivnosti Američanov posledica, čeprav le posredna, njihovih demokratičnih institucij. Ne izvira iz zakonov, temveč iz istih navad, ki jim narekujejo tudi politično aktivnost.

Tocqueville v Ameriki občuduje prav živahno politično in siceršnje aktivnost njenih državljanov, njihov dejavni republikanizem, in se v opombi tudi skliče na Montesquieuja in rimske zglede. Despotizem je morda res temeljitejši od demokracije, ugotavlja, a ta je dolgoročno uspešnejša. Ni toliko pomembno, kaj stori demokratična oblast, ampak je resnično veličastno to, kar je storjeno pod njeno oblastjo s privatno pobudo. Kot je Tocqueville občudoval angleške priseljence, ki so si sami vzpostavili institucije oblasti in lokalne samouprave, od katerih je odvisna svoboda, zdaj navdušeno opazuje, kako malo oblasti potrebuje ameriška družba, da deluje. Skoraj je dovolj, da je prepuščena sama sebi.

Za to pa so zaslužne nravi Američanov, ki so pomembnejše od njihovih zakonov. Tocqueville posveti definiciji pojma *nravi* cel razdelek v knjigi in pravi, da jih razume v istem pomenu, kot ga je imela antična beseda *mores* (francoski pojem je *moeurs*, angleški

pa nam dobro znani *manners*). Nravi ali manire zanj zajemajo celotno moralno in intelektualno stanje naroda. Tako navade srca, kot tudi njegova pojmovanja, skupek idej in duhovnih navad. Civilna družba je torej utemeljena na nравeh ali manirah, in če se spomnimo pomena, ki ga je Burke pripisoval maniram, *manners*, lahko le ugotovimo, da sta njuna pojma identična.

Osrednje mesto med nравmi pa zaseda religija. In še posebej velik je njen pomen v Združenih državah. Katolicizem pojmuje vse ljudi kot enake, zato je napredovanje demokratične revolucije najizrazitejše pri krščanskih nacijah. Protestantizem pa bolj kot enakost poudarja neodvisnost, ugotavlja Tocqueville. Ker je v Ameriki navzoče množstvo sekt, nobena pa ni prevladujoča, je cerkev ločena od države. Vendar pa religija zato deluje na duha in usmerja nрави. Njeno koristnost dokazuje že to, da deluje znotraj najbolj svobodne in razsvetljene nacije. Njeni učinki so vzdržane navade, trajnost institucij in stroga morala. Nihče si v Ameriki še ni upal trditi, da je v interesu družbe dovoljeno vse. Če zakon dopušča vse, pa religija preprečuje, da bi si ljudje vse zamislili in dovolili. Čeprav se religija v politično življenje neposredno ne vmešava, je prva ameriška politična institucija. Francozi se temu čudijo, jaz pa to občudujem, pravi Tocqueville. Despotizem je namreč mogoč brez vere, svoboda pa ne. Demokratična republika pa religijo še posebej potrebuje. Ker se politične vezi rahljajo, morajo moralne postati tesnejše. Kakšna bo usoda naroda, ki je sam svoj gospodar, ni pa pokoren bogu, se vpraša Tocqueville.

Če pustimo ob strani, da Tocqueville tu misli tudi na eksperimente francoskih revolucionarjev, lahko ugotovimo, da se še kako zaveda pomembnosti družbene vezi, ki jo vzpostavlja religija, kar ga postavlja ob bok konservativni politični tradiciji, prav tako pa se zaveda nujnosti trdnega moralnega Zakona in tudi tega, da ga pač ni mogoče preprosto odvreči. Tu se lahko spomnimo na socialistične kritike religije, npr. Marxovo, ki hočejo religijo preprosto odpraviti kot predsodek, skupaj z njo pa ukiniti vsaj še državo in ločitev med javnim in privatnim. Tocqueville bi se ob takem mnenju zgrozil in odgovoril, da bi s tem izgubili tudi vse pozitivne lastnosti demokratične družbe. Sicer pa je zagovor predsodkov in njihove koristnosti že dovolj znana tema konservativne politične misli.

Naslednji dokaz pomembnosti nрави za politično ureditev je Mehika, kjer so skušali v družbo, ki ni imela izoblikovanih nрави Američanov, vpeljati ameriške zakone. Prepisali so ameriško ustavo, a lahko so prenesli le črko, niso pa mogli prenesti njenega duha. Rezultat je bil ničn, dežela pa se je še naprej pogrezala iz anarhije v vojaški despotizem in nazaj.

Amerika pa ponuja poduk tudi za Evropo. Enakost napreduje tudi tu, a enakost je mogoča tako v svobodi kot v despotizmu. Če Evropa ne bo uvedla demokratičnih institucij, in skupaj z njimi utrdila duha svobode, ne bo neodvisnosti njenih državljanov, ampak le enaka tiranija za vse. Če ne bomo vpeljali miroljubne oblasti večine, bo prej ali slej prišlo do neomejene oblasti posameznika, pravi Tocqueville. In evropska zgodovina je z bogato paletto absolutističnih in totalitarnih oblik vladavin vneto dokazovala njegovo trditev.

Tocqueville se seveda zaveda tudi manj svetlih strani ameriške družbe, npr. problema suženjstva, ki je prav tako spremljevalni pojav republikanizma, zato se v nadaljevanju

ukvarja tudi z bodočnostjo treh ras na ozemlju Združenih držav. V *Zaključku* pa ugotavlja, da bo ozemlju Severne Amerike zavlada ne bela, ampak angleška rasa, ki jo odlikuje premoč v civilizaciji in neodvisnost. Amerika bo po površini in prebivalstvu dosegla Evropo. Videti je, pravi Tocqueville, dva velika naroda, ki gresta z različnih izhodišč k istemu cilju: Američane in Ruse. Ostali narodi so svoje meje že dosegli. In medtem ko se Američan bori s silami narave in pri tem uporablja svoj interes, razum in neodvisnost, se Rus bori proti ljudem z uporabo vojaških sredstev, vso družbeno moč pa podeli enemu človeku. Njuno nasprotje je nasprotje med svobodo in suženjstvom in nekega dne bosta ta dva naroda držala v rokah usodo vsak svoje polovice sveta.

Težko bi bile kakšne besede bolj preroške od teh, in Tocqueville je gotovo tudi prepričan, da se bo v ideološkem dvoboju med Ameriko in Rusijo odločilo tudi, ali bo prihodnost razvoja demokratične revolucije svoboda ali suženjstvo.

Tako prehajamo na obravnavo druge knjige *O demokraciji v Ameriki*, ki se ukvarja z vplivom demokracije in enakosti na intelektualno življenje, občutke, nravi in politično družbo in za katero Nisbet pripominja, da bi morala iziti posebej pod naslovom 'Enakost'.

Tocqueville takoj začne z nasprotjem med enakostjo in svobodo. Ugotavlja, da ljudje gojijo večjo strast do enakosti, kot do svobode. Enakost je, ko ta enkrat nastopi, težko odpraviti, svoboda pa izgubimo takoj, ko je ne branimo. Enakost se ponuja sama, svoboda pa zahteva žrtve. Že absolutistični kralji so izvajali izenačevanje v družbi, zato je enakost nastopila pred svobodo. Če ljudje ne morejo imeti enakosti v svobodi, pa hočejo enakost vsaj v suženjstvu. Brez enakosti danes ni mogoča svoboda, celo despotizem ne, ugotavlja Tocqueville.

Druga pomembna lastnost demokratične družbe je individualizem. Izraža se v umiku ljudi iz javnosti v zasebnost, na koncu pa potone v egoizem. Demokracija je potrgala aristokratske hierarhične družbene vezi, skupaj z njimi pa tudi vezi s predniki in potomci, s tem pa tudi s sodobniki. Drugače povedano, razdrla je Burkovsko družbeno pogodbo. Tako je posameznika omejila nase in ga zaprla v lastno osamljeno srce.

Takšen individualizem pa je mogoče izpodbiti s svobodnimi političnimi institucijami in z njimi spodbuditi čut za obče dobro. Zato so pomembne lokalne svoboščine in politične pravice. Zlo enakosti je mogoče odpraviti s politično svobodo, z državljanskimi in političnimi združenji in s pomočjo tiska, ki naj igra vlogo neodvisnega družbenega očesa, ki javne osebnosti prisili, da se izpostavijo kritičnemu očesu javnega mnenja. Prav tako pa je potrebno, zato da omejimo represiven potencial centralizirane oblasti in vladajočega razreda, razdeliti oblast med čimvečje število ljudi.

Individualizem pa Američani spodbijajo tudi z doktrino o pravilno dojetem interesu, ki se zdi Tocquevillu najboljša moralna filozofska doktrina in je svojevrstna verzija utilitarizma. Nekoč so bile za sodelovanje med ljudmi in njihovo delovanje za javno dobro potrebne vrline: občutek dolžnosti, samoodrekanje in nekoristoljubje. Američani pa nekoristoljubnosti ne priznavajo. Vrine so zanje koristne. Tako je naprimer s poštenostjo, saj šele poštenost vseh omogoča vsakemu, da skrbi za lasten interes in koristi. Torej je dolgoročno koristna. Ta doktrina, ugotavlja Tocqueville, se ujema s človeškimi slabostmi, izrablja njihove strasti in osebni interes obrača proti njemu

samemu. Ne ustvarja vrlin s pomočjo volje, a se jim počasi približuje s pomočjo navade. Žrtvovati je potrebno del svojih interesov, da bi lahko uveljavili ostale. Utilitarizem kot iskanje koristnosti pa tako kot individualizem izhaja iz enakosti in je v Ameriki splošno razširjen. Obenem pa sta v Tocquevillovih ugotovitvah o 'pravilno dojetem interesu' združeni tako Mandevillova kot Adam Smithova verzija trговskega humanizma, od katerih prva govori o koristnosti privatnih slabosti za splošno blaginjo, druga pa o osebnem interesu kot edini podlagi miroljubnega in prostovoljnega sodelovanja med ljudmi.

Želja po blaginji pa je lahko za blaginjo tudi škodljiva, če vodi k zanemarjanju duhovnih dejavnosti, ki uživanje materialnih dobrin šele omogočijo. Trgovski duh je tako zmožen spodkopati samega sebe, same možnosti trgovine.

Kar spodbuja strast posedovanja, pravi Tocqueville, ko željo po blaginji primerja z dednim bogastvom, ni spokojno posedovanje dragocenosti, ampak nepopolno zadovoljena želja, da bi nekaj posedovali in neprestana bojazen, da tega ne bi izgubili. To vodi k neprestanemu prizadevanju, da bi si pridobili in ohranili takšna minljiva uživanja. To je strast srednjega razreda, ugotavlja Tocqueville, ko nadvse natančno opiše, kako želja po blaginji kot izraz utilitarizma odpre področje želje.

Vsi narodi trgovcev, od Feničanov, Florentincev do Angležev, so bili svobodni narodi, ugotavlja Tocqueville. Svoboda je koristna za ustvarjanje bogastva in v skladu s trgovskim duhom, medtem ko je despotizem zanj poguben, to pa še posebej velja za razvejani demokratični despotizem. Vendar pa lahko pretirana skrb za blaginjo, če se zaradi nje opusti politično delovanje in se ga prepusti nekomu drugemu, državljane izroči despotizmu, ki mu prepustijo politične pravice. Tako mesto oblasti postane prazno, pravi Tocqueville v odlomku, ki je navdihnil Leforta, in odprta je pot uzurpaciji. Zato mora vzporedno s trgovsko dejavnostjo in željo po blaginji rasti razsvetljenost in želja po svobodi. Prav svoboda pa je Američanom garancija za blaginjo.

Nevarnost za demokratično družbo pa je tudi v velikem razmahu industrije in odnosov, ki jih ta vzpostavlja v družbi, ko obnavlja odnos med hlapcem in gospodarjem in proizvaja neenakost. Tako lahko aristokracija izide tudi iz industrije, a je brez vseh plemenitih lastnosti nekdanje aristokracije.

V demokracijah vlada težnja h koncentraciji in unifikaciji oblasti. Centralizem je zanje naravna ureditev, zato je odprta pot despotizmu, ki ga bo podpirala želja po enakosti.

S pomočjo svobode vzpostavljena enakost tako začne oteževati svobodo. V francoski revoluciji je tako prišlo do osvoboditev in izgube neodvisnosti obenem, do tiranije. Kar radikalni Francozi imenujejo duh svobode, je le uporništvu, ki pa bo naredilo nove despote še močnejše.

Despotizem demokratične dobe omogoča enakost, ta pa ga tudi ublažuje. Zato pa je ta bolj razprostranjen in posega tudi v najmanjše podrobnosti. Prej kot tirane bomo danes srečali pokrovitelje. Novi despotizem vlada ljudem majhnih interesov in zadovoljstev, nad njimi bedi kot ogromna pokroviteljska oblast, ki jim zagotavlja zadovoljstva in bdi nad njihovo usodo. Absolutna, do podrobnosti urejena in blaga, očetovska oblast, ki pa obenem ohranja otroštvo državljanov. Svobodna volja postane nepotrebna in

redka. Celotna družba se prekrije z množico zapletenih pravil. Oblast bedi nad družbo kot pastir.

Narava gospodarja mi je manj važna, pravi Tocqueville, kot dejstvo podvrženosti. Najslabše bi bilo, če bi to oblast še predali enemu samemu človeku ali pa nikomur odgovornemu telesu. To bi bil najslabši demokratični despotizem. Če se je še v prvi knjigi Tocqueville bal, da bo prišlo do neomejenega despotizma posameznika, če ne bo uvedena demokratična vladavina, pa zdaj opisuje oblike demokratičnega despotizma, lahko bi celo rekli, da opisuje različne oblike socializma, od dobrohotne in razpredene intervencionistične socialne države blaginje, prek despotske vladavine nenadzorovanega telesa oziroma stranke, pa naj se ta imenuje ljudsko demokratična, socialistična ali komunistična, pa do komunistične tiranije posameznika.

Svoboda je najvažnejša v podrobnostih, brez nje ni svobode niti v velikih stvareh. Prav v podrobnosti pa se demokratični despotizem najraje spušča, občutijo ga vsi, saj duši duha.

Tocqueville posebej poudarja ločnico med politično in upravno sfero oblasti, med vlado in administracijo. Če je politična oblast svobodna in demokratična, je treba nadzorovati upravno oblast, da ne postane despotska. Če se odrečeš upravljanju s sabo, ne boš znal niti voliti svojih predstavnikov.

Močni posamezniki so bili prednost aristokracije. Demokracija pa lahko na njihovo mesto postavi politična, industrijska, trgovinska, znanstveno, književna združenja, ki lahko delujejo kot močni razsvetljeni državljani, ki s tem, da se potegujejo za lastne pravice, rešujejo in ohranjajo skupne svoboščine. Tudi sicer se Tocqueville zavzema za vzpostavitev številnih interesnih združenj, ki umetno ustvarjajo neenakost, koristno za demokratično družbo. Prav tako sta pomembna tisk in svoboda tiska ter vloga pravosodja. Pravosodje je malenkostno in formalistično, opaža tudi najmanjše kršitve svobode in pravic. Kljub preziru ima izreden pomen sama *forma* političnih pravic, ki so ovira tudi tistim, ki zahtevajo njihovo vsebinskost. Forma nasprotuje njihovi samovolji in se zoperstavlja poskusom revolucij, ki gazijo individualne pravice in žrtvujejo privatne interese v imenu občega dobra.

Spreminjajoči se politični svet terja nova zdravila. Postaviti je treba jasne in neprekoračljive meje oblasti, posameznikom dati politične pravice in zagotoviti njihovo izvajanje, jim omogoči neodvisnost ter moč, da se zoperstavijo družbi. Ljubezen do neodvisnosti preprečuje despotizem in ponuja vedno nova orožja borbi za svobodo.

Družbena enakost je naša neizogibna usoda. Vendar se nahajamo na razpotju: ali bomo deležni enakosti v svobodi ali v suženjstvu, je odvisno od narodov samih.

S temi besedami Tocqueville zaključi drugi del svoje slavne knjige. V dvanaesti izdaji iz leta 1848 (kar očitno dokazuje, da je knjiga doživela izjemen uspeh), od katere knjiga vsebuje uvodno *Opombo*, pa dobi ta alternativa že natančnejše obrise. Tocqueville se v *Opombi* ponovno skliče na znani odlomek iz Uvoda, v katerem se sprašuje, ali se bo demokratična revolucija po tem, ko je zrušila fevdalizem in kralje, ustavila pred bogataši in meščanstvom. In če je v Uvodu temu odlomku sledil opis pobožne groze, ki navdaja opazovalca ob pogledu na ruševine, ki jih za sabo pušča revolucija, zahteva po novi politični večini, ki naj vodi potek revolucije in svarilo pred njenim nenadzorovanim

odvijanjem, zdaj Tocqueville le še natančneje umesti *mejo* demokratične revolucije prav znotraj tega odlomka. Od zakonodajalcev republike je odvisno, ali bodo z obrambo svete pravice lastnine in družine ustvarili liberalno republiko in demokratično svobodo, ali pa bodo, nasprotno, kršili te pravice in ustvarili zatiralsko republiko in demokratično tiranijo ter končno povzročili propad republike. Od obrambe pravic lastnine in družine je torej odvisna svoboda, ugotavlja Tocqueville, in prav zaradi spoštovanja teh pravic je ameriška republika miroljubna in trajna.

Tocqueville tu kot očitno nasprotje svobodi in svobodni politični ureditvi opisuje gibanja, ki v imenu svojih idealov napadajo predvsem pravico do lastnine in so izbruhnila prav leta 1848. Dovolj očitno je, da s tem misli na socializem, vendar beseda tu še ne pade. Zato si velja ogledati njegov *Govor o pravici do dela* v francoski skupščini iz istega leta.

V tem govoru Tocqueville ugotavlja, da je nekdanji ancien régime, kar se tiče močne vloge države in omejevanja konkurence, zagovarjal neverjetno podobna stališča kot tedanji socialisti. Francoska revolucija pa je vse zapreke svobodnega gibanja oseb, dobrin in idej odpravila ter človeku vrnila njegovo individualno veličino. V tem je torej povsem nasprotna socializmu. Navedimo zdaj odlomek, ki ga navaja tudi Hayek v *Poti v hlapčevstvo*:

»Demokracija širi sfere individualne svobode, socializem jih omejuje. Demokracija pripisuje vsakemu človeku vsako možno vrednost; socializem dela iz ljudi golo sredstvo, gole številke. Demokracija in socializem imata skupno le eno besedo: enakost. Toda upoštevajte razliko: medtem ko je demokraciji do enakosti v svobodi, je socializmu do enakosti v prisili in podložnosti.« (A. de Tocqueville, Govor o vprašanju pravice do dela na zakonodajni skupščini 12. septembra 1848)

Lik države, ki jo Tocqueville opisuje v *Demokraciji v Ameriki* in ki se nebrzdano razrašča, posega v življenja posameznikov in jih oropa pravic in svobode, bi postal z uvedbo pravice do dela vsemogočen. Država bi postala edini delodajalec, v njenih rokah bi se skoncentriral ves kapital zasebnikov, torej bi postala tudi edini lastnik vsega. To pa bi bil komunizem, pravi Tocqueville. Nasprotje svoboda/despotizem, ki se vleče skozi celo knjigo, torej dobi zdaj podobo nasprotja svoboda/socializem oziroma svoboda/komunizem.

Vendar pa nas njegovo izpostavljanje slabosti starega režima in pohvala revoluciji ne smeta zapeljati. V svojem drugem najpomembnejšem delu *Stari režim in revolucija* Tocqueville ostro kritizira ekscese francoske revolucije. V svoji revizionistični interpretaciji francoske revolucije Alfred Cobban med francoskimi zgodovinarji francoske revolucije prav njemu pripiše privilegirano mesto tistega, ki je svojo interpretacijo zoperstavil glavnemu toku interpretacij, ki so temeljile na samorazumevanju njenih akterjev in obenem tistega, ki je najjasneje videl njene slabosti.

Kljub temu, da prizna revoluciji v prvem obdobju uvedbo nekaterih liberalnih načel, pa jasno vidi tudi, kaj jo je gnalo v ekscese in teror. Načel ni zmogla oblikovati v trajne

institucije, vzrok temu pa je bilo dejstvo, da je temeljila na abstraktnih načelih (prav tako ostro kot Burke tudi Tocqueville kritizira Rousseauja), da je temeljila na veri v neomejeno suverenost ljudstva in s tem v lastno nezmotljivost. Prav omejevanje katerekoli oblasti, posebej demokratične oblasti večine, pa je tisto, na čemer, kot smo pokazali, Tocqueville najbolj vztraja. Prav tako pa revolucije ni omejeval duh in navade dejavne svobode, ki bi jo moral nujno spremljati in omejevati njena dejanja. Lahko je sicer vzpostavila zakone, a manjkalo ji je tisto, kar je Tocquevillu pomembnejše od zakonov, nravi, v katerih bi morala biti utemeljena svoboda, nravi v pomenu burkovskih *manners*. Te pa so nadomestile abstraktne ideje revolucionarjev. Zato je revolucija zapadla v neomejeno tiranijo, ki je bila toliko hujša, ker je uporabljala nasilna sredstva in podirala pred sabo vse ovire. Revolucija je tako zapadla v despotizem in postala nasprotje demokratični svobodi. V analizi delovanja in ideologije revolucionarjev pa se Tocqueville pogosto naslanja na Burka, njune analize se domala povsem ujemajo.

Ideal, ob katerem meri francosko revolucijo, pa je Tocquevillu seveda ameriška demokratična družba, ki jo analizira v knjigi *O demokraciji v Ameriki* kot svobodno demokratično republiko. Ob njej je ekscese francoske revolucije najlaže izmeriti.

V *Starem režimu in revoluciji* pa Tocqueville tudi analizira razloge neuspeha starega režima in njegovega propada. Stari režim je vzpostavil demokratično stanje družbe, niso pa ga spremljale demokratične institucije. Njegov predmet v tej knjigi postaneta plemstvo, aristokracija ter njene vrednote svobode in neodvisnosti, njene nravi, ki so se morale umakniti revoluciji. Tocquevillu je stari režim, kot že Burku, zgled oblikovane civilne družbe, ki pa je posledica moralne in politične družbe, torej nravi in političnih institucij. Toda francoska aristokracija ravno ni bila zmožna vzpostaviti političnih institucij, ki bi ji omogočile preživetje: ustavne monarhije, parlamentarnega zastopstva in uspešne prilagoditve liberalnemu tržnemu gospodarstvu. Revolucijo je pričakala brez politične in zadostne ekonomske moči. Seveda pa se strinja z Burkom, da bi bil prehod v demokratično družbo mogoč tudi z reformami in da nikakor ni bila potrebna revolucija.

Tocquevillov osrednji pojem »demokratične revolucije«, ki zajema sodobne družbe, je torej dvoznačen. Nedvomno je oblikovanje tega pojma posledica francoskih razmer, znotraj katerih je demokratična revolucija že nastopila in je njena ideja široko zajela družbo, torej je opazovalcu morala nastopati kot nujna. Obenem pa njen izid nikakor ni enoznačen, njeni rezultati so lahko povsem nasprotni, odvija se lahko na miren način ali skozi družbene prevrate. In prav nad slednjimi se Tocqueville zgrozi in prav zato zahteva njeno usmerjanje, omejevanje in ugotavlja, da jo mora nujno spremljati duh svobode. Prav tako pa mu, za razliko od npr. Collarda, ne pomeni toliko enakosti pravic, ampak predvsem enakost pogojev.

Kritika demokratične tiranije večine in vseh slabosti demokratično organiziranih družb ter kritika francoske revolucije pa Tocquevilla, kot pripominja Nisbet, ki poleg tega pokaže na celo vrsto podobnosti in ujemanj med Tocquevilom in Burkom v najpomembnejših točkah njune politične teorije, uvršča med najpomembnejše kritike moderne in med najbolj vidna imena konservativizma.

John Sturt Mill je do ukvarjanja s problemom demokratične tiranije večine prišel po drugačni poti kot Tocqueville. Začel je kot demokrat, kar je bilo povezano v vplivom utilitarističnega krožka, ki mu je pripadal in ki je bil vezan na ideje njegovega očeta in Benthama, demokracija pa mu je veljala za obliko vladavine, ki najbolje ustreza utilitarističnemu načelu. Sčasoma pa se je odvrčal od naivnega pojmovanja demokracije in se zavedel njenih slabosti, pri tem pa je poglavitno vlogo odigral Tocquevillov vpliv. Mill je napisal recenziji obeh izdaj Tocquevillovih knjige *O demokraciji v Ameriki*, njegovo mnenje o nevarnosti demokratične tiranije večine in o slabostih in prednostih, ki spremljajo demokratično obliko vladavine, pa je najbolje razvidno iz njegove druge recenzije z naslovom *De Tocqueville o demokraciji v Ameriki*, ki je postala klasična.

Tocqueville je opazoval tudi vplive demokracije na družbeno življenje, Mill pa demokracijo pojmuje predvsem kot politično obliko vladavine, in jo povezuje s predstavniško vladavino. Tudi njemu se postavlja vprašanje, kako demokratično vladavino napraviti civilizirano in jo omejiti, da bi se izognili njenim slabostim in bili deležni večine njenih prednosti. Njegovo analizo ločijo od Tocquevillove predvsem tri značilnosti: Mill ugovarja Tocquevillovi temeljni tezi, spodbija nekatere njegove generalizacije in meni, da Anglija ponuja boljše možnosti od Amerike za vzpostavitev civilizirane demokracije.

Mill visoko ceni Tocquevillovo metodo, ki je kombinacija indukcije in dedukcije, kot jo je sam razvil v svoji *Logiki*. Tocquevillova knjiga je, enako kot v Franciji, doživela v Angliji izreden uspeh in zanimanje zanjo je močno presegal siceršnje zanimanje za evropska intelektualna dogajanja. K temu je dodatno prispevala torijska konservativna recepcija, ki se je osredotočila na tiranijo večine. Knjiga se je takoj uvrstila med najpomembnejša dela politične filozofije. Tocqueville je z njo odprl novo stran v politični filozofiji in ji zarisal novo področje. Njegovo obravnavanje tematike je globoko in pronicljivo, pravi Mill. Opravil je pionirsko delo v takšnem obsegu, kakršnega ne bo zlepa nihče več dosegel. Kar je še neraziskanega, bodo lahko raziskali njegovi nasledniki, toda graditi bodo morali na njegovih temeljih.

Mill ugotavlja, da je tema druge knjige, ki, medtem ko prva preiskuje politične učinke demokracije, obravnava vplive demokracije na družbo v širšem smislu, privatno življenje, izobrazbo, moralo, navade in občutja, težavnejša in novejša. Prav tu bo Tocqueville pozneje kritiziral. Kljub težavnosti in obsegu tematike pa se Tocqueville pri njenem raziskovanju ne izgubi, ampak je sposoben o njej podati izdelane sodbe.

Demokracija je za našega avtorja, pravi Mill, nujna in v bistvu zaželjena. Nastopa kot rezultat razvoja civilizacije in ima status naravnega zakona, noben napor je ne more zaustaviti. Ni toliko oblika vladavine, kot enakost pogojev. Enakost pa je lahko enakost v svobodi ali enakost v sužnosti. Amerika ponuja primer prve možnosti, Francija pa je udejanila drugo – v njej je navzoče demokratično stanje družbe brez demokratičnih institucij. Te so lahko korektiv za večino slabosti demokratičnega stanja družbe. Čeprav nihče tako kot naš avtor ne nasprotuje radikalizmu, ki hoče uvajati nepreverjene novosti, pa je prepričan, da je povečana udeležba ljudi vseh slojev v upravljanju lastnih zadev najpomembnejša maksima sodobne politične veščine.

Vendar pa bo teza o nezadržni težnji k enakosti pogojev, ki v knjigi zavzema središčno mesto, najteže prepričala angleške bralce, ugotavlja Mill. Angleži so sumničavi in ne verjamejo v nezadržne težnje; čeprav za politične teorije zahtevajo zgado-

vinsko podlago, pa so manj naklonjeni povezovanju zgodovinskih dogodkov v sklenjene verige. Ta Tocquevillova teza je neposredno povezana s francoskimi razmerami, zato je francoskim bralcem tudi bolj domača.

Mill ugotavlja, da se je enakost najprej pojavila kot enakost v očeh zakona. Posameznik se je dvignil iz množice, ki pa je prav tako pridobivala moč. Reformacija je bila zora vladavine javnega mnenja. Svoboščine, kot so svoboda govora, javnost vladnega delovanja in vloga tiska pa so napravile javno mnenje za vrhovno moč. Obenem se je s parlamentarnimi reformami širilo sodelovanje državljanov v vladi.

Toda če si ogledamo stanje v Angliji, ne opazimo ničesar podobnega težnji k enakosti pogojev. Celotna strast po enakosti, ki jo Tocqueville šteje za enega najpomembnejših moralnih vzvodov sodobnega časa, je v Angliji komaj znana celo po imenu. V Angliji gre prej za strast družbenih slojev po neenakosti. Vsakdo se hoče dvigniti, ne pa spustiti sveta k sebi. Res pa se zmanjšuje moč višjih slojev, predvsem pa narašča moč srednjega sloja. Narašča izobrazba, ki oblikuje mnenje in postaja politična moč.

Politična združenja niso orodje ali posledica demokracije, ampak so orodje javnega mnenja. Resnična politična združenja Anglije so časopisi. Skupaj z železnico omogočajo demokracijo in izpeljavo volitev. Javno mnenje ruši lokalne pregrade in ustvarja homogeno ljudstvo. Če nudi Amerika dokaz, da ljudska vlada *lahko* obstaja, potem primer Anglije dokazuje, da na določeni stopnji civilizacije *mora* obstajati.

Aristokracije pa ne nadomesti številčna večina, ampak srednji razred. Kjer večino ljudstva sestavljajo proletarci, ne bo nihče uvajal splošne volilne pravice. To pa spodbija tezo o težnji k demokratizaciji. Mogoča je torej demokracija brez pavperiziranih slojev, ki pa se z izobrazbo in napredovanjem teh slojev po družbeni lestvici širi. To, da imajo v Ameriki lahko splošno volilno pravico, omogoča dejstvo, da je celotna Amerika sestavljena iz srednjega razreda.

Drugačen primer pa ponuja Francija, ki je vzpostavila demokratično stanje družbe brez demokratičnih institucij. Enakosti ne spremlja duh svobode, demokratične navade in politično delovanje. Vse je treba storiti za ljudstvo, ničesar pa ne stori ljudstvo samo. Ljudstvo je pasivno, duh svobode pa ob praktičnih navadah sužnosti ni mogoč. Če naj bodo Francozi svobodni, morajo vzpostaviti duh in navade lokalne samouprave, navaja Mill Tocquevilla, vzpostaviti morajo svobodne lokalne politične institucije, ki so med najpomembnejšimi institucijami Amerike. Mill se z njim popolnoma strinja, saj se je tudi sam zavzemal za vzpostavitev lokalnih parlamentov.

Zatem Mill sledi Tocquevillovi analizi politične aktivnosti in samoiniciativnosti ameriških državljanov, ki jo spodbujajo demokratične institucije, ki so seveda naklonjene interesom večine.

Naš avtor pa ne verjame v možnost obstoja in trajnosti mešanih vladavin, v katerih razredni interes pomebnih manjšin vlada družbi v nasprotju s splošnim interesom in javnim mnenjem, pravi Mill. Prav tako pa Tocqueville ne zaupa predstavniškim vladavinam, za katere je značilno negibno ravnotežje razrednih interesov. Vendar pa velja tu pripomniti, da je na Tocquevilla angleška družbena ureditev kljub temu napravila velik vtis. Primerjal jo je z zibajočim visečim mostom in menil, da so potrebne izkušnje, spretnost in sreča, da se tak sistem obdrži pri življenju. Angleško aristokracija je odlikovala politična aktivnost in odprtost, osnovana je bila na bogastvu, ne pa na rojstvu,

ni bila ostro omejena in je dobrodejno delovala na družbeno in politično življenje, kar vse jo je razlikovalo od francoske, ki je propadla prav zaradi pomanjkanja teh lastnosti. Mill pa je vse te lastnosti in možnost uravnotežene predstavniške vladavine različnih razredov štel za prednost Anglije pred Ameriko in za sredstvo, s katerim je mogoče odpraviti večino slabosti demokratičnih vladavin, zato predstavniške vladavine nikakor ni imel namena ukinjati.

O slabostih demokratične vladavine pa Mill spregovori takoj zatem. Te so nekompetentnost izvoljenih predstavnikov oblasti, ki pa jo blaži dejstvo, da ameriška družba potrebuje malo vlade, in je v glavnem dovolj, da je prepuščena sama sebi.

Ob despotizmu večine se Mill zadrži malo dlje. Najnevarnejši se mu zdi vpliv despotizma večine na duha, despotizem javnega mnenja, ki se izraža v netoleranci in antipatijah do manjšin. Tocquevillovemu primeru divjanja baltimorske množice doda še nekaj dodatnih primerov, ki dokazujejo, da je bil podoben despotizem značilen le še za religiozna preganjanja. Despotizem javnega mnenja pogosto vodi v kršenje zakonov in s tem ogroža vladavino zakona. In ker v Ameriki ni religije večine, zavzame njeno mesto javno mnenje. Zanj sta značilna zavračanje avtoritete in tradicij ter razširjenost zdravega razuma.

Vendar pa despotizem večine v Ameriki blaži dejstvo, da so interesi vseh državljanov, tako bogatejših kot revnejših, enaki, različni razredni interesi in privilegiji pa ne obstajajo. Zato je potrebno le varstvo in svoboda lastnine. V Angliji je situacija drugačna: pri nas bi lahko delavski razredi kot večina izsilili razredno zakonodajo, utemeljeno na napakah v politični ekonomiji, pravi Mill, kot bi ponavljal Burkove besede, da delavski sloji pač ne poznajo svojega pravega interesa, zato jim odločanja o ekonomiji ne smemo prepustiti.

V nadaljevanju recenzije se Mill posveti Tocquevillovi analizi pravilno razumljenega interesa, ki spodbuja politično dejavnost državljanov, obenem pa je najboljši dokaz Millove utilitaristične filozofije, povzema pa tudi Tocquevillovo ugotovitev, da je svoboda, skupaj s svobodnimi političnimi institucijami in političnimi pravicami najboljše zdravilo za slabosti demokratične enakosti v družbi.

Ena od pglavitnih značilnosti ameriškega življenja, se Mill strinja s Tocquevilom, je poganjanje za bogastvom kot strast srednjega razreda, ki v družbi, ki je opustila vse delitve in privilegije, vodi v situacijo, ko posameznik pri prizadevanju za lastnim interesom naleti na konkurenco in tekmovalnost vseh ostalih. Narod postane narod tekmovalcev, posamezniki pa so ljubosumni drug na drugega, ne pa tudi na državo, ki naj jim omogoči doseganje njihovih interesov. Posameznik se zateče pod okrilje države. Ker pa gre ta proces z roko v roki z izničevanjem vseh posredujočih institucij, združenj in privilegijev (civilnodružbenih združenj), posameznik s tem prepušča centralni oblasti več in več moči in pravic. Posledice tega procesa razraščanja pokroviteljske države pa so servilnost, podvrženost in negibnosti, stagnacija družbe ter izguba svobode in neodvisnosti posameznikov.

Tu se Mill spet strinja s Tocquevilom, da so edino zdravilo za te tegobe demokratične institucije, ohranjanje individualnosti, političnih pravic in neodvisnosti posameznika v odnosu do družbe, saj tudi ljudstvo ne more biti mogočno, če so njegovi posamezniki šibki. Mill k temu dodaja še skrb za ljudsko izobrazbo.

Mill ugotavlja, da so zgoraj navedene Tocquevillove misli med najbolj pronicljivimi stavki, doslej napisanimi o demokraciji. Toda demokracija je nov fenomen, katerega posledic in bodočega razvoja ne moremo predvideti. Mnoge velike civilizacije so se zapisale propadu iz razlogov, ki jih poznamo šele danes, pravi Mill, ko ima v mislih grško in rimsko civilizacijo. In čeprav ne moremo poznati posledic, lahko dogodke poskušamo usmerjati tako, da spodbujamo njihove koristne in odpravljamo škodljive lastnosti. In v tem duhu, pravi, se bomo lotili kritike Tocquevilla.

Mill trdi, da je Tocqueville zamenjal učinke *demokracije* z učinki *civilizacije*, ki se izraža v rastoči trgovini in nacionalni prosperiteti. Vzel je abstraktno idejo – Demokracijo – in ji pripisal težnje moderne trgovske družbe. Enakosti pogojev je pripisal posledice, ki v resnici izvirajo iz civilizacijskega napredka. Med težnjami oz. posledicami trgovske civilizacije seveda je izenačevanje pogojev in rastoča enakost, toda to sta posledici, ki ju nikakor ne smemo pomešati z vzrokom.

Tocqueville tako precenjuje razsežnosti demokracije in demokratične revolucije, ki je mnogo bolj omejena, kot si misli. Težnja k izenačevanju je prej učinek komercializacije kot demokracije. Mill pa navaja tudi dva primera, ki dokazujeta, da Tocquevillova teza temelji na napačni generalizaciji. Prvi primer je francoska Kanada, kjer je navzoča zgolj enakost pogojev, ni pa prisotna moderna trgovska družba – in učinki, ki jih Tocqueville pripisuje enakosti pogojev (živahnost, aktivnost, nemirna želja po napredku, mobilnost in gibljivost) izostanejo.

Nasproten primer pa je Velika Britanija, kjer je od vseh držav z napredujočo trgovsko civilizacijo enakost pogojev najmanj napredovala. Razlike v bogastvu so tu večje kot drugje, posebej v Ameriki, pa vendar tesno sledi Ameriki po trgovskem napredku, rasti industrije in bogastva, prav tako pa je tu prisotna nestabilnost in nezadovoljstvo z družbenim položajem, hipokrizija udobja, neumorno prizadevanje za blaginjo, mobilnost in odsotnost stalnih vezi, ki bi vezale posameznika, tako da sprememba postaja glavno pravilo. V vseh teh stvareh se kažejo lastnosti Američanov zgolj kot pretirano poudarjene lastnosti angleškega srednjega razreda. Vse te lastnosti so torej prisotne pri Angležih, pa vendar je odsotno tisto, kar je po Tocquevillovem mnenju njihov vzrok. Mill tu seveda ravna v skladu z načeli svojega *Sistema logike* o ugotavljanju vzrokov in posledic. Če so v zadnjem primeru ob odsotnosti domnevnega vzroka prisotni učinki, v prvem primeru pa nastopa zgolj domnevni vzrok, učinki pa izostanejo, potem očitno vzrok ni bil pravilno določen. Mill je torej svojo trditev dokazal.

Prav tako enakost ni vzrok nepomembnosti in nemoči individua, ampak jo povzroča neizmerno naraščanje množice in njene moči. (Lordska zbornica se npr. ni mogla upreti reformnemu aktu). Vse pomembnejši postajajo razredi, predvsem pa srednji razred. Tako gre pri pojavu, ki ga Tocqueville imenuje demokracija, za demokracijo srednjega razreda, ki jo spremljajo dogmatizem zdravega razuma, pozitivno, pozitivistično mišljenje in zahteva po samorazvidnosti. Vsi intelektualni, moralni in družbeni učinki, ki jih opisuje Tocqueville v svoji drugi knjigi, so krepko na delu tudi v aristokratski Angliji. Niso povezani toliko z enakostjo kot z rastjo srednjega razreda.

Zlo torej ni, sklepa Mill, v prevladi demokratičnega razreda, ampak kateregakoli razreda. Slabosti, ki jih Tocqueville opaža v Ameriki, prisotne pa so tudi v Angliji, so slabosti trgovskega razreda. Proti poenotujočemu vplivu srednjega trgovskega razreda

pa Mill vztraja na različnosti, ki ni le načelo izboljševanja, ampak kot kaže edino načelo. Skliče se na Guizota, ki meni, da je propad preteklih civilizacij povzročilo dejstvo, da je v vsaki od njih prevladal en sam element kulture, ki je izpodrinil vse ostale. Ko je ta opravil svoje delo, se je civilizacija izčrpala in končala v negibnosti in stagnaciji. Pretekle civilizacije niso bile sposobne proizvesti različnosti znotraj svojih kultur, in če jo bo izpodrinila tudi današnja civilizacija, se lahko bojimo negibnosti, značilne za Kitajsko homogeno družbo. Prav tako bi bilo nevarno verjeti v »zakon napredka«, ki naj bi bil utemeljen v človeški naravi ali v naravni nujnosti sploh. Zagovorniki takšnih idej pozabljajo, da se je opazen napredek pojavil zgolj med evropskimi narodi, da je prav lahko tudi rezultat spleta okoliščin in da ne obstaja nobeno trdno zagotovilo, da bo trajal večno. Millova kritika »zakona napredka« seveda leti tudi na Tocquevillovo tezo o »demokratični revoluciji« kot zgodovinski nujnosti, naperjena je na progresizem trgovskega humanizma, prav tako pa zadane socializem, ki bo kmalu naznanil, da je odkril zakone zgodovine. Na tem mestu se nanj naslanja Hayek, ki ugotavlja, da je ravno pri tistih, ki se sklicujejo na zakone zgodovine, prisotna največja želja po planiranju in samovolja.

Duhu trgovine, ki je eden od najpomembnejših instrumentov civilizacije, dolgujemo večino prednosti našega časa, nadaljuje Mill. Vse dokler bodo ob njem obstajale v družbi tudi druge, različne in naprotne težnje, bo opravljal nadvse koristno vlogo. Ob popolni prevladi nad družbo pa lahko vodi v negibnost in zaton civilizacije. Tudi Mill se tu zaveda, da lahko trgovski duh spodkoplje samega sebe in možnosti trgovine nasploh. Zato se zavzema za kar najmočnejšo in stalno kontrolo nad demokratično vladavino najmočnejšega, srednjega razreda in za omejitev neomejenega vpliva trgovskega duha.

Ne gre za to, pravi Mill, da bi javnemu mnenju zanimali vlogo, ki jo mora imeti, namreč vlogo vladajoče sile, pač pa za to, da ustvarimo kar najboljše javno mnenje. Zato pa je treba spodbujati vpliv podeželskega ter brezdelnega (aristokratskega) in izobraženega razreda na javno mnenje. Podeželski razred loči od trgovske populacije navezanost na družino in zemljo ter prisotnost lokalnih vezi. Nanj ne vpliva želja po pridobivanju denarja in špekulantstvu, zato predstavlja protiutež trgovskemu elementu v nacionalnem zanačaju. Prav tako pa je obstoj aristokratskega in izobraženega razreda, katerih sposobnost za kontrolo ekscesov trgovskega duha je očitna, ena od največjih prednosti Anglije pred Ameriko. Prav zaradi njune odsotnosti je, kot ugotavlja Tocqueville, Amerika intelektualna provinca Anglije. In velika potreba časa je, pravi Mill, kot bi se skliceval na Burka, da ta dva razreda ohranimo in ju še bolj usposobimo za izpolnjevanje njunih pomembnih nalog. Mill, ki se sam zavzema za neenakost, osnovano na izobrazbi, meni, da je prav prepričanje Američanov, da je vsakdo enak drugemu in da je mnenje vsakogar enako pomembno, zaslužno za večino nezaželenih potez ameriškega značaja.

Ameriškim demokratičnim institucijam se ne bomo mogli izogniti, ugotavlja na koncu Mill — s tem bi se odpovedali njihovim prednostim, deležni pa bi bili le negativnih učinkov. Imeli bi tiranijo večine trgovskega razreda, ki ne bila nič boljša od tiranije delavskega razreda.

Premoč trgovskega razreda v moderni družbi je nujna, vendar je, da bi bila koristna, potrebna njena omejitev. Kot najmočnejši razred pa trgovski razred ne sme postati edina

sila v družbi, potrebna je njemu nasprotna sila, ki ga lahko nadzoruje, sklene svojo recenzijo Mill.

Tu pa lahko zdaj že zarišemo tudi Millov odnos do socializma. Opredeljuje ga kot tiranijo večine delavskega razreda, ki bo izsilila razredno zakonodajo, utemeljeno na napakah v politični ekonomiji in sovraštvu do lastnine, spremlja pa jo nevarnost prevlade tega razreda nad družbo, tako da delavski razred postane edina sila v njej. To pa vodi v nevarnost za obstoj same civilizacije. Oblast, ki je že tako oblast neizobraženih, odpravi vsako kontrolo nad sabo in se brezmejno razmahne, nenehno bdi nad družbo in planira njene aktivnosti. Posledice so seveda popolna izguba svobode in neodvisnosti posameznika in ukinitve njegovih pravic. Celoten projekt pa poteka v imenu slepe vere in zaupanja v zakone zgodovine in napredka.

Precej črna slika, ki jo je zgodovina socializma obilno potrjevala, ko je vse omenjene cilje dosegala z uporabo represivnih sredstev. Da bi se izognil takšnim posledicam, Mill zanika volilno pravico razredom, ki so sovražni lastnini in neizobraženi, pa tudi sicer se zavzema za neenako volilno pravico in njeno postopno in omejeno širjenje, da bi izobraženemu razredu zagotovil več glasov in večji družbeni vpliv.

Mill razdeli oblike vladavine na birokracije in demokracije. Idealna oblika vladavine je po njegovem mnenju kombinacija obeh, kolikor je demokracija seveda organizirana kot predstavniška vladavina. Gre mu predvsem za ostro razmejitev med zakonodajno – predstavniško in izvršno – birokratsko oblastjo. Predstavniško vladavo mora omejevati svoboda posameznika in načela politične ekonomije svobodnega trgovanja – laissez-faire. Prav tako pa je predstavniška vladavina tista, ki zagotavlja številčno zastopanje in preprečuje razredno vladavino.

Zdaj pa se lahko že posvetimo primerjavi Tocquevillove in Millove teorije. Ugotovimo lahko, da je Tocqueville videl tiranijo večine in izolacijo individua kot izraza demokratične enakosti. Protiutež tem slabostim pa je po njegovem mnenju vpliv pravnškega staleža (dodajmo tu, da je bil sam pravnik aristokratskega porekla) in participacija državljanov v lokalni vladavini. Obenem pa je menil, da bo v procesu napredujoče demokratizacije Anglija postala bolj demokratična, družbeno enaka in ameriška.

Mill pa je videl tiranijo mnenja srednjega razreda in zatiranje individualnosti kot izraz trgovskega duha. V angleškem primeru lahko javno mnenje kontrolirata izobraženstvo in brezdelni razred ter podeželska populacija. Kulturne razlike znotraj neenake razredne strukture je po njegovem mnenju mogoče upravljati, da bi dosegli željeno ravnovesje. Angleška aristokracija še ni resno izgubljala svojega vpliva, vendar je na njen račun Mill želel povečati vpliv izobraženstva.

Tocquevillov namen je torej civilizirati demokracijo, ki mu nastopa kot nujnost, ki pa jo po drugi strani ogroža industrijski kapitalizem. Industrijski koncerni in velika urbana mesta, ki jih bo po njegovem mogoče obdržati skupaj le z represijo, so grožnja za enakost in svobodo. Rečemo lahko, da je Tocquevillov model demokracije (mir, enakost, svoboda, lokalna vlada) nezdržljiv s pojavom velikega industrijskega mesta in moderne kapitalistične industrije.

Mill pa je nasprotno kot nujno dejstvo sprejel industrijski kapitalizem. Hotel je civilizirati kapitalizem, to pa je bilo mogoče le pod pogojem, da se trgovskemu duhu srednjega razreda prepreči, da monopolizira javno mnenje. To pa je zahtevalo postavitev strogih meja za urbano demokracijo.

Vendar s tem njune primerjave še nismo izčrpali. Ogledali smo si že njun odnos do demokracije, javnega mnenja in pomembnosti demokratičnih, svobodnih političnih institucij ali, kot jih Mill tudi imenuje, popularne, ljudske vladavine. Prav tako pa smo videli, kolikšen pomen oba pripisujeta klasičnim pojmom svobode posameznika in njegove neodvisnosti ter pravice do različnosti, zagotavljanju njegovih (angleško pojmovanih) političnih pravic ali svoboščin ter zagotavljanju možnosti, da se posameznik zoperstavi družbi oziroma oblasti in se izogne njenemu nadzoru. Zdaj pa si podrobneje ogledjmo še njun odnos do trgovske družbe oz. kapitalizma.

Na prvi pogled bi lahko rekli, glede na Millov odgovor Tocquevillu, da je zamenjal učinke demokracije z učinki civilizacije, ki po Millovem mnenju napreduje z razvojem trgovine, da se Tocqueville osredotoča na politični problem, Mill pa nanj gleda skozi oči političnega ekonomista. (Omenimo le, da je praktično enak očitek, da namreč zamenjuje učinke demokracije z učinki trgovske civilizacije, pozneje Herbert Spencer namenil Andrewu Carnegiju, avtorju *Zmagovite demokracije*.) Tako bi lahko Tocquevilla, ki v Ameriki občuduje predvsem aktivno politično delovanje njenih državljanov in njihov interes za sodelovanje v upravljanju javnih zadev, opredelili kot klasičnega republikanca ali civilnega humanista, Milla pa, ki meni, da je napredek družbe odvisen od razvoja trgovine in vključevanja državljanov v vse bolj razširjene trgovske odnose, kot predstavnika trgovskega humanizma. Vendar bi bil to lahko zgolj prvi približek, ki pa zahteva precej natančnejšo obravnavo.

Tocqueville vsekakor vidi, kako razširjen je trgovski duh v Ameriki in kako globoko vpliva na vse vsakdanje aktivnosti Američanov, vendar pa ga ima za učinek demokratične oblike vladavine. Obenem pa opaža tudi, da Američanov ne spodbujajo k političnemu delovanju vzvišene vrline ali nesebičnost, ampak njihov osebni interes, njihov spontani utilitarizem, ki jim narekuje javno delovanje in oblikovanje vrlin kot sredstvo za lažje doseganje drugih interesov. To doktrino Tocqueville imenuje doktrino o pravilno dojetem interesu ali razsvetljeni lastni interes.

Prav interes kot edina podlaga sodelovanja med ljudmi pa je osrednja točka ideologije trgovskega humanizma pri npr. Adamu Smithu. Ta ideologija pa je bila izdelana kot odgovor klasičnemu republikanizmu, ki je poudarjal vrline, nesebičnost, kultivirane običaje (*manners*) in politično aktivnost neodvisnega posameznika, in mu zoperstavila lik posameznika, vključenega v številne trgovske odnose, ki deluje na podlagi lastnih (ekonomskih) interesov in s svojim delovanjem prispeva k napredku trgovine. Napredek trgovine pa je bil prepoznan kot gonilna sila razvoja civilizacije, kulture in uglaševanja običajev in nravi, *manners*. Tocqueville v precejšnjem soglasju s tem govori o mehčanju, omiljanju običajev in nravi v ameriški demokratični družbi.

Tocqueville se torej zaveda, da državljan ameriške republike ni več državljan klasičnega republikanizma, zaveda se torej, da opisuje republikanstvo (aktivnost, čut za javno blaginjo) demokratične družbe, katere državljan je prej predstavnik trgovskega humanizma. In če je bilo eno od področij, na katerem je državljan klasičnega republi-

kanizma lahko dokazal svoje vrline, prav vojna, Tocqueville tu hvali miroljubnost kot eno glavnih odlik in prednosti demokratične republike in navad njenih državljanov. Tudi v tem se strinja s trgovskim humanizmom, ki je trdil, da bo ekonomski interes nadomestil grobe in nasilne strasti. Tocqueville torej opisuje negativne in pozitivne učinke, ki jih ima na družbo ta ideologija.

Tu pa se bomo obrnili na Burka, ki je na trgovski humanizem naslovil očitek, da je pri pojmovanju trgovine kot gonilne sile razvoja družbe pomešal učinek z vzrokom. Burke preobrne ideologijo trgovskega humanizma in trdi, da se je moderna trgovska družba oblikovala v okrilju pretekle družbe in njene kulture, nravi in običajev, da so torej *manners* vzrok in ne produkt razvoja trgovine. Burke dobro ve, da je stari režim (*ancien régime*) mikrokozmos zgodovine Evrope in njene civilne družbe, da ga odlikujeta politična organizacija in kulturna ter trgovska rast, in da se je v fevdalizmu razvilo spoštovanje do lastnine, njene razdelitve pa niso več uravnavali fizični boji, ampak lastninska zakonodaja, preselila se je s fizičnega na pravno področje. Enako velja tudi Tocquevillu *ancien régime* za zibelko civilne družbe, ta pa je odvisna od političnih zakonov in običajev, *manners*. Zato nas tudi ne more čuditi, da v analizi ameriške družbe tolikšno pozornost posveča nravam, ki jih pojmuje prav kot burkove *manners*. Pripisuje jim večji pomen kot zakonom (kar prav tako velja za Burka), ki oblikujejo ameriško politično ureditev. So moralna vez, ki povezuje ameriško družbo in ji omogoča napredek, zato v njej tudi tako vztrajno išče aristokratske elemente. V tem pogledu je nedvomno konservativec, kot se je tudi sam opredelil, ko je v *Spominih* govoril o svojem političnem delovanju. Nisbet ga, kot smo že omenili, šteje skupaj z Burkom za najpomembnejšega klasika konservativizma. Če se tu povrnemo nekoliko nazaj in primerjamo progresizem trgovskega humanizma z Tocquevillovo vero v napredovanje demokratične revolucije, Tocquevilla od progresizma razlikuje prav to, da ve, da o izidu napredovanja demokracije ne moremo biti prepričani, da je lahko povsem različen.

Ugotovili smo že, kako veliko pomembnost pripisujeta Tocqueville in Mill pravici do lastnine. Tocquevillu je pogoj za možnost demokracije, Millu pa pogoj moderne trgovske družbe. Oba enako vneto zavračata socializem, ki pravico do lastnine napada, in ugotavljata, da socializem skupaj z lastnino grozi vsem vrednotam in dosežkom civilizacije. Pravica do lastnine jima je osnova svobode, enako pa seveda velja tudi za Burka. Tocqueville pred socialisti zagovarja sveto pravico do lastnine, Mill pa jim odgovarja, da mora svobodna družba jamčiti varnost osebe in lastnine ter enake politične pravice.

Pravica do lastnine je, kot smo videli, produkt tradicije, civilizacije in *manners*, pretekle kulture in običajev ter osnova razvoja moderne trgovske družbe. Če napademo pravico do lastnine, bomo uničili te običaje (*manners*) in spodkopali možnost obstoja trgovske družbe sploh. Prav zato je zagovor pravice do lastnine osrednja točka konservativne ideologije, prav tako pa mora biti nujni sestavni del liberalizma, če ta ne želi spodkopati samega sebe. Na tej točki mora biti liberalizem nujno konservativen, če se ne želi izteči v socializem.

Prav tako smo si že ogledali, kako sta Tocqueville in Mill pokazala na druge možnosti, da trgovska družba uniči možnosti samega trgovanja, torej lastnega obstoja. Na to pri Tocquevillu opozarja Hirschmann, ki mu v tej točki pridruži tudi Fergusona.

V obeh primerih gre za to, da trgovska družba uniči prav *manners*, nravi, ko, tako kot pri Tocquevillu, vodi k zanemarjanju intelektualnega življenja in ko v Millovem primeru izključi iz družbe sile, ki bi jo lahko nadzorovale, za kar jih usposabljaajo prav njihovi običaji in nravi. Tudi Milla seveda njegov zagovor aristokracije in pomembne vloge, ki ji jo v družbi pripisuje prav zaradi njenih intelektualnih in moralnih sposobnosti, torej *manners*, nedvomno uvršča v konservativno tradicijo. Prav tako pa zagovor tradicije in zahteve po omejevanju demokracije.

Razlika med Tocquevillom in Burkom pa je, da je Burke uspel svoje pojmovanje *manners* kot vzroka trgovskega napredka združiti z moderno politično ekonomijo, medtem ko Tocqueville v modernem industrijskem kapitalizmu vidi nevarnost za cnakost. Na to je gotovo vplivalo tudi njegovo preučevanje doktrine fiziokratov, ki jih je kritiziral, da hočejo vzpostaviti legalni despotizem. Paradokсно pa je, da s tem zavrne silo, ki bo popeljala Ameriko do veličine, ki ji jo prerokuje.

Če je torej Mill odvrnil Tocquevillu, da je demokratična revolucija, ki jo ta šteje za gibalno napredovanja družbe zgolj posledica napredujoče trgovske civilizacije, pa bi mu lahko Burke odgovoril, da je sam napredek trgovine, kolikor ga štejejo za gonilno silo razvoja družbe, zgolj posledica oblikovanja nravi, manir ali *manners*. Tocqueville bi se s tem strinjal, prav tako pa bi lahko v to skupino trditev prišteli tudi Maxa Webra in njegovo tezo, da duh kapitalizma dolguje svoj razvoj protestantski etiki kot sistemu nravi ali *manners*. Vendar tudi Mill na svoj način stori ta obrat, ko zatrdi:

»Ekonomske in družbene spremembe, čeprav med največjimi, niso edine sile, ki oblikujejo pot naše vrste; ideje niso vedno zgolj znaki in učinki družbenih okoliščin, so samostojna moč v zgodovini.« (J. S. Mill, M. de Tocqueville on Democracy in America)

To mesto sledi prav njegovi zavrnitvi zakonov napredka in mehanične razlage zgodovine. Tudi sam, čeprav pojmuje razvoj trgovine kot gonilno silo razvoja civilizacije, se torej zaveda, da zgolj s tem razvoj še ni zagotovljen. Tudi trgovina namreč potrebuje pogoje za svoj razvoj, razvija se lahko v družbi, ki jo oblikujeta kultura in nravi aristokracije in izobraženega sloja. S tem spodbija tako progresistično vero v napredek kot deterministične teze, ki se vežejo nanjo. Obe lahko po eni strani uničita lastne pogoje, po drugi strani pa sta tudi grožnja posameznikovi individualnosti. Obenem pa s trditvijo o vlogi idej v zgodovini Mill premakne težišče od *manners* kot nravi in manir, ki so predvsem moralna kategorija, in označujejo vlogo moralnih tradicij, na katerih npr. vztraja tudi Hayek (torej so kategorija, vezana na pojem tradicije), k širšemu področju idej. Mill sam seveda vztraja na vlogi tradicije, a ko je začela tradicija popuščati, so začele kot sila v zgodovini delovati tudi ideje, ki niso bile vezane nanjo. S tem pa se je seveda pojavilo vprašanje oblikovanja takšnih idej in se pokazala dvoumnost pojmovanj idealizma.

Tako je tudi vprašanje, ali igra gibalno silo civilizacije kapitalizem ali napredovanje demokracije, mogoče postaviti v obliki vprašanja o vlogi idej v zgodovini. Mill pripominja, da Tocqueville govori o abstraktni ideji demokracije in resnično Tocquevillove

trditve o napredovanju demokratične revolucije spremljajo ugotovitve o naraščajoči ljubezni do enakosti. Torej lahko ugotovimo, da Tocqueville govori pravzaprav o širjenju demokratičnih idej oziroma idej o enakosti in suverenosti ljudstva.

Če je Burkova teorija *manners* razumela ustvarjanje idej znotraj moralnega področja, kjer je bil razvoj osebnosti dojet kot produkt civilizacije, kot proces odpovedovanja strastem in uglajevanja nravi in vezan na tradicionalne institucije, mora tudi Mill, ki civilizacijo razume kot proces izboljševanja in izpopolnjevanja, vztrajati na vlogi tradicije.

Tocqueville pa raziskuje institucije, ki so potrebne, da ta ideja deluje in ima koristne učinke, prav tako pa seveda tudi primere, v katerih imajo določene ideje negativne učinke. Tudi Mill v svojem odgovoru ugotavlja, da različne učinke proizvaja duh trgovine oz. trgovski duh, torej ideje trgovskega razreda, da gre za ideje trgovskega humanizma in seveda utilitarizma in ugotavlja, katere nasprotno ideje in institucije so potrebne za njihov korektiv.

Tu se zastavi vprašanje oblikovanja idej, ki naj vršijo svojo vlogo v zgodovini, na eni strani njihove povezave s tradicijo in na drugi strani njihove abstraktnosti. Tako postane možna trditev, da demokracije ni mogoče utemeljiti na nikakršnih abstraktnih principih ali načelih, da ima kot taka lahko razdiralne učinke in spodkoplje tudi samo sebe. Enako seveda velja tudi za vse druge ideje, ki lahko, dokler so abstraktne, delujejo le kot nevaren religiozni entuziazem.

Podobno Mill, čeprav mu je francoska revolucija le trenuten eksces, pojmuje politične revolucije le kot posledice intelektualnih in moralnih revolucij.

Fukuyama si v podobnem smislu zastavlja vprašanje idealizma kot pojmovanja vloge idej v zgodovini, mi pa smo že ugotovili, da z obravnavanim obdobjem stopamo v obdobje ideologij, v katerem je ideje potrebno oblikovati v institucije, jih kritizirati in jim nasproti postaviti druge ideje, drugo ideologijo.

Tu pa je vredno opozoriti še na eno podrobnost. Trgovski humanizem in utilitarizem sta, kot smo videli, na področje politične filozofije uvedla pojem interesov. Ob njem se je najprej pojavilo vprašanje posredovanja med sebičnim interesom in interesom za združevanje in javno delovanje, kar smo si že ogledali. Pojavilo pa se je tudi vprašanje 'pravih' interesov. Mill je interese razdelil na nižje, sebične interese in na vrline, ki so interesi, ki so postopoma napredovali do altruizma, brezinteresnosti. Tako se vrne k pojmu vrline, ki pa ga izpelje iz interesov. Toda sebični ljudje imajo pač zgolj sebične interese in le ti jim lahko prinašajo zadovoljstvo, od njih vrline ne moremo zahtevati, ker v njej ne bi bili sposobni uživati. Čeprav gre torej pri njih za aristotelovsko 'šibkost volje', ne moremo zahtevati, da izberejo svoj »pravi« interes, namreč ta, da bi imeli (določene priznane) vrline. Vladavina mora biti napravljena za ljudi, kakršni ti so, ugotavlja Mill in tako zavrača socialistične manevre, ki bi si hoteli lastiti privilegirano pozicijo vednosti o tem, kakšni so »resnični«, »pravi« interesi ljudi. Posledica tovrstnega določanja »pravih« interesov bi bilo pač prav prisiljevanje večine k nečemu, česar si ta ne želi.

Našo obravnavo lahko torej sklenemo. Vse avtorje, ki smo jih v našem prispevku obravnavali, družijo zavračanje abstraktnih človekovih pravic, vsi pa obenem zagovarjajo klasične angleške svoboščine, Burke jih imenuje 'prave pravice', vladavino zakona in

miroljubne družbene spremembe. V tem smislu so vsi konservativci. Prav tako vsi kritizirajo neomejeno demokracijo, prav francoske revolucija pa je bila nasprotno oblika neomejene demokracije; in vsi se zavzemajo za nujne omejitve demokratične oblasti.

REVIVAL KONSERVATIVIZMA IN NOTICA O FUKUYAMI

Hladna vojna oziroma obdobje po drugi svetovni vojni je prineslo revival konservativne politične misli in njenih klasikov. Pridobitve liberalne kapitalistične demokracije je bilo treba ubraniti pred napadi komunistične in socialistične ideologije ter fašistične ideologije poslani na smetišče zgodovine in politične teorije. Tako doživimo revival Tocquevilla kot kritika moderne, ki postane klasik ameriškega konservativizma, kritika tiranije večine in neomejene oblasti ljudstva postane zopet aktualna, oživiti je potrebno Burka kot kritika radikalizma in političnih utopij in Constanta kot zagovornika stroge omejitve vsake suverene oblasti. Potrebno je revitalizirati idejo angleških liberalnih političnih svoboščin in demokratičnih političnih institucij ter vladavine zakona. Ena pomembnih bitk se bije tudi na polju obrambe pravice do lastnine.

Benthamov utilitarizem je potrebno iztrgati socialističnim interpretacijam in idejo največje sreče večine zoperstaviti univerzalističnim in utopičnim teorijam. Prav tako pa pride v ospredje libertarno-konservativna Hayekova interpretacija Milla, ki brani politično svobodo in ekonomijo svobodnega trga pred napadi kolektivizmov. Hayek s tem začne vzpon neoliberalizma, ki je posebej močan v šestdesetih letih in kot ugotavlja Nisbet, neokonservativizem izrase iz študentskega gibanja kot posledica njegovega notranjega zloma in uvidenja njegove iluzornosti. Ta premik v ideologiji je po njegovem mnenju analogen sceni očetomora v ideologiji.

Ponovno doživi vzpon tudi klasični republikanizem, ki ga z vrnitvijo h klasičnemu antičnemu naravnemu pravu oživi Leo Strauss, kot odgovor na teorije Carla Schmitta o demokraciji.

Cassirer in Popper očrnita Heglovo politično teorijo in predvsem njene teze, ki povečujejo moč države in omogočajo socialistične interpretacije. V nasprotnem smislu pa se nanj kot na liberala navezuje Kojève. Schumpeter pokaže konservativne konsekvence Marxovih ekonomskih analiz, če so te pravilno razumljene in zavrže ideološko navlako, ki jih obkroža.

Med klasiiki sociologije pa doživlja popularnost Weber, ki socialističnemu ekonomizmu zoperstavlja utemeljitveno vlogo religioznih in ideoloških prepričanj.

Prav tako pa obdobje po drugi svetovni vojni prinese tudi revival ideje človekovih pravic. Vendar so te zdaj podprte pozitivnopravno ter vključene v liberalno demokratično zahodno mednarodno ureditev in služijo kot sredstvo ideološkega pritiska na komunistični blok.

Po pohodu keynesianizma se kapitalizem sooči z močjo naraščajoče države. Tako se ob debati o minimalni državi obnovi liberalno konservativna debata o nevarnostih paternalistične države za posameznikovo svobodo in napredek družbe. Zopet postanejo aktualni Tocquevillovi in Millovi argumenti iz debate o tiraniji večine. V ospredje politične razprave zopet stopita vprašanji izbire in lastnine.

V sedemdesetih letih se na leviči pojavijo ideje o krizi legitimacije sodobnih liberalnih parlamentarnih držav, navzoče pri npr. Lefortu in Habermasu. Avtorji so krizo ugledali, ker so legitimacijo pač iskali na osnovi lastnih predpostavk, ki so bile glede na svoj predmet seveda poljubne in zunanje. Sami smo pokazali, kako so se parlamentarne demokracije legitimirale od svojega nastanka sem, neoliberalizem pa se je k tej legitimaciji povrnil in prepričljivo zavrnil tovrstne teze o krizi. Tu je mogoče navesti tudi ugotovitev Almonda in Verbe v knjigi *Civilna kultura*, ki sta skladno z našimi sklepi pokazala, da se sodobna demokratična družba ne more ohranjati in delovati zgolj na osnovi lastnih načel, temveč potrebuje posredovanje tradicionalnih mehanizmov. Sklep, ki je povsem ustrezen npr. Tocquevillovemu.

V zadnjem času pa je izjemen vpliv izvršil Fukuyama s tezo o 'koncu zgodovine', v kateri se sklicuje na idealizem Hegla, Kojčeva in Webra in trdi, da se zgodovina končuje z ideološko in zgodovinsko zmago in prevlado političnega modela zahodne liberalne parlamentarne demokracije. Teza, s katero se velja zgolj strinjati, pripomniti pa bi veljalo kaj k njeni argumentaciji. Zato si lahko zastavimo vprašanje: so bile protikomunistične revolucije demokratične, liberalne ali konservativne?

Glede na doslej povedano nam odgovora ne bo težko podati: protikomunistične revolucije so bile demokratične zgolj, kolikor so se zavzemale za predstaviško demokracijo z omejeno suverenostjo ljudstva, vladavino zakona in delitvijo oblasti; v tem pomenu so bile kot liberalno demokratske torej tudi liberalne, kolikor so se zavzemale za pluralizem, zahodne svoboščine in toleranco in niso uporabljale nasilja; predvsem pa so bile konservativne, kolikor so zavrnille politične utopije, se zavedle potrebe po omejitvi suverene oblasti kateregakoli razreda ali stranke, zavrnille socialistične sezname enakih pravic, zahtevale zmanjšanje funkcij države, namesto enakosti zahtevale svobodo in se zavzele za izgradnjo političnih institucij in politične kulture ter predvsem zahtevale povratek k spoštovanju pravice do lastnine.

Prav tako pa se lahko vprašamo o Fukuyamovi recepciji Hegla. Če hoče avtor z naslavljanjem na ilustrirati tezo o zmagi liberalne demokracije, tej tezi nasprotuje dejstvo, da Hegel ni bil demokrat in še manj liberal. Hegel še ni liberalni demokrat. Prav tako je njegova značilnost močno nezaupanje do javnega mnenja in ideje o svobodnem trgovanju, predvsem pa pretirano zaupanje državi in zavzemanje za njen intervencionizem in paternalizem. Zagovarja premočno državo in preveč razvejano birokracijo, poleg tega ni zagovornik predstaviške demokracije, francoski revoluciji prizna njena abstraktna načela in ji prehitro odpusti njene ekscese. Vsekakor pa, po drugi strani, je mislec, ki dovolj jasno vidi pomen njenih idealov. Toda pravkar smo se trudili pokazati, kakšno vlogo lahko odigrajo zgolj ideali v zgodovini in še posebej v francoski revoluciji.

Zato menimo, da bi bilo za prikaz zgodovinskega oblikovanja in sploh za obravnavo teme moderne liberalne demokracije nujno pritegniti v obravnavo tudi avtorje, s katerimi smo se sami ukvarjali v tem članku, in katerih interpretacijo smo tu podali, torej Tocquevilla, Burka, Constanta, Benthama ter Milla in pa seveda Hayeka.

Če na koncu pritegnemo Hayeku, da to stoletje označuje prevlada nemških političnih idealov, namreč socializma, močne in avtoritarne države ter planiranja in organizacije, ki jim sam Hayek zoperstavlja liberalne *angleške politične ideale*, potem lahko

ugotovimo, da je šele val neoliberalizma in neokonservativizma ter vzhodnoevropskih (kontra)revolucij, oz. 'restavracij' pometel z nemškimi in zopet uvedel angleške liberalne politične ideale. Kako so se ti skozi zgodovino izoblikovali pa smo skušali pokazati v našem prispevku.

Zoran Kanduč

ZLOČIN

Recimo, da zločin obstaja. Na takšno domnevo se opira večina kazenskopравnih premislekov o »moralni« utemeljenosti kazni. Na ta način se elegantno izognejo ravno najzahtevnejšemu vprašanju. Kaj sploh je zločin? Recimo, da je zločin tisto ravnanje, ki je s strani pozitivno veljavnega prava določeno kot kaznivo. Takšna je predpostavka (velikega dela) mainstream kriminologije, ki s tem zgolj nekritično privzema stališča vladajoče pravno-politične ideologije. Vprašanje pa ostaja v osnovi nerešeno. Seveda bi lahko rekli, da mislimo z zločinom praviloma na ravnanje, ki je do te mere »krivično«, »nevarno«, »škodljivo« ipd., da storilec — tudi po mnenju »nezainteresiranega in neprizadetega tretjega« — ZASLUŽI kazen. Ob tem pa morda ni odveč opozoriti, da »zaslužnost« kazni še ne pomeni logično nujno tudi njenega najstva. Slednje namreč ne nastane brez voljnega dejanja, pri čemer pa je vselej možno razmišljati tudi takole: »Saj vem, da je to ravnanje zločin in bi storilec nedvomno zaslužil kazen, vendar se mi upira, da bi na zlo odgovoril z zlom, na eno prisilo z drugo, dasiravno je — vsaj s pravnega gledišča — bolj ali manj nesporno, da obe prisili nimata enakega vrednostnega predznaka.« S tem smo se pravzaprav dotaknili nemara ključne (in specifično človeške) dileme v zvezi z zločinom, protislovja med PRAVNIM in MORALNIM stališčem.

Nerazumevanje razlike med pravnim in moralnim fenomenom ima za posledico, da je vrednostno presojanje o zločinu pogosto videti kot nekakšen Avgijev hram. Tako je, denimo, zelo razširjeno mnenje, da sodi vprašanje pravičnosti kazni v polje morale. Takšno razmišljanje je docela zgrešeno. Pravni problem je nepopolna oz. KRIVIČNA družba. Krivica je vselej nekaj »pozitivno« danega v ZUNANJOSTI družbenega razmerja, se pravi neka poškodba dobrine oz. vrednote drugega pravnega subjekta. Pravica je zgolj »ukinjena« krivica in ravno zato jo je mogoče uveljaviti tudi s prisilo. Če pomeni kazen »ukinitev« zločina, je pravno upravičena. Vendar pa utegne tudi pravična kazen vzbuditi nasprotovanje »moralnega človeka«, ki ga ne zanima sporno razmerje, marveč ljudje, ki v njem nastopajo. Predstava trpečega bitja, ki mu je naložena »pravična« kazen, lahko v njem prebudi sočutje in tudi odpor do pravnega odziva na zločin. Schopenhauer ima vsekakor prav, ko dokazuje, da je sočutje najučinkovitejši protistrup za indignacijo nad nekim ravnanjem, celo kadar je le-ta docela (u)pravič(e)na: »V splošnem bomo sovražno razpoloženje do nekoga najlažje odpravili tako, da zavzamemo stališče, ki dopušča, da drugi predrami naše sočutje.«¹ Pravna in moralna »drža« se v tem primeru

¹ A. Schopenhauer, *O temelju morala*, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad 1990, str. 180-182.

izključujeta (kar, mimogrede, kaže na to, da sta pravo in morala dva relativno avtonomna fenomena). Nemara bi lahko celo rekli — resda v precej poenostavljeni teoretski obliki —, da je njun antagonizem svojevrstna metafora spopada med očetovskim in materinskim nadjazom. Značilno očetovske besede bi se namreč glasile: »Storil si nekaj skrajno nedopustnega, zato si zaslužiš, da te kaznujem.« Materinski lik pa bi bržkone govoril takole: »Ne zanima me, kaj si napravil, želim si le, da bi živel v sreči in se nemoteno razvijal.«

Seveda s tem še nismo odgovorili na izhodiščno vprašanje. Zločinu smo se približali zgolj z vidika možnih ODZIVOV nanj. Takšno razmišljanje je pravzaprav zelo pogosto, zakaj sklepanje je v osnovi preprosto: neko ravnanje je določeno kot kaznivo, ZATO je bržčas tudi NAJBOLJ krivično, nevarno in škodljivo (ne pozabimo namreč, da bi morala kazneni že po definiciji »predstavljati« najbolj bolečo obliko »ukinjanja« protipravnih ravnanj). Ves problem je v tem, da je tovrstno — retroaktivno — sklepanje često neupravičeno. Na ta moment sicer opozarjajo tudi številni kritični pisci. Foucault, denimo, poudarja, da »uradno« definiranega prestopništva nikakor ne smemo šteti »za najbolj intenzivno in najbolj škodljivo obliko ilegalizma, tisto, ki naj bi jo kazenski aparat skušal omejiti z zaporom zaradi nevarnosti, ki jo pomeni; ta oblika je bolj učinek kaznovalnosti (in to zaporne kaznovalnosti), ki omogoča, da diferenciramo, urejemo in kontroliramo ilegalizme.«² »Uradno« prestopništvo »prispeva k vzpostavljanju vidnega, očitnega ilegalizma, ki ga ni mogoče omejiti na določeno raven in ki je skrivoma koristen — uporen in krotek hkrati; začrtuje, izolira in poudarja obliko ilegalizma, ki po vsem videzu simbolično povzema vse druge, hkrati pa omogoča, da ostanejo v senci tiste oblike, ki jih hočejo ali morajo tolerirati.«³

Foucaultovo mnenje ni osamljeno. Pridružuje se mu kopica prispevkov kritičnih kriminologov, ki opozarjajo na srhljive razsežnosti škodljivih ravnanj močnih družbenih segmentov, na kriminaliteto »belega ovratnika« (Sutherland), na »strukturno nasilje« (Baratta), se pravi na zadovoljevanje potreb nekaterih na račun nezadovoljenih potreb drugih itd. Vendar pa se zdi sklicevanje na tovrstne ugotovitve in ocene v marsičem docela nepotrebno, celo poniževalno do bralca. Mar je res treba koga posebej prepričevati, da škodljivost »uradne« kriminalitete ni tolikšna, kot bi se nam nemara zazdelo, če bi lahko sledili vladajoči pravno-politični ideologiji? Mar je potrebno po tragedijah ali kar katastrofah strahotnih razsežnosti, ki so se zgrnile nad ljudi na teh nemirnih balkanskih tleh, navajati še dodatno argumentacijsko gradivo? Saj je vendar nezamišljivo, da bi v nas tako hitro zbledeli srhljivi prizori nesmiselnega ubijanja in pohabljanja ljudi! Ob tolikšnem človeškem trpljenju se zdi malone odveč opozarjati še na gmotno škodo. Vsega tega gorja niso zagrešili kriminalci in devianti, marveč povsem normalni ljudje, katerih lojalnost do »svoje« države je brezmadežna. Pa saj velja isto za katerokoli omembe vredno klanje v tem stoletju. Kot poudarja Roszak,⁴ si ni mogoče zamisliti, da bi nacistična država obstala več kot leto dni brez zavzetega sodelovanja skrajno racionalnih tehnikov in administrativnih avtomatov v slogu Adolfa Eichmanna. Prav ta škandalozna požrtvovalnost tehnokratov (ki naj bi že po definiciji poslušali zgolj

² M. Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*, Delavska enotnost, Ljubljana 1984, str. 271-272.

³ *Ibid.*, str. 271.

⁴ Prim. T. Roszak, *Kontrakultura*, Naprijed, Zagreb 1978, str. 64.

glas razuma in držali krepko na vajetih kaleidoskopski spekter »iracionalnih« čustev), katerih vloga je postala z modernimi tehnikami ubijanja in uničevanja samo še bolj nepogrešljiva, pokaže vso licemernost priljubljenih »pozivov k razumu«. Kot da vsa ta norija ne bi bila povsem racionalno sredstvo za doseganje ciljev vladajočih družbenih skupin. Mar se zdaj, ko je videti, da se cevi topov vendarle pričenejo počasi ohlajati, ne razglašajo vsi za zmagovalce? Zdi se, da povsem upravičeno. Poraženec namreč ni nasprotna stran, temveč podrejene, tlačene in eksploatirane množice na obeh (oz. vseh) straneh. Slednjim — navzlic morju cenениh simbolov, »zgodovinske« fantazmagorije, državotvornih insignij in plitvih fraz o demokraciji — ostajajo predvsem TRDA dejstva vsakdanjega življenja: ubiti in pohabljeni sorodniki, prijatelji, ljubimci ..., požgane hiše, bedno in utrudljivo delo, socialna negotovost itd. Ostajajo jim »njihovi« (kot da bi bilo za tistega, ki dobi kroglo v glavo, kaj pomembno, ali je izstrelek etnično čist) REPRESIVNI državni aparati, ki jih je treba baje stalno posodabljeni z vedno bolj izpopolnjenimi morilskimi napravami, in to v času, ko so cele plasti prebivalstva porinjene na rob revščine. Ljudem ostaja še poniževalno sporočilo vladajoče ideologije: »Na svetu si zato, da trpiš, da se odrekaš, da svoje potrebe odgovorno in razumno omejiš na t.i. kulturni MINIMUM, da zatiraš svoje radosti in strasti, da tlačiš svoje naravne vzgibe, da se sprijazniš z vlogo poslušnega avtomata, ki naj — po modrih priporočilih ekonomistov, psihologov dela in politikov — predvsem PRIDNO dela in ustvarja blaginjo. Na svetu si zato, da uvidevno sprejmeš svojo usodo, ki je pač nekaj neizbežnega, da slediš navodilom eksperov, ki itak, mnogo bolje od tebe, vedo, kaj je družbeno koristno, vredno in zaželeno. Na svetu si, da pozabiš nase, na svoje užitke, da garaš kot črna živina in da svojo BEDO dojameš kot nekaj KREPOSTNEGA, DOBREGA, VREDNEGA. Skratka, na svetu si zato, da bi bil HLAPEC! Tebi v prid je, da vse to čimprej in pravilno razumeš.«

Pravzaprav sploh ni potrebno, da v premislek o zločinu vpletamo umazane podrobnosti iz pravih in tako imenovanih vojnih razmer. Spis bi utegnil postati preveč balkanski. To pa v teh krajih ni več zaželeno. Pa tudi sicer, ali ne pride v času vojnih »udejstvovanj« do nekakšnega suspenza vrednostno-normativnega razsojanja, ki naj bi od vsakogar zahteval, da si zakrije oči, zamaši usta in resignirano čaka na srečni trenutek, ko se bo mogel znova vrniti k svojim vsakdanjim opravilom (tako se ti vsaj zazdi, če pogledaš, kakšni so bili odzivi razumnikov, te na vsa usta hvaljene »vesti družbe«, na jugo-klanje)? Končno lahko postrežemo tudi z bolj »kulturnimi« (morda bi bilo bolje reči »evropskimi«) zgledi družbeno škodljivih ravnanj. Pomislimo le na krajo stoletja, ki se efemistično imenuje tudi preoblikovanje družbene lastnine, na nezaslišano razprodajo družbenega premoženja, na vratolomne podvige »iznajdljivih« poslovnežev, ki nas poleg tega še napihnjeno poučujejo, kaj vse v bistvu implicira ekonomska »logika«, na ustvarjanje in utrjevanje izjemnih socialnih razlik, na nezaslišano potratnost države, na prelaganje bremen na najšibkejše segmente družbe itd. Zanimivo je, da marsikdo vseh teh pojavov sploh ne bi ocenil kot negativnih. Morda bi jih raje označil kot »normalne« ali celo »pozitivne«, ker dozdevno krepijo učinkovitost gospodarstva, kar pa je v današnjih časih (immanentni) bog vseh bogov, vrednota vseh vrednot. Vrednostno presojanje je zato v osnovi zelo preprosto. Dobro je namreč nekaj, kar diši (ali pa zaudarja: okusi so pač različni) po tistem, kar JE v Avstriji, Nemčiji ali nemara drugod na Zahodu. Kdo bi si

drznil ugovarjati nastajanju izrednih RAZLIK v bogastvu, dohodkih in moči, ko pa je, denimo, v Britaniji (ki je, ne pozabimo, tudi del »svetega« zahodnega sveta) 1% najbogatejšega prebivalstva lastnik 21% bogastva, 5% tistih na vrhu pa 41% vsega bogastva? Nekateri so prepričani, da je to »normalno« (tudi razmerje med najnižjo in najvišjo plačo v obsegu 1:15 naj bi bilo po tej logiki »normalno«) ali celo »pravično«. Meni se zdi krivično, nedopustno in absurdno. Ne razumem, da ljudje prostodušno opazujejo nastajanje takšnega sistema, ko pa so svojčas pokazali izreden pogum in odločenost v spopadih z navidez močnejšim nasprotnikom. Po drugi strani pa je dobro predvsem vse tisto, kar je v interesu gospodarske učinkovitosti, ki je danes nedvomno absolutna vrednota, s katero je mogoče opravičiti malone karkoli, celo najbolj grobo izkoriščanje, bedo in revščino ljudi.

Ob vsem tem se vsiljujeta dve razlagi. Po prvi je človekovo življenje zgolj SRED-STVO, ki naj služi nečemu, kar je njemu zunanje, nečemu, kar ga presega, in sicer rasti in blaginji GOSPODARSTVA. Po drugi pa so interesi človeka v osnovi identični z interesi industrije. Obe razlagi sta slabi. Prvo, ki je zgolj posvetna različica religioznega nauka, ki sta ga nekoč razglašala Calvin in Luther, je postavila pod vprašaj že Kantova moralna filozofija, drugo pa nemara še najbolj prepričljivo sodobna medicina dela. Psihosomatske motnje, razrvanost živcev, prebavne motnje, utrujenost, zaskrbljenost, nejevoljnost, poklicna obolenja, kronične oblike nezdravja in slabega počutja, izčrpanost, nespečnost itd. so le del tegob, ki grenijo življenja sodobnih sužnjev (na tem mestu puščamo namenoma ob strani njihove psihopatološke motnje, in sicer preprosto zato, ker nimamo prostora, da bi jih podrobneje popisali). Res ne vem, kdo bi premogel tolikšno mero cinizma, da bi skušal dokazati, da je osemurno – monotono in naporno – delo za tekočim trakom ali ob stroju, v hrupu, ob medli svetlobi in slabem zraku, pa nadalje utrudljivo in dolgotrajno pisarniško delo ipd. v objektivnem interesu delavcev. V mislih imamo delo, ki je poleg tega še slabo plačano in prezirano, za razliko od dela tistih, ki ukazujejo, kaj in kako je treba delati, ali onih, ki slednjim svetujejo, kako naj ukazujejo (ali pa morda prepričujejo hlapce, da je »dobro«, da pohlevno izpolnjujejo ukaze svojih gospodarjev). Če vas nekdo »zaštiha« na vaški veselici, bo to pravno označeno kot kaznivo dejanje povzročitve telesne poškodbe. Če pa vas trpinčijo štirideset let vsak dan po osem ur na delovnem mestu, je to najbolj naravna in samoumevna stvar. Če vas nekdo pošteno ozmerja, je to kaznivo dejanje, saj je prizadeta vaša čast. Če pa vas silijo, da celo življenje garate in se odrekate vsemu, kar presega poniževalni »kulturni« minimum potreb, in to v času, ko bi moderna tehnika in sodobne produkcijske metode dopuščale pravičnejšo porazdelitev prostega časa oz. družbeno koristnega dela, potrebne za produkcijo osnovnih živlenskih potrebščin, in potemtakem tudi bistveno krajši delovni čas, tega praktično nihče ne bo imenoval zločin. Kot da s tem človekovo dostojanstvo ne bi bilo v ničemer prizadeto! Če vam nekdo iz stanovanja odnese TV sprejemnik (kako bi mu morali biti hvaležni!) ali HI-FI naprave (kakšno olajšanje za sosedo!), bo to seveda kaznivo dejanje in bržkone boste upravičeno razjarjeni. Če pa vam vsa življenje jemljejo del dohodka, s katerim kupujejo naprave za pobijanje ljudi, gradijo kasarne, v katerih »eksperti« za velike denarje učijo vaše otroke ali prijatelje ubijati in jih oblačijo v posebna – drago plačana – oblačila, da bi jih mogel vsakdo že na prvi pogled razločiti od konvencionalnih morilcev, je to po prepričanju nekaterih

povsem normalno, saj je »tudi drugod tako«. Če vas nekdo prosi, da mu pomagate umoriti ženo, ga boste imeli za norca ali pa ga boste prijavili policiji. Če pa vam nek občinski uradnik pošlje poziv, ki vas vabi na množično klanje, boste pustili vsa opravila in pohiteli na zborna mesto.

Zanima me, kateri kriminallec bi ukradel avtomobil, če bi si ga lahko priskrbel v skladu s pravilnikom (ki bi ga poprej kajpada sam sestavil). Kdo – razen redkih avanturistov – bi tvegal in si služil kruh z vlomi in ropi, če bi lahko prišel do denarja v bolj kulturni obliki, s telefonskim pogovorom ali podpisom pogodbe? Če primerjamo kriminal, o katerem časopisi poročajo v kroniki, z dogodki, ki preplavljajo ugledne strani, se nam vse skupaj utegne zazdeti kot slaba šala. Kako pojasniti mladeniču, ki ga nadleguje policija, ker je pri njem našla zavojček marihuane, da je njegovo ravnanje družbeno nevarno? Kako nekemu, ki je bil v disku zasačen brez osebne izkaznice, razložiti, da je bilo zares neogibno potrebno, da so ga odvedli na policijsko postajo, medtem ko ministra, vpletenega v prvovrstno denarno afero, predsednik vlade »prosi«, naj ga »z izčrpnim in natančnim poročilom« obvesti o zadevi? Morda bi mu lahko pomagali z naslednjo izjavo W. Suttona, profesionalnega roparja bank: »Drugi, ki so obtoženi, da so poneverili na stotine tisočev dolarjev državnega denarja, dobijo samo pismo kakega odbora v Washingtonu, ki jih vljudno naproša, naj se zglasijo, da bi se o vsem pogovorili. Mogoče je to pravica, vendar pa je človeku, kakršen sem jaz, vse to precej nejasno.«⁵ Kako bi, nadalje, pojasnili zapornikom širom (nekdanje) Jugoslavije, da so bila njihova dejanja skrajno družbeno nevarna, medtem ko so bila pustošenja, ki so se v zadnjem času odvila pred našimi očmi, v nekem odločilnem pomenu »drugačna« od njihovih, tako da jih je treba umestiti v poseben interpretativni okvir? Kako bi jim razložili, da je zares neogibno, da jih kot divje zveri zapiramo v posebne rezervate, medtem ko ljudi, ki so s svojo sebično in oblastiškeljno politiko povzročili klanje brez primere, malone po božje častimo in jim na vsakem koraku izkazujemo infantilno strahospoštovanje? Če že ne najdemo zadovoljivega pojasnila, zakaj potem ne bi sledili vsaj priporočilom abolicionistov in odpravili karceralni sistem v celoti? Mar niso vitalne človekove dobrine, svoboda, zdravje, dostojanstvo, varnost, prosti čas ipd., enostavno PREVEČ pomembne, da bi jih prepustili zgolj varstvu kazenskega prava? Ali je kaznovalni aparat lahko preprečil (recimo, s splošnim odvrčanjem) morijo, ki se je zgodila na jugoslovanskih tleh? Ali bi lahko kazensko pravo zmanjšalo izkoriščanje in podrejanje ljudi? Ali bi mogli z njegovo okostenelo dogmatiko pravičneje razdeliti prosti čas med VSE člane družbe? Ali bi lahko preprečili onesnaževanje narave? Pomislimo le, kako klavrne rezultate je prinesla razvpita »vojna zoper droge«. Največ onesnaževanja se »zgodí« povsem v skladu s pravilniki. Prav zato bi se morali odreči magičnemu razmišljanju, ki vidi v zakonski normi nekakšno čarobno paličico, s katero je mogoče priklicati katerokoli zaželeno stanje. To seveda ne pomeni, da bi se morali v celoti odreči pravnemu urejanju stvari. Pomeni zgolj to, da bi morali bolj realistično presojeti možnosti uporabe prava. Predvsem pa bi se morali zavedati zelo očitnega družbenega dejstva, da je družba sestavljena iz skupin in segmentov z nadvse različnim obsegom MOČI.

⁵ Cit. po M. B. Clinard, *Sociology of Deviant Behavior*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1974, str. 266.

Problem moči je še zlasti izrazit v polju kriminalitete belega ovratnika. Če obstaja odsek družbe, kjer bi lahko učinkovito realizirali kriminalnopolitična priporočila »klasične« kriminologije (kazen mora biti tolikšna, da učinkuje na razumno bitje odvračevalno: »stroški« zločina morajo preseči njegove »dobičke«, tako da se, kratko malo, ne »izplača« stopiti na senčno stran zakona), potem je to vsekakor poslovní svet. Biznismeni so namreč preračunljivi par excellence in se zagotovo ne bi spuščali v dejavnosti, ki bi jim prinesle na koncu več škode kot koristi. Kazensko pravo bi zato lahko na gospodarskem področju poželo fantastične uspehe. Toda, na žalost je stanje diametralno nasprotno, in to predvsem zaradi izredne in nezaslišane moči, ki jo imajo poslovneži v sodobni družbi. Ravno zaradi njihove velike (pravzaprav že kar škandalozne) moči marsikatera zelo škodljiva dejavnost sploh ni inkriminirana, če pa že je, jim represivni aparati države pogosto ne morejo ali tudi — kar je morda še bolj pogosto spričo številnih »prijateljskih« in družinskih vezi, ki se pletejo med pripadniki vladajočih slojev — nočejo stopiti na prste. Med vietnamsko vojno so protivojne skupine poudarjale, da so »pravi« kriminalci tisti, ki vodijo vojno; potrošniške in ekološke skupine zatrjujejo isto o mogočih korporacijah. Seveda pa so tovrstna pojmovanja praviloma zavržena, zakaj njihovi nosilci imajo premajhno družbeno moč. Po drugi strani pa zamisli in predstave o zločini(c)h, ki jih ustvarjajo in posredujejo močni družbeni segmenti (ob izdatni pomoči javnih občil), drugi člani družbe v precejšnji meri sprejmejo kot svoje lastne: »Zamisli o kriminaliteti ... so ustvarjene z določenimi nameni, ne le zato, da bi potešile nekakšno radovednost. Njihova posledica je nastanek določenih realitet in odsotnost drugih, in to iz dobrega razloga: nekdo mora nekaj zavarovati. To pa je najlaže doseči z ohranjanjem določenega pogleda na svet. Realitete so potemtakem najbolj pretanjena in zahrbtna oblika družbenega nadziranja ... Realnost kriminalitete, ki jo za vse nas ustvarjajo tisti na pozicijah moči, je realnost, ki smo jo običajno pripravljene sprejeti kot svojo lastno. Na ta način podarjamo nosilcem moči avtoriteto, ki jim omogoča, da izvršujejo dejanja v svojem interesu. To je politika ustvarjanja realnosti. Družbena realnost kriminalitete je v politično organizirani družbi ustvarjena v političnem procesu.«⁶

Locus delovanja družbenega nadziranja so torej glave ljudi. Tanki, pendreki, uniforme in druge »potrebščine« represivnega aparata države so zgolj papirnati tigri, s katerimi je treba plašiti tiste, ki ne »razumejo« ali pa nočejo »razumeti«. Velika večina ljudi tega cenenege cirkusa ne potrebuje, saj jim že njihov »zdrav« razum pove, kaj je prav in kaj narobe. Zato bi najbrž le porogljivo zmignili z rameni, če bi slišali, denimo, naslednjo misel Angele Davis, nekdanje vodje Črnih panterjev, militantne organizacije ameriških črncev: »Pravi zločinci v tej družbi niso tisti ljudje, ki ždijo po zaporih širom države, marveč oni, ki so ljudem pokradli bogastva sveta.«⁷ Isti »zdravi« razum jim bo tudi povedal, da je »normalno« ali celo »koristno«, da se kupujejo tanki, vojaška letala, rakete, vojaške ladje, uniforme itd., da se zidajo vojašnice in obnavljajo strelišča, da mladi ljudje zgublajo čas na služenju vojaškega roka ali na orožnih vajah. Vse to naj bi jih namreč varovalo pred nekakšnim sovražnikom. Pred katerim? Tistim, ki jih ekonomsko eksploataira, ki jih sili, da skoraj vse življenje garajo in tlačijo svoje nagone, ki od

⁶ R. Quinney, *The Social Reality of Crime*, Little, Brown, Boston 1970, str. 312.

⁷ Cit. po I. Taylor, P. Kegan, J. Young, *The New Criminology*, Routledge & Kegan Paul, London 1973, str. 27.

njih pričakuje, da postanejo čreda sužnjev in potrošnikov, ki ne dovoli, da bi kasarne in druga stalna ali začasna bivališča Tanatosa spremenili v svetišča Erosa, v kraje nebrzdane izraznosti, spolnosti, druženja, ustvarjalnosti, ljubezni, z eno besedo, ŽIVLJENJA? Ali pa morda pred tistim, ki mu bedniki, ki so imeli pač smolo, da jim starši ne morejo odkupiti družbenega stanovanja, plačujejo oderuške najemnine (in to pogosto za stanovanje, ki ga je stanodajalcu podarila »družba«)? »Zdravi razum« t.i. »moralne« večine tudi meni, da je »racionalen« ali celo »dober« sistem, v katerem je en del ljudi prezaposlen (do te mere, da je ogroženo njihovo telesno in duševno zdravje), drugi del nezaposlen, tretji del pa uživa blažnost brezdelja in prostega časa, v katerem lahko neguje vse tiste imenitne dejavnosti, ki so človeštvu omogočile, da je izplavalo iz barbarstva. »Zdravi« razum bo ogorčen, če bo zvedel, da nekateri mladostniki v svojih žepih ne nosijo le frnikul in božjih podob, temveč tudi zavojčke z nekakšnim nenavadnim zeliščem. Iskreno bo zaskrbljen nad usodo tistih, ki zaidejo s »prave« poti. Ob tem pa bo bržčas pozabil, kaj mladim pravzaprav ponuja famozni svet odraslih: realno, imaginarno in simbolno nasilje, ki ne prizanaša — če so v igri dovolj »tehtni« interesi — niti življenju in zdravju otrok in mladostnikov, primitivno tekmovanje (kot da bi bilo človeško življenje en sam maraton) za neenak delež bogastva in moči (pri čemer so že startne pozicije — spričo podedovanega, poročenega ali preprosto nakradenega bogastva in morja drugih manj opaznih prednosti — bistveno neenake), osemurno stanje ob stroju ali sedenje za pisalno mizo, pogubno etiko dela in zatiranja spolnosti, sivino družinskega vsakdana, bebavo pasivno »razvedrilo«, dolgočasno potrošništvo, sporadično obkrožanje imen in metanje lističev v volilno skrinjico, spoštovanje avtoritet, ki jih zdravi ljudje ne bi izvolili niti za predsednika hišnega sveta, delo, ki je nekaj vredno le, če se dobro prodaja, medčloveške odnose, polne sumičavosti, zavisti, ljubosumja, implicitne ali eksplicitne agresivnosti, nečimrnosti, neprijaznosti, zamerljivosti, nestrpnosti, infantilnega strahu pred avtoriteto, oblastiželjnosti, stremuštva itd. »Zdravi« razum vas bo vselej pripravljen poučiti, da je »prav«, da ljudje niso enakopravni, da obstajajo med njimi gromozanske razlike, da je družbeno tkivo preplavljeno z vsakovrstnimi — ekonomskimi, političnimi, spolnimi, rasnimi, etničnimi idr. — neenakostmi in neekvivalencami, da obstajajo razmerja podrejanja, izkoriščanja in zatiranja (preprosto zato, ker je »že od nekdanj tako« ali pa zato, ker je »tudi drugod tako«). »Zdravi« razum najbrž ne opazi »čudežev«, ki se dogajajo pred njegovimi očmi, tega, da se pacifist čez noč prelevi v militarista, da humanist govori le še o nacionalni državi, da z religijo prepričujejo ljudi, naj se sprijaznijo s sistemom, ki je v svojem bistvu globoko nereglozen, da nekdanji komunist kar nainkrat hvali in priporoča kapitalizem itd. »Zdravi« razum se ne vznemirja ob prizorih že malone bolesterne grabežljivosti, oblastiželjnosti in neženiranega pohlepa. Najbrž je že pozabil na misli, ki jih je Spinoza priobčil v svoji Etiki: »Za blažneže veljajo tudi strastno zaljubljeni ljudje, ki ponoči in podnevi sanjajo samo o svoji ljubici ali priležnici, ker navadno vzbujajo posmeh. A skopuh, ki misli samo na dobiček in denarce, častihlepnež, ki misli samo na slavo, itn. ne velja za blažneža, ker je ponavadi nadležen in po splošni sodbi sovraštva vreden. V resnici pa so lakomnost, častihlepje, pohota itn. vrste blažnosti, čeprav jih ne štejejo med boleznj.«⁸ »Zdravi« razum bo po vsej verjetnosti menil, da je zahteva po štiriurnem delavniku neresna, neodgovorna, nesmiselna in pobalinska. Po njegovem prepričanju nima zamisel o

⁸ B. Spinoza, *Etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 295.

človekovih pravicah prav nič opraviti z vprašanji dela, prostega časa, zdravja, enakih možnosti za razvoj VSAKOGAR itn., saj jo je treba skrčiti le na boren spisek t.i. »klasičnih« političnih pravic in svoboščin. »Zdravi« razum se bržčas tudi ne bo zgrozil, ko bo na prvi strani časopisa videl, kdo so pravzaprav ljudje, ki odločajo o njegovi usodi in o usodi njegovih bližnjih.

Na tistih odsekih družbeno škodljivih ravnanj, kjer je osrednji kriminalnopolitični problem MOČ določenih družbenih skupin, je očitno edina »rešitev« zgotistev PROTI-MOČI, ki bi preprečila nadaljnjo viktimizacijo in zmanjšala obseg družbenih krivic. Zato je nujno POLITIČNO organiziranje izkoriščanih in tlačanih ZA spoštovanje njihovih človekovih pravic, dostojanstva in svobode (ki je nekaj celostnega in je ni mogoče omejiti zgolj na ta ali oni »bistveni« vidik, npr. na sfero formalne ali bolje »realne« demokracije, saj človek ni le homo politicus). V tem smislu je seveda neogibno, da idejo človekovih pravic odvedemo čim dlje od Prokrustove posteljice, v katero jo z vsemi mogočimi zvijačami zablja vladajoča pravno-politična ideologija. Zelo neokusno je danes poslušati oblastnike in njihove lakaje v javnih občilih, ko se hvalijo, češ da se »pri njih« spoštujejo človekove pravice in svoboščine. Ideološka funkcija tovrstnega govoričenja je v tem, da vsiljuje predpostavko, ki izenačuje idejo človekovih pravic z njeno trenutno pozitivnopravno realizacijo. To pa je vsekakor nedopustno in celo žaljivo. Diskurz človekovih pravic je bistveno POLITIČNE narave, vendar je njegova vrednostna podstat PRAVNA (boj za družbo – v vseh ozirih – enakopravnih državljanov) in MORALNA (boj za svobodo individua pri uresničevanju njegovih človeških zmožnosti). To je diskurz, ki razširja ekvivalentno-egalitarno logiko v vse odseke družbenega tkiva, diskurz, ki nasprotuje vsem oblikam podrejanja, neenakosti, izkoriščanja in zatiranja. Ideja o pravicah človeka je na nek način zelo blizu radikalnemu političnemu imaginernemu, ki ga v knjigi Hegemonija in socialistična strategija opisujeta Laclau in Mouffe.⁹ Boja ZA spoštovanje človekovih pravic namreč ni mogoče ločiti od boja ZOPER logiko kapitalistične akumulacije, poblagovljenje, birokratizacijo in homogenizacijo družbenega življenja. Diskurz človekovih pravic se zato ne more odreči utopizmu, v nobenem primeru se ne sme ujeti v past, ki mu jo nastavljajo pozitivistični pravniki s svojimi dolgovezni govorcami o ustavnosti in zakonitosti. Pozitivno pravo, »domače« in mednarodno, je zgolj nekakšen kompromisarski MINIMUM, s katerim se v nobenem primeru ne bi smeli zadovoljiti. Komisije, ki ugotavljajo kršitve človekovih pravic, bi morale najprej obiskati tovarne, delovišča, rudnike, pisarne in druga delovna mesta. Preučiti bi morale, v kakšnih razmerah ljudje živijo, kako je mogoče, da so primorani plačevati najemnino za stanovanje zasebnikom in da ob vsej količini pozidanega zemljišča še vedno nima vsakdo na razpolago vsaj minimalnega stanovanja. Vprašale naj bi se, kakšno je zdravje ljudi (ne pozabimo, da ga statut Svetovne zdravstvene organizacije definira kot »stanje popolnega telesnega, duševnega in družbenega blagostanja«). Pozanimati bi se morale, ali ima vsakdo enake možnosti za uresničevanje svojih potencialov. Razmisliti bi morale, kako je možno, da je še vedno toliko ljudi primorano trdo delati po osem ali celo več ur dnevno. Dela jim skratka ne bi zmanjkalo.

⁹ Prim. E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1987, str. 143-156.

Vladajoče skupine se seveda zavedajo nevarnosti, ki jo prinaša politično organiziranje šibkih, tlačanih in izkoriščanih. Temu rečejo »politizacija«. Družbenih problemov na področju zdravja izobraževanja, kulture, športa, dela, prostega časa itd. ni dovoljeno »politizirati«. Politika mora ostati namreč v izključni pristojnosti strankarskih velikašev, na problematična vprašanja pa naj odgovarjajo predvsem eksperti. Poučen zgled je marčevska opozorilna stavka oz. cinični odzivi nanjo, ob katerih se ti začne obračati želodec: »provokacija«, »poskus destabilizacije političnega in gospodarskega življenja«, »protizakonito delovanje«, »teroriziranje tistih, ki se s politično stavko ne strinjajo«, »rdeči udar«, »alpski neoboljševizem« itd. Za tovrstnimi oznakami ni težko zaslutiti STRAHU, da sužnji ne bi pretrgali svojih sramotnih verig in zahtevali ne samo pravičnejše razdelitve DOHODKA, ki ga ustvarjajo, temveč – kar je neprimerno bolj pomembno – tudi pravičnejšo porazdelitev družbeno koristnega DELA in s tem tudi BREZDELJA oz. prostega časa (zakaj bi samo nekateri garali po cele dneve, ko pa je toliko brezposelnih in še več tistih, ki opravljajo povsem nekoristna opravila ali stvari kot, denimo, filozofijo, znanost, umetnost, šport, kulturo ipd., ki bi se jim lahko – če bi vsi delali, recimo, štiri ure dnevno – mirno posvečali v prostem času). Gre za strah pred tem, da bi popustili varnostni ventili družbenega nadzora, da bi nastala neobvladljiva situacija, ko bi politikanti zgubili svojo moč manipuliranja z množicami, ker delavci ne bi več hoteli poslušati njihovega žvrgolenja, naj še naprej predvsem pridno in odgovorno delajo. Opraviti imamo, skratka, z strahom pred tem, da bi se razblinil ideal disciplinirane, obvladljive, normativno fiksirane družbe, v kateri bi bili za javno odločanje (o tem, kaj je družbeno sprejemljivo, koristno, škodljivo, dopustno, smiselno itd.) »odgovorni« le strokovnjaki in poklicni politiki. Žal pa je strah vladajočega razreda (zaenkrat) docela neutemeljen. Ljudje v teh krajih smo pač že prislovično potrpežljivi, pridni (za razliko od lenih, uživaških in »neevropskih« Balkancev), uvidevni, odgovorni in »pragmatični« (kako je že imenoval svojčas Cankar to nenavadno »držo«?). Če k značajski strukturi prištejemo še specifično politično konfiguracijo (za katero je značilno morje mlačnih strank, katerih imena so zelo oddaljena od idej, ki naj bi jih označevala), precejšnjo monolitnost vladajoče ideologije in učinkovito družbeno nadzorovanje, osredinjeno predvsem v sferi dela, potem je resnično malo upanja, da bi utegnili priti v teh krajih do radikalnejših družbenih sprememb. Očitno bomo še dolgo potovali s to čudno ladjo norcev, katere nesporna vrednota je, da si potniki na njej vsake toliko časa izberejo krmarje (ki pa imajo, priznajmo, lahko delo, saj so vsi bolj ali manj prepričani, da je treba predvsem povečati UČINKOVITOST galeotov, medtem ko smer plovbe tako ali tako nikogar posebno ne zanima).

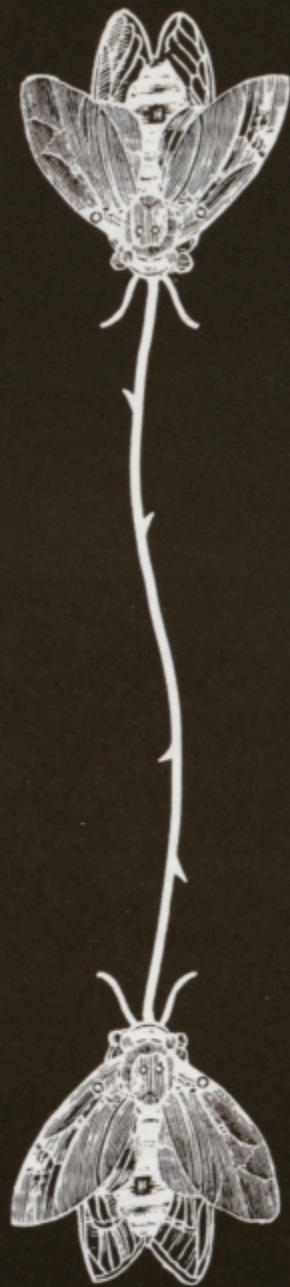
Zločin je nevarno ravnanje. Nevarno je, ker je škodljivo, škodljivo pa zato, ker poškoduje neko vitalno dobrino (oz. vrednoto). Zato opredelitev zločina logično nujno implicira odgovor na vprašanje, kaj je dobro (oz. vredno). To zahteva sestop na zelo spoznavno področje, na katerem poleg tega straši še duh relativizma oz. nihilizma. Vendar pa je treba najprej razčistiti, čigave dobrine nas zanimajo. Ali bi radi izvedeli, kaj je dobro, denimo, za rast gospodarstva ali za razvoj človeka? Nas nemara zanima, kaj je dobro za ohranjanje obstoječega stanja gospodarskih razmerij, neenakosti, neekvivalenc in krivične porazdelitve dela in brezdelja? Nas zanimajo interesi te ali one institucije, npr. obrambnega ministrstva? Ali naše vprašanje meri na to, kaj je dobro za

pripadnike vladajočih in privilegiranih družbenih skupin, ali pa bi morda radi izvedeli, kaj je v interesu podrejenih in tlačanih. Mislim, da bi morali v ospredje problema v zvezi z definiranjem nevarnosti ravnaj postaviti interese celotnega človeštva oz. človeka kot takega. Seveda ni mogoče izčrpno odgovoriti, kaj je v interesu človeka. Zavedati pa se je treba, da je to za vsakogar OBJEKTIVNI problem. Posameznik se lahko tudi zmoti: misli, da je nekaj v njegovem interesu, nato pa spozna (ali pa tudi ne), da se je zmotil. Človeška narava je zelo prilagodljiva, precejšnja pa utegne biti tudi subjektivna cena (pre)velike prilagojenosti. O tem nam lahko mnogo pove prav freudovska psihoanaliza, ki je dovolj podrobno preučila kvarne posledice zatiranja spolnosti, ki vodi med drugim tudi v ustvarjanje »dobrih« slabičev, resigniranih duševnih in telesnih invalidov, konformističnih sužnjev čredne »morale«, nesamozavestnih in heteronomnih kreatur, ki jih v množici sploh ni mogoče razločiti, častilcev »zdravega« razuma, hlapcev, ki so ponosni, da so hlapci, perverznejšev, ki UŽIVAJO v trpljenju, odreknanju, vzdržnosti in samozanikovanju, bednikov, ki delajo vrlino iz svojega bednega življenja, pasivnih, neustvarjalnih, neizvirnih, neizrazitih, zdolgočasenih, sramežljivih, boječih, ubogljivih, nazadnjaških bitij, ki jih je strah svobode in katerih zmaličena osebnostna struktura ustvarja tudi potrebo po aktivni podpori avtoritativni družbeni ureditvi. Zelo nesramno bi bilo trditi, da sploh ni mogoče opredeliti, kaj je koristno za človekov razvoj in kaj škodljivo. Prav gotovo vemo danes o tem vsaj toliko, da bi lahko povsem upravičeno zahtevali življenje v bolj pravični in človeški družbi. Zločin je najnevarnejše izmed nevarnih ravnanj. Prav zato je sorazmerno redek pojav. Bolj zaskrbljujoča so druga nevarna ravnanja, že zato, ker jih je pač mnogo več. Zatiranje spolnosti, strasti in življenskih radosti, dolgotrajno garanje (ki ga nobena, niti evropska plača ne more poplačati, zakaj življenje preprosto nima cene: kako bi, denimo, (o)vrednotili čas, ko spregamo francoski glagol *devoir*, gledamo skozi okno, spimo, ljubimo, se pogovarjamo itn.), na katerega so Grki (ki jih še ni spridila pogubna dogma dela) upravičeno gledali s prezirom in zato dovoljevali delati le sužnjem, neenakosti, neekvivalence, kronično nezdravje, onesnaževanje narave: mar niso to resnejši družbeni problemi, bolj nevarni in škodljivi od peščice zločinov, ki se pač tu pa tam »pripetijo« v življenju družbe? Med njimi je še posebej nevarna strast do dela, ki izčrpuje življenjske sile, povzroča množico telesnih in duševnih deformacij, krivi hrbtenice, izčrpuje živce, krade življenju lepoto, radosti in svobodo, spreminja ljudi v bedne častilce kapitalistične »morale«, ki se jim vsak dan znova zajeda v telo in dušo.

Če se že ne moremo enostavno odreči kaznovanju, bi z vso pravico pričakovali vsaj to, da bo kazen pravna posledica ZLOČINA in ne vsakovrstne bagatele, o kateri tako pogosto beremo v časopisih. Pravična kazen ne vključuje zgolj retributivizma, temveč tudi enakost: enako škodljivim ravnanjem naj sledijo enako stroge sankcije. Kaj pa, če ta pogoj ni izpolnjen in zadane kazen le selekcioniran del škodljivih ravnanj, ki nikakor niso najškodljivejša, se pravi tista, ki najbolj ostro zারেžejo v življenje ljudi? Tedaj se pač zazdi, da bi sodila globokoumna razglabljanja o pravični kazni prej v domišljjski spis kaknega srednješolca, zakaj v realnem družbenem svetu niso nič drugega kot ideološko cvetje, ki krasi »utečeno« delovanje kaznovalnega aparata in morda blaži družbeno vest. Poleg tega pa je kazensko pravo slab, predvsem pa počasen varuh vitalnih človekovih dobrin. Ali bi, vzemimo, kaznovanje peščice grešnih kozlov oživilo mrtve, zacelilo rane, vrnilo ljudem domove, s katerih so bili pregnani, sezidalo porušene hiše ali kako drugače

pomagalo žrtvam jugo-katastrofe? Ravno zato bi morala biti kriminalna politika v prvi vrsti aktivna, in ne zgolj reaktivna. Ne bi je smeli zaupati samo državnim organom, saj so v igri preveč dragocene dobrine, katerih poškodbe so praviloma neodpravljljive. Zelo pomembno je, da se tega zavejo predvsem tisti, katerih zdravje, svoboda in življenjske radosti so v vsakodnevnem življenju tako često poteptane. Kriminalna politika mora biti zato radikalna, seči mora do korenin družbenih problemov, se pravi – kot nas je naučil že Marx – do človeka: ni korenite družbene spremembe brez korenite spremembe človeka. V tem oziru sta še zlasti pomembna – kot je vedel že Fenichel¹⁰ – vzgoja in izobraževanje. Mladi bi morali biti pravočasno in nazorno poučeni o pogubnih posledicah represivne spolne morale, kapitalističnega povzdigovanja dela in slepega podrejanja družbenim avtoritetam. Opozoriti bi jih morali, da je življenje preveč dragoceno, da bi ga po cele dneve zapravljali v tovarnah, kasarnah in pisarnah. Dopovedati bi jim morali, da njegovo bistvo ni v tlačenju nagonov in strasti, v odrekanju življenjskim radostim, v odpovedovanju, trpljenju in hlapčevski poslušnosti. Seznaniti bi jih morali s stališči antičnih mislecev o delu, s spoznanji psihoanalize o spolnosti, s kritičnimi refleksijami kapitalističnega načina proizvodnje, z zatohlo enoličnostjo, poniževalnim enoumjem in absurdno utesnjenostjo skrotovičene gmote pripetljajev, ki ji pravijo tudi »vsakdanje življenje normalnega odraslega delavca-potrošnika«. Mislim, da bi mlad človek hitro doumel, kaj mu želijo povedati. In po tem uvidu najbrž ne bi več nasedel sleparskim besedam moralistov, ekonomistov in duhovnikov, ki bi ga želeli prepričati, da je dobro, da žrtvuje samega sebe, da se odreče svoji moči, radostim in sreči. In ob prizorih slaboumnega potrošništva in dolgotrajnega utrudljivega dela (za nekakšno »evropsko« plačo ali dvomljiv sloves) bi zamahnil z roko in si zapel: »Šta će nama šoferima kuća ...« Če pa bi mu kak (pre)napet »patriot« želel natakniti na glavo čelado, mu poriniti v roke puško ali drugo smrtonosno »igračko« in ga zvabiti v katero izmed ubijalskih orgij (ali njenih generalk), bi mu bržkone odvrnil: »Ja neću da puzim, jer kad puzim, ne mogu da guzim ...«

¹⁰ Prim. R. Jacoby, *Potiskovanje psihoanalize*, Radionica SIC, Beograd 1986, str. 86.



Rose is a R O S E is a Rose

Milica G. Antić

MARY WOLLSTONECRAFT IN NJEN ČAS

»My own sex, I hope, will excuse me, if I treat them like rational creatures, instead of flattering their fascinating graces, and viewing them as if they were in a state of perpetual childhood unable to stand alone.«

Wollstonecraft

Kratko življenje Mary Wollstonecraft¹ je v zgodovini teoretskega diskurza, ki se ukvarja z zagovarjanjem pravic žensk, pustilo globoko sled. Čeprav se njeno ime v *moških* zbornikih, ki pretendirajo na predstavitve zgodovine politične misli, ne pojavlja prav pogosto, Mary Wollstonecraft vsekakor sodi v krog avtoric in avtorjev, ki so postavili teoretske temelje obravnave žensk v polju politike in s tem tudi temelje premisleka demokracije.

Od izdaje njenega najpomembnejšega dela *A Vindication of the Rights of Woman* letos mineva dvesto let in pričujoči zapis ima namen opozoriti na v (moški) zgodovini politične misli velikokrat prezrto avtorico in njeno delo.

Na tem mestu nimamo namena analizirati avtoričinega pisanja, osvetliti bomo skušali le nekatere okoliščine v katerih je živila in ustvarjala.

¹ Mary Wollstonecraft je bila rojena 27. aprila 1759. Ded Edward, ki je bil uspešen podjetnik in je umrl, ko je bilo Mary šest let, je svoje premoženje v oporoki razdelil takole: eno tretjino hčerki iz prvega zakona, drugo tretjino sinu Edwardu Yohnu in tretjo malemu Nedu (Maryinemu bratu), vnukinjam ni zapustil nič. To, da je bil Ned deležen očitnih preferenc, tako glede ljubezni kot glede denarja, je Mary prizadelo kot le malokatera kasnejša življenjska krivica. Po dedovi smrti se je družina veliko selila, kapital pa je upadal. Oče je začel piti, bremena, ki so s tem padla na mater, Mary niso ostala skrita. Mary je zgodaj izstopila iz družinskega kroga ter začela samostojno življenje, ki takrat za mlado dekle nikakor ni bilo lahko. Na začetku »neodvisne poti« se je spoprijateljila z Jane Arden, tesno prijateljstvo se je kmalu pretrgalo. Njeno kasnejše prijateljstvo s Fanny Bloom je bilo globoko in trajno – svoji prvi hčerki je dala ime Fanny – in je po mnenju Clare Tomalin mejilo na lezbično razmerje. Mary veliko dolguje zakoncema Clare, kjer je potekal precejšen del njenega izobraževanja. V življenju Mary Wollstonecraft so bili pomembni trije moški: Fuseli, v katerega je bila noro zaljubljena, Imlay s katerim je nekaj časa živila in imela hčerko Fanny in William Godwin, ljubimec in sopotnik, s katerim je imela drugo hčerko Mary in po rojstvu katere (1797) je kmalu umrla. O Mary Wollstonecraft je po njeni smrti William Godwin veliko pisal ter poskrbel za izdajo njenih tekstov. O njenem življenju gl. več v: C. Tomalin: 1974; E. Nixon: 1971; E. Flexner: 1972; Godwin: 1798.

Čas, v katerem je živila Mary Wollstonecraft, je vsekakor čas velikih dogodkov. To je čas, v katerem so se ameriške kolonije začele osvobajati; čas, ki ga je pomembno zaznamovala francoska revolucija, in čas, ko so se v Angliji začele pojavljati kontroverzne radikalne ideje – kot npr. zahteva po enakosti vseh socialnih slojev ali pa zahteve po enakih izobraževalnih možnostih žensk. Na področju refleksije položaja in pravic žensk je to obdobje, v katerem je Olympe de Gouges napisala svojo znamenito *Deklaracijo o pravicah ženske in državljanke* – posvečeno kraljici Mariji Antoinetti – Condorcet je objavil tekst z naslovom *Sur l'admission des femmes au droit de cite*, ne dolgo za tem pa je William Thompson napisal *Appeal of the One-Half of the Human Race*.

Krog, v katerem se je gibala Mary Wollstonecraft, je predstavljal vrh takrat živeče humanistične inteligence, predstavljali pa so ga Johnson, Godwin, Paine, Condorcet, Coleridge, Bentham in drugi.

Verjeti gre biografijam, ki pravijo, da je ideja za *A Vindication* nastala v enem od pogovorov s Painom, ki naj bi ji predlagal, naj napiše »nadaljevanje« njegove *The Rights of Man* – torej knjigo o pravicah žensk (prim. Tomalin: 1974, 132.). Mary je to tudi storila. Knjigo s približno tristo stranmi je »zlila« na papir – pisala jo je le šest tednov.

Kritike knjigi očitajo pomanjkanje logične strukture (Tomalin), nenehno ponavljanje argumentov (Nixon), stilske slabosti in nekoherentnost (Kramnick). Vendar pa se zdi, da je mogoče pritrđiti tistim, ki med drugim pravijo, da pa je tisto, kar je avtorica hotela povedati, čeprav je bil njen stil² drugačen (veliko digresij) in čeprav je izhajala tudi iz svojih osebnih izkušenj (Spender: 1988, 148), izraženo povsem jasno. Ko je knjiga izšla, je postala bestseller in je še v istem letu doživela ponatis. Avtorica pa je – vsaj po Godwinovem mnenju – za nekaj časa postala najbolj slavna ženska v Evropi. Kmalu po izidu knjige se je pokazalo, da gre za izredno kontroveržno delo. Tisti, ki so na knjigo reagirali, so se razdelili na dva tabora: na navdušene zagovornike in na uničujoče kritike; na tiste, ki so avtorico proglasili za »pošast« in na tiste, ki so jo imeli za »angela«. Tisti, ki jim delo ni bilo všeč, so avtorico osebno zmerjali z npr. »philosophing serpent« ali »hyena in petticoats« (Horace Walpole), ali pa so, kot ena od članic Bluestockings Hannah More, pisali, da jih že sam naslov knjige odvrča od branja. Pamflete in žalitve na račun avtorice so si seveda dovolili tudi ljudje, ki knjige nikoli niso imeli v rokah.

Na drugi strani so bili tisti, ki so knjigo navdušeno hvalili. Tako npr. Mary Hays pravi, da je knjiga polna resnice in duha (prim. Tomalin: 1974, 143). Kmalu po izidu knjige so bili objavljeni prevodi v francoščino, nemščino in italijanščino, pripravljala pa se je tudi ameriška izdaja³.

² Mary Wollstonecraft se je zavedala pomanjkljivosti svojega stila, zato je že v uvodu zapisala: »... ne bom izločevala mojih fraz ali uglajevala sloga pisanja. Nameravam biti koristna, pri čemer bom neizumetničenost dosegla z iskrenostjo; kajti bralce hočem prepričati z močjo argumentov, ne pa jih zaslepiti z briljantnostjo jezikovnega stilaPozornost bom posvetila dejstvu in ne besedam!« (Wollstonecraft, 1996, 6).

³ Mary Wollstonecraft ni bila v našem intelektualnem prostoru – ne le ob koncu osemnajstega stoletja, ampak tudi vse do nedavna – deležna skoraj nikakršne pozornosti. V Sloveniji se je z Mary Wollstonecraft temeljiteje ukvarjal le T. Mastnak v svoji doktorski disertaciji in v tekstu *Feminizacija demokratične*

II.

Osebnostno življenje Mary Wollstonecraft je tesno prepleteno z njenimi tako literarnimi kot teoretskimi pisanji. Romana *Mary, A Fiction* iz leta 1788 in *The Wrongs of Woman: or Maria* — njeno zadnje delo objavljeno leta 1798 — sta avtobiografska.⁴

Avtoričino — za čas v katerem je živela — nenavadno in nekonvencionalno življenje je bilo deležno precejšnje pozornosti. Nekatere avtorice, ki so se ukvarjale z recepcijo njenih del, celo menijo, da je bilo več diskusij deležno njeno življenje, kot sami njeni teksti. Nekatere kritike so po argumente zoper njena teoretska stališča segle kar v njeno privatno življenje, tako F. Lundbergh in M. Farnham v delu *Modern woman: Lost sex* pravita, da je avtoričina bolezen tista, iz katere izhaja ideologija feminizma, da je Mary mazohistka, tako kot je bila njena mati, da je sovražnica moških (prim. Wollstonecraft 1988, (NCE), 275).

Velika večina žensk v Angliji je za časa življenja Mary Wollstonecraft poznala bolj malo ekonomske in intelektualne svobode. *Common Law* je določal, da vsa lastnina, ki jo je ženska posedovala pred poroko, s poroko pripade njenemu možu. Sir William Blackstone je v svojem komentarju k zakonu v Angliji takšen odnos do žensk utemeljeval s tezo, da je bil zakon narejen zato, da bi ženske varoval in deloval v njihovo korist (prim: Wollstonecraft: 1988 (NCE), 215). Samuel Johnson pa je menil, da je narava ženskam dala preveč moči, zato jim jo je zakon modro omejil (ibid, 215). V takih razmerah so mnoge ženske precejšen delež svojih mladostnih let zgolj čakale na dobro priložnost za poroko. Mary Wollstonecraft je prva, ki je za poroko uporabila pojem legalne prostitucije. Žena in prostitutka sta bili zanjo enako zatirani. Prostitucijo v zakonu in prostitucijo izven zakona je pojmovala kot delo, ki ga je bilo treba opraviti zato, da bi si ženske zagotovile potrebna finančna sredstva za preživetje. Skozi proučevanje razmerij med možmi in ženami je dobila dober vpogled v naravo spolnega zatiranja in prišla do zaključka, da je odnos med spoloma odnos moči.

Večina žensk njenega časa je preprosto sprejela svoj podrejeni položaj. Celo *Bluestockings*⁵, ki so sicer same uživale dokaj visok položaj v družbi, se niso hotele

revolucije (*Vestnik IMŠ*: 1988/2). Ne v slovenskem jeziku ne v jeziku narodov bivše Jugoslavije nimamo prevedenega kakšnega od njenih temeljnih tekstov. Prav zdaj pa se tako v Beogradu kot v Ljubljani pripravljata prevoda njenega najpomembnejšega dela *A Vindication of the Rights of Woman*. Slovenski prevod naj bi še letos izšel pri založbi Krt.

⁴ O avtobiografskosti obeh del pričajo med drugim imena glavnih junakov in junakinj. Glavna junakinja v *Mary, A Fiction* je Edvardova in Elizina hči Mary. Več kot slučaj je, da se imena ujemajo ne le z imenom avtorice, ampak tudi njenega očeta in njene matere (Edward John Wollstonecraft in Elizabeth Dickson Wollstonecraft). V nedokončanem romanu *The Wrongs of Woman or Maria* se je avtorica nameravala ukvarjati z univerzalno človeško problematiko in s tem preseči lokalno in osebno, pa vendar tudi to delo vsebuje precejšnje število avtobiografskih elementov.

⁵ *Bluestockings*, sodobnice Mary Wollstonecraft, ki so se zbirale v literarnih in intelektualnih klubih, so bile v glavnem gospe, ki se niso tako kot Mary Wollstonecraft preživljale s pisanjem. Ugleden položaj v družbi so dosegle že s tem, ko so ostajale v privatnem življenju — kamor so ženske v moško dominantni družbi sploh sodile — ter ga z nekaterimi za to področje primernimi aktivnostmi (gostoljubni sprejemi, ugledne zabave z literarnimi in umetniškimi programom) skušale razširjati. Ugleda pa niso imele niti med moškimi, ki so razvrednotili njihovo početje, niti med feministkami, ki so bile kritične do njihovega

izpostavljati z »radikalnimi« zahtevami. Bale so se namreč, da bi s tem, ko bi zahtevale razširitev njihovega »privilegiranega« položaja na druge ženske, izgubile lastne privilegije. Prav tako so bile nekatere vplivne ženske tistega časa (kot npr. ga. Barbault in Hannah More) proti temu, da bi se splošno izobraževanje razširilo tudi na ženske. Dr. George Fordyce je dekleta celo svaril pred pretirano vnetostjo pri učenju, saj bi to lahko ogrozilo njihovo cenjeno mehko in nežnost (NCE, 1988, str. 216). Fordyce je v nadaljevanju mladim dekletom predlagal, naj se poučijo o zgodovini, potovanjih, geografiji, astronomiji, literaturi in, seveda, kar je najbolj pomembno o naravni in moralni filozofiji. Področja kot so vojna, ekonomija, politika in abstraktna filozofija ter abstraktna znanost so primernejša za moške. Ženske, ki so hotele študirati abstraktno filozofijo, je avtor smatral za moške tipe tako kot tiste, ki so hotele služiti v vojski.

Knjige, ki so jih pisali za dekleta tistega časa, so le-te nenehno opominjale na to, kaj od njih pričakujejo očetje in možje. Nihče pa ni razmišljal o tem, kaj dekleta pričakujejo od njih. Takšno stanje je morda zadovoljevalo mlada dekleta brez ambicij in pričakovanj v življenju, za Mary Wollstonecraft pa je bilo poniževalno. V mnogih svojih tekstih se je zavzemala za boljše in širše izobraževalne možnosti za ženske. Pri tem zavzemanju ni bila osamljena. Že davnega leta 1697 je Daniel Defoe v svoj *Essay on Projects* vključil zahtevo po Akademiji za ženske, na kateri bi dekleta lahko študirala kateri koli predmet, ki bi ga izbrala. Leta 1739 je Lady Mary Wortley Montagu v svoji prvi knjigi *Woman Not Inferior to Man* zahtevala ne le boljše možnosti za izobraževanje žensk, ampak tudi njihov neodvisen položaj v družbi. Prav tako je Catharine Maculay⁶ v svojih *Letters on Education* zanikala, da bi obstajala bistvena naravna ali prirojena razlika v značaju med spoloma. Za Catherine Maculay je bila ženskost (femeninity) družbeni konstrukt. Kajti vse slabosti in pomanjkljivosti, ki se pripisujejo ženskemu spolu, po njenem mnenju, ne izhajajo iz spolnih razlik, temveč gre za vplive družbenega položaja in izobraževanja. Omenjena interpretacija je bila za takratni čas nenavadna. In prav s tem je avtorica upravičevala zahtevo po enakih možnostih izobraževanja. Izobrazbo avtorica pojmuje kot sredstvo za doseganje enakosti med spoloma. Deklice in dečke je treba obravnavati enako, ne pa različno. Kar je dobro za en spol, je dobro tudi za drugega, tu ne sme biti dvojnih standardov (prim.: Spender: 1988, 135). Hkrati pa ugotavlja, da bo to dolgotrajen proces. Nemoč žensk še posebej pogloblja njihova izključenost iz polja političnih pravic. Če bi bile ženske moškim enakovredne (takšne pa bi bile, če bi bile enako izobražene), bi bile v položaju, v katerem bi lahko več storile v prid spreminjanju družbenih struktur, ki delujejo proti njim.

Mary Wollstonecraft je zagotovo brala feministične avtorice kot je Catherine Maculay (nekateri se celo ukvarjajo z vprašanjem plagiatorstva), a v tistem času so tudi mnogi moški – učitelji iz vrst dissenterjev opozarjali na to, da se mora ost kritike usmeriti ne le na kritiko aristokratske oblasti, ampak tudi na kritiko despotske oblasti moškega v družini. Nasploh je v 18. stoletju opaziti naraščajoč interes za vprašanja žensk

konservativizma.

⁶ Catherine Maculay (1731-1791) in njenim *Letters on Education* (1790), ki so morali izginiti v imenu ohranitve patriarhata, Mary Wollstonecraft veliko dolguje (prim. Spender: 1982, 127 in NCE: 1988, 219). Prav tako kot življenje Mary Wollstonecraft (ljubimec, nezakonski otrok, še ena nosečnost izven zakona), je bilo za tedanje razmere nesprejemljivo tudi intimno življenje Catherine Maculay. Njen največji greh je bil ta, da se je kot sedeminštiridesetletna vdova ponovno poročila z enaidvajsetletnim mladeničem.

in sprememb ženske zavesti. Vsaj za ženske angleškega srednjega sloja velja, da dom ni bil več vedno tudi delovno mesto. Kje je tedaj njihovo mesto in kaj naj počnejo v življenju, če se ne poročijo in postanejo ljubeče matere in še bolj skrbne žene, je bilo vse prej kot lahko vprašanje. Velika večina žensk je videla ednino pot v varno življenje skozi poroko. V zakonu so bile popolnoma odvisne od svojih mož. Življenja tistih, ki se niso poročile, pa so bila mnogokrat še težja in bolj mučna. Če niso mogle pričakovati velikodušnosti morebitnih samskih (moških) sorodnikov, so se največkrat podale na pot guvernant (kar je izkusila tudi Mary Wollstonecraft).

Ta popolna odvisnost žensk od poroke in od življenja v zakonski zvezi, je bila v tistem času največkrat predmet kritike zgodnjih feminističnih avtoric in avtorjev. Tako Abigail Adams piše v pismu svojemu možu, naj ne pozabijo na gospe, ko pripravljajo nove zakone. Opozarja ga, da se bodo uprle, če ne bodo deležne posebne skrbi in pozornosti, in da bo prišlo do določenih težav (po principu 'No taxation without representation'), če se ne bo izrabila priložnost, da se napiše nova, boljša zakonodaja. A hkrati, kot pravi Jean Grimshaw (*Radical Philosophy* 52/1989 str.12), je 18. stoletje tudi čas začetka idealiziranja družinskega življenja in poroke, kar je ostalo vplivno tudi skozi vse 19. stoletje.

III.

Za razumevanje Mary Wollstonecraft je še posebej pomembno razmišljanje, po katerem je mogoče vrlini določiti spol in je torej različna pri moških in ženskah. Po tem pojmovanju je ženska senzibilnost tista posebna psihološka lastnost, ki ženskam ustreza, zaradi specifičnega ženskega tipa vrline. Tako se je ustvarjala podoba ženske, ki naj bi bila nežna, čuteča, podredljiva žena in mati. Ženske naj bi se v prvi vrsti naučile biti pasivne, šibke, ubogljive, pokorne, skromne, sramežljive, ustrežljive in uklonljive moškimi željam. Bile naj bi lahkomišelnice, nore na obleko, resni nameni pa naj bi jim bili tuji. Krono vsemu naštetemu bi predstavljal idilični zakon, zasnovan na komplementarnosti obeh spolov.

Tudi zato, ali pa predvsem zato, ker je zgoraj opisana podoba ženske zelo daleč od tistega, kar lahko najdemo v življenju Mary Wollstonecraft, je ost kritike v večih avtoričinih tekstih uperjena v obravnavanje žensk kot spolnih bitij in ne v prvi vrsti kot človeških bitij.

Vendar pa avtorici nikakor ne gre le za njo samo, čeprav mnogokrat izhaja iz lastnih izkušenj in lastnih empiričnih spoznanj. V posvetilu v knjigi *A Vindication of the Rights of Woman* Talleyrandu – Perigordu pravi, da prosi za svoj spol in ne za sebe (Wollstonecraft, 1986, 9). V nadaljevanju pa se sprašuje, kdo je napravil moškega za izključnega razsodnika, če pa je tudi ženska deležna daru razuma. Vsako človeško bitje mora biti deležno določene mere neodvisnosti in samospoštovanja, če naj bi živelo človeka vredno življenje. Samostojnost in neodvisnost sta tesno povezani ideji, za uresničitev katere se morajo ženske zavzemati. Mary je sovražila vsakršno patronatstvo (tako moškega kot družine) nad ženskami – le-to naj bi še utrjevalo njihovo neenakost z moškimi.

V takšnem, v družinsko okolje ujetem položaju so ženske lahko držali zato, ker so bile deležne specifične (»ženski naravi« prilagojene) vzgoje in pomanjkljivega izobraževanja. To pa je seveda pomenilo, da ženske tudi političnih pravic niso imele. Za ženske, ki so bile »shranjene« doma, pod okriljem družine, brez lastninc, pod patronatom moža, ki je o vsem odločal, razglasitev državljskih pravic ni imelo nikakršnega pomena. Zato Mary Wollstonecraft v predgovoru *A Vindication* zagovarja stališče, da so zahteve po političnih pravicah žensk legitimne in da po spoštovanju teh pravic kliče razum, ki glasno zahteva pravico za polovico človeštva.

Avtorica je prepričana, da bi tudi zahteve po političnih pravicah žensk prestale kritičen pretres, seveda, če bi jih obravnavali enako umno.

Dve stoletji od izida *A Vindication* pa sta vendarle opozorili na neko temeljno nesorazmerje med pravicami moških in pravicami žensk. Medtem ko je bilo abstraktne pravice (pravice moških) dovolj zgolj deklarirati, razglasiti, je bilo (in je še vedno) potrebno pravice žensk zagovarjati, upravičevati in braniti. Prav zaradi tega je delo Mary Wollstonecraft še vedno aktualno, vredno premisleka in nadaljnih diskusij.

LITERATURA:

- Coole, Diana: 1988, *Women in Political Theory*, Sussex: Wheatsheaf Books.
- Gatens, Moira: 1991, *The Oppressed State of My Sex: Wollstonecraft on Reason, Feeling and Equality*, v: *Feminist Interpretations and Political Theory*, ed. M. L. Shanely & C. Pateman, London: Polity Press.
- Grimshaw, Jean: 1989, *Mary Wollstonecraft and Tensions in Feminist Philosophy*, v: *Radical Philosophy* 52.
- Held, David: 1989, *Modeli demokracije*, Ljubljana: Krt.
- Kaplan, Cora: 1986, *Sea Changes; Culture and Feminism*. London: Verso.
- Mastnak, Tomaž: 1988, *Feminizacija demokratične revolucije*, v: *IMS* 2.
- Spender, Dale: 1988, *Women of ideas, and what men have done to them*, London: Pandora.
- Todd, Janet: 1989, *A Wollstonecraft Anthology*, London: Polity Press.
- Tömalin, Clare: 1974, *The Life and Death of Mary Wollstonecraft*. London: Wiedenfeld and Nicolson.
- Wollstonecraft, Mary: 1986, *A Vindication of the Rights of Woman*, London: Everyman's Library.
- 1988, *A Vindication of the Rights of Woman*, Edited by Carol H. Poston, A Norton Critical Edition.
- 1976, *Mary and The Wrongs of Woman*, ed. and intr. by Gary Kelly, Oxford University Press.
- Woolf, Virginia: 1979, *Women & Writing*, intr. by Michele Barret, London: The Women's Press.

Eva D. Bahovec

O FEMINIZMU IN PSIHOANALIZI: ONSTRAN PROBLEMA POIMENOVANJA¹

Ko govorimo o ženskih študijah kot o akademski veji ženskega gibanja in oblikovanja ženske identitete, *identity politics*, je prvi problem, s katerim se moramo soočiti, problem poimenovanja. To je problem, ki je že dalj časa v središču razprav o ženskih študijah, a zaradi tega nič manj ne zahteva teoretske razlage. Seveda pa ga tudi ni mogoče rešiti z odločitvijo, da se bomo raje spustili kar na raven »resničnega« in »pravega« objekta, torej stvari same ne glede na njeno »ime«.

Različne gramatične variacije, ki segajo od ženskih študij, študij spolov, feministične teorije, feministične filozofije, žensk v politični filozofiji, žensk v zgodovini, feminističnih zgodovinarok vse do »feminizma in psihoanalize«, seveda odražajo tudi razlike v objektu analize ali pa bi jih vsaj morale odražati. Vendar pripada le temu zadnjemu polju, feminizmu in psihoanalizi (ne genitivu ne svojilnem zaimku ne predlogu »v«, temveč »in«) privilegirano mesto, od koder se odpre nova razsežnost, namreč, možnost refleksije o samem vprašanju, o avtoreferenčnosti vprašanja o imenu. In to o imenu, ki mora zadostiti dvema pogojema: opozoriti na tisto, kar je v feministični teoriji univerzalno človeško, kar torej zadeva koncept subjektivitete nasploh, in hkrati izpostaviti tisto, kar je specifično, morda bi lahko celo rekli »angažirano« žensko. Z drugimi besedami, pojasniti moram mesto, odkoder govorim.

Šele to je razsežnost, v kateri se pokaže vsa nesmiselnost popularne definicije, da so ženske študije vse »študije, ki jih opravljajo ženske«,² istočasno pa jasno začrta meje razlikovanja, z epistemološkega vidika sicer pomembnega razlikovanja, med objektom znanosti na eni strani in objektom zgodovine znanosti ali filozofskega diskurza na drugi. V nasprotju z vse preveč sociološko in tudi sociologistično obarvanimi ženskimi študijami (ki predstavljajo prevladujočo vejo akademskega feminizma) se zgodovinsko in filozofsko utemeljene veje feministične teorije res učinkovito spopadajo z empiricismom zdravega razuma, toda same kategorije »ženske«, »ženskosti« in spolne razlike ostajajo povečini tematizirane zgolj polemično, prepuščene takšni ali drugačni obliki anti-esencializma; postanejo namreč entiteta, ki ji v zgodovinskih ali filozofskih diskurzih ne ustreza nič trajnega, trdnega, enoznačnega in je ne obeležajo nobene »bistvene« ali »dane« lastnosti.

¹ Besedilo predavanja na humanističnem simpoziju Filozofske fakultete 7. januarja 1992.

² S. Groag Bell & M. Schwartz Rosenhan, »A Problem in Naming: Women Studies — Women's Studies?«, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1981, 6, str. 540.

Problema ženskosti v pozitivni, torej ne zgolj polemični obliki, pa se v teoriji loteva – in se ga tudi lahko loteva – šele tista oblika feminizma, ki navezuje na psihoanalizo.

Sam Freud je imel sicer do feminizma dokaj jasno in decidirano, namreč odkrito negativno stališče, ki vzbuja v feminističnih krogih precej nelagodja. Toda treba je vedeti, da je bil Freud po svojih političnih prepričanjih pač konservativec. V slavni novi biografiji Freuda, ki vse bolj prevzema mesto standardni biografiji Ernesta Jonesa, zgodovinar Peter Gay takole komentira njegove predsodke do žensk: »Freud je bil po svojem socialnem, etičnem in 'krojaškem' stilu nekakšen nepreoblikovani gentleman devetnajstega stoletja. Ne svojih staromodnih navad ne svojih prav tako staromodnih idealov, načina govorjenja in pisanja, ne svoje obleke ni nikoli prilagodil novi dobi – in povečini tudi ne samega črkovanja.«³

Sicer pa Freud tudi radia in telefona ni maral, ne le feministk in njihovih bojov za ženske pravice (o feministkah je pisal kot o »ženskah, ki hočejo postati moški«). Da o ženskah nasploh niti ne govorimo; ko je bil leta 1933 v Berlinu in se je v pismu Lou Andreas-Salomé, sicer pomembni (ženski) osebi v njegovem življenju, pritoževal, kako pogreša svojega sicerko Jo-Fi, je zapisal: pogrešam jo »skoraj tako kot cigare. To je očarljivo bitje, tako zanimivo – tudi kot ženska: divja, instinktivna, nežna, inteligentna, in vendar ne tako podredljiva, kot utegnejo biti drugi psi.«⁴

Toda kadar je šlo za teorijo in za psihoanalitično gibanje, se je Freud vedel popolnoma drugače. Ženskih analitičark ni spoštoval in upošteval nič manj kot svojih moških kolegov, in mnoga »ženska imena«, če lahko tako rečem, ne le Lou Andreas-Salomé ali Marie Bonaparte, njegova hči Anna ali Melanie Klein, so pri njegovem delu odigrala zelo pomembno vlogo. Predvsem pa se je jasno zavedal, kot bomo videli pozneje, da na vprašanje, »kako ženska nastane« (ne pa »kaj ženska je«), ni mogel podati enoznačnega odgovora in da je to težava, ki je imanentna samemu konceptu spolne razlike v psihoanalitični teoriji.⁵ Ves čas mu je uspelo ohraniti napetost in, rekla bi, upravičeno vztrajati v protislovju, na katerem gradita tako Lacan kakor angleški »feminizem in psihoanaliza«.

Moški analitiki s feminističnimi nagibi in naše ženske analitičarke, pravi Freud v enem od treh slavni spisov o ženski seksualnosti, se z mojimi izvajanji ne bodo strinjali. Imeli jih bodo za represivne, za utemeljevanje patriarhalnosti z vrojenimi značilnostmi obeh spolov, ne da bi vedeli za paradoks – ne da bi se zavedali, kako držijo v rokah »palico z dvema koncema«.⁶ Freud ni zaman govoril o ženskosti kot o neznanem območju, *the dark continent*, kot o objektu svoje nevednosti in nevednosti psihoanalitične znanosti, in tudi o tem, če že govorimo o anatomiji, kako so »prave ženske genitalije neznan« (1923e). Toda to ni nevednost, ki bi jo v Freudovem delu (med drugim v treh slavni spisih o ženski seksualnosti, prevedenih v publikaciji *Analecte*) počasi in postopoma nadomeščala vednost, v procesu nenehnega približevanja resnici in prodiranja v

³ P. Gay, *Freud. A Life for our Time*, Macmillan, London 1988, str. 507.

⁴ Nav. po *ibid.*, str. 512.

⁵ Freudova nihanja in oklevanja v tej zvezi je, vzdolž njegovega dela, opisala tudi M.-C. Hamon v razpravi »Freud in Ojdip pri deklaciji«, prevedeni v publikaciji o ženski seksualnosti (*Ženska seksualnost: Freud in Lacan*, Analecta, Ljubljana 1991).

⁶ »O ženski seksualnosti« (1931b), slov. prev. *ibid.*, str. 28.

objekt znanosti, temveč nevednost, ki napreduje in se razvija ravno tako kot vednost, saj je konstitutivni element »ženskosti«, ki smo ji na sledi.

Zakaj torej pravim, da se, navkljub vsem Freudovim mizoginim stališčem v vsakdanjem življenju in vztrajanju v protislovjih v teoriji, lahko problema ženskosti v pozitivni obliki (pozitivni v obeh pomenih besede) loti zgolj psihoanaliza?

Zaradi tega, ker problem poimenovanja feministične teorije ni brez zveze s problemom identifikacije, in tega je mogoče odčitati vsaj na dveh ravneh. Prvič je to vprašanje, ki zadeva razmerje med feminizmom kot družbenim gibanjem in zagatami, ki imajo pridih bolj intimnega, pridih osebnih dilem in kolebanj brez dokončnega odgovora. Znana ameriška feministka Jane Gallop pravi o tem takole: »Ne gre le za zavračanje tega, da bi nas subsumirali pod priimke naših mož, ampak tudi za spraševanje, kakšen naj bo priimek naših otrok, in naposled najbolj radikalno, ko postavljamo pod vprašaj svoje lastne priimke in priimke svoje matere, in tako naprej v regresu generacij, saj je identiteta v naši kulturi tako tesno povezana z patriarhalnostjo...«⁷ To je način, kako problem poimenovanja preči mejo med javnim in privatnim in sprevrča znano feministično geslo o osebnem, ki je politično (*the personal is the political*). Preči mejo, hkrati pa tudi pogloblja razmik med obema sferama in namiguje na nemožnost, ki je inherentna feminističnemu podvzetju nasploh. Čeprav je namreč v teoriji jasno, da se je treba spopasti s patriarhalno identiteto, ostaja v vsakdanjem življenju problem poimenovanja nerešen, ne glede na to, »kako pameten oz. pametna je kdo lahko v teoriji« (*however clever some seem in theory*). Če ne sprejemem imena očeta svojega moža, potem ohranim ime nekega drugega očeta, namreč svojega lastnega, in vprašanje, ali patriarhalnost krvnega sorodstva kaj manj bremeni mojo »identiteto«, ostaja odprto.

Težava je torej globlje narave in jo je treba pojasniti drugače kot z golim zgodovinskim dejstvom o stoletnem ali tisočletnem zatiranju žensk. Težava je globlje narave, globlje v konceptualnem pomenu in globlje v smislu nasprotja nečemu, kar bi prihajalo zgolj od zunaj in kar bi bilo »ženskam« naloženo zaradi krivičnega družbenega reda ali nasilnosti moškega rodu. Tudi če bi zatiranje žensk izhajalo le »od zunaj« (pa ne!), komenitra npr. Jacqueline Rose uredniški uvod v knjigo z zanimivim naslovom, *Pleasure and Danger*, mora obstajati nekaj »v notranjosti«, na kar se lahko opre. Problem ženskosti ni več kaj neproblematičnega, ogroženega le od zunaj, ampak se pojavlja v pojmovnem sklopu »strasti« in »nevarnosti«: patriarhalnost dela žensko željo nevarno samo sebi.⁸ Beda, kot pravi temu Jacqueline Rose, *miser*y, kar bi morda lahko prevedli tudi kot zlo, prihaja od znotraj, iz »središča« psihičnega prostora, psihičnega kot prostora. In to je vedel že Freud, ko je koncept nagona smrti naposled zenačil s konceptom nagona nasploh, ko je torej regresivni, uničevalni značaj nagonov pripisal tudi samemu seksualnemu nagonu. (Seveda ni naključno, da je nagon smrti — in s tem povezana ideja nelagodja v kulturi — nekaj, kar ne gre v račun ne revidiranim oblikam psihoanalize ne feminističnim ženskih študijam.)

⁷ J. Gallop, *Reading Lacan*, Cornell University Press, Ithaca and London 1985, str. 14.

⁸ J. Rose, »Where does the Misery Come from?«, *Psychoanalysis, Feminism, and the Event*, v: R. Feldstein & J. Roof, *Feminism and Psychoanalysis*, Cornell University Press, Ithaca and London 1989, slov. prev. »Odkod pride beda?«, *Problemi-Eseji*, 1991, 3, str. 185.

Drugič pa je to problem identifikacije v specifičnem, psihoanalitičnem pomenu besede. To ni identifikacija kot enovit proces, ki bi vodil k trdni in enotni identiteti ali trdnemu »ženskem« Jazu današnjega časa (kar je, mimogrede, iluzija, ki ji podležejo tako različne variante *consciousness-raising* kot novejše oblike feminističnih pedagogik),⁹ temveč problem identifikacije v smislu mnogoterih femininih identifikacij, ki jih proizvaja samo dejanje poimenovanja in v katerem ženska (in moška) bitja zavzamejo pozicijo v jeziku in znotraj jezika. Zagata je torej povezana z govorečim subjektom in mestom njegovega izrekanja, ta pa nas namesto k vprašanju trdne identitete in enovitega Jaza vodi prej k problemu razpršenosti zavesti in razcepljenosti subjekta kot izpraznjene, »punktualne in medleče« instance, bistveno zavezane polju drugosti in heterogenosti, ki si stoji z instanco identitete in samoutemeljenosti v diametralnem nasprotju.¹⁰

Čemur smo tu na sledi, torej ni besedna opredelitev objekta, dostopnega v zunanji realnosti, temveč, *prvič*, porajanje kategorije »ženske« v procesu iskanja odgovora na večno vprašanje »Ali sem to ime?«, »*Am I that name?*« – če lahko uporabim Shakespearov verz, o katerem je angleška filozofinja in zgodovinarica, ki je sicer zelo daleč od psihoanalize, Denise Riley, napisala celo knjigo.¹¹ Ali sem to, kar naj bi bila, kar drugi mislijo, da sem, kar »se« pričakuje od mene? S čimer se torej tu soočamo, je iskanje identitete in iskanje oporišča iz povsem druge perspektive kot v revidirani psihoanalizi (kamor bi bilo mogoče šteti tudi feministično kritiko Freuda pri Karen Horneyevi), ki jo lahko tu, kot rečeno, umestimo v bližino tako ženskih študij v akademskih sferah kot feminističnemu osveščanju v ženskem gibanju. Opora, ki jo iščem in ki se mi vse čas premešča, je »opora« metonimičnega gibanja, drsenja želje v neskončnost, pa naj gre za iskanje lastne, osebne identitete, lastnega imena, ali pa za znanost o t.i. ženskah, torej o tisti in tistih, ki ta imena privzemajo ali ki se prepoznajo v klicu »Ženska!«, »Hej ti, ženska!«. »Ali sem to ime?« bi torej pomenilo nekaj podobnega kot: da ravno nisem to, kar bi morala biti, da se ne vidim iz točke, iz katere bi želela, da bi me drugi videl, in da je izpolnitev želje vedno nekje drugje – je bistveno premeščena, neujemljiva in je po definiciji ni mogoče zadovoljiti. Pred nami je torej nemožnost, da bi ustregli simbolnemu mandatu – tistemu »Ti si tisti, ki mi boš sledil!« – v čisti obliki. In ali ni konec koncev ravno neujemanje med imenom in »objektom« tisto izhodiščno »dejstvo«, ki je vodilo k odkritju psihoanalize?

⁹ O tem gl. C. Penley, »Teaching in Your Sleep: Feminism and Psychoanalysis«, v *The Future of an Illusion. Film, Feminism, and Psychoanalysis*, Routledge, London 1989, str. 173.

¹⁰ Povedati pa je treba, da razprava o mnogoterih femininih identifikacijah, ki jo začenja psihoanaliza, nima nič skupnega z vse bolj uveljavljenim stališčem, da je treba poleg spolne razlike upoštevati tudi razredno in rasno razliko (o tem gl. T. de Laurentis, *Technologies of Gender*, Indiana University Press, Bloomington 1987); za psihoanalizo je spolna razlika privilegirani koncept, koncept razlike kot take, in je tesno povezan z razcepljenim subjektom v smislu Freudove *Zwiespaltung*.

¹¹ D. Riley, »*Am I that Name?*« *Feminism and the Category of 'Women' in History*, Macmillan, London 1988. [Verz je iz Shakespearovega *Othella*, IV. dejanje, 2. prizor; citat se v celoti glasi takole: Zasluišim, Jago, to ime? – Katero? – Kot pravi, da mi vzdol ga je moj mož. (*Am I that name, Jago? – What name, fair lady? – Such as she says my lord did say I was.*) Slov. prevod O. Župančiča v W. Shakespeare, *Zbrane gledališke igre*, III, Mladinska knjiga, Ljubljana 1987, str. 91. Slov. prev. uvodnega poglavja iz knjige D. Riley je preveden v *Časopisu za kritiko znanosti*, 1991, 136/137, str. 44–60.]

Na ta vidik poimenovanju naletimo tudi znotraj meja samorazumevanja feministične teorije, v načinu, kako poskušajo utemeljiti lastno pozicijo. V znani feministični psihoanalitični reviji *m/f* je bil v zadnji številki objavljen intervju z urednicama, s Parveen Adams in Elizabeth Cowie, in ta začnjenja z razpravo o pomenu črk *m* in *f* v naslovu revije.¹² Ali naj bi te pomenile marksizem proti feminizmu, maskulino proti femininemu oz. moško proti ženskemu ali morda celo inčialke znanega francoskega filozofa? Odgovor se je glasil: lahko bi rekli žensko *in* (ne *proti*) moško, toda kar je tu pomembno, je to, da naslov revije označuje razliko in ločitev, ki omogoča takšno ali drugačno razumevanje. Gre torej za ime, ki ni ime objekta, zunanjega referenta, ampak ime kot razlika, kot označevalna kategorija.

Čemur smo tu na sledi, je, *drugič*, ime kot metafora identitete, ime, ki ga privzamem od očeta in ga podelim svojemu sinu, sebe kot ženske pa ne smem subsumirati pod to isto ime. Tu je treba seči onstran, denimo, kakšne družinske interpretacije razmerij gospostva, do *Imena očeta* kot zgotovitve, kot metafore, kot tistega tretjega člana, ki preči »jaz« in »ti« govornice (oče kot »on«, ki diadično, krožno, simetrično razmerje matere in otroka pretvori v trikotno strukturo ojdipskega razmerja).¹³ V spraševanju o imenu se torej Freudov mehanizem premestitve, *Verschiebung*, drsenje želje v njeni metonimiji, srečuje v feministični teoriji z mehanizmom zgotovitve, *Verdichtung*, metafore, metafore *Imena* (ki ga tudi že poznamo iz *Razlage sanj* (1900a)): najti eno samo, pravo, privilegirano ime, najti, pri Lacanu, tisti izjemni, falični označevalec, označevalec gospodar, ki zagotavlja ime, pomen, vsem bivšim in bodočim »generacijam«. Momentu histerizacije znanosti o ženskah, momentu neuspelega iskanja »identitete«, bi morda tu lahko dodali tisti moment, ki bi ga zgodnji Lacan imenoval psihotični moment znanstvenega diskurza in ki je povezan z odsotnostjo *Imena očeta*, očetovske metafore, privilegirane označevalca, tisega »Je Eden«, kar onemogoča totalizacijo pomena ter lahko povzroči razpad simbolnega univerzuma.

To bi bil po mojem mnenju moment, ki bi ga bilo treba premisliti v feministični teoriji, namesto da se zanašamo na ugotovitev in sklep, ki ga navajajo ob razpravah o »postmodernizmu in feminizmu« (spet en »in«): da naj bi namreč feministično raziskovanje doseglo stopnjo zrelosti. »Feministične raziskovalke,« pravita Nancy Frazer in Linda Nicholson, »so začele gledati na svoje podvzetje bolj kolektivno, bolj kot na *puzzle*, v katerega vstavljajo različne koščke mnogi različni ljudje, ne pa kot konstrukcijo, ki bi jo bilo treba dovršiti v enotnem, veličastnem teoretičnem zamahu.«¹⁴ Namesto modernih *grands récits* naj bi torej imeli postmoderne teorije v smislu razpadlega, razpršene diskurza o ženskah, ki pa žal ni dosti več kot priznanje, da je umanjkal koncept, na katerem bi morala temeljiti celotna teoretska zgradba.

Tretjič pa bi rada temu mehanizmu, »Am I that name?«, značilnemu za »žensko« histerijo, tej točki histerizacije govorečega bitja skozi željo kot željo drugega, dodala še

¹² Intervju je bil preveden v izboru iz *m/f* v *Problemih* leta 1988.

¹³ Več o tem gl. J. Rose, »Ženska seksualnost: Jacques Lacan in *École freudienne*«, v *Ženska seksualnost: Freud in Lacan*, op. cit., str. 121-147.

¹⁴ N. Fraser & L. Nicholson, »Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism«, v A. Ross (ur.), *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1989, str. 98.

neki drugi Shakespearov verz, tokrat iz prototipa nadvse tragičnega, torej vsakega ljubezenskega odnosa, da ne rečem kar prototipa neuspelega spolnega razmerja. To je verz, po katerem ni ime niti roka, noga, niti kak drug del telesa (*nor hand, nor foot, nor arm, nor face, nor any other part belonging to a man*).¹⁵ Takega odgovora seveda ne moremo dobiti drugače kot na vprašanje po Imenu očeta: »Kaj nisi Romeo, in Montegov?« (ali že prej: »Očetu se, imenu odpovej...«). Ime je torej kot reprezentant označevalca gospodarja tisto, kar sega onstran telesa in onstran anatomske razlike med spoloma in meri na realno, neponovljivo – torej onstran shakespearove »univerzalnosti« človeškega rodu.

V psihoanalizi je namreč to dvoje v obrnjenem razmerju: tisto, kar je onstran imena, postane telo, neki del telesa. Šele ko stopimo ven iz jezika, lahko začnemo iskati tudi odgovor na drugo zahtevo feministične in psihoanalitične teorije, zahtevo po tem, da je treba izpostaviti univerzalno človeško ravno in le kolikor sovpada s specifično ženskim, s tistim, po čemer se »ženskost« razlikuje od »moškosti«. Čim zajamemo identiteto v njenem nihanju (»Kaj nisi Romeo in nisi Montegov? – Ni to ni ono, če ni tebi všeč...«), oziroma čim je tako *ne* zajamemo, se zastavi vprašanje nanosa na telo. »Očetu se, imenu odpovej,« roti Julija Romea, »in jaz ne bom več Capuletova ... o Romeo, odloži to ime, in zanj, ki tebe se ne tiče nič, na mene vso.« (*And for that which is no part of thee, take all myself.*) Namesto imena bo torej dobil žensko v vsej njeni »telesni teži«.

Vprašanje nanosa na telo je za Freuda vselej tudi vprašanje, kako vpliva anatomska razlika med spoloma, med dečki in deklicami, na oblikovanje subjektivitete, torej spolno obeležene identitete oz. tistega, kar je onstran, *beyond identity*, kot pravi Jacqueline Rose; ves čas se torej soočamo s problemom specifično ženskega ali specifično moškega mehanizma.¹⁶ Freud tu pusti vprašanje odprto; kar velja posebej za dečke, postane naposled veljavno »tudi za deklice«, in nasprotno. Za lacanovski feminizem pa je tista pozitivna opredelitev ženskega, ki jo le in edino psihoanaliza lahko doda negativnim in polemičnim, antiesencialističnim opredelitvam, koncept ženskega kot onstran-jezikovnega, onstran identitete in imena, območje *the dark continent*. To je, konec koncev, privilegirani objekt Freudove nevednosti in Lacanove razsežnosti tistega, o čemer ni mogoče govoriti, pa se vendar mora (nasprotno kot v zadnji tezi iz Wittgensteinovca *Traktata*) o tem nenehno izrekati. Seveda pa je to tudi objekt nevednosti same ženske, saj, prvič, zanjo kot za subjekt, za govorečo (žensko ali moško) bitje, »ne eksistira«, ker ostaja zunaj simbolnega univerzuma, in drugič, ženska tudi sama ne ve, kaj je predmet njenega užitka, ko, kot pravi Lacan, »uživa na mestu Drugega«.

Ženske, kot je rekel že zelo zgodaj Freud prijatelju Fliessu, »so prišle na svet za kaj boljšega kot za to, da bi postale vedoče.«¹⁷

¹⁵ W. Shakespeare, *Romeo and Juliet*, Act II, Scene II. Slov. prev.: »Roka, noga ni, obraz ni, niti kak drug del človeka. Preberi si ime! Kaj je ime?...« (Slov. prev. O. Župančiča v W. Shakespeare, *Zbrane gledališke igre*, III, op. cit., str. 40-1.

¹⁶ Več o tem gl. v razpravi »Anatomija je usoda«, v *Ženska seksualnost: Freud in Lacan*, op. cit., str. 219-235.

¹⁷ Nav. po P. Gay, *Freud. A Life for our Time*, op. cit., str. 522.

Darja Zaviršek

MICHEL FOUCAULT V LUČI FEMINISTIČNIH KRITIK

Foucaultov stavek v Zgodovini seksualnosti, ki pravi, da morajo biti oporišča protinapada na mehanizme seksualnosti »telesa in zadovoljstva«, ne pa »seks-želja«, pušča odprto vse tisto, o čemer danes razmišljajo številne feministične kritike. Kdo so telesa, na katera se Foucault naslavlja, za katero seksualnost gre in za čigava zadovoljstva? S temi vprašanji se izmed številnih kritik Foucaulta, ukvarjajo tiste, ki se ustavljajo prav ob njegovem konceptu zgodovine in telesa.

Objekt fukojevske genealogije je diskurz resnice, naloga genealogista pa je, da demaskira oblike resničnega diskurza tako, da opiše njegove forme obstajanja kot tudi njegove politične efekte. Potrebno je torej videti, »kako se v zgodovini znotraj diskurzov, ki sami na sebi niso niti resnični niti lažni, proizvedejo učinki resnice« (Foucault 1991, str. 63). Zahodni diskurz resnice je bil za Foucaulta od 18. stoletja naprej diskurz »kontinuirane zgodovine«, v katerem je človek lahko postal objekt zgodovine, kolikor je bil tudi subjekt. Nasproti njemu postavi Foucault koncept diskontinuitete, ki opozarja na nove »režime« (medicinskega, pravnega, seksualnega), ki so v določenih obdobjih v relativno kratkem času, začeli veljati kot znanstveni in ki so dejanski učinki oblasti. Foucault trdi, da so predpostavke o obstoju »človeka kot objekta« in »človeka kot subjekta«, dejansko le disciplinske tehnologije, ki delajo telo ubogljivo in produktivno ter zavežejo subjekt, da govori Resnico o sebi. Moč, ki je bila izvajana nad telesom in duhom, je bila tudi pogoj za obstoj oblike znanja, ki je omogočala diskurz kontinuirane zgodovine. Funkcija te oblike znanja je, da utrdi in renovira »objektifikacijo« in »subjektifikacijo« tehnologij prek katerih se producira moč.

Kritika Isaac D. Balbus (1987), ki izhaja iz feministične paradigme poudarja, da je zahodni filozofski diskurz razpet med zagovarjanjem in zanikanjem zgodovine. V diskurzu zgodovine je enkrat moški definiran kot superiornejši, drugič pa sta tako ženska kot moški subsumirana v kategorijo človeškega bitja. Domnevno nevtralni pojem »zgodovine« je imel v resnici večino moških karakteristik. Ko Foucault zatrjuje, da zahodna zgodovina ni drugega kot vrsta različnih oblastnih diskurzov, torej različnih režimov resnice, je že sam, kot poudarja Isaac D. Balbus, v pojmu zgodovinske kontinuitete. Objekt te kontinuitete zanj sicer ni človek, temveč znanje/volja za oblastjo, prek katerega se človek, torej moški, transformira. Feministična kritika poudarja, da je mogoče znotraj zgodovin govoriti le o patriarhalni zgodovini, ki temelji na materinsko-dominirani skrbi

za otroka. Ekskluzivna ženska odgovornost za otroka, ki je značilna za vse človeške kulture (pa naj gre za biološke ali za socialne matere) pomeni, da je ženska prvo bitje, s katerim se otrok identificira. Ženska-mati je torej izvor zadovoljstva in obenem izvor frustracij, izvirajočih iz otrokovih ukazovalnih potreb. Zaradi slednjih je mati tudi tista, ki postane objekt nezavednih sovraštev, ki se kopičijo v otrocih obeh spolov in ki so rezultat neizbežne boleče ločitve. Mati, ki je ljubljena, je nujno tudi osovražena mati. Ta kulturno univerzalni strah pred ločitvijo je transformiran v nenaklonjenost in sovraštvo do vseh žensk, katerih nujnost po pridobitvi dominantnega položaja v družini je toliko večja, kolikor doslednejša je njihova izključitev iz sfere javnosti.

Otrok torej mater doživlja kot avtoriteto, s katero se konfrontira, odnosi med njima pa določajo tudi vse naslednje emocionalne odnose z avtoritetami zunaj družine. Učenje o materinski moči vzbudi strah in nenaklonjenost, ki nujno sproži uklonitev očetovi avtoriteti. Ta uklonitev pomeni hkrati tudi privolitev v afirmacijo avtoritete očeta in kasneje avtoriteto moških v celoti. Privolitev v avtoriteto očeta pomeni beg izpod monopola materinske skrbi in beg pred »materjo kot institucijo«, kot to imenuje Marguerite Duras. Podobno trdi tudi francoska psihoanalitičarka Christiane Olivier (1989, p.51): »Otrok, ki si ga želita oba starša, je s svojim rojstvom v naročju patriarhalne družine izključno »objekt matere«. Obstajajo le redke ženske, ki o sebi ne mislijo, da so nenadomestljivi vzgojitelji otroka, oče pa se zdi za te stvari popolnoma nepotreben.« Feministična psihoanalitska kritika torej trdi, da morajo moški in ženske postati bolj ali manj enakopravni objekti zadovoljstva in frustracij pri otroku, če naj se sovraštvo, ki izvira iz dominirajoče materinske skrbi, ne uperi direktno v žensko. Skrb za otroka si morata ženska in moški enakopravno deliti. Pogled onstran patriarhata je možen torej šele takrat, ko otrokova jeza in maščevalnost ne bo usmerjena le na osebe ženskega spola in na vse, ki so v vlogi matere in prevzemajo v družini družbeno zaželjeno moč.

Sostarševstvo je tako pojmovano ne le kot temelj za prehod iz moške dominacije, temveč tudi kot ukinitvev politične in tehnološke dominacije. To je tudi točka, kjer feministična kritika zavrne Foucaultovo trditev o tem, da so vse vrste in strategije odpora, ki jih producirajo oblastni diskurzi, enako pomembni. Feministična kritika namreč trdi, da bi nepatriarhalna družba pomenila popolno kulturno transformacijo, ki je drugačna od tiste, ki jo prek odpora lahko oblikujejo nedisciplinski oblastni diskurzi. Nova spolna egalitarnost bi pomenila kulturno transformacijo, ki bi se manifestirala tako v družbi kot v naravi. Kulturno univerzalna simbolizacija matere-zemlje in simbolna zveza ženske z naravo, pojasnjuje tudi tisto, kar trdi Sherry Ortner, da je namreč podrejanje narave analogno podrejanju ženske. Če narava simbolično prezentira žensko, je razumljiva tudi moška dominacija narave. To so potrdile tudi raziskave spolno egalitarnejših skupnosti, kjer je tako odnos do narave kot odnos do žensk manj sovražen in bolj kooperativen. V tem smislu je boj proti patriarhatu razumljen tudi kot boj za novo civilizacijo.

Feministična kritika poudarja, da gre več kot le za to, da je subjekt efekt oblasti. Nujna je vpeljava razlike med spoloma, saj je simetrija v življenju ženskega in moškega otroka mogoča le do tedaj, ko govorimo o obdobju primarne identifikacije z materjo, kot posledice njene vloge hraniteljice in zadovoljevalke otroških potreb. Feministična psihoanalitska kritika tako očita fukojevskemu diskurzu maskulinističen izvor, ko govori

o spolno nevtralnem subjektu. Primarna identifikacija je za deklico izvor spoznanja, da je tudi ona »ženska«, za dečka pa spoznanja, da mora preiti to identifikacijo, če hoče postati »moški«. Primarna identifikacija hčere z materjo je temelj za njeno identiteto ženskosti, in navkljub njuni ločitvi, le-ta še vedno simbolizira nekoga, s katerim je deklica povezana in od katerega je odvisen razvoj jaza. To je vzrok, da ženske razvijejo praviloma »relacijsko« orientacijo do sveta in do drugih ljudi, ki jih ne dojemajo kot grožnjo, temveč kot pomembne za realizacijo njihove identitete. V tem pa tiči tudi skrita past, saj prav zato, ker se deklice dojemajo kot nadaljevanje zunanjega objektivnega sveta, razvijejo tudi temelj, na katerem doživljajo potrebe drugih kot svoje lastne. Tako so ne le prek spolno specifične socializacije, temveč tudi zaradi primarne navezanosti na mater, nezavedno predisponirane za zadovoljevanje potreb drugih.

Za razliko od tega, zahteva razvoj »moškosti« od dečka, da zavrne vse povezave z materjo in jo ugleda kot absolutno ločeni, alienirani objekt, ki nima z njim nobene povezave. Njegova »moškost« je lahko definirana le prek ločitve in separacije, ki se v odnosu do zunanjega sveta kaže kot generalizirajoča objektivacija. Odnosi, ki jih dojemajo ženske kot temeljne za realizacijo svoje spolne identitete, pomenijo za moške grožnjo pred izgubo lastne »moške« identitete. Ko se tej nevarnosti izogiba, se izogne tudi intimnim odnosom, ki jih transformira v odnose distance, neranljivosti in nadzora nad drugimi in je pripravljen na izvajanje dominacije nad tistimi, ki se mu želijo približati.

Zahteva feministične psihoanalitične kritike je torej odprava asimetrije med otrokovima skrbnikoma v najzgodnejši izkušnji otroka, sostarševstvo pa naj omogoči, da dobi tudi moški otrok izkušnjo primarne identifikacije s staršem svojega spola. Če oblikovanje njegove »moške« identitete ne bo več zahtevalo zavrnitve njegove primarne identifikacije s primarnim ljubezenskim objektom, imajo tudi moški otroci možnost, da razvijejo »relacijski« odnos do sveta. To pa je šele pogoj, da nujnost dominacije nad drugimi zamenja izkušnja emocionalne podpore in nudenje možnosti za druge.

Ker pa je jaz, ki se oblikuje prek identifikacije z materinim telesom vedno že utelešen jaz, je nujna vpeljava telesa, katerega dojemanje je vedno odvisno od nezavednega odnosa do telesa matere. Ko morajo moški otroci, kot poudarja Isaac D. Balbus, potlačiti identifikacijo z materjo in njenim telesom, da postanejo »moški«, morajo zavrniti hkrati tudi svoje telo. Ali je torej zato nujno govoriti o telesu, ko govorimo o ženski, ali je zato ženska tista, ki somatizira tisto, kar zaradi svoje subordinacije ne more izreči?

Tradicionalna povezanost moškega z netelesnim, transcendentnim in ženskega z utelešeno entiteto, je v zgodovini vedno vzdrževala lažno prepričanje, da lahko moški naredijo iz sebe nekaj drugega kot so njihova telesa in nasprotno, tudi svoja telesa lahko naredijo za nekaj drugega kot so sami. To moško »raztelesenje« je bilo, kot poudarja Judith Butler (1987), možno šele, ko so bile ženske reducirane na telesne entitete. Ženske torej »so« svoja telesa, kar so najlepše prikazali medicinski diskurzi skupaj s kampanjami za higieno, zdravo naravo, nrvnost, ki so bile uperjene v žensko. Od prepričanja, da je telo »drugi« (drugi spol), ni več tako daleč sklep, kot pokaže avtorica, da so te »drugi« (druge) njihova telesa, saj tvori »moški jaz« zgolj netelesna duša (cf. str. 133).

Kakorkoli že, »tipične ženske bolezni« imajo za svojo manifestacijo in artikulacijo vedno prav telo. Če je bila v 19. stoletju to histerija ter množica notranjih in zunanjih znakov te »bolezni« (maternica, jajčniki, bledica, grdota, prhanje), so to danes zamenjale različne motnje v hranjenju (anorexia, bulimia in njune kombinacije). Telo je torej vedno znova centralnega pomena, ko gre za manifestacije ženskih stisk. Pri tem gre za veliko več kot le za to, kar danes vztrajno trdi del vladajočega psiho-medicinskega diskurza, da namreč ženske z ekstremnim odklanjanjem hrane, odklanjajo odraslost. Gre za odklanjanje in nasprotovanje določeni spolni vlogi. Če se anorexia na površini kaže kot totalna identifikacija s kulturnim spolom, ki je utemeljen v idealu ženskega telesa, gre dejansko za nasprotovanje prav temu idealu »prave ženskosti«. Če bije histeričarka boj s »preveč telesa«, ga anorektična ženska s »premalo telesa«, z njegovo popolno odklonitvijo. S tem pa gre za odklonitev same subordinacije in subsumiranja pod moško dominacijo.

Feministična kritika se ustavlja predvsem pri Foucaultovi spolni nevtralnosti in ob njegovi objektivaciji telesa. Ko Foucault govori o telesu kot o objektu oblastnih tehnik, je njegov pogled v celoti usmerjen le na manipulirano, trenirano, ukročeno telo. V njegovih analizah ni nikoli subjekt tisti, ki producira znanje, temveč je vedno le efekt določenih znanj. Ob tem Foucault pozablja, da telo ni le kulturni konstrukt, temveč konstruira v nekem smislu tudi sam sebe. Ob kulturni konstrukciji spolov, obstaja poleg objektivacije tudi delna izbira, ki se pripenja na biološki spol. Tako postane stvar vse bolj zapletena, saj predpostavlja, da najdemo razliko šele tako, da najprej najdemo telo, ki je predhodnik kulturnih interpretacij določenega telesa. Če je spol po eni strani del kulture, po drugi strani pa je izbira, kaj torej ostane naravi, se sprašuje J. Butler. Kakšno vlogo ima torej biološki spol, če je socialni spol nekje med kulturo in izbiro (str. 129)? Rezultat te razlike je neki drugi »spol«, nikoli pa s tem izračunom ne dobimo telesa. Spol kot izbira seveda ni nikoli nekaj zavestnega, je izbira, za katero šele kasneje vidimo, da smo jo naredili. Gre torej za izbiro, ki je že posledica interpretacije kulturne realnosti, ki temelji na tabujih, predpisih in sankcijah. Izbira socialnega spola torej vedno pomeni tudi interpretacijo veljavnih telesno spolnih norm. Judith Butler imenuje ta proces »oživljanje zgodovine v posameznikovi lastni materialni telesnosti«. Njen pogled je v nekem smislu situacijski. Telo je »situacija«, v kateri se sreča mreža kulturnih interpretacij, je polje, v katerega se umesti neka socialna realnost. Tako lahko v njej raziskujemo različne vrste sprejetih interpretacij prav te socialne realnosti. Kot poudarja avtorica, postane telo nexus kulture in izbire, torej osebni način, kako se spolne norme sprejemajo in to sprejeto reinterpreterirajo (cf. p. 134). Reinterpreteracija se kaže prek različnih telesnih stilov, in prek manifestiranja serije nezadovoljstev na kulturno sprejemljiv način.

Nikoli torej ne obstaja nek »naravni spol«, raztečena svoboda, ki naj bi se znotraj kulture spremenila v socialni spol, katerega manifestant je telo, temveč potrebujemo najprej telo, da dobimo spol. Gibanje od biološkega spola je za J. Butler premik od izvornega telesa do njegove kulturne oblike. Tudi izvorni biološki spol je tako kot socialni spol že sam tudi kulturno dejstvo. To pomeni, da telesa ne moremo nikoli v celoti zanikati in še več, takoj, ko imamo telo imamo tudi spol. Biti telo torej pomeni postati spol v

socialnem in ideološkem smislu. In obratno, kulturni spol je šele način obstoja nekega telesa.

Prav zato je Foucault seveda tudi aktualnen, saj poudarja pogled na telo, ki razkriva le-tega kot tarčo kaznovalnih tehnik in njegovo manipulacijo. Po drugi strani pa se, kot poudarja Rosi Braidotti (1991) v njegovih razpravah o analizah moči, telesa in seksualnosti, Foucault ne ustavi ob ženski seksualnosti, nosečnosti, kontroli rojstev, ljubezni med ženskami in ob feministični kritiki družine. Vse to je dobilo dosti manj pozornosti kot kampanja proti onaniji dečkov. Foucault sicer govori o novih osebnostih, ki nastanejo v času bio-oblasti, kot so »nervozna ženska, frigidna soproga, ravnodušna ali z mučeništvom obsedena mati; impotenten, sadističen, perverzen mož; histerična ali nevrastenična hčerka; prezgodaj zrel in že izčrpan otrok; mladi homoseksualec, ki odklanja zakon ali zanemarja svojo ženo« (1982, str. 98), nikoli pa ne govori o tem, da so bile te oblastne tehnike produkt določenega maskulinističnega diskurza, ki je vpeljal ideologijo dveh spolov. Še več, Foucault ni v svojih ključnih delih nikoli postavil ženskega telesa kot enega najbolj persistentnih oblik izključitve. Tudi takrat ne, ko je govoril o histerizaciji ženskega telesa kot o eni od novih tehnologij oblasti (poleg pedagogizacije otroške seksualnosti, socializacije prokreativnega obnašanja in psihiatrizaciji spolnih izrojenosti), ki so bile povezane z instrumentalizacijo seksualnosti, ki jo je izvajala oblast. Čeprav je prav v Zgodovini seksualnosti blizu tega, da vpelje magično razliko, ko opozori, »da je oseba, ki jo je najprej zajel mehanizem seksualnosti, torej ena prvih, ki je bila seksualizirana, ženska« (str. 107), pa po drugi strani prostodušno govori o spolni zlorabi in prostituciji (cf. str. 32-33). S tem tudi sam spremeni žensko v objekt, v seksualizirano telo. Njegov diskurz o telesu in seksualnosti je vedno znova pogled moškega, je diskurz moško centrirane seksualnosti. Tam, kjer Foucault razkriva tehnologije subjektivnosti, ki poskušajo deseksualizirati človeška bitja, je zanj razlika med spoloma nepomembna. Njegov govor o politiki telesa pozabi, da je tudi socialni spol vedno predpis in dolžnost, ki jo posameznica in posameznik utelešata, in je zato izkušnja »ženske ali »moškega« vedno tudi politična izkušnja. Prav zato so vsi poskusi redefinicije socialnega spola in socialne vloge vedno znova tudi politično dejanje.

Tako si R. Braidotti zastavi vprašanje, o čem govori Foucault, ko govori o človeškem telesu in o efekti oblasti? V katerem polju oblasti? In kdo ima korist od teh strateških analiz? Na koncu odpre tudi problem, kako formulirati radikalno kritiko, ki se bo nanašala na številne izpustitve ženskega telesa in na efekte moči moških filozofov (cf. str. 96-97).

Vse skupaj pa je mogoče tudi obrniti in se pridružiti tistim feminističnim razmišljanjem, ki poudarjajo, da govor o spolnih razlikah te razlike šele ustvarja. Tu se feministični in fukojevski diskurz morda prepleteta, saj prav po slednjem dobro vemo, da etiketiranje, razvrščanje, diagnosticiranje šele ustvarjajo razlike, te pa stigma in izločanje. Čeprav je tudi sama feministična kritika polje, v katerem se napajajo spolne razlike pa tudi spolni stereotipi, gre njej zasluga za ponovno odkritje dejstva, da je telo vedno le »moško« in »žensko«, in hkrati vedno oboje, subjekt in objekt, kultura in izbira, ujetost in možnost.

Literatura:

- BALBUS, Isaac D. (1987): *Disciplining Women* (V: BENHABIB, Seyla/CORNELL, Drucilla: *Feminism as Critique; essays on the politics of gender in late-capitalist societies*, Basil Blackwell, Oxford).
- BRAIDOTTI, Rosi (1991): *Patterns of Dissonance* (Polity Press, Cambridge).
- BUTLER, Judith (1987): *Variations on Sex and Gender* (V: BENHABIB, Seyla/ CORNELL, Drucilla: *Feminism as Critique...*).
- FOUCAULT, Michel (1982): *Istorija seksualnosti I* (Prosveta, Beograd).
- FOUCAULT, Michel (1991): *Vednost, oblast, subjekt* (Krt, Ljubljana).
- OLIVIER, Christiane (1989): *Jokastes Kinder* (DTV, München).

Janez Krek

ODKOD FALOS?

Zaključili smo z nekaj vprašanji,¹ katerih izhodišče je bil problem falicizma kot »perspektiva«, iz katere feminizem bere Freuda. Tako tudi za Elizabeth Cowie, katere očitek, da Freud deklico postavlja v položaj »družbene znanstvenice«, je ostal kot odprto vprašanje. Kot pravi, polje njenega prispevka obmejijo vprašanja, kot jih je zastavil že Moustafa Safouan: kako to, da deklica izkusi isti falicizem kot deček, in potemtako, kako oba prideta do tega, da se lahko poimenujeta bodisi deklica bodisi deček; nadaljnje vprašanje »ženske seksualnosti« ni vprašanje, kako majhna deklica prenese erogenost s klitorisa na vagino temveč, kako svojo željo oziroma izbiro prenese na objekt, ki je drugega spola, kakor je spol njene matere.² Odgovor na ti dve vprašanji pa je pravzaprav odvisen od nečesa tretjega, namreč od dojetja problema kastracije. Lacanova interpretacija Freuda, na katero se opira Elizabeth Cowie, omogoča razlago, katere zastavka znotraj strogo freudovskega dispozitiva ne bilo mogoče misliti, namreč, kot Lacan sam pravi, da »ni ženska nič bolj in nič manj kot moški podvržena kastraciji« (Lacan, 1991: 79). Če glede razlage konstrukcije seksualne razlike, »gibanja želje« pri deklici in tudi pri dečku, lahko le napotimo na branje njenega prispevka, bomo skušali pokazati, da odgovor na vprašanje, kako to, da deklica izkusi isti falicizem kot deček, ne razloži, zakaj do takega vpraševanja sploh pridemo, tj. kako interpretirati falicizem. Skušali bomo pokazati, da je prekrivanje teh dveh vprašanj v omenjenem tekstu posledica določenega branja Freuda, ki na nek način samo ponavlja tisto razumevanje kastracije pri Freudu, proti kateremu nastopa.

Falos: telo in označevalec

Elizabeth Cowie prične interpretacijo z razvpitimi Freudovimi stavki iz spisa »Nekatere psihične posledice anatomske razlike med spoloma« (Freud, 1991: 12-22). Pravi, da »po Freudu za deklico kastracija pomeni realni dogodek in obsega preprosto spoznanje: 'V hipu sprejme svojo sodbo in odločitev. To /dečkov penis/ je videla, ve, da sama nima, in želi imeti.'« (Cowie, 1991: 148) Vendar Freud ne raziskuje, pravi naprej, kaj deklico spodbudi, da »sprejme ta spoznavni dogodek, ali zakaj ga ne utaji, kot ga

¹ Tekst je nadaljevanje iz prejšnje številke Problemov-Esejev (»Odkod falos?«, *Problemi-Eseji* 3/91, str. 187-196).

² Prim. Cowie, 1991: 148; Safouan, 1982: 134-135.

lahko deček ... Prav neuspeh, da bi razložil gibanje želje pri deklici, kakor to stori pri dečku, je, tako se mi zdi, osrednji problem Freudove razlage ženske seksualnosti.« (Ibid.) – V nadaljevanju, če povzamemo, še natančneje izpostavi problem: Freud mora pokazati, kako pride do seksualne razlike – kako se poti dečka in deklice razideta, kako vznikne asimetrija iz pozicije, ki je vizhodišču simetrična. Treba je najti nekaj posebnega, in kar Freud najde, pravi Cowie, je na telesu dečka, ter navede: »konec koncev se anatomske razlike morajo izraziti v psihičnih posledicah« (Cowie, 1991: 149). Nekoliko kasneje tudi sama komentira, »da za Freuda kastracijski kompleks nastopi s pripoznanjem anatomske razlike« (ibid.). V celoti je njen ugovor sestavljen iz dveh korakov: prvi se opira na ugotovitev, da Freud ni raziskoval, torej tudi ne pojasnil spoznavnega dogodka-kastracije pri deklici; drugi gre naprej: resda ga ni raziskoval, torej niti pojasnil, vendar je potihem predpostavljal »razlago«, ki je morala ostati neizrečena, ker je nesmiselna: »Freud ne pojasni, zakaj je penis videti boljši, razen prek družbene vrednosti, družbeno dojete večje moči penisa in večje sposobnosti 'lulčka' – na našo deklico se dejansko obrača kot na znanstvenika, pravzaprav družbenega znanstvenika.« (Ibid.)

Prvi korak neposredno sugerira, da Freud pri deklici kastracijo pojmuje kot preprosti spoznavni dogodek. Drugi trdi, da je taka podmena absurdna, deklica pač ne more biti »družbena znanstvenica«. Vendar negacija drugega koraka pravzaprav ne zadeva neposredno Freudovega stavka, temveč samo »interpretacijo« (tako skrčen ima argument naslednjo obliko: kar Freud predstavi, je preprosto spoznanje; vendar lahko vidimo, da ne more biti preprosto spoznanje). Če vzamemo oba koraka skupaj, je pri obeh na delu predpostavka – v prvem neposredno, v drugem *per negationem* –, da Freud v primeru deklice kastracijo razlaga z neke pozicije, ki se razkrije kot pozicija *spoznavnega subjekta*. Skupni pojmovni člen, ki omogoči prehod, je specifično dojetje telesa; najprej je telo nekaj, kar deklica »vidi«, nato »anatomija«.

S tem je pripravljena podlaga za obrat, ki je osnova celotne nadaljnje izpeljave. Na vprašanje kastracije – kar na nek način vključuje falicizem in vznik seksualne razlike – je mogoče odgovoriti, če za *razliko* od spoznavnega subjekta zavzamemo pozicijo subjekta želje. Tedaj manko, ob katerem nastopi kastracija, ni »v manku« penisa (ni manko na telesu), temveč se pojavi v razmerju do želje:

»V enaki meri kakor za dečka, problema kastracije tudi za deklico ne tvori njen lasten manko, temveč manko njene matere. Kot smo prej nakazali, je tudi zanjo mati prvi objekt ljubezni in tudi za deklico, kot za dečka, kastracija nastopi ob spoznanju, da je razlog materine želje drugod – v falosu, ki ga ima njen oče. Niti za dečka niti za deklico kastracijski kompleks ne nastopi s pripoznanjem anatomske razlike, temveč takrat, ko manko žensk poveže z materino željo in kot rezultat tega z mankom-v-bitu otroka, ki ve, naj bo deček ali deklica, da nikoli ne more biti želja svoje matere. Za kar tu gre, ni preprosta vednost o telesu ali celo o materinem telesu, marveč vednost o njeni želji. Rana dekličinega narcizma ni posledica poznavanja anatomske razlike, temveč smisla te razlike, namreč, da je deklica, prav toliko kot deček, za vedno izključena kot zadostna materini želji.

ob Nemara je posedica tega, da ženski le težko rečemo falična mati in če je tako, potem lahko razrešimo problem dekličine menjave objekta od matere k očetu, tj. od osebe istega spola k osebi nasprotnega spola. Kajti šele sedaj je spolna razlika za otroka primerno postavljena, kolikor sta deček ali deklica popolnoma vpeljana v strukturo človekove želje. Tudi deček — prav tako z veliko težavo — zamenja svoj ljubezenski objekt: (falično) mater z žensko. Anatomija kot taka ni zadostni pogoj želje.« (Cowie, 1991: 149-150 /podč. J. K./)

V čem je po našem mnenju težava? — Zastavek je seveda v premestitvi problema s polja »telesa« v polje »želje«: »kastacija nastopi ob spoznanju, da je razlog materine želje drugod«, manko je manko žensk, povezan z materino željo, nasproti freudovskemu »manku penisa«. Kljub vsemu pa instanca »telesa« ni odpravljena. »Telo« ima kot nasproti-postavljeno želji še naprej prejšnji pomen telesa kot »anatomije«, tistega, »kar se vidi«.

Tisti *reductio ad absurdum*, do koder privede branje Freuda, tako na nek način ostaja, vendar nemara sedaj učinkuje nasprotno: ali je mogoče freudovski subjekt, ki ga Lacanova interpretacija vedno razkriva kot subjekt želje, postaviti na stališče, nasproti kateremu je pertinenten sklep, da »anatomija kot taka ni zadostni pogoj želje«?! Pravzaprav Cowie s tem ne meri toliko na Freudovo teorijo, kot na recepcijo njegovih tekstov glede »ženske seksualnosti«, in tem kar ustreza. Ob tem pa se izgubi »resnica« Freudovega teksta, da privede subjekt do neke točke, ko je resnica subjekta, da mu, heglovsko rečeno, ustreza formula »duh je kost«. Treba je vprašati v pozitivni obliki: »kaj« je pravzaprav »zadostni pogoj« želje?

Vpeljava subjekta želje dejansko omogoči misliti seksualno razliko, tj. »gibanje želje« v okviru, kot pravi Lacan, »nekega biti in nekega imeti« (Lacan, 1991: 46), ter kastacijo pri obeh, deklici in dečku, in tako odpraviti nekonsistence iz Freudove razlage ženske seksualnosti. Ker pa je subjekt želje vpeljan kot zoperstavljen »telesu«, »anatomiji«, se v sami formi zoperstavitve izgubi nujnost, po eni strani, premisliti pojem subjekta želje, kar je končno ena Lacanovih intervencij glede freudovskega subjekta, in po drugi, tak zastavek ohrani pojem telesa kot zgolj telo-organ, objekt-vida, telo-imaginarno. Zoperstavljenost želje proti telesu kot »biološki razliki« se ohranja še v nadaljnjih izpeljavah, obenem s sugeriranjem podmene, da je seksualno razliko mogoče razložiti, takorekoč, ne da bi naleteli na telo: »Pri problemu, kako iz simetrije vznikne asimetrija, ki ga je Freud razrešil z naknadno vpeljavo biološke razlike, lahko namesto tega vidimo, da asimetrija izhaja iz seksualne razlike, ki se že odigrava.« (Cowie, 1991: 156)). Se pravi, ne biološka razlika, temveč razcep, ki je že vseskozi na delu — razcep želje, subjekta želje. Če je Jacqueline Rose ob svoji vpeljavi Lacana v angleški feminizem pokazala, in nasproti določenim recepcijam (denimo Metzovega koncepta »imaginarnega označevalca«), da se seksualna razlika le sekundarno vpiše v telo,³ je impetus pri Elizabeth Cowie ob opiranju na pojem želje pokazati »več« — da je telo-anatomija irelevantno.

Da je »nasprotje« nezadostno, je videti že iz samega teksta, kjer seveda mora priti do točke vpisa seksualne razlike v telo. Do obrata k očetu, prvega koraka k nastanku seksualne razlike pride s tem, ko majhna deklica ali deček »manko žensk povežeta z

³ Prim. Rose, 1986/1989: 202-203, 210-211; 217-218.

materino željo«. Sledi vpeljava telesa kot erogenosti («organizacije želje v odnosu do genitalij kot mesta, kjer se otrok hoče zadovoljiti» (Cowie, 1991: 150)). Odtod pa oče, ki je bil pred tem opredeljen kot imetnik *falosa* (prim. zg.: »v falosu, ki ga ima njen oče«), »postane« objekt želje kot imetnik *penisa* («obrat k očetu, da bi pridobila penis, in s tem pridobila, kar hoče mati ...» (ibid.)). Želja, ki stopi na mesto »manka žensk«, se je kot pozitivacija manka torej morala »utelesiti«. Brez te »materializacije« želje končno ne bi bilo mogoče razložiti seksualne razlike, in v tem smislu za tekst velja ugotovitev Jacqueline Rose, ki pravi, da »anatomija sicer nastopa«, vendar »nič več kot le nastopa (je slepilo)«, in toliko — navajajoč Safouana — »anatomija ni usoda« (prim. Rose, 1991: 135). — Tako je telo v falični ekonomiji dobilo določeno funkcijo, *kljub temu pa je bilo dojeto zgolj iz omenjene zoperstavljenosti*, se pravi, brez razlage želje v razmerju do objekta.

Če anticipiramo: pojem telesa je treba opredeliti z obeh strani, kolikor željo pri Lacanu v grobem opredeli polje označevalca, in po drugi, kolikor je telo stran nagona. — Elizabeth Cowie premik iz označevalne ekonomije v ekonomijo nagona na nek način nakaže tudi v opombi, ki nadaljuje vpeljavo genitalij kot mesta zadovoljitve, kjer se vpraša, »kako želja, da bi dosegla klitorisno ugodje, postane genitalna želja po penisu, tj. imeti penis v vagini. Tak užitek mora biti brez dvoma organiziran psihično, ker ženska orgazma v vagini ne občuti na ravni nevrologije.« (Cowie, 1991: 150 op.) Če je organiziran psihično, pomeni, da se realizira v fantazmi, seveda pri obeh, pri deklici in dečku. Vendar vprašanje tega »premika« ne more odgovoriti na vprašanje falicizma, ker je eden ključnih Freudovih uvidov prav razlaga, kako obstajata seksualnost in nagon onstran genitalne zadovoljitve, čeprav je ta realizirana v fantazmi, tj. v psihičnem. Fetišistični užitek, za katerega je značilno, da lahko mesto uživanja postane načeloma karkoli na telesu, z odmikom od »normalnega« razkrije, da prehod k »telesu« preko telesa kot mesta erogenosti ne more razložiti faličnega uživanja, niti falicizma.

Ker je bil v freudovski teoriji problem ženske seksualnosti koncentriran v domnevi o »nemogućnosti« kastracije pri ženski, je poudarek na tem, in tako je pri Elizabeth Cowie tudi seksualna razlika dojeta skozi ta koncept, kot ga je drugače od Freuda postavil že Lacan. Skozi kastracijo, operacijo ločitve v *Štirih konceptih*, je pojem želje postavljen izključno v razsežnost metonimije, metonimičnega gibanja. V odtujitvi Lacan željo postavi v drugo razsežnost, in vprašamo se lahko, ali ta celoten sklop lahko izpustimo, kolikor gre za interpretacijo seksualne razlike?

Spoznadni subjekt in kastracija: realnost in realno

Kolikor smo kot izhodišče postavili neposredno Freudov dispozitiv, je umestno vprašanje, ali ga je mogoče interpretirati drugače? — Treba je priznati, da dejansko nima prave teorije za podmeno, da »je penis videti boljši«. Vendar, ali smo s tem problem sploh prav postavili? Če pogledamo razlage, ki zadevajo dečka, ne vsebujejo nič manj »nenavadnih« predpostavk. Zagata je večja, kot domneva Cowie: »skrita vednost«, ki jo je izpostavila kot »preprosto spoznanje«, in takih mest je še nekaj, je pri Freudu enako na delu v razlagi *dečkovega* spoznanja kastracije:

»Kar naposled zlomi otrokovo /dečkovo/ nejevero, je opazovanje ženskega genitalnega organa. Otroku, ponosnemu na to, da ima penis, pride slej ko prej pred oči genitalna regija majhne deklince in prepričati se mora, da bitju, ki mu je tako podobno, manjka penis. Tako postane mogoča tudi predstava o zgubi penisa in grožnja s kastracijo pride naknadno do vpliva.« (Freud, 1991: 8 /podč. J. K./)

Zakaj naj bi bil deček »ponosen« na to, da ima penis? Iz primerjave?! Ugovor, ki ga Cowie naslovi Freudu v razmerju do deklince, torej enako velja za dečka. Tudi zanj ne pojasni, »zakaj je penis videti boljši«, tudi razlaga kastracijskega kompleksa pri dečku bi tako zapadla očitku, da se Freud nanj obrača kot na »družbenega znanstvenika«, in velja, da v ključni točki razlage kastracije nekaj umanjka. To po eni strani - predvsem kot odgovor določenim recepcijam - podpira opiranje na pojem želje (interpretacije gibanja želje). Toda, po drugi, ali ne bi bilo primernejše vprašanja zaostriti — ne, »zakaj je penis videti boljši«, temveč zakaj ali kako *sploh* v določenem trenutku za otroka nekaj na telesu privzame tolikšno vrednost, »odkod falos«.

Če stvar priženemo do tega »nemožnega« vprašanja, vidimo, da postavljeno s strani psihoanalize, večinoma ni zadevalo izkustva (obstoja falicizma kot dejstva), temveč koncept. Za Lacana je v opisu, ki smo ga imenovali *freudovska deskripcija*, izkustvo falicizma izven dvoma. Razlika nasproti Freudovi teoriji pa je predvsem, da kastracijska razsežnost ne nastopi v »percepciji« ali »primerjavi«, ni je mogoče zvesti na dogodek, omejen na polje imaginarnega. Toda s teorijo označevalca kot novim konceptom, ki podkrepi Freudovo deskripcijo, Lacan ne vpelje le polja simbolnega, temveč tudi realnega.

Na nek način je v razmerju med psihoanalizo in feminizem tu nasprotje nepremostljivo. Ni razloga, da bi Freudove sintagme kakor »dečkova daleč boljša opremljenost« (Freud, 1933a /1932/: 557) ipd. s »prepričano samoumevnostjo« še naprej ne podpirale »naravnega« feminističnega izhodišča: »odkod *le* falos«?! Tako izkustvo, ki ga potrjuje psihoanalitična praksa, ne seže niti do »sence dvoma«.

Nemara bi lahko stvar dodatno osvetlili s tezo, da sta pri Freudu v točki vpeljave kastracijske razsežnosti, kolikor zadeva seksualno razliko, deskripcija psihoanalitičnega izkustva in njena teoretska vmestitev nerazločeni. Toda čeprav je deskripcija obenem sama teorija, je psihoanaliza izkustvo falicizma vsaj opisala, kljub sporni interpretaciji. Lacan v »Pomenu falosa« razloči in obenem ohranja oboje, polje človekovega *condition humaine* in polje koncepta.

V tem smislu je treba brati skupaj mesti iz »Pomena falosa«, kjer Lacan najprej dodeli funkciji falosa teoretski domet znotraj freudovske teorije (falos ni objekt, ni fantazma, ni organ, je simulakrum, »je označevalec, namenjen označevanju celote učinkov označenca, kolikor jih označevalec pogojuje s svojo označevalno prisotnostjo.« (Lacan, 1991: 43)), nakar izpostavi, kaj iz izkustva opravičuje, da je funkcija dobila svoje ime (zakaj »je ta označevalec izbran«):

»Lahko bi rekli, da je ta označevalec izbran kot najbolj izstopajoči del tistega, česar se lahko polastimo v realnem spolne kopolucije, kot tudi najbolj simboličen

v literarnem (tipografskem) pomenu besede, kajti v tem razmerju je ekvivalent (logični) kopuli. Rekli bi lahko tudi, da je spričo svoje nabreklosti podoba vitalnega toka, kolikor se prenaša pri ploditvi.« (Lacan, 1991: 45)

Vendar tisto iz izkustva *condition humaine*, od koder je funkcija dobila svoje ime, ne more nadomestiti teorije — če rečemo nekoliko zaostreno, naštetu *ni* razlog falične funkcije. Končno, s temi pripombami prav gotovo ni izčrpano vprašanje izbire *označevalca*.

V »Pomenu falosa« je funkcija falosa uvedena, opirajoč se na uvid, ki ga izrazi znana formula »nezavedno je strukturirano kot govorica« (ali »Tisto govori v Drugem«). Prisotnost označevalca izhaja iz, kot pravi, deviacije potreb človeka iz dejstva, da govori — funkcija falosa se vzpostavlja v jeziku. Pri Freudu razlog ni pojasnjen, funkcija falosa je zgolj opisana kot nek nastop, nastop travme, funkcija je vpisana v razlago kot deskripcija (pripoznanje, da deklica nima penisa; zabrisuje se, da gre predvsem za razmerje do matere). Kolikor teorija označevalca vzpostavi novo epistemološko polje v psihoanalizi (namesto zatekanja v naturalizem, fiziološke razlage itd.), je Lacan »odkril« razlog falične funkcije: da izhaja iz postavitve v formo označevalca. Učinek označevalne prisotnosti je učinek postavitve subjekta v formo označevalca kot takega.

Če lahko govorimo o kakem Freudovem neuspehu ali nezadostnosti, le-ta ni v postavitvi v formo spoznavnega subjekta, temveč v teoretski razlagi falicizma.

Če se sedaj povrnemo k tekstu »Ženska seksualnost« Elizabeth Cowie: zdi se, da sta pomembni že navidez nepomembni pripombi na samem začetku. — Najprej: opozorilo, da kastracija za deklico pomeni »realni dogodek«, seveda ni postavljeno v opoziciji do dečka, temveč se z njim najprej zavarujemo proti zdravorazumskemu dojetju: realnost momenta kastracije je na ravni psihičnega, v smislu psihične dejanskosti ni niti za dečka niti za deklico »nič bolj« realna.

Ali je »realnost dogodka« v freudovski teoriji res na način »preprostega spoznanja«?! V Freudovem iskanju tistega, kar bi razlikovalo deklice in dečke na ravni subjektivnosti, od te izhodiščne točke, ki strogo misli kastracijo — konfrontacijo z mankom — na ravni psihičnega, obstoji smer argumentacije (ki smo jo že omenili⁴), katere Cowie sicer ne izpušča, vendar jo interpretira drugače: Freud namreč opredeli razliko med ženskostjo in moškostjo tudi kot razliko, ki ustreza »razliki med kastracijo, ki je bila že izvršena in tisto, ki je bila zgolj zagrožena« (Freud, 1991: 20), in ta smer razmišljanja ima končno posledico v zanj samega tvegani ugotovitvi, da je »za žensko raven moralno normalnega drugačna. Nadjaz nikoli ne postane tako neizprosen, tako neoseben ...« (Freud, 1991: 21). V interpretaciji strukture nezavednih mehanizmov Lacan zgrabi isti problem, ko omeni opažanje, ki izhaja iz različnega položaja moškega in ženske v razmerju do imeti in biti falos, da je pri ženski »želji inherentna *Verdrängung* manjša kot pri moškem« in obratno, pri moškem »ima želji inherentna *Verdrängung* večji pomen« (Lacan, 1985: 47). Pustimo zaenkrat ob strani številne posledice in zadržke, kot je denimo že Freudov, ki meni, da sta čista ženskost in moškost teoretična konstrukta z negotovo vsebino; da je seveda pozitivni impetus razlage pri Elizabeth Cowie ravno v poudarjanju enake strukture poti, ki jo doživi želja v konstituciji subjekta; in da tako tudi

⁴ Prim. *Eseji* 1991/3, str. 193.

tu naletimo na enega upravičenih drobnih premikov, ki je zgolj v tem, da isto mesto interpretira v smislu enakosti (»deček se počuti 'nezadostnega' (njegov penis je pre-majhen) in deklica je 'brez' njega« (Cowie, 1991: 156)). Kljub temu — česar ne gre spregledati v razmerju do izhodiščnega problema *realnosti dogodka* v freudovski teoriji in kar Lacan dovolj poudari tudi v »Pomenu falosa«, je *kastracija kot moment potlačene*, kot točka izvirne potlačitve (*Urverdrängung*), od koder je sploh mogoče misliti željo. Realno želje je prav potlačeno.

Pustili bomo odprto vprašanje, ali je analiza Elizabeth Cowie, ki izpušča zgoraj navedeno Lacanovo opažanje, oziroma mu nasprotuje, pravilna. Vsekakor Lacanovo stališče ni enako Freudovemu, ker strukture v nezavednem ne »interpretira« z referenco na poteze moškosti in ženskosti. Ni problem le različna možna razporejenost moških in ženskih potez pri moškem in pri ženski, tj. da ni »popolnosti« v realnosti, temveč, da Freud na tem mestu prestopi meje lastnega diskurza. Preskok je problematičen zato, ker nastopi prav v točki nezadostnosti teorije. Ker poteze moškosti in ženskosti določi kultura kot veliki Drugi, na drugi strani pa jih definira razmerje do subjektivih identifikacij in do objekta, bi bila naloga psihoanalize prej v tem, da opravi razmik, ki vpostavi subjektivnost, ne pa da s sklicevanjem na »splošne poteze« skuša podkrepiti šibkost razlage. Omenjeni kontekst — kjer se Freud sklicuje na »kritiko«, denimo da ženska »kaže manj občutka za pravičnost kot moški, manjšo pripravljenost, podvreči se velikim nujnostim življenja« itd. — sicer sklene zadržek, »da tudi večina moških daleč zaostaja za idealom moškosti« (Freud, 1991: 21). S tem pa stališče postane še toliko bolj prepoznavno, seveda ne teoretsko, temveč politično, tisto iz konzervativnega spektra, ki tako rado najde varnost v zatrjevanju kake pozitivne občosti. Kljub relativizaciji, šele ta zares skozi razcep med idealom in realnostjo vzpostavi »ideal«, ki je kot po naključju še enkrat prav »ideal moškosti«, in skozi generalizacijo postavlja »ženskost« v podrejen, manjvreden položaj. Resno vzeti relativizacijo ženskosti in moškosti, ki jo razkriva psihoanaliza, pomeni relativizirati ju natanko *kot ideal*. Ta ideal, karkoli že za določene individua stoji na tem mestu, je seveda fantazma, in kot takšna, kot pravi Lacan, »opora temu, kar se v freudovski teoriji izrecno imenuje načelo realnosti« (Lacan, 1985: 65). Je pa več kot le preseganje meja dobrega okusa, če poteze, ki se nujno vpišejo v red fantazme, kot take proglasimo za poteze bodisi moškosti bodisi ženskosti, ne glede na to, da so kakorkoli ali v kakem »približku« lahko empirično preverljivo veljavne v določeni kulturi. V tem smislu pozitivno zatrjevanje nečesa, kar zastopa objekt v fantazmi, tj. nekaj nujno partikularnega, ne glede, ali je postavljeno eksplicitno kot politična zahteva ali zapisano v slonokoščnem stolpu teorije, zato, ker se tako zatrjevanje vzpostavlja natanko kot univerzalna »resnica« ali »zahteva«, postavlja subjekt tako ženskosti kot moškosti, ki ju *per definitionem* opredeli razmerje do partikularnega objekta, najmanj v položaj nelagodja, saj subjektu na mestu najbolj osebne grobo predpiše odnos do realnosti skozi zapoved fantazme.

Kako želja pripada registru realnega in kakšen pomen ima to za konstrukcijo seksualne razlike? — Mislim, da je bistveno, da brez koncepta subjekta, če vzamemo *Štiri koncepte psihoanalize*, katerega rojstvo Lacan postavi skozi dve operaciji, skozi *vel odtujitve* in *kastracijski moment* — ločitev, kar ponazarja s Freudovima terminoma *Vorstellungsrepräsentanz* (zastopnik predstave) in *Urverdrängung* (prapotlačitev), ni mo-

goče dobro dojeti teze, da se seksualna razlika vzpostavlja v jeziku. Tu pridemo tudi do vprašanja *spoznavnega subjekta*.

Temu *Vorstellungsrepräsentanz*, pravi Lacan, lahko določimo mesto

»naši shemi izvirnih mehanizmov odtujitve, in sicer v prvem paru označevalcev, ki nam omogoči dojeti, kako se subjekt najprej prikaže v Drugem, tako da prvi, unami označevalec vznikne v polju Drugega in zastopa subjekt za neki drugi označevalec, katerega učinek je aphanisis subjekta. Od tod pride do razcepitve subjekta — ko se subjekt nekod prikaže kot smisel, se drugod očituje kot fading, izginevanje.« (Lacan, 1980: 289-290)

Razlog, da lacanovska psihoanaliza subjekt definira kot \$, razcepljeni subjekt želje, je sam jezik. »Zadostni razlog« subjekta želje je v tem smislu že ta minimalna opozicija, lastnost jezika, da ni mogoče zgrabiti smisla — biti subjekta — kot takega, da se vedno že prikaže v označevalnem *velu* odtujitve. V tem jeziku je »razlog« falicizma. To, da je penis dojet kot prisotnost in postavljen v funkcijo falosa, tako nima zveze z biološko razliko (»anatomijo«).

Falos pomeni, da »nekaj malega telesa« začne zastopati radikalno odsotnost označevalnega *vel*, je čista pozitivacija odsotnosti. Zato je funkcijo falosa treba dojeti »kot označevalno v strogem pomenu, kot diferencialno: označevalna, diferencialna opozicija pomeni, da sta *oba* člena opozicije postavljena kot diferencialna, da je sleherna navzočnost dojeta kot pozitivacija praznine, odsotnosti. Falos postane 'označevalec' šele ko dojamemo, da v svoji 'pozitivni' navzočnosti (pri 'moškem') zgolj pozitivira, uteleša praznino, odsotnost, tj. da je — nekoliko spekulativno rečeno — prav kot pozitivno-dan, v svoji navzočnosti, utelešenje, potrditev, znamenje 'kastracije', svoje lastne odsotnosti ... falos je kot tak pozitivacija manka.« (Žižek, 1985: 128)

Lacan vpelje operacijo ločitve kot način, kako »subjekt najde pot, da se izmota iz odtujevalne *vel*«. »Subjektova želja se vzpostavi, kolikor je želja njegove matere onstran ali tostran tega, kar mati pravi, ... želja se vzpostavi, kolikor je njena želja neznanka, vzpostavi se v tej točki manka.« (Lacan, 1980: 290) Ker je sama kastracijska razsežnost pri Elizabeth Cowie dojeta s formulacijo, da je želja matere drugod, ob tem, da obenem vzpostavlja željo subjekta, je pozitiven moment kastracije, se pravi »simbolna kastracija« kot ločitev subjekta od odvisnosti od Drugega, dojet le preko neke realnosti (ravnanja očeta in matere), katere posledica — »simbolna kastracija« — je postavljena kot *odpoved želji*. Pri tem se izgubi razsežnost želje, ki za subjekta predstavlja realnost seksualnosti, da se namreč vzpostavi skozi potlačitev. Za funkcijo želje je bistveno, pravi Lacan, da je »binarni označevalec, *Vorstellungsrepräsentanz*, *unterdrückt*, padel na spodnjo stran prav toliko, kolikor je subjekt odigral delež v ločitvi.« (Lacan, 1980: 291)

Nadaljnja konsekvence je, prvič, da je šele skozi potlačitev mogoče dojeti, da »realno« seksualnosti — »ženske« in »moške« — ni preprosto »objekt želje«, temveč lacanovski *objet petit a*, nedosegljivi objekt-razlog želje. — Drugič, če je seksualnost postavljena kot izključno stvar metonimičnega gibanja želje, kot je »ženska seksualnost« pri Elizabeth Cowie, se izgubi moment nagona kot nesmiselnega »večnega vračanja enakega«, ki obkroži objekt, nagona, ki je »v nasprotju z dialektiko želje zmerom že

»zadovoljen«, je »inertnost zaprtega krogotoka pulziranja«, pripada registru »realnega kot tistega, kar 'se zmerom vrača na isti kraj'« (Žižek, 1988: 14 op.).

* * *

Odtod se na kratko vrnimo k izhodiščnemu problemu, ali je Freuda v točki kastracije brati, kot da se postavi na stališče subjekta spoznavne teorije.

Pri Freudu je povsod, kjer govori o kastraciji, jasno, da je na delu naknadnost (*nachträglichkeit*) spoznanja. Kastracijo misli na način dogodka, vendar ne v smislu običajne »realnosti dogajanja«. Dejanskost kastracije je nastop realnega, ki natanko z izločitvijo – kot je kasneje Lacan razvil ob konceptu *objet petit a* – konstituira realnost: »ko napredujemo po strani realnosti, se naenkrat znajdemo na strani realnega, katerega izločitev konstituira realnost...« (Žižek, 1988: 14). Model Moebiusovega traku, kjer ne moremo določiti trenutka, kdaj smo se znašli na »spodnji strani«, obenem dobro ponazarja temporalnost, za katero gre.

Teze, da opis postane obenem sama teorija, ne gre dojeti v kakšnem relativizirajočem smislu, nasprotno, natanko zato, ker je deskripcija stopila na mesto teoretskega koncepta, dobi tisto, kar Freud izjavlja, na ravni izjave (deskripcije) pečat subjekta spoznavne teorije. Nemara je težava v razumevanju prav to, da ima »penis« pri tistem »vidi, ve, ...« že drug status, se pravi, da je že dojet kot falos, je že-potlačeno, lacanovsko rečeno, falos že ima status označevalca-brez-označenca, točke nesmisla. To le dodatno potrjuje Freudovo nenavadno poudarjanje hipnosti spoznanja (»tako je prepoznana ...«), ki tudi postane razumljivejše, če se spomnimo, kako spoznanje učinkuje v prasceni iz *Volčjega človeka*. Kar Freud tam rekonstruira, je neka *Vorstellung*, tj. predstava drevesa z volkovi, ves njen smisel pa je v tem, da že reprezentira – je zastopnik, *Repräsentanz*, nerazumljivi, nesmiselni zastopnik nečesa, kar je bilo potlačeno.

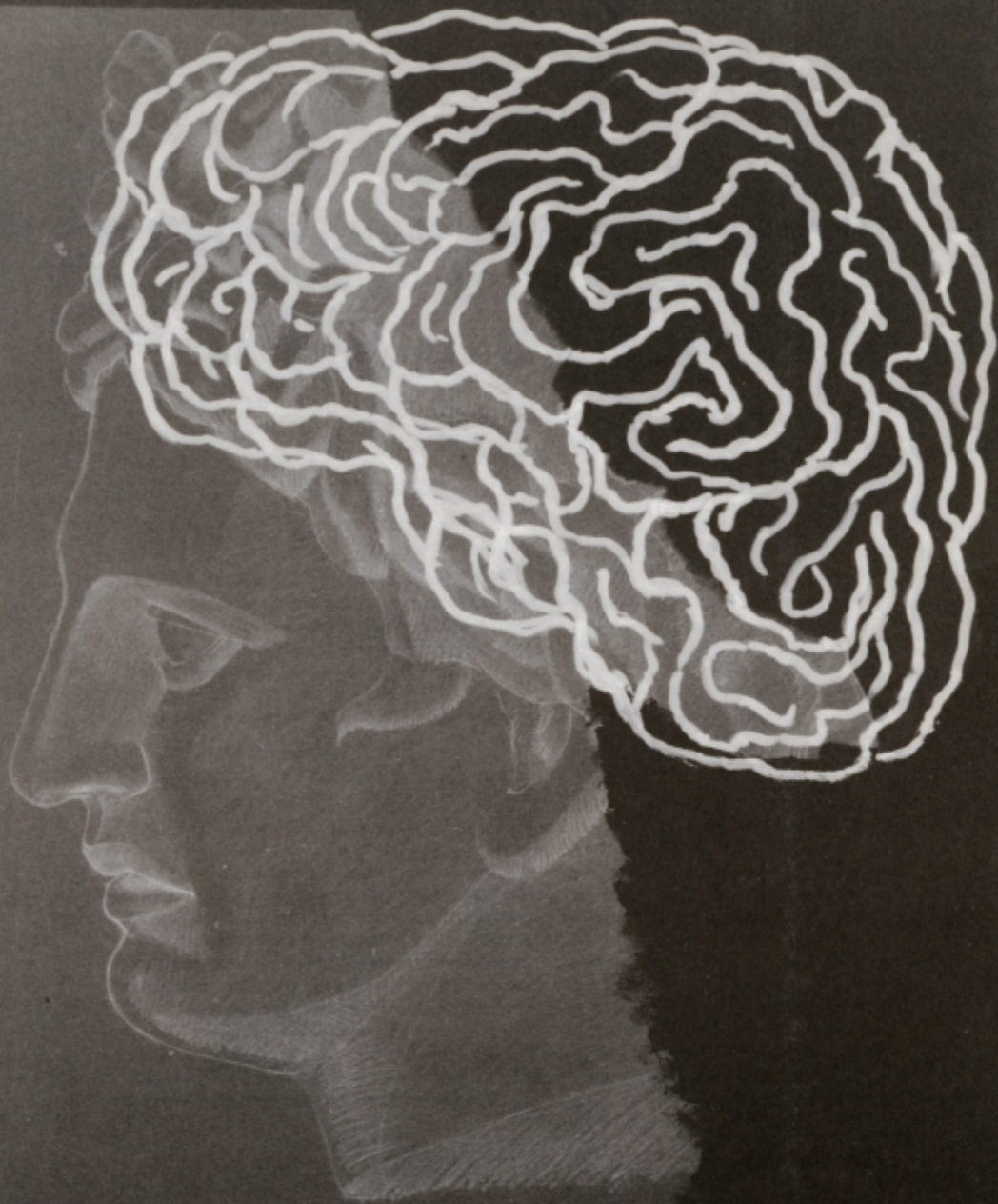
Literatura:

- Feminine sexuality: Jacques Lacan and the École freudienne* (ur. Juliet Mitchell in Jacqueline Rose) (1982/1990), Macmillan, London.
- Freud, Sigmund (1933a/1932f), *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe Band I*, Fischer, Frankfurt am Main.
- Freud, Sigmund (1969-1979), *Studienausgabe Band V*, Fischer, Frankfurt am Main.
- Lacan, Jacques (1980), *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana.
- Lacan, Jacques (1985), *Še*, Analecta, Ljubljana.
- Rose, Jacqueline (1986/1989), *Sexuality in the Field of Vision*, Verso, London.
- Ženska seksualnost: Freud in Lacan* (ur. Eva D. Bahovec) (1991), Analecta, Ljubljana:
- Freud, Sigmund (1924d), »Zaton ojdipovega kompleksa« (str. 5-11)
 - Freud, Sigmund (1925j), »Nekatere psihične posledice anatomske razlike med spoloma« (str. 12-22)
 - Freud, Sigmund (1931b), »O ženski seksualnosti« (str. 23-38)
 - Lacan, Jacques (1958), »Pomen falosa« (*Die Bedeutung des Phallus*) (str. 39-48)
 - Lacan, Jacques, »Seminar 21. januarja 1975« (str. 74-81)

- Rose, Jacqueline, »Ženska seksualnost: Jacques Lacan in *École freudienne*« (str. 121-147)
 – Cowie, Elizabeth, *Ženska seksualnost* (str. 148-169)

Žižek, Slavoj (1985), *Problemi teorije fetišizma*, Analecta, Ljubljana.

Žižek, Slavoj (1988), *Pogled s strani*, Imago (Ekran), Ljubljana.



MED SCULO IN KARIBDO

Sigmund Freud

O SEKSUALNEM RAZSVETLJEVANJU OTROK

(Odrpito pismo dr. M. Fürstu)

(1907c)

Izdaje v nemškem jeziku:

1907 Soc. Med. Hyg., Bd. 2 (6) (junij), str. 360-7.*

1909 Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, Bd. 2, str. 151-8.

1924 Gesammelte Schriften, Bd. 5, str. 134-42.

1931 Kleine Schriften zur Sexualtheorie und Traumlehre, str. 7-16.

1941 Gesammelte Werke, Bd. 7, str. 19-27.

Slovenski prevod besedila je narejen po izdaji v Studienausgabe, Bd. 5, str. 159-168.

Uredniška opomba:

Freud je to »odprto pismo« napisal kot odgovor na vprašanje dr. M. Fürsta, zdravnika iz Hamburga, objavljeno v časopisu s področja socialne medicine in higiene (bil je tudi njegov urednik). Freud tu uporabi del materiala iz zgodovine primera »malega Hansa« (1909b), čigar analiza je bila v času objave pričujočega spisa še v teku. V zgodnejših izdajah »odprtega pisma« dečka poimenuje »mali Herbert«; v izdaji iz leta 1924 Herberta preimenuje v »malega Hansa«. Nekaj načetih vprašanj (o seksualni radovednosti otrok, o tvorbi infantilnih seksualnih teorij) je bolj detaljno obdelanih v spisu »Über infantile Sexualtheorien« (1908c). (O infantilnih seksualnih teorijah, gl. sp.) Po pričevanju Ernesta Jonesa (*The Life and Work of Sigmund Freud*, Hogarth Press, London 1953-7.) je Freud svoje stališče podrobneje predstavil v diskusiji Dunajskega psihoanalitičnega združenja 12. maja 1909. Kakih trideset let pozneje se je k vprašanju seksualnega razsvetljevanja otrok povmil v zadnjem paragrafu IV. razdelka razprave »Die endliche und die unendliche Analyse« (1937c), v kateri je pokazal, da je to vprašanje bistveno manj preprosto, kot je videti v tem spisu.

* * *

Spoštovani gospod kolega!

Če ste me povprašali po mojem mnenju o »seksualnem razsvetljevanju otrok«, potemtakem domncvam, da ne pričakujete po uveljavljenih pravih napisane in formalne razprave, ki bi se opirala na vso preštevilno literaturo, ampak želite slišati samostojno

* Okrajšave periodičnih publikacij so usklajene z *World List of Scientific Periodicals*, London 1963-5.

sodbo posamičnega zdravnika, ki mu je njegova poklicna praksa nudila posebno vzpodbudo za ukvarjanje s seksualnimi problemi. Vem, da ste z zanimanjem sledili mojim znanstvenim prizadevanjem in da me, ne da bi jih pretehtali, ne bi zavrnili kot mnogi drugi kolegi zato, ker sem najpoglavitejše vzroke tako pogostih nevrotičnih obolenj uzrl v psihoseksualni konstituciji in v določenih škodljivih vplivih seksualnega življenja; tudi moje »Tri razprave k teoriji seksualnosti« (1905d), v katerih podajam način, kako so spolni nagon in motnje v njegovem razvoju sestavljeni v seksualno funkcijo, so bile pred kratkim z naklonjenostjo omenjene v vašem časopisu.

Odgovorim naj vam torej na naslednja vprašanja: ali otrokom sploh smemo osvetliti dejstva o seksualnem življenju, v kateri starosti naj se to zgodi in na kakšen način? Naj Vam takoj na začetku pritrdim, da se mi zdi diskusija o drugi in tretji točki povsem razumljiva, vendar pa je zame popolnoma nedoumljivo, kako je lahko prvo vprašanje postalo predmet mnenjskih razlik. Kaj torej želijo doseči s tem, ko otroke – ali, recimo kar mlade – prikrajšajo za razsvetljevanje glede človeškega spolnega življenja? Se bojijo, da bi predčasno prebudili njihov interes zanj, preden se bo ta spontano vzbudil? Mar upajo, da bodo s prikrievanjem zavrli spolni nagon vse dotlej, ko bo lahko zavil po poteh, ki mu jih dopušča sam meščanski družbeni red? Ali menijo, da otroci ne bi izrazili interesa ali razumevanja za dejstva in uganke spolnega življenja, če bi jih nekdo drug ne napeljal na to? Se jim zdi mogoče, da vednost, ki jim jo odrekajo, ne bo segla do njih po drugih poteh? Ali pa dejansko in z vso resnostjo sledijo namenu, da bi otroci vse, kar je spolno, pozneje presojali kot nekaj nizkotnega in sramotnega, kot nekaj, pred čimer so jih njihovi starši in vzgojitelji skušali obvarovati kolikor je le mogoče dolgo?

Res ne bi vedel, v kateri od teh namer je prepoznati motiv za dejansko prikrievanje seksualnosti pred otroci? Vem le, da so vse enako nesmiselne in da mi jih bo prav težko počastiti z resnim spodbijanjem. Vendar pa se spomnim, da sem nekoč v družinskih pismih velikega misleca in humanista Multatulija našel nekaj vrstic, ki lahko kot odgovor več kot zadostujejo.

»Okrog nekaterih reči po mojem občutku na splošno vse preveč zaobhajamo. Prav je, da otroško fantazijo ohranjamo čisto, vendar čistosti ne obvaruje nevednost. Prej bi rekel, da prikrievanje dečka in deklico toliko bolj napeljuje k dvomu v resničnost. Iz radovednosti zaslutimo reči, ki nam sploh ne bi vzdramile zanimanja, če bi nam jih zaupali brez prikrievanja. Če bi nevednost mogli ohraniti, bi se s takim ravnanjem še lahko sprijaznil, vendar to ni mogoče; otrok pride v stik z drugimi otroki, v roke dobi knjige, ki mu dajo misliti; prav skrivnice, s katerimi starši obdajajo tisto, kar je otrok kljub vsemu zapopadel, podžigajo zahtevo, da bi vedel več. Ta zahteva, ki ji je le deloma, le skrivaj zadoščeno, ogreje srce in kvari fantazijo. Otrok že greši, starši pa še mislijo, da ne ve, kaj je grešno.«¹

¹ *Multanli Briefe*, 1906, Bd. 1, Frankfurt 1906, str. 26. [»Multatuli« (lat.) je bil psevdonim znanega holandskega pisatelja E. D. Dekkerja (1820-1887).]

otrok: Ne vem, kako bi lahko o tem povedali kaj več, vendar bi mogoče lahko dodali še nekaj. Nedvomno ni nič drugega kot navadna sramežljivost in lastna slaba vest v seksualnosti tisto, kar odrasle napeljuje k »skrivalnicam« pred otroki; svoje pa morda dodaja tudi kanček teoretske nevednosti, ki bi si ji lahko postavili po robu z razsvetljevanjem odraslih. Mnogi namreč menijo, da otroci nimajo spolnega nagona in da ta, skupaj z zrelostjo spolnih organov, vznikne šele v puberteti. To je groba napaka z resnimi posledicami tako za vednost kot za prakso. Že s samim opazovanjem jo je mogoče tako enostavno odpraviti, da se moramo prav čuditi, kako je lahko do nje sploh prišlo. V resnici prinese novorejenček seksualnost na svet s seboj, določeni seksualni občutki spremljajo njegov razvoj skozi obdobje dojenja in zgodnjega otroštva in le redkokateri otrok se lahko izogne seksualnim dejavnostim in občutkom pred puberteto. Kdor bi želel spoznati izčrpnjšo predstavitev teh trditev, jo lahko poišče v mojih že omenjenih »Treh razpravah k teoriji seksualnosti«. Tam se bo poučil, da sami reproduktivni organi niso edini telesni deli, ki posredujejo seksualne občutke ugodja in da je narava uredila tako, da so celo vzburjenja genitalij v otroštvu neizbežna. To življenjsko obdobje, v katerem se z vzdraženjem različnih mest na koži (erogenih con), z dejavnostjo določenih bioloških nagonov in kot hkratno vzdraženje pri mnogih afektivnih stanjih proizvede določena količina nedvomno seksualnega ugodja, označujemo z izrazom, ki ga je vpeljal Havelock Ellis, kot obdobje »avtoerotizma«. Z nastopom pubertete se zgodi zgolj to, da ta med vsemi conami in viri, ki proizvajajo ugodje, podeli primat genitalijam in s tem prisili erotiko v službo razplojevalne funkcije. Ta proces seveda lahko podleže določenim inhibicijam in se pri mnogih osebah, poznejših perverznejših in nevrotikih, ne dovrši popolnoma. Na drugi strani je otrok, že dolgo preden doseže puberteto, zmožen večine psihičnih manifestacij ljubezenskega življenja (nežnosti, predajanja, ljubosumja) in dovolj pogosto se ta duševna stanja povežejo s telesnimi občutki seksualnega vzdraženja, tako da otrok ne more dvomiti, da druga z drugimi sodijo skupaj. Kratko rečeno, otrok je že dolgo pred puberteto vse do razplojevalne zmožnosti razvito ljubezensko bitje in reči smemo, da ga s »skrivalnicami« zgolj prikrajšajo za zmožnost intelektualnega dojetja tistih dejavnosti, za katere je sicer že psihično in fizično zrel.

Otrokov intelektualni interes za uganke spolnega življenja, njegova seksualna vedoželjnost, se vendarle izrazi že v nenadejano zgodnjem obdobju življenja. Če ni bilo mogoče pogosteje izvajati opazovanj, kakršna vam bom predstavil, je to zato, ker so starši za ta otrokov interes bodisi slepi, ali pa ga, kolikor ga ne morejo spregledati, skušajo takoj zatreti. Poznam nekega simpatičnega dečka, starega štiri leta, katerega razumevajoči starši so se odrekli temu, da bi nasilno potlačili del otrokovega razvoja. Mali Hans, ki zagotovo ni pod vplivom zapeljevanj kake varuške, se že nekaj časa živahno zanima za tisti del svojega telesa, ki mu sam pravi »lulček«. Že pri treh letih je vprašal mater: »Mama, imaš ti tudi lulčka?« nakar je mama odgovorila: »Seveda, kaj si pa mislil?« Enako vprašanje je večkrat zastavil tudi očetu. V tej starosti je, ko je prvič stopil v hlev in videl kravo pri molži, začudeno vzkliknil: »Glej, iz lulčka prihaja mleko!« Pri treh letih in tri četrt je bil na poti k temu, da samostojno, z lastnim opazovanjem odkrije pravilne kategorije. Videl je, kako so iz lokomotive spustili vodo in rekel: »Glej, lokomotiva lula. Kje pa ima lulčka?« Pozneje je razmišljujoče dodal: »Pes in konj imata

lulčka, miza in stol ne.« Pred kratkim je gledal, kako kopajo njegovo teden dni staro sestrico in pripomnil: »Ampak njen lulček je še majhen, ko bo zrasla, bo že postal večji.« (O enakem odnosu do problema spolne razlike so poročali tudi pri drugih dečkih enake starosti.) Rad bi izrecno zanikal, da bi bil mali Hans svojeglav ali celo patološko naravnan otrok. Mislim, da ga zgolj niso zastraševali in mu vcepili zavesti krivde, zato odkrito izraža svoje misli.²

Drugi veliki problem, ki otrokom – čeprav šele v nekaj višji starosti – daje misliti, je vprašanje o izvoru otrok,³ ki se največkrat navezuje na nezaželen prihod novega majhnega brata ali sestrice. To je najstarejše in najbolj žgoče vprašanje mladega človeštva. Kdor zna razlagati mite in ljudsko izročilo, ga lahko razbere iz uganke, ki jo je Ojdipu zastavila tebanska sfinga. Z odgovori, ki jih običajno dajejo v otroški sobi, prizadanejo otrokov prístni raziskovalni nagon, najpogosteje pa tudi omajejo njegovo zaupanje do staršev. S tem se večinoma začne pojavljati njegovo nezaupanje do odraslih in skrivanje lastnih najintimnejših interesov pred njimi. Kratki dokument, ki sledi, nam lahko pokaže, kako roteča in mučna pogosto postane prav ta vedoželjnost pri starejših otrocih. Gre za pismo, ki ga je napisala enajst let in pol stara deklica brez matere, ki je o tem problemu premišljevala s svojo mlajšo sestrico.

»Ljuba teta Mali!

Prosim te, bodi tako dobra in mi piši, kako si dobila Christel ali Paula. Ti to že moraš vedeti, saj si poročena. Včeraj zvečer sva se namreč prepirali o tem in bi radi vedeli resnico. Sicer namreč nimava nikogar, ki bi ga lahko vprašali. Kdaj torej pridete v Salzburg? Veš, ljuba teta Mali, preprosto ne moreva razumeti, kako štokljja prinese otroke. Trudel je mislila, da jih štokljja prinese v srajci. Potem bi tudi radi vedeli, če jih vzame iz ribnika in zakaj se nikoli ne vidi otrok v ribniku. Prosim te, povej mi tudi, kako to, da se že prej ve, kdaj se jih dobi. Napiši mi izčrpen odgovor.

S tisoč pozdravi in poljubi od nas vseh,
tvoja radovedna Lilli.«

² [Dodano 1924:] O poznejšem nevrotičnem obolenju in predstavitvi primera »malega Hansa« glej »Analyse der Phobie eines Fünfjährigen Knaben« [1909b; tam se ta material še enkrat ponovi (prim. *Studienausgabe*, Bd. 8, str. 14-18; slov. prev. v *Mali Hans, Volčji človek*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989). Gl. tudi »Uredniško opombo« k pričujočemu spisu.]

³ [V drugih spisih Freud praviloma trdi, da naj bi bilo vprašanje, od kod pridejo otroci, prvi problem, ki prebudi otroško zanimanje. Gl. na primer delo »Über infantile Sexualtheorien« (1908c), slov. prev. sp., str. 170, primer »mali Hans« (1909b), *Studienausgabe*, Bd. 8, str. 112 in leta 1915 dodano poglavje (»Die infantile Sexualforschung«) k *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905d), *Studienausgabe*, Bd. 5., str. 37-145. V pričujočem tekstu Freud nasprotno ta problem uvrsti za vprašanje razlike med spoloma; k temu stališču se vrne, vsaj kar zadeva deklico, v opombi k mnogo poznejšemu delu »Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds« (1925j), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 261; slov. prev. v *Ženska seksualnost: Freud in Lacan*, ur. Eva. D. Bachovec, Analecta, Ljubljana 1991, str. 12-22.]

Dvomim, da je to ganljivo pismo sestrama prineslo razsvetlitev. Avtorica pisma je pozneje zbolela za tisto nevrozo, ki izvira iz nezavednih vprašanj, ki niso nikoli dobila odgovora — za prisilnim premišljanjem.⁴

Dvomim, da obstaja en sam razlog za to, da bi otrokom odrekli razsvetljenje, ki jo zahteva njihova vedoželjnost. Seveda, če je namen vzgojiteljev otrokovo sposobnost za samostojno mišljenje karseda zgodaj zadušiti v prid tako zelo cenjeni »pridnosti«, to z ničemer ne more uspeti bolje kot prav z zavajanjem na seksualnem in zastraševanjem na religioznem področju. Močnejši značaji se vsekakor zoperstavijo takšnim vplivom in postanejo uporniki proti starševski in pozneje proti vsaki drugi avtoriteti. Če otrokom ne pojasnimo problema, zaradi katerega so se obrnili na starejše, potem o njem preišlujejo sami in se dokopljejo do takšnih poskusov razlage, v katerih se pravilna ugibanja na najbolj čudne načine prepletejo z groteskno zmotnim, ali pa si med seboj šepetaje izmenjujejo pojasnila, kar zaradi občutka krivde mladostnih raziskovalcev seksualnosti vtisne pečat strašnega in gnusnega. Te otroške seksualne teorije bi si gotovo zaslužile poseben zbornik in skrbno oceno.⁵ Otroci od tega trenutka naprej večinoma izgubijo edino pravilno stališče do vprašanj spola in mnogi med njimi je nikoli več ne najdejo.

Zdi se, da se prevladujoča večina moških in ženskih avtorjev, ki so pisali o seksualnem razsvetljevanju mladine, opredeli pritrdilno, vendar me okornost predlogov, kdaj in kako naj se to zgodi, postavlja v skušnjava, da bi sklepal, kako pristanek omenjenih avtorjev ni bil lahek. Povsem osamljen primer, kolikor poznam literaturo, je očarljivo pojasnjevalno pismo, ki ga je gospa Emma Eckstein, kot navaja, pisala svojemu okrog deset let staremu sinu.⁶ Sicer običajni pristop, ko otrokom kar najdlje odrekajo vsakršno vednost o seksualnosti, da bi jim pozneje s pompoznimi in slovesnimi besedami razodeli, ko je največkrat že prepozno, spet le pol resnice, očitno ni povsem pravilen. Večina odgovorov na vprašanje »Kako naj to povem svojemu otroku?« je, vsaj name, naredilo tako klavrn vtis, da bi mi bilo ljubše, ko bi se starši sploh ne lotevali razsvetljevanja. Pomembno je, da otroci ne dobijo vtisa, da jim hočejo dejstva o spolnem življenju bolj odeti v skrivnost, kot karkoli drugo, česar njihov razum še ne more dojeti. Da bi to dosegli, je nujno, da spolnost že od vsega začetka obravnavamo enako kot vse ostalo, kar moramo vedeti. Predvsem je naloga šole, da se ne izogiba omenjanju spolnosti. Poglavitnim dejstvom razplojevanja je treba dati pomen v okviru poučevanja o živalskem svetu in hkrati poudariti, da si človeška organizacija vse bistveno deli z višjimi živalmi. Če si domači ne bi prizadevali otroka z zastraševanjem odvrniti od razmišljanja, potem bi se gotovo pogosteje primerilo kaj podobnega, kot mi je nekoč v neki otroški sobi prišlo na ušesa, da je deček svoji mlajši sestrici poočital: »Kako vendar lahko misliš, da otroke prinese štokrlja. Saj veš, da je človek sesalec, in mar verjameš, da štokrlja tudi drugim sesalcem prinaša mladiče?«

⁴ Prisilno premišljanje je po nekaj letih odprlo prostor *dementii praecox*. [K problemu vprašanj, na katera ni bilo odgovorjeno, se Freud vrne v spisu »Über infantile Sexualtheorien« (1908c), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 178; slov. prev. sp., str. 166.]

⁵ [Kmalu zatem se je Freud sam lotil te naloge. (gl. *ibid.*), v katerem razvija naprej večji del tu navedenih argumentov.]

⁶ E. Eckstein [*Die Sexualfrage in der Erziehung des Kindes*, Leipzig 1904.]

Otrokova radovednost ne bi nikoli dosegla tolikšne intenzivnosti, če bi na vsaki stopnji njegovega učenja dobila ustrezno zadovoljitev. Razsvetljevanje specifično človeških odnosov v spolnem življenju in prikazovanje njegovega socialnega pomena bi moralo biti otrokom podano ob zaključku ljudske šole (in pred vstopom v nižjo gimnazijo), torej ne pozneje kot v starosti desetih let. Konec koncev bi bilo obdobje konfirmacije bolj kot katerokoli drugo primeren čas, da otroku, že poučenem o telesnosti, razgrnejo tudi moralne obveznosti, povezane z zadovoljevanjem nagona. Takšno postopoma napredujoče in neprekinjeno razsvetljevanje spolnega življenja, v katerem iniciativo prevzame šola, se mi zdi edina možnost, ki upošteva otrokov razvoj in se lahko s tem uspešno izogne možnim nevarnostim.

Mislím, da je v vzgoji otrok najpomembnejši korak naprej naredila francoska država, ki je namesto katekizma uvedla osnovno čitanko, ki otroka seznanja z njegovim statusom državljana in s tem povezanimi etičnimi dolžnostmi. Ta osnovni pouk je, dokler ne zajame tudi področja spolnega življenja, hudo pomanjkljiv. V državah, kjer je vzgoja otrok povsem ali deloma v rokah duhovščine, tega vsekakor ne bo mogoče zahtevati. Duhovniki ne bodo nikoli pritrdili temu, da imata človek in žival enako naravo, saj se ne morejo odreči nesmrtnosti duše, s katero utemeljujejo moralne zahteve. Tako potemtakem ponovno izkusimo, kako nespametno je na razcapano haljo našiti eno samo svileno krpo, kako nemogoče je izpeljati kako posamično reformo, ne da bi spremenili temelje celotnega sistema.⁷

Prevedla Saš Jovanovski in Andreja Kuhelj

⁷ [Enako zahteva Freud izrazi glede zakonske zveze v delu »Die 'kulturelle' Sexualmoral und die moderne Nervosität« (1908d, *Studienausgabe*, Bd. 9, str. 9-23, proti koncu druge tretjine dela).]

Sigmund Freud

O INFANTILNIH SEKSUALNIH TEORIJAH

(1908c)

Izdaje v nemškem jeziku:

1908 Sexual-Probleme, Bd. 4 (12), str. 763-779.*

1909 Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, Bd. 2, str. 159-174.

1924 Gesammelte Schriften, Bd. 5, str. 168-185.

1931 Kleine Schriften zur Traumlehre, str. 43-61.

1941 Gesammelte Werke, Bd. 7, 171-188.

Slovenski prevod besedila je narejen po izdaji v Studientausgabe, Bd. 5, str. 169-184.

Uredniška opomba:

Čeprav pričujoča razprava vsebuje malo tistega, kar bi lahko presenetilo današnjega bralca, je ob svojem izidu prvič predstavila veliko novih idej. Paradoks lahko pojasnimo z dejstvom, da je spis izšel nekaj mesecev pred predstavitvijo primera »malega Hansa« (1909b) (čeprav je bil ta, kot je razvidno v op. 2 na str. 178, takrat verjetno že v korekturah), in da je bil razdelek v Drei Abhandlungen, »Die infantilen Sexualforschungen«, dodan šele leta 1915, torej osem let po objavi pričujočega spisa, in je dejansko komajda kaj več kot njegov povzetek.

Tako so se prvi bralci pričujočega spisa tako rekoč nepripravljeni soočili s predstavami, kot so oploditev skozi usta, rojstvo skozi zadnjik, spolno občevanje staršev kot nekaj sadističnega in penis kot značilnost obeh spolov. Zadnja predstava je imela najširše implikacije, ki so tu prav tako prvič omenjene: spoštovanje, ki ga zbuja penis pri otrocih obeh spolov; posledice odkritja, da en spol nima penisa, »zavidanje penisa« pri deklicah in predstava »ženske s penisom« pri dečkih, kot tudi njen pomen za določeno obliko homoseksualnosti. Naposled je v spisu prvič eksplicitno omenjen in obravnavan »kastracijski kompleks«.

Posebno materialno bogastvo pričujoče razprave moramo nedvomno pripisati predvsem Freudovim ugotovitvam ob analizi »malega Hansa«; primer, katerega zapis je Freud zaključil malo pred tem, je ilustriral in obogatil vsebino pričujočega spisa.

* * *

Material, na katerega se opira sestavek, črpa iz več virov. Prvič, iz neposrednega opazovanja izjav in vedenja otrok, drugič, iz poročil odraslih nevrotikov, ki med psihoanalitično obravnavo pripovedujejo o svojih spominih na otroštvo, ostalih v zavesti, in tretjič, iz sklepov, konstrukcij in nezavednih spominov, prevedenih v zavest, ki prihajajo na dan v psihoanalizah nevrotikov.

* Okrajšave periodičnih publikacij so usklajene z *World List of Scientific Periodicals*, London 1963-5.

Da prvi od navedenih treh virov ni že sam ponudil vsega, kar je vredno vedeti, je razvidno iz odnosa odraslih do otroškega seksualnega življenja. Otrokom ne pripisujejo seksualne dejavnosti in si zato tudi ne prizadevajo, da bi jo opazovali, po drugi strani pa zatrejo tiste njene izraze, ki bi bili vredni pozornosti. Možnost črpanja iz tega sicer najbolj odkritega in izdatnega vira je zato zelo omejena. Kar izvira iz neposrednih sporočil odraslih o njihovih zavestnih otroških spominih, je v najboljšem primeru izpostavljeno ugovoru, da pogled v preteklost potvarja; kakor tudi, da je izjave poročevalcev treba ocenjevati s stališča, da so pozneje postali nevrotični. Material iz tretjega vira pa je podvržen vsem običajnim dvomom o vrednosti psihoanalize in zanesljivosti na tej osnovi pridobljenih zaključkov. Na tem mestu je ne poskušam opravičevati; želim le zagotoviti, da tisti, ki pozna in uporablja psihoanalitičnih tehnik, zaupa njenim izsledkom.

Ne morem jamčiti za popolnost svojih rezultatov; kvečjemu za skrb, s katero sem jih skušal pridobiti.

Odgovoriti moramo še na težko vprašanje, v kolikšni meri lahko splošne ugotovitve o otrocih prenesemo na vse, to pomeni na vsakega posameznega otroka. Vzgojni pritisk in različna intenzivnost seksualnega nagona gotovo vplivata na velike individualne razlike v seksualnem obnašanju otroka, predvsem pa na začetek pojavljanja otroškega seksualnega zanimanja. Svoje predstavitve zato nisem razčlenil po zaporednih obdobjih otroštva, temveč sem združil tisto, kar se pri različnih otrocih uveljavi prej ali kasneje. Prepričan pa sem, da ni otroka — vsaj ne duševno normalnega, še manj intelektualno nadarjenega — ki bi se lahko v letih *pred* puberteto izognil ukvarjanju s seksualnimi problemi.

Ne strinjam se z ugovorom, da so nevrotiki poseben razred ljudi z degenerativno zasnovo, zaradi česar iz njihovega otroštva ne bi smeli sklepati o otroštvu ostalih. Nevrotiki so ljudje kot vsi drugi. Ne moremo jih ostro razločevati od normalnih in jih tudi v otroštvu ni vedno lahko razlikovati od tistih, ki kasneje ostanejo zdravi. Eden najdragocenejših izsledkov naših psihoanalitičnih raziskav je, da njihove nevroze nimajo posebne psihične vsebine, ki bi bila lastna le njim in značilna samo zanje. Kot pravi C. G. Jung, obolevajo za enakimi kompleksi, s katerimi se borimo tudi zdravi. Edina razlika je v tem, da jih zdravi ljudje obvladajo brez hujše, praktično dokazljive škode, medtem ko nevrotiku potlačitev kompleksov uspe le za ceno dragih nadomestnih tvorb — torej mu praktično spodleti. V otroštvu sta si nevrotična in normalna oseba seveda še bližji kot v kasnejšem življenju, zato v analogičnem sklepanju iz izjav nevrotikov o svojem otroštvu na normalno otroško življenje sam ne vidim metodične napake. Ker pa je za prirojeno konstitucijo poznejših nevrotikov pogosto značilen močan spolni nagon in nagnjenje k zgodnji zrelosti ter k predčasnemu izražanju tega nagona, nam marsikaj o infantilni seksualni dejavnosti sporočajo ostreje in jasneje, kot naš pomanjkljivi opazovalski dar pri drugih otrocih. Dejansko vrednost, ki jo imajo poročila odraslih nevrotikov, pa bo mogoče oceniti šele, ko bomo, po zgledu Havelocka Ellisa, privoščili zbirko tudi otroškim spominom zdravih odraslih.¹

¹ [Prim. Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, Vol. III: *Analysis of the Sexual Impulse; Love and Pain; the Sexual Impulse in Women*, Philadelphia 1903, dodatek B.]

Zaradi neugodnih, zunanjih in notranjih okoliščin se naslednja izvajanja nanašajo predvsem le na seksualni razvoj enega spola, namreč moškega. Vrednost zbirke pa, ki se je lotevam na tem mestu, ni nujno le deskriptivna. Poznavanje infantilnih seksualnih teorij, kot se oblikujejo v otroškem mišljenju, je lahko zanimivo v različnih smereh — presenetljivo, tudi za razumevanje mitov in pravljič. Neizogibno pa je za razumevanje nevroz; v njih otroške teorije še vedno veljajo in odločilno vplivajo na oblikovanje simptomov.

Če bi se lahko odpovedali svoji telesnosti in opazovali stvari na zemlji z novimi očmi kot zgolj razumska bitja, z drugega planeta na primer, nam verjetno nič bolj ne bi zbudilo pozornosti, kot obstoj dveh spolov med ljudmi — ki, sicer tako *podobna*, z zunanjimi znaki vendarle jasno poudarjata svojo različnost. Ni pa videti, da bi tudi otroci izbrali to temeljno dejstvo za izhodišče svojega raziskovanja o seksualnih problemih. Ker poznajo očeta in mater, odkar vedo zase, sprejemajo njun obstoj kot realnost, ki je ni treba posebej preučevati; podobno se vede deček tudi do sestrice, od katere ga loči majhna starostna razlika enega ali dveh let. Vedoželjnost otrok se na tem področju sploh ne prebudi spontano, na primer zaradi prirojene potrebe po odkrivanju vzrokov; spodbudijo jo sebični nagoni, ki jih preplavijo, ko so — približno po zaključenem drugem letu — soočeni z rojstvom novega otroka. Tudi tisti otroci, ki nastanitve novega člana ne doživijo v lastni otroški sobi, se lahko v ta položaj postavijo z opazovanjem v drugih hišah. Izguba starševske skrbi, ki jo otrok izkusi ali se zanj upravičeno boji; slutnja, da bo moral poslej vse, kar ima, za vedno deliti z novim članom, razburka njegovo čustveno življenje in izostri njegovo sposobnost razmišljanja. Starejši otrok izrazi neprikrito sovražnost do tekmeca, bodisi v nenaklonjenih ocenah, v željah, da bi ga »štorklja odnesla nazaj«; ali celo v manjših napadih na nebogljeno bitje v zibelki. Večja starostna razlika praviloma omili izraz te primarne sovražnosti. Podobno lahko v kasnejših letih, če se ne pojavijo drugi bratje oz. sestre, nadvlada otrokova želja po tovarišu v igri, kot ga je lahko videl drugod.

Pod vplivom teh čustev in skrbi se začne otrok ukvarjati s prvim, velikim problemom življenja in si zastavi vprašanje, *od kod prihajajo otroci*² — ki se najprej pač glasi, od kod je prišel ta edini moteči otrok. Zdi se, da lahko odmev te prve uganke zaznavamo v številnih ugankah mita in bajke. Sâmo vprašanje je, podobno vsakemu raziskovanju, rezultat življenjske stiske³ — kot da bi se mišljenje znašlo pred nalogo, da prepreči ponovitev tako strašljivih dogodkov. Vendar pa domnevamo, da se otrokovo mišljenje kmalu otrese te pobude in odslej deluje kot samostojni nagon po raziskovanju. Kjer otrok ni preveč preplašen, prej ali slej ubere naslednjo pot: odgovor zahteva od svojih staršev in rejnikov, ki so v njegovih očeh vir vsega znanja. Toda ta pot spodleti. Starši se bodisi izmikajo, oštejejo otroka zaradi njegove radovednosti ali odslovijo s tisto mitološko pomembno informacijo, ki v nemških deželah pravi: »Štorklja prinese otroke; ulovi jih v vodi.« Razlog imam za domnevo, da je s to rešitvijo nezadovoljnih mnogo več otrok,

² [Glej op. zg., str. 164-5.]

³ [O vlogi, ki jo v psihičnem razvoju igra »življenjska stiska«, razpravlja Freud v VII. poglavju (C) v *Traumdeutung* (1900a), *Studienausgabe*, Bd. 2, str. 538-40.]

kot slutijo starši. Poraja jim močne dvome, ki pa jih pogosto ne priznajo odkrito. Poznam primer triletnega dečka, ki ga je — kmalu po tem poduku — varuška v grozi pogrešila. Našli so ga ob obrežju velikega grajskega ribnika, kamor je odhitel, da bi v vodi opazoval otroke. Vem tudi za dečka, ki je svojo nejevero izrazil le v boječi pripombi: kako sam bolje ve, da otrok ne prinese štokrlja, temveč — čaplja. Številna sporočila kažejo, da otroci ne verjamejo teoriji o štokrlji; od te prve prevare in zavrnitve gojijo v sebi nezaupanje do odraslih, prevzame jih slutnja o nečem prepovedanem, kar jim »odrasli« prikrivajo, zato svoje nadaljnje raziskave zavijejo v skrivnost. Hkrati otroci doživijo tudi prvi povod za »psihični konflikt«: mnenja, ki jim sami nagonsko dajejo prednost — a odraslim niso »prav« — nasprotujejo drugim mnenjem, ki jih podpira avtoriteta »odraslih« — a ne ustrezajo njim. Ta psihični konflikt se lahko kmalu razvije v »psihični razcep«: mnenje, s katerim je povezana pridnost, pa tudi prekinitvev razmišljanja, postane prevladujoče, zavestno; drugo, za katerega je raziskovalno delo medtem našlo nove dokaze, ki pa naj ne bi veljali, postane potlačeno, »nezavedno«. Jedrni kompleks⁴ nevroze je konstituiran na ta način.

Nedavno sem skozi analizo petletnega dečka,⁵ ki jo je opravil njegov oče in mi jo prepustil v objavo, našel neovrgljivi dokaz za postavko, ki sem ji v psihoanalizi odraslih že dolgo sledil. Sedaj vem, da materina sprememba med nosečnostjo ne uide otrokovim ostrim očem in da je sposoben v kratkem vzpostaviti pravilno zvezo med povečanjem materinega telesa in pojavom otroka. V omenjenem primeru je bil deček vanj tri leta in pol, ko se mu je rodila sestra, ter štiri leta in tričetrt, ko je z očitnimi namigi izdajal svoje izboljšano znanje. Toda to zgodnje odkritje vedno ostane skrito; in je kasneje, v povezavi z nadaljnjimi usodami otroškega seksualnega raziskovanja, potlačeno in pozabljeno.

»Zgodba o štokrlji« torej ne spada k infantilnim seksualnim teorijam. Nasprotno, prav opazovanje živali, ki svoje seksualno življenje tako slabo skrivajo in katerim se čuti tako sorodnega, utrdi otrokovo nejevero. S spoznanjem, ki ga pridobi samostojno, da otrok rase v materinem telesu, bi bil na pravi poti do rešitve problema, ob katerem najprej preskusi svojo moč razmišljanja. Toda njegov nadaljnji napredek ovira nevednost, ki je ni mogoče nadomestiti in napačne teorije, ki mu jih vsiljuje stanje lastne seksualnosti.

Te napačne seksualne teorije, o katerih bom razpravljaval v nadaljevanju, imajo vse zelo nenavaden značaj. Čeprav na grotesken način zgrešijo, vendarle vsaka od njih vsebuje košček prave resničnosti — in v tem so podobne »genialnim« zamislim odraslih ob problemih sveta, ki presegajo človeški razum. Kar je v teh teorijah pravilno in prepričljivo, lahko pojasnimo z njihovim izvorom — iz komponent seksualnega nagona, ki se že prebujajo v otroškem organizmu. Teh domnev namreč ne povzročajo psihična samovolja ali naključni vtisi, temveč nujnosti psihoseksualne konstitucije; zato lahko

⁴ [Nem. *Kernkomplex der Neurose*. Kmalu zatem, npr. v bolezenski zgodovini »Podganarja« (1909d, slov. prev. v *Dve analizi*; DDU Univerzum, Analecta, Ljubljana 1984), je Freud uporabil ta termin kot ekvivalent tistega, kar je nekoliko kasneje (1910h), poimenoval z »Ojdipovim kompleksom«. V zgornjem stavku, kjer se beseda prvič pojavi, je njen pomen nekoliko širši.]

⁵ [Predstavitev primera »malega Hansa« (1909b, slov. prev. v *Mladi Hans, Volčji človek*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989), ki je bila objavljena kmalu po pričujočem sestavku.]

govorimo o tipičnih seksualnih teorijah otrok in zato najdemo enaka napačna mnenja pri vseh otrocih, katerih seksualno življenje nam je dostopno.

Prva teh teorij se navezuje na zanemarjanje spolnih razlik, kar smo uvodoma izpostavili kot otrokovo značilnost. Po njej je *vsem ljudem, tudi ženskam, pripisan penis*, kot ga deček pozna na svojem telesu. Prav v tisti seksualni konstituciji, ki jo moramo priznati kot »normalno«, je penis že v otroštvu vodilna erogena cona, glavni avtoerotični seksualni objekt; in njegovo spoštovanje se logično odraža v dečkovi nezmožnosti, da bi si osebnost, podobno Jazu, predstavljal brez tega bistvenega elementa. Če majhen deček vidi genitalije sestrice, je iz njegovih izjav razvidno, da je njegov predsodek že dovolj močan, da prikoji zaznavo.⁶ Tako ne govori, da sestrica nima penisa, temveč *praviloma* trdi, tolažeče in pomirjevalno: ta ... pa je še majhen; a ko bo večja, bo že zrasel.⁷ Predstava ženske s penisom se kasneje povrne v sanjah odraslega: v nočnem seksualnem vznburjenju želi občevati z žensko, sleče jo in se pripravi na koitus – ko na mestu ženskih genitalij zagleda dobro razvit ud, kar prekine njegove sanje in vznburjenje. Številni hermafroditi klasičnega starega veka zvesto obnavljajo to predstavo, splošno značilno za otroštvo; opazimo lahko, da večine normalnih ljudi ne prizadene, medtem ko jih hermafroditske tvorbe genitalij, ki se razvijajo po naravni poti, skoraj vedno navdajo z odporom.

Če se predstava ženske s penisom »fiksira« pri otroku, zoperstavi vsem vplivom kasnejšega življenja in vpliva na nezmožnost moškega, da bi se pri svojem seksualnem objektu odpovedal penisu, mora ta individuum – ob sicer normalnem seksualnem življenju – postati homoseksualec, in iskati svoje seksualne objekte med moškimi, ki z drugimi telesnimi in duševnimi značilnostmi spominjajo na žensko.⁸ Resnična ženska, kot jo spozna kasneje, ostane kot seksualni objekt zanj nesprejemljiva, ker ji manjka bistvene seksualne privlačnosti; celo več, v povezavi z drugim vtisom otroškega življenja ga lahko navda z odporom. Otrok, ki ga v glavnem obvladuje vzdraženje penisa, si je običajno priskrbel občutke ugodja s tem, da se je dotikal uda; pri tem so ga zasačili starši ali varuhi in prestrašili z grožnjo, da mu bodo penis odrezali. Učinek te »kastracijske grožnje«⁹ je, glede na spoštovanje tega organa, izjemno daljnosežen in trajen. Bajke in miti pričajo o razburkanosti otroškega čustvenega življenja, o grozi, ki se veže na kastracijski kompleks – spomin nanj se kasneje pojavlja proti volji zavestnega. Ženske genitalije, ki jih deček vidi kasneje in ima za pohabljenе, obnovijo to grožnjo, zato zbudijo pri homoseksualcu odpor namesto ugodja. Te reakcije tudi ni mogoče spremeniti, če homoseksualca znanost podučí, kako otroška domneva, da ima penis tudi ženska, vendarle ni tako napačna. Anatomija je klitoris v ženski sramni reži spoznala za organ, homologen penisu; in fiziologija seksualnih procesov je lahko dodala, da se ta majhen,

⁶ [Ta »prikrojitev zaznave« ali, kot se je Freud izrazil kasneje, »zanikanje« ali »utajitev«, je mnogo kasneje postalo izhodišče pomembnih teoretičnih razprav. Prim. zlasti delo »Fetischismus« (1927e, *Studienausgabe*, Bd. 3, str. 379-388; slov. prev. v *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987). Glej tudi uredniško op. 1 k »Die infantile Genitalorganisation« (1923 e), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 239.]

⁷ [Prim. skoraj enako pripombo »malega Hansa« (1909b), *Studienausgabe*, Bd. 8, str. 17-8, ki je citirano tudi v prejšnjem delu, zg.]

⁸ [V predstavitvi primera »malega Hansa« se je Freud k temu še enkrat vrnil, *ibid.* str. 95.]

⁹ [Nem. *Kastrationsdrohung*. Tu je izraz prvič objavljen. Koncept grožnje s kastracijo pa se pojavi že v nekem stavku v *Traumdeutung* (1900a), *Studienausgabe*, Bd. 2, str. 586.]

v rasti okrnjen penis, v otroštvu ženske dejansko obnaša kot pristen in pravi penis — da postane sedež vznurjenj, ki spodbujajo k njegovemu dotikanju, da njegova vzdražljivost seksualni dejavnosti majhne deklice podarja moški značaj, in da je potreben val potlačitev v pubertetnih letih, da se lahko z opustitvijo moške seksualnosti razvije ženska. Ker je seksualna funkcija mnogih žensk ohromljena, bodisi da se trdovratno držijo vzdraženja klitorisa in med spolno združitvijo ostanejo hladne, ali da je potlačitev čezmerna, tako da njen učinek deloma zamenja histerična nadomestna tvorba — vse to kaže, da je zrno resnice v infantilnih seksualnih teorijah, da ima penis tudi ženska, ne le moški.¹⁰

Pri majhni deklici zlahka opazimo, da z bratom popolnoma deli mnenje o penisu. Kaže veliko zanimanje za ta del dečkovega telesa. Toda zanimanje kmalu nadvlada zavist. Čuti se zapostavljeno, poskuša urinirati v položaju, ki ga dečku omogoča velik penis; in če izrazi željo, 'raje bi bila fant', potem vemo, katero pomanjkljivost naj bi ta želja odpravila.

Če bi otrok lahko sledil namigom, povezanim z vzdraženjem penisa, bi se približal rešitvi svojega problema. Da otrok rase v materinem telesu, očitno ni zadostno pojasnilo. Kako pride vanj? Kako se začne razvijati? Da ima nekaj pri tem tudi oče, je očitno; saj pravi, da je otrok tudi njegov otrok.¹¹ Po drugi strani je s temi skrivnostnimi procesi gotovo povezan tudi penis; dokaz za to je njegovo vzdraženje, ki spremlja otrokovo razmišljanje. S tem vzdraženjem so povezani vzgibi, ki si jih otrok ne zna pojasniti — mračni impulzi k nasilnemu ravnanju, vdiranju, razbijanju, vrtanju odprtine kamor koli. Toda ko se zdi, da je otrok na najboljši poti, da bi postuliral obstoj vagine, in zaključil, da je prodor očetovega penisa pri materi tisto dejanje, ki ustvari otroka v njenem telesu — je na tej točki njegovo raziskovanje nemočno prekinjeno. Zoperstavi se mu njegova teorija, da ima penis tudi mati, tako kot moški; obstoj votlega prostora, ki sprejme penis, ostane otroku neodkrit. Ni težko domnevati, da neuspešnost njegovih intelektualnih prizadevanj olajša njeno zavrnitev in pozabo. Vendar to tuhtanje in dvomi postanejo vzor vseh poznejših razmišljanj o problemih, in prvi neuspeh učinkuje hromeče za vse čase.¹²

Ker otrok ne ve za obstoj vagine, verjame tudi v drugo svojih seksualnih teorij. Ko se otrok razvija v materinem telesu in je nato iz njega odstranjen, se to lahko zgodi na edini možni način — skozi analno odprtino. *Otrok mora biti izpraznjen kot iztrebek, kot iztrebljanje.* Če enako vprašanje postane pozneje v otroštvu predmet samostojnega razmišljanja ali pogovora med dvema otrokoma, se pojavljajo razlage, da pride otrok iz popka, ki se odpre; ali da ga vzamejo iz prerezanega trebuha — kar se je zgodilo volku v pravljici o Rdeči kapici. Te teorije otrok glasno izgovarja in se jih kasneje tudi zavestno spominja; ne vsebujejo nič več spotakljivega. Ti isti otroci so nato popolnoma pozabili, da so v zgodnejših letih verjeli drugačni teoriji o rojstvu, ki pa se ji sedaj zaperstavlja potlačitev analne seksualne komponente, ki se je pojavila medtem. Takrat je bilo iztrebljanje nekaj, o čemer se je lahko v otroški sobi govorilo brez strahu. Otrok še ni bil

¹⁰ [Prim. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905d), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 124-5.]

¹¹ Prim. še analizo petletnega dečka. [Studienausgabe, Bd. 8, str. 112.]

¹² [Freud citira zadnji stavek v opombi k svoji študiji o Leonardu (1910c), *Studienausgabe*, Bd. 10, str. 105ff, kjer obravnava enako temo. Vprašanje pa je dejansko enkrat že načel (gl. zg. str. 165).]

tako zelo oddaljen od svojih konstitucionalnih koprofilnih nagnjenj; priti na svet kot kupček blata, ki ga gnus še ni obsodil, ni bila degradacija. Kloakalna teorija, ki vendarle velja za toliko živali, je bila najbolj naravna in za otroka edino verjetna.

Dosledno temu otrok seveda ne priznava bolečega privilegija ženske, da rodi otroke. Če bi se otroci rojevali skozi zadnjik, bi, tako kot ženske, lahko rojevali tudi moški. Deček si tako lahko zamišlja, da tudi sam dobi otroke, ne da bi ga zato morali obtoževati feminilnih nagnjenj.¹³ Pri tem zaposluje le svojo, še živahno analno erotiko.

Če se kloakalna teorija o rojstvu obdrži v zavesti med poznejšim otroštvom, kar se včasih tudi zgodi, jo spremlja tudi rešitev – vsekakor ne več prvotna – vprašanja o nastanku otrok. Tako je kot v pravljici; nekaj je treba pojesti in tako nastane otrok. To infantilno teorijo o rojstvu oživi duševna bolnica. Manična bolnica npr. odvede zdravnika h kupčku blata, ki ga je iztrebila v kotu svoje celice, in mu smeje govori: To je otrok, ki sem ga danes rodila.

Tretja od tipičnih seksualnih teorij se pojavi pri otrocih, ki so naključne priče spolnih odnosov staršev. Njihove zaznave dogajanja so zelo nepopolne. Katero podrobnost ujamejo – bodisi položaj oseb, zvoke ali določene stranske okoliščine – otroci pridejo v vseh primerih do enakega, lahko bi rekli, *sadističnega pojmovanja koitusa*. V njem vidijo nekaj, kar močnejši udeleženec vsiljuje šibkejšemu, in ga (posebej dečki) primerjajo s pretepanjem, kot ga poznajo iz svojih odnosov z otroki – in ki mu tudi ne manjka seksualnega vzdraženja. Nisem mogel ugotoviti, da bi otroci opazovano dogajanje med staršema prepoznali kot manjkajoči člen za razrešitev problema o nastanku otrok; pogosteje se dozdeva, da otroci spregledajo zvezo prav zato, ker ljubezenski akt interpretirajo kot akt nasilja. Toda samo to mnenje daje vtis ponovne vrnitve tistega mračnega impulza h krutemu vedenju, ki se je vezal na otrokovo vzdraženost penisa, ko je začel prvič razmišljati o uganki, od kod prihajajo otroci. Izključiti tudi ne moremo možnosti, da se je tisti zgodnji sadistični impulz, ki bi skorajda odkril koitus, sam pojavil pod vplivom najmračnejših spominov na spolno občevanje staršev, za katere je otrok dobil material – čeprav ga takrat ni uporabil – ko si je v prvih letih življenja še delil spalnico staršev.¹⁴

Sadistična teorija koitusa, ki v svoji izoliranosti zavaja, kjer bi lahko zagotovila dokaz, je ponovno izraz ene od prirojenih seksualnih komponent, ki je lahko pri posameznem otroku bolj ali manj izrazita. Zato je teorija ustrezna do določene točke; deloma ugame bistvo spolnega akta in »spopad spolov«, ki mu predhodi. Neredko je otrok tudi v položaju, da svoje pojmovanje podpre z naključnimi zaznavami, ki jih dojame deloma ustrezno, deloma pa spet neustrezno, in celo v nasprotnem smislu. V mnogih zakonih se ženska res upira zakonskemu objemu, ki ji ne prinaša ugodja in pomeni

¹³ [Prim. podobno pripombo v predstavitvi primera »malega Hansa«, *Studienausgabe*, Bd. 8, str. 82, op. Šele kasneje, zlasti v analizi »Volčjega človeka« (1918b; slov. prev. v *Mali Hans, Volčji Človek*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1989), je Freud opozoril na tesno zvezo, ki lahko obstaja med analno erotiko in feminilno držo. Glej npr. *ibid.*, str. 193.]

¹⁴ Restif de la Bretonne v svoji avtobiografski knjigi *Monsieur Nicolas* (1794), potrjuje to sadistično nerazumevanje koitusa v opisu vtisa iz svojega četrtega leta. [To vprašanje je bilo približno deset let kasneje temeljito predstavljeno, in sicer v bolezenski zgodovini »Volčjega človeka« (1918b). (Glej zlasti *Studienausgabe*, Bd. 8, str. 166f.)]

nevarnost nove nosečnosti. Tako lahko otrok, ki na videz spi (ali ki se pretvarja da spi) dobi od matere vtis, ki si ga ne more razložiti drugače kot njeno obrambo pred nasilnim dejanjem. V drugih primerih je lahko za pozornega otroka ves zakon prizorišče neprestanega prepira, izraženega v glasnih besedah in neprijaznih kretnjah; otroku se potem ni treba čuditi, da se spor nadaljuje tudi ponoči in je nazadnje poravnan z enakimi metodami, ki so jih otroci vajeni uporabljati v svojih odnosih z brati, sestrami in prijatelji.

Novo potrditev svojega pojmovanja pa najde otrok tudi v primeru, če odkrije krvave madeže na materini postelji ali njenem perilu. Služijo mu kot dokaz za ponovni očetov napad na mater – medtem ko bi sami podoben svež krvav madež prej pojasnili kot znamenje začasne prekinitve spolnega občevanja. Marsikateri, sicer nerazložljivi »strah pred krvjo« pri nevrotikih, lahko pojasnimo v tej zvezi. Otrokova zmota spet pokriva delček resnice; v določenih, znanih okoliščinah je krvavi madež dejansko ocenjen kot znamenje začetega spolnega občevanja.

V posredni zvezi z nerešljivim problemom, od kod prihajajo otroci, se otrok ukvarja tudi s vprašanjem, kaj je bistvo in vsebina stanja, ki ga imenujemo »biti poročen«; nanj odgovarja različno, glede na sovpadanje naključnih zaznav v odnosu do staršev s svojimi lastnimi nagoni, ki so še vedno obarvani z ugodjem. Zdi pa se, da je vsem odgovorom skupno, da otrok od poroke pričakuje zadovoljitev ugodja in domneva, da vključuje odpravo sramu. Najpogosteje sem srečal pojmovanje, da zakonca »drug pred drugim urinirata«; ali njegovo variacijo, ki zveni, kot da bi simbolično namigovala na večjo vednost: da *moški urinira v lonec ženske*. V drugih primerih vidijo smisel poroke v tem, da *drug drugemu pokažeta ritko* (ne da bi se sramovala). V nekem primeru, kjer je vzgoji uspelo zelo dolgo odlagati seksualno izkušnjo, se je štirinajstletno dekle, ki je že dobilo menstruacijo, ob branju knjige domislila, da je smisel poroke v »mešanju krvi«; ker njena mlajša sestra še ni imela menstruacije, je pohotna napadla obiskovalko, ki je priznala, da jo pravkar ima, da bi jo prisilila k »mešanju krvi«.

Infantilna mnenja o bistvu zakona, ki jih zavestni spomini neredko zadržujejo, so velikega pomena za simptomatiko poznejših nevrotičnih bolezni. Najprej se izrazijo v otroških igrah, kjer otroci med seboj počnejo tisto, kar je po njihovem značilnost zakona; kasneje lahko želja biti poročen izbere infantilno izrazno obliko in nastopi v fobiji, ki je na prvi pogled neprepoznavna, ali v ustreznem simptomu.¹⁵

To bi bile najpomembnejše tipične seksualne teorije, ki jih otrok spontano razvija v zgodnjih otroških letih, zgolj pod vplivom komponent seksualnega nagona. Vem, da mi ni uspela niti celovitost materiala niti vzpostavitev popolne zveze s siceršnjim otroškim življenjem. Lahko pa še dodam posamezna dopolnila, ki bi jih sicer pogrešal vsak izvedenec. Tako je na primer pomembna teorija, da ženska dobi otroka s poljubom – teorija, ki očitno izdaja prevlado erogene oralne cone. Po mojih izkušnjah je ta teorija izključno feminina in jo kot patogeno včasih srečamo pri dekletih z močno inhibiranim seksualnim raziskovanjem v otroštvu. Prek naključne zaznave je ena mojih pacientk razvila teorijo »Couvade«, ki je, kot je znano, splošen običaj pri nekaterih ljudstvih, in verjetno služi za nasprotovanje dvomom v paterniteto, ki jih ni moč nikoli popolnoma premagati. Precej ekscentričen pacientkin stric je po rojstvu svojega otroka cele dni

¹⁵ Otroške igre, ki so najbolj pomembne za kasnejšo nevrozo, so »zdravnik« in »mama in oče«.

ostajal doma in sprejemal obiskovalce v spalni halji, zaradi česar je sklepala, da sta bila pri porodu udeležena oba starša in sta morala v posteljo.

Okoli desetega ali enajstega leta otroci slišijo o seksualnih zadevah. Otrok, ki je rasel v bolj sproščenih socialnih odnosih ali je kako drugače našel boljše priložnosti za opazovanje, drugim otrokom poroča o tem, kar ve, ker se ob tem počuti bolj zrelega in pomembnega. Kar otroci izvedo na ta način, je večinoma pravilno – to pomeni, da jim je razkrit obstoj vagine in njen pomen; toda po drugi strani so pojasnila, ki si jih posredujejo, neredko pomešana z napačnimi idejami, obložena z ostanki starejših infantilnih seksualnih teorij. Skorajda nikoli niso popolna in zadostna za rešitev prvotnih problemov. Tako kot je razumevanje problema prej preprečila nevednost o obstoju vagine, ga sedaj nevednost o spermi. Otrok ne more uganiti, da se iz moškega spolnega uda poleg urina izloča še druga substanca, in včasih je »nedolžno dekcle« še v poročni noči ogorčeno nad možem, ki je »uriniral vanjo«. Tem sporočilom iz predpubertetnih let sledi sedaj nov razmah otroškega seksualnega raziskovanja. Toda teorije, ki jih sedaj razvijajo, nimajo več tipičnega in prvotnega pečata, ki je bil značilen za primarne teorije zgodnjega otroštva, dokler so se lahko infantilne seksualne komponente neovirane in nespremenjene izražale v teorijah. Otrokova poznejša intelektualna prizadevanja za rešitev seksualnih ugank se mi niso zdela vredna zbirke, niti si ne morejo lastiti patogenega pomena. Njihova raznovrstnost je seveda v prvi vrsti odvisna od narave poduka, katerega je deležen otrok; njihov pomen pa je prej povezan z dejstvom, da obudijo sledi iz prvega obdobja seksualnega zanimanja, ki so postale nezavedne; tako da se nanje neredko naveže masturbacijska seksualna dejavnost in določena stopnja emocionalne ločitve od staršev. Odtod obsojajoča sodba vzgojiteljev, da tovrstna podučitev v teh letih otroke »pokvari«.

Na nekaj primerih bi rad pokazal, kateri elementi so pogosto vključeni v ta pozna tuhtanja otrok o seksualnem življenju. Dekle je od svojih šolskih prijateljic izvedelo, da moški podari ženi jajce, ki ga ta izvali v svojem telesu. Deček, ki je tudi slišal o jajcu, poistoveti »jajce« z modom, vulgarno označenim z enako besedo; in si beli glavo, kako neki se lahko vsebina modnika vedno znova obnavlja. Podučitve so redkokdaj tako temeljite, da bi preprečile bistvene nejasnosti o spolnih procesih. Tako lahko dekleta pričakujejo, da se spolno občevanje pripeti enkrat samkrat, vendar traja zelo dolgo – štiriindvajset ur – in vsi rojeni otroci so posledica tega edinega odnosa. Domnevali bi lahko, da je ta otrok prišel do svojega spoznanja o procesih razmnoževanja pri določenih insektih; vendar domneve ni mogoče potrditi – teorija se pojavi kot samostojna stvaritev. Druga dekleta spregledajo obdobje nosečnosti, življenje v materinem telesu, in domnevajo, da se otrok rodi neposredno po noči prvega spolnega odnosa. Marcel Prévost je zmoto mladih deklet predelal v zabavno zgodbo v enem od svojih *Lettres de femmes*.¹⁶ Pozna seksualna raziskovanja otrok ali adolescentov, ki so ostali na stopnji otroštva, so skoraj neizčrpna in v splošnem morda zanimiva tema; toda niso v mojem interesu. Poudariti moram le še dejstvo, da pri tem otroci producirajo mnogo nepravilnih idej, katerih namen je zoperstaviti se starejšemu in boljšemu spoznanju, ki pa je postalo nezavedno in potlačeno.

¹⁶ [Prim. Prévost, »La nuit de Raymonde«, *Nouvelles lettres de femmes*.]

Pomemben je tudi način, kako se otroci vedejo do sporočil, ki so jim namenjena. Pri nekaterih je seksualna potlačitev uspela tako daleč, da ne želijo slišati ničesar; tem tudi uspe, da ostanejo nevedni še v poznih letih — vsaj navidezno nevedni — dokler se v psihoanalizi nevrotikov ne izrazi vednost zgodnjega otroštva. Poznam primer dveh dečkov med desetimi in trinajstimi leti, ki sta sicer prisluhnila seksualnemu poduku, vendar sta ga zavrnila z besedami: tvoj oče in drugi ljudje morda res počnejo takšne stvari, toda zagotovo vem, da jih moj oče ne bi nikoli.¹⁷ Toda naj bodo otrokove poznejše reakcije proti zadovoljitvi njihove seksualne radovednosti še tako raznovrstne, prepričani smo, da je bila v prvih otoških letih njihova drža popolnoma enotna; in da so si v tistem času vsi goreče prizadevali, da bi odkrili, kaj počneta starša, da potem nastanejo otroci.

Prevedla Marija Javornik

¹⁷ [Ta anekdota je omenjena, poleg nekaterih drugih opomb o tej temi, v delu o posebnem tipu objektivne izbire (1910b), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 192; slov. prev. v *Problemi-Eseji*, 1991, 2, str. 195-200.]

Zdenko Kodelja

VZGOJA IN PREPOVEDANA LJUBEZEN

V tem prispevku se bom omejil na rudimentarno analizo dveh odgovorov na vprašanje, ali je otrokova ljubezen do vzgojitelja pogoj uspešne vzgoje. Oba sta Makarenkova in oba sta dvoumna.

Prvi odgovor lahko najdemo v odlomku iz njegovega besedila o pedagogiki individualnega delovanja, kjer pravi: »Jaz osebno nisem nikoli užival ljubezni otrok in menim, da je prekršek tista ljubezen, ki jo organizira pedagog zaradi lastnega zadovoljstva. Morda me nekateri komunarji celo ljubijo, toda jaz sem bil mnenja, da mora postati petsto ljudi, ki sem jih vzgajal, državljani in pravi ljudje. Čemu je potem potrebna še neka ljubezen do mene, ki služi kot dopolnitev mojemu načrtu?

To koketiranje, to tekanje za ljubeznijo, to hvaljenje z ljubeznijo, prinaša veliko škodo vzgojitelju in vzgoji. Jaz sem prepričan sebe in svoje tovariše, da v našem življenju ni potreben ta privesek.

Naj se ljubezen pojavi spontano, neopazno, na podlagi vaših naporov. Če pa človek vidi v ljubezni cilj, potem je to le škoda.«¹

Za Makarenka je torej ljubezen otrok do vzgojitelja v najboljšem primeru nepotreben privesek k njegovemu vzgojnemu načrtu, kajti za uspeh vzgojnega dela, ki je zanj predvsem *organizacijsko* delo, je odločilnega pomena načrt, racionalni plan, ne pa ljubezen. Če je ljubezen kot nenačrtovan in spontan učinek vzgojiteljevega dela nekaj odvečnega, vendar še vedno toleriranega, pa je ljubezen otrok, ki si jo postavlja vzgojitelj za cilj, nekaj škodljivega. Takšno ljubezen je treba v kali zatreti, ker vzgojitelj, ki ga vodi skrb, kako naj ravna, da se bo otrokom priljubil, razbija kolektiv vzgojiteljev. Brez vzgojiteljskega kolektiva, ki ga po eni strani povezuje ena misel, en delovni načrt in en vzgojni stil, po drugi strani pa odsotnost vzajemne zavisti in individualnega tekanja za gojenčevo ljubeznijo, pa ni vzgoje.²

Skratka, ljubezen otrok do vzgojitelja je bodisi odvečna bodisi prepovedana. Prepoved pa se izkaže za paradokсно, če ljubezen do vzgojitelja obravnavamo kot *bistveno drugotno stanje*, za kar so v Makarenkovih tekstih dani že vsi nastavki. Bistveno drugotna

¹ A. S. Makarenko, *Izbrana pedagoška dela* (odslej IPD), Beograd 1948, str.132-133.

² *Ibid.*, str. 133.

stanja so po J. Elsterju tista, ki jih lahko dosežemo le, če si jih ne postavimo neposredno za cilj, če jih ne poskušamo doseči z načrtno, smotrno in hoteno dejavnostjo, temveč nasprotno, tako da si prizadevamo doseči kak drug cilj in ta stanja se nato proizvedejo kot nenameravani, spontani stranski učinki teh prizadevanj.³

Isto smo v bistvu že lahko prebrali pri Makarenku, ko pravi, naj se ljubezen pojavi spontano na podlagi vzgojiteljevih naporov, njegovega dela in znanja, ne pa na podlagi vzgojiteljevega očitnega prizadevanja za gojenčevo ljubezen. Njegove izkušnje so ga namreč prepričale, da kažejo gojenci največjo ljubezen do tistih ljudi, ki se odlikujejo z delom, z znanjem, s spretnostjo. In nasprotno, pripominja Makarenko, »naj ste še tako ljubeznivi, mikavni v pomenku, dobri in sladki, naj ste še tako prikupni v življenju in pri počitku, če vaše delo spremljajo neuspehi in smola, če je na vsakem koraku videti, da svojega dela ne znate ..., si ne boste nikoli zaslužili nič drugega kakor zaničevanje, včasih prezirljivo in posmehljivo, včasih jezno in uničujoče sovražno, včasih norčavo.«⁴

Posledica vzgojiteljevega direktnega prizadevanja za gojenčevo ljubezen torej ni ljubezen, ampak prezir in posmeh. In nasprotno, ljubezen vznikne kot nenameravan stranski učinek vzgojiteljevega prizadevanja za doseganje drugih ciljev. Če je tako, potem se zastavlja vprašanje, zakaj sploh prepovedovati nekaj, kar je tako ali tako nemogoče, zakaj zatirati vzgojiteljevo tekanje za ljubeznijo gojencev, ko pa po tej poti ne pride do ljubezni, temveč do posmeha in zaničevanja? Odgovor je problematičen, saj vodi prepoved nemogoče ljubezni v paradoks, ki se mu ni mogoče izogniti z argumentom, da Makarenku sploh ne gre za prepoved ljubezni, ampak za prepoved vzgojiteljevega individualnega ravnanja, ki ga pogojuje njegova želja, da bi postal objekt ljubezni — ravnanja torej, ki razbija enotnost vzgojiteljskega kolektiva in s tem onemogoča sam vzgojni proces.

To pa zato ne, ker vzgojiteljskega kolektiva ne razbija zgolj vzgojiteljevo individualno ravnanje, ampak prav tako že sam ljubljene vzgojitelj, ki vzbuja pri drugih vzgojiteljih zavist prav zaradi tega, ker je objekt ljubezni gojencev. Kolektiv, ki se ni osvobodil medsebojne zavisti vzgojiteljev, pa po Makarenku ne more vzgajati.

Torej tudi ljubezen do vzgojitelja, ki se proizvede kot nenameravani stranski produkt, kot bistveno drugotno stanje, razbija kolektiv in bi morala biti prepovedana in zatirana iz istega razloga kot vzgojiteljevo tekanje za ljubeznijo gojencev. To pa pomeni, da vzgoja v kolektivu ponovno ne bi bila mogoča, saj bi bilo potrebno preprečiti prav tista vzgojiteljeva ravnanja, ki ga ne ločijo zgolj od »pedagoške bestije« (kakor Makarenko imenuje vzgojitelja, ki se ukvarja samo s tem, da bi si pridobil gojenčevo ljubezen), ampak so po Makarenku tudi *conditio sine qua non* vzgoje v kolektivu. Zato je njegovo nasprotovanje ljubezni, ki bi bila cilj vzgojiteljevega delovanja, v protislovju s hkratnim dopuščanjem ljubezni kot spontane in nenamerne posledice vzgojiteljevega prizadevanja za druge cilje. Če namreč vzgojitelj, ki je postal objekt gojenčeve ljubezni, razbija

³ J. Elster, *Sour Grapes*, CUP, Cambridge 1982. Težava s takšno interpretacijo je v tem, da ljubezen gojencev do vzgojitelja resda lahko pojasnimo kot bistveno drugotno stanje, kot stranske učinke vzgojiteljevega ravnanja, prav tako tudi nemožnost doseganja teh učinkov z načrtno in voljno dejavnostjo. Toda teorija o »bistveno drugotnih stanjih« ne more pojasniti, zakaj do teh učinkov ne pride v vseh primerih, temveč le v nekaterih.

⁴ A. S. Makarenko, *Pedagoška pesnitev* (odslej PP), Mladinska knjiga, Ljubljana 1950, str. 191.

kolektiv vzgojiteljev zato, ker vzbuja pri drugih vzgojiteljih zavist, potem je popolnoma vseeno, ali bi se ljubezen do vzgojitelja pojavila kot rezultat njegovega direktnega prizadevanja zanj ali pa kot bistveno drugotno stanje. V obeh primerih bi bila vzgoja v kolektivu nemogoča zaradi medsebojne zavisti vzgojiteljev.

Prvi Makarenkov odgovor na vprašanje, ali je gojenčeva ljubezen do vzgojitelja pogoj vzgoje, je torej negativen in dvoumen. Kako pa je z drugim? Kot drugi odgovor lahko vzamemo njegovo izjavo, ki se nanaša na utemeljitev njegovega načela, da mora biti v kolektivu vsaj en lep mlad pedagog, vsaj ena lepa mlada ženska, ki naj s svojo lepoto navdušuje gojence. Takole pravi: »Naj bodo otroci malo zaljubljeni. Ta zaljubljenost bo najboljše vrste, in to ne spolnega tipa, ampak nekakšna estetika.«⁵

Ljubezen do vzgojitelja, ki je bila v prvem odgovoru razumljena kot odvečni privesek vzgojiteljevega načrtnega ravnanja oziroma kot nekaj, kar je treba zatreti, je sedaj postala konstitutivni element vzgoje v kolektivu. Gojencem je načrtno ponujen vzgojitelj v podobi lepe mlade ženske, ki naj bi postala objekt njihove ljubezni. Toda hkrati je zanikano, da gre za spolno ljubezen.

Kako to trditev razumeti? Lahko bi jo razumeli kot simptom, ki hkrati prikriva in razkriva. Pogoj takšnega razumevanja pa je, da trditev umestimo v freudovski kontekst. Tedaj se pokaže, da trditev najprej prikriva, da gre za *denegacijo*, za zanikanje, ki predpostavlja potrditev. Ljubezen do lepote je namreč za Freuda seksualnega izvora, lepota telesa pa tisto, kar povzroča seksualno vznburjenje in priskrbi predhodno ugodje. Lepota ni nekaj aseksualnega, ampak korenini v seksualnosti in je pripisana seksualnemu objektu. Lepota telesa, o kateri je tu govora, je tisto, kar seksualno vznburja, kar priskrbi predhodno ugodje.

Predhodno ugodje pa je v nasprotju s končnim ugodjem (ki izhaja iz spolnega občevanja), tisto ugodje, ki ga vzbuja draženje erogenih con, v našem primeru očesa. Oko je najbrž res najbolj oddaljeno od seksualnega objekta, toda hkrati je v položaju, da je vselej, ko ga kak objekt pritegne, najbolj pogosto vzdraženo s posebno kvaliteto vznburjenja.⁶ Razlog tega vznburjenja pa opisujemo kot lepoto, kadar je povezan s seksualnim objektom. Zato odlike seksualnega objekta opisujemo kot mikavnost,⁷ pri čemer je treba omeniti dejstvo, da je lastnost lepote pripisana sekundarnim seksualnim značilnostim, to je tistim, ki nudijo predhodno ugodje in ne samim genitalijam, ki niso skoraj nikoli doživete kot zares lepe, pa čeprav izzivajo najmočnejše seksualno vznburjenje. Zato niso genitalije, ampak lepota telesa tista, ki draži oko in s tem nudi ugodje.⁸ Skratka, ljubezen do lepega je za Freuda primer glede cilja zavrtih seksualnih teženj.⁹

⁵ A. S. Makarenko, IPD, str. 135.

⁶ S. Freud, *On Sexuality*, Pelican Freud Library (odslej PFL), vol. 7, London 1987, str. 130-131.

⁷ V izvorniku gre za aluzijo. Nemška beseda »Reiz« se namreč uporablja tako za tehnični termin »stimulus« kakor tudi za ekvivalent angleškim besedam »charm« ali »attraction«, ki v vsakdanjem jeziku pomenita čar, privlačnost, mikavnost (*ibid.*, str. 69, op. 2).

⁸ To ugodje v gledanju, *scopophilia*, pa postane perverzija a) če se omejuje izključno na genitalije; b) če je povezano z gnusom (kot v primeru voyeurs ali ljudi, ki opazujejo iztrebljanje); c) če izrinja normalni seksualni cilj, namesto da bi bilo priprava zanj (kot na primer pri eksibicionistih, ki kažejo svoje genitalije zato, da bi kot nadomestilo videli genitalije druge osebe) (*ibid.*, str. 70).

⁹ S. Freud, *Civilization, Society and Religion*, PFL, 12, London 1987, str. 69, 130. Cf. S. Kofman, *L'enfance de l'art*, Galilée, Pariz 1985, str. 162-164.

Če Makarenkova trditev (da ljubezen do lepe vzgojiteljice ne bo spolna ljubezen, ampak nekakšna estetika) po eni strani prikriva denegacijo, pa po drugi strani razkriva, da je ženska kot seksualni objekt iz kolektiva izključena. Ker je Makarenkov kolektiv oblikovan po vojaškem vzoru, lahko njegovo trditev beremo kot potrditev Freudove teze, da v »umetnih množicah, cerkvi in armadi, za žensko kot seksualni objekt ni prostora. Ljubezenski odnos med moškim in žensko ostaja izven teh organizacij. Tudi kjer se tvorijo množice pomešano iz moških in žensk, razlika v spolu ne igra nobene vloge.« Toda, nadaljuje Freud, »neposredne seksualne težnje obdrže tudi pri sicer v množici zgublajočem se posamezniku košček individualnega udejstvovanja. Kjer postanejo premočne, razkrojijo vsako množično tvorbo.«¹⁰

Ali ne leži prav v tem tudi razlog za izključitev ženske kot seksualnega objekta iz Makarenkovega kolektiva? Več mest v Makarenkovih besedilih daje oporo za takšen sklep, čeprav je v njih zapisano, da »zaljubljenecv ni preganjal z vzgojnim vmešavanjem, še posebno, ker niso prestopili meja spodobnosti.«¹¹

Toda s tem je izpričana zgolj njegova tolerantnost do ljubezni, ki se je porajala med gojenci v kolektivu. Za tolerantnost je namreč bistveno prav dejstvo, da dopuščamo nekaj, s čimer se ne strinjamo. Nesmiselno je reči, da je nekdo toleranten, če dopušča tisto, s čimer se tudi sam strinja, ali pa je do tega indiferenten. Le če se z nečim ne strinja, pa to kljub temu dopušča, če ne onemogoča nečesa, za kar je prepričan, da je njemu in drugim nevarno in škodljivo, je zares toleranten. Vendar le pod pogojem, da tega ne prepreči, čeprav bi lahko to storil. Kajti za tistega, ki nekaj »dopušča« samo zato, ker na to ne more vplivati, še ne moremo reči, da je toleranten. Paradigmatski primer tolerantnosti imamo torej takrat, ko nekdo dopušča nekaj, kar izrazito ogroža njegova trdna prepričanja.

Zato bi lahko Makarenkov odnos do ljubezni, ki se je spletala med gojenci, označili za toleranten, saj jo je dopuščal navkljub prepričanju, da pedagogika zavrača ljubezen in da so jo vzgojitelji v vseh časih in pri vseh ljudstvih sovražili.¹² Pa »tudi meni je bilo ljubosumno neljubo,« pravi Makarenko, »kadar sem videl, kako je ta ali oni kolonist zamudil komsomolsko ali skupno zborovanje, zaničljivo vrgel knjigo v kot, se požvižgal na vse vrline dejavnega in zavednega uda skupnosti in trdovratno začel priznavati samo avtoriteto Marusje ali Nataše – bitij, ki sta bili v vzgojnem, političnem in nravnem smislu neizmerno pod menoj.«¹³

¹⁰ S. Freud, »Množična psihologija in analiza jaza«, v: *Psihoanaliza in kultura*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1981, str. 71-72.

¹¹ *PP*, str. 302.

¹² *Ibid.*, str. 302. Če Makarenkovo trditev »vzgojitelji so v vseh časih in pri vseh ljudstvih sovražili ljubezen,« razumemo kot univerzalno sodbo (Vsi vzgojitelji...), je neresnična. Da je neresnična, dokazuje že povezanost med paideijo in pederastijo v antični Grčiji, vloga ljubezni (*agape* oziroma *caritas*) v krščanskem pojmovanju vzgoje itd. Če pa trditev razumemo kot partikularno sodbo (Nekateri vzgojitelji...), je v principu lahko resnična, vendar v Makarenkovem primeru ni z ničemer dokazana, temveč zgolj predpostavljena.

¹³ *PP*, str. 302. Takšno ljubezen med gojenci je Makarenko zgolj toleriral, priporočal pa je ljubezen mlajšega gojenca do starejšega, ali natančneje, z gledno identifikacijo (*IPD*, str. 264).

Ob tem se takoj zastavi vprašanje, odkod sploh ljubosumnost pri Makarenku, ko pa pravi, da mu je vseeno, ali ga gojenci ljubijo ali ne ljubijo? Če bi bil res brezbrizen do njihove ljubezni, tudi ljubosumen ne bi mogel biti;¹⁴ in zaradi *seksualnega preценjevanja*¹⁵ Marusje in Nataše, do katerega je prihajalo pri njegovih gojencih, ne bi kazal narcistične prizadetosti, ki jo je morda mogoče pojasniti kot ogrožanje njegovega samorazumevanja, ki je izhajalo iz preценjevanja lastnega jaza.

Kako to sploh pojasniti? Vzemimo za izhodišče znano tezo, da pri ljubezni med gojenci in vzgojiteljem ne gre preprosto za to, da bi gojenci ljubili svojega vzgojitelja, temveč prej za nekaj drugega, za željo, da bi jih vzgojitelj ljubil.¹⁶ Če pa vzgojitelj ljubi gojence zato, ker želi, da bi ga oni ljubili, je to za Makarenka nekaj nezaslišanega, nekaj, kar je treba preprečiti zaradi že navedenih razlogov, pa tudi zato, ker je »lahko vzgojitelj strog in pravičen do gojencev in samega sebe le, če ne doseže ljubezni pri gojencih.«¹⁷ Zato za Makarenka ne more veljati formulacija: »ljubiti gojence pomeni želeti, da me oni ljubijo,« temveč prav nasprotna: »nočem, da me gojenci ljubijo in zato tudi meni ni potrebno ljubiti njih.« S tem smo se približali propoziciji: »Jaz sploh ne ljubim – nikogar ne ljubim«, ki jo navaja Freud kot psihološki ekvivalent propoziciji: »Ljubim samo samega sebe«, propoziciji torej, ki jo lahko pripišemo seksualnemu preценjevanju lastnega jaza kot različici že omenjenega preценjevanja objekta ljubezni.¹⁸

Ob tem je treba poudariti, da Makarenkova narcisistična pozicija (»nikogar ne ljubim«) ne ogroža niti njegovega položaja vodje v kolektivu niti kolektiva kot množične tvorbe, zgrajene po modelu vojske. Kajti za obstoj množične tvorbe zadošča utvara, da vodja ljubi vse podrejene enako in pravično, »vodji pa ni potrebno kogar koli ljubiti, lahko je gospodovalen, absolutno narcisističen, biti pa mora samozavesten in samo-

¹⁴ Da Makarenko vendarle ni bil ravnodušen do ljubezni gojencev, lahko vidimo po tem, ko pravi, da se gojencem ni treba samo prikupiti, ampak je tudi potrebno, da njihova srca prevzame naklonjenost, ki se ji ne morejo upreti, vendar morajo biti hkrati prepričani, »da se požvižgam na njihovo naklonjenost.« (PP, str. 516)

¹⁵ Preценjevanje se na psihičnem področju kaže po eni strani kot subjektova logična slepota (slabotnost presoje) glede duševnih dosežkov in popolnosti seksualnega objekta, po drugi strani pa kot njegovo lahkoverno podrejanje mnenjem ljubljenega objekta. Tako postane lahkovernost ljubezni pomemben, če že ne temeljni izvor avtoritete (S. Freud, *On Sexuality*, str. 62-63). Subjekt je do ljubljenega objekta nekritičen in zato ceni vse njegove lastnosti bolj kot lastnosti neljubljene osebe vse, kar objekt zahteva, pa je zanj obvezujoče. Ker je njegov jaz podrejen objektu, odpovedo Idealu jaza dodeljene funkcije, ali drugače rečeno, »objekt se postavi na mesto Ideala jaza« (S. Freud, »Množična psihologija in analiza jaza«, *Psihoanaliza in kultura*, op. cit., str. 45-46).

¹⁶ Zato se mu tudi skuša na različne načine predstaviti kot ljubezni vreden. V tem primeru zavzema vzgojitelj položaj Ideala jaza, se pravi mesto, s katerega se gojenec vidi kot ljubezni vreden oziroma kot Idealni jaz.

¹⁷ IPD, str. 133. Ta trditev je v protislovju s tisto, ki smo jo navedli v op.14. Vendar je splošnejša, saj je zapisana kot občeveljavna teza, kot napolilo, ki izhaja iz retrospektivne refleksije lastne vzgojne prakse, medtem ko je tista iz *Pedagoške pesnitve* omejena na točno določeno vzgojno situacijo.

¹⁸ S. Freud, *Case Histories II*, PFL, vol. 9, str. 203. Iz Makarenkove perspektive je mogoče videti dve vrsti seksualnega preценjevanja ljubljenega objekta. Pri gojencih, ki so se zaljubili v Marusjo in Natašo, je seksualno preценjevanje ljubljenega objekta privedlo do spoštovanja zgolj njune avtoritete, pa čeprav sta bili v vzgojnem, političnem in moralnem pomenu daleč pod Makarenkom. Toda Makarenkovo trditev, da je v omenjenem pogledu daleč nad njima, je mogoče razumeti tudi nasprotno: kot indic preценjevanja lastnega jaza kot ljubljenega objekta. Poleg tega je v njegovem posmehljivem in zaničljivem odnosu do Rousseauja, Pestalozzija, Natorpa, Blonskega (PP, str. 106), mladinoslovcev in tistih predstavnikov prosvetnih oblasti, ki so prihajali v kolonijo, mogoče videti tudi kanček narcisizma, in ne zgolj kritičnost.

stojen.«¹⁹ Kot vodja je Makarenko utelešal Ideal jaza, podrejenim pa omogočal vzajemno identifikacijo. Podrejeni posameznik lahko vzame za ideal svojega vodjo in se identificira s sebi enakimi, postane pa smešen, če se hoče identificirati z vodjo.²⁰

Toda Makarenkovo ljubosumje, ki ga je povzročala ljubezen med gojenci, vendarle ni bilo njen glavni greh. Huje se zdi to, da je bila moteč element v racionalno načrtovanem življenju v kolektivu, saj je spodnašala vzgojiteljevo avtoriteto, vznemirjala vzgojitelje,²¹ predvsem pa slabila kohezivne vezi kolektiva in »ustvarjala skupnosti, ki po svoji naravi težijo k izolaciji od širšega družbenega konteksta.«²² Ko so postale ljubezenske vezi premočne, jih je poskušal obvladati s poroko, ki je seveda pomenila izločitev ljubezenskega para iz kolektiva in s tem delno izpolnitev njegovih sanj, o katerih pravi: »ko bi bili bogati, bi ženin svoje koloniste in naselil našo okolico s poročenimi komsomolci.« Če pa poroka ni bila možna, je v primerih, ki jih opisuje Makarenko, prišlo do preprečitve ljubezenske zveze znotraj kolektiva. Enkrat tako, da so zaljubljenemu vaškemu fantu preprečili vstop v kolonijo, drugič so kolonista izgnali iz kolonije, tretjič pa se je zaljubljeni fant v koloniji iz obupa obesil.²³

Prav v dejstvu, da za žensko kot seksualni objekt ni prostora v kolektivu, je verjetno iskati odgovor na vprašanje, zakaj je moral Makarenko zanikati seksualno naravo ljubezni, ki jo vzbudi pri gojencih lepa mlada ženska. Toda še vedno ostaja vprašanje: Zakaj je Makarenko želel, da se gojenci vanjo zaljubijo, čeprav je vedel, da ljubljeni vgojitelj vzbuja zavist, zavist pa razbija kolektiv vzgojiteljev in s tem preprečuje vzgojo v kolektivu?

Razlog je morebiti v tem, da vzgojiteljica ni le mlada, lepa in mikavna, temveč je tudi sila nebojgljena in pedagoško neizkušena. Toda ko vstopi v kolektiv, se začne misterij pedagogike. Izkušeni vzgojitelji in stari gojenci se z njo ukvarjajo, ji pomagajo in se čutijo odgovorne zanjo.²⁴ Zato se zdi, da je ne vzljubijo le zaradi njene lepote,²⁵ ampak tudi

¹⁹ S. Freud, »Množična psihologija in analiza jaza«, *Psihoanaliza in kultura*, op. cit., str. 55.

²⁰ Kot ilustracijo navaja Freud literarni lik lovca, ki zasmehuje narednika, ki se identificiral z vojskovodjo, z besedami: »Kako pljuva in kako hrči, to si srečno po njem posnel! ...« (*ibid.*, str. 64-65). Podoben primer najdemo tudi pri Makarenku, ko opisuje, kako so mu gojenci po vrnitvi v kolonijo pripovedovali, da je bilo v njegovi odsotnosti zelo smešno. Na njegovo vprašanje, kaj je bilo tako smešnega, so mu odgovorili, da to, da je vzgojitelj Tatarinov, ki ga je nadomeščal, vse delal tako kot on. »Vi pravite: 'Pojdite h vragu' in on isto pravi: 'Pojdite k vragu!'« (*IPD*, str. 257-258.)

²¹ »Tudi drugi vzgojitelji v kolektivu so bili strahotno živčni spričo nepričakovanega in izvennačrtnega Amorjevega vmešavanja.« (*PP*, str. 302.)

²² J. Bowen, *A. S. Makarenko e lo sperimentalismo sovietico*, La Nuova Italia, Firenze 1973, str. 112.

²³ *PP*, str. 335-350, 612, 378, 387. Toda Makarenko ni preprečeval samo ljubezenskih vezi, ampak tudi prijateljske, če so tudi te razbijale osnovni kolektiv. Lep primer je njegovo določanje števila gojencev v osnovnem kolektivu, ki je moral presegati sedem gojencev zato, ker je ugotovil, da se drugače začne kolektiv preoblikovati v vase zaprto skupino prijateljev (*ibid.*, str. 231). Iz istega razloga si je prizadeval tudi za čimprejšnje odkritje tatu v kolektivu. Če namreč tatu ni mogoče najti, se razširi šušljanje in v zaupnih pomenkih naštevajo imena osumljencev. S tem je konec zaupanja med tovariši in pojavi se sumničenje, ki kolektiv zelo hitro razcepi (*ibid.*, str. 622). Vendar Makarenko ni zgolj preprečeval tistega, kar je ogrožalo enotnost kolektiva, temveč je enotnost in kohezivne sile tudi zavestno krepil s prizvajanjem »zunanjskega sovražnika«, z uvedbo kolonijske uniforme, ki je prek poenotenega videza ustvarila povezanost med gojenci, ipd.

²⁴ *IPD*, str. 135.

²⁵ Podobno kot pri tistih lepih ženskah, katerih mikavnost ni le estetske narave, temveč sloni v veliki meri na narcizmu, ki ga te osebe izžarevajo. (Prim. S. Freud, *Metapsihološki spisi*, Studia Humanitatis,

zaradi njene nemoči. Vzgojitelji in gojenci jo namreč lahko izberejo za ljubljeno objekt iz prepričanja, da jih ona potrebuje, da bi brez njih izgubila lastno spoštovanje in se pogreznila na obžalovanja vredno raven.²⁶ Takšna ljubezen pa ne razdira, temveč združuje kolektiv, saj povezuje vzgojitelje in gojence v skupnem prizadevanju, da bi »rešili« ljubljeno osebo. Pod pogojem seveda, da se ohranja utvara, da jih dekcle vse enako ljubi. Ker so v tem primeru postavljeni v enak položaj do objekta ljubezni, tudi medsebojne zavisti med vzgojitelji ne more biti. Če ni medsebojne zavisti, ki razbija vzgojiteljski kolektiv, je vzgoja v kolektivu mogoča kljub ljubezni do vzgojitelja.

Razpisna komisija: Rado Riha, Slavoj Žižek (predniki Razpisa); Miroslav Božič, Zdravko Čuček, Slavoj Žižek, Nevena Puhar.

Glavni urednik: Miroslav Božič

V. & odgovorni urednikinja: Alenka Žigante

Sklepar: odgovorni: Peter Klepac

Svet revije: Mladen Dolar, Zdravko Čuček, Tomaz Martinko, Kresna Močnik, Brano Rotar, Miroslav Božič, Slavoj Žižek (odgovorni urednik), Slavoj Žižek (prednik), Peter Klepac, Alenka Žigante, Peter Klepac, Dragan Puharjak, Tanja Reber, Rado Riha, Miroslav Božič (odgovorni urednik revije).

Naslov uredništva: Ljubljana, Čopova ulica 101

Uradno mesto: tel. 01-251 28 28

Telefonski center: 01-251 28 10, e-pošta: revija@pfl.si

Internet: LPS, Ljubljana, Čopova ulica 1

Tele: 01-251 28 28

Stavilo: 01-251 28 28

Oblikovanje: VSOB

Nalaganje: 100 strani

Narodna in šola 1997, 1998-2000

Cena za naročnika: 300,00

Revija objavlja tudi: Ljubljana, Čopova ulica 101

Podpisane revije: Ljubljana, Čopova ulica 101, tel. 01-251 28 28, e-pošta: revija@pfl.si, Internet: LPS, Ljubljana, Čopova ulica 1

ŠKUC-FF, Ljubljana 1987, str. 51).

²⁶ Cf. S. Freud, *On Sexuality*, PFL, Vol. 7, London 1987, str. 234.

ESEJI 1-2/1992 (PROBLEMI 1-2, letnik XXX)

Uredništvo:

Eseji: Gregor Golobič, Zoran Kanduč, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršić, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Tadej Zupančič.

Razprave: Mladen Dolar, Rado Riha, Slavoj Žižek (uredniki Razpola); Miran Božovič, Zdravko Kobe, Rastko Močnik, Stojan Pelko.

Glavni urednik: Miran Božovič

V. d. odgovornega urednika: Alenka Zupančič

Sekretar uredništva: Peter Klepec

Svet revije: Mladen Dolar, Zdenko Kodelja, Tomaž Mastnak, Rastko Močnik, Braco Rotar, Marjan Šimenc, Darko Štrajn (delegati sodelavcev); Slavoj Žižek (predsednik), Pavle Gantar, Gregor Golobič, Peter Klepec, Dejan Pušenjak, Tanja Rener, Rado Riha, Marcel Štefančič jr. (delegati širše družbene skupnosti).

Naslov uredništva: Ljubljana, Gosposka 10/I

Uradne ure: torek od 13.-15. ure

Tekoči račun: 50101-678-47163, z oznako: za Probleme

Izdajatelj: LDS, Ljubljana, Dalmatinova 4

Tisk: VB & S

Stavek: dp kk

Oblikovanje: VSSD

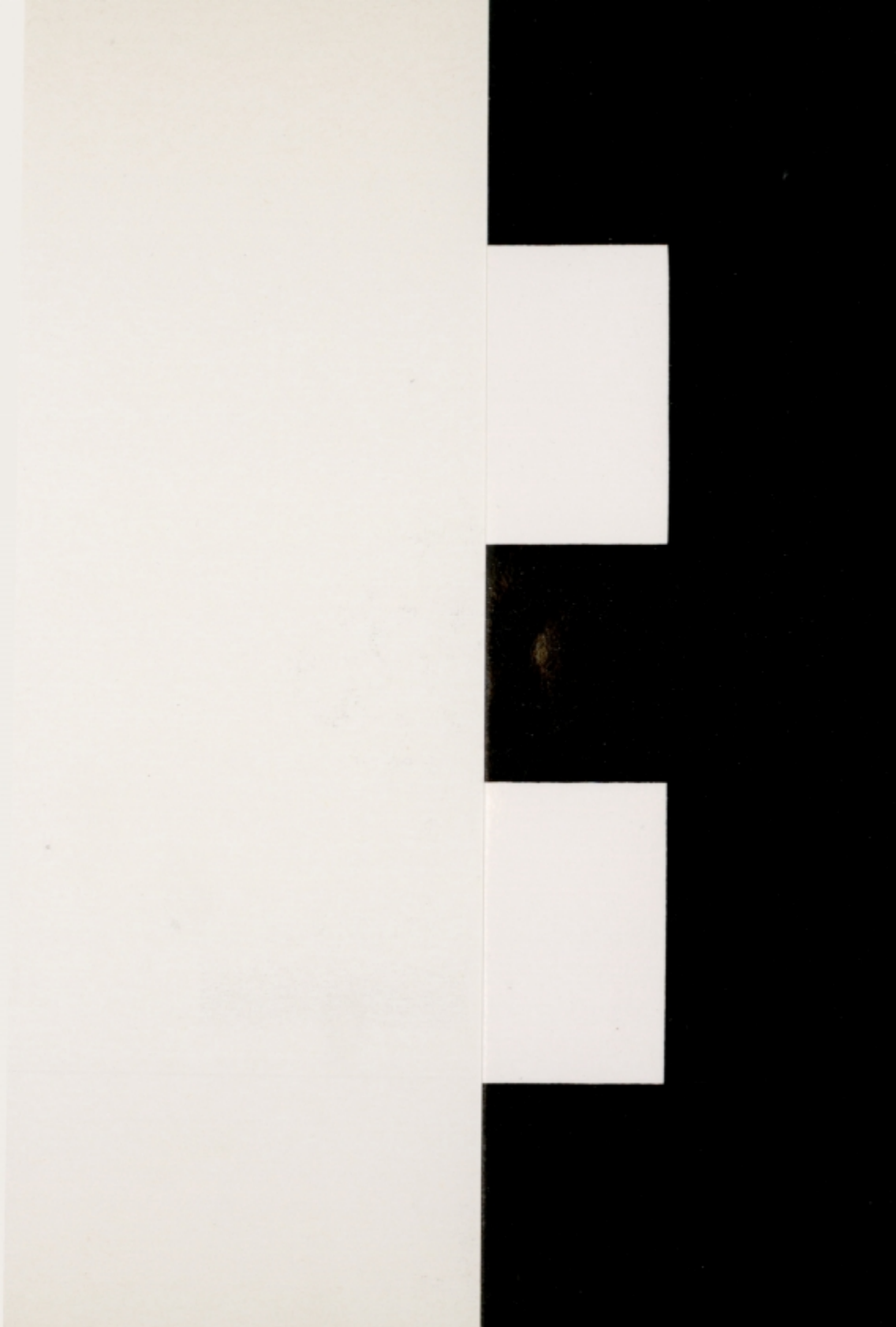
Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1992: 1575,00 sit

Cena te številke: 350,00 sit

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-394/92 MB, z dne 8. 5. 1992, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.



987096985701215028602968701978109106549672019158576039588
968701923046890987092019019180938570190818701948596948
980397391829039458687601948576940196857102939457106078
495801910291861542317561028457681928374978153938471928
1949285069817263546757383838394771622112132101110871091821217
801938475647382918001986069101918184019283746506819401
102919389475960101923627120302917302958375768910109998748576
596879903456134318019837189101981714232413256079810109
62413241910001098283746519274657382761918762019198287
84555320909098731210091293881792757684930192875839109
768010198192091929182787766556565543209091890987676780
637261019201926871029495869109818372817509109687491870
92019586749381032958768793958671201918281910267654948
658967910928567849209184857601918101918386740987681019
243142539847465091019867483929283756563728297698172647
894598342537586940396748439311010198585776346352867509
717142321010199809184857687920918586740919386750191919
198609809101019848678302981098009559687275869301987204
089101323142536596870187968701867794870596810193548675
013243565647656678940397879103869102435421756473546109
143542857684910927736457763540928766849587655467589765
22323413251435243765894776498578939586978102938594096
1913243540796859409385779184546483939586748393029
4301019220293701716110385768209386879019287697
7365401235465483029198576830191919135464537
9800897142530228273352536401983645201928
6758401324351432285948476879708922364
142534465546357875019869879101093
7089019189183689405983726454132
1000447586779878790263748569273645
092758675648367356477059801982926354
546576893475865703859821615423354515243
090152410119284633570988776646354657689038
5463728141423353535359191818173647564756473829
501919181910292838475589494857683737485960119235
6586779019101982736465019283746573839229178298700
97019181782635475868797089878765423475684934801132324
6354635466978809915142354657483920101019192874657383
243520101029283898989079875665453448576879015243612876
02987919283746575768697971181910283746586779992019283
8001928485901524364758203910199902948576382919118273645
019092947856688999192938475689019384756382738950918287
323354758690019878374859869709877617364365801987276653
3540019282736455657685903948572810191918283746575768798
163782534251101010912534352019828766543524253425152677
476658797898098090981876325446778990192183756748382984
336400019918000191029381414142536475768019283785475888
627365869709182736477910101928746574847639182736475890
253647789010199282373460999102928374728173746657348392
536401910100198928374657809191872736010092875764786
25425142001928784758690191019283746738271526354251630
1625344635271819991827364773483929010101919123447567
53620910192918176534657734893938475475928177388465609
1001928937867584911019287563478383129009876489393900
253648576801918776565547566879000192872648590191818726



E