

# PROBLEMI 2

TAKO JE, KER STE VI TAKO ŽELELI / *Marcel Štefančič, jr.*: Happy-end in trije prostori / STUDIA HUMANITATIS / *Dr. Valentin Kalan*: Mitos in Logos / *Bojan Baskar*: Učiteljice teologov / *Matjaž Potrč*: Naperjenost in predstava / *Robin Fox*: Pogoji seksualne evolucije / GEORGES DUMÉZIL / Branje Tita Livija in transformacija tretjega v trojnem / SIGMUND FREUD / Ali naj se psihoanaliza poučuje na univerzi? / ZGODBE NAŠEGA VSAKDANA / *François Regnault*: Meditacije o vsoti / Porfirijev paradoks / *Alain Abelhauser*: Zabavna etologija / KNJIŽEVNE IN ... REČI / *Rastko Močnik*: Memoires d'outremer / *Marcel Štefančič, jr.*: Žanr obstaja / ZABOLJŠI IN KLENEJŠI MATERIALIZEM / *Tomaz Mastnak*: Perspektive demokracije v Jugoslaviji / *Iztok Saksida*: O interesih / MONUMENTI ... / *Igor Žagar*: Za globalno zaščito Slovencev / *Berbard Nežmah*: Živi varčno, da boš bolje živel / *Anja Konjar*: Prave ljudi na prava mesta / *Zdenko Kodelja*: Notica k paradoksalni »uzakonitvi« izvenzakonske skupnosti / PREJELI SMO ... / *Tine Hribar*: V čem se razlikujemo

# PROBLEMI 2

1986

262, letnik XXIV

**Uredništvo:** Andrej BLATNIK, Miran BOŽOVIČ, Aleš DEBELJEK, Mladen DOLAR, Branko GRADIŠNIK, Milan KLEČ, Peter KOLŠEK, Miha KOVAČ, Dušan MANDIČ, Tomaž MASTNAK, Peter MLAKAR, Rastko MOČNIK, Denis PONIŽ, Rado RIHA (glavni in odgovorni urednik), Iztok SAKSIDA, Marcel ŠTEFANČIČ, jr., Jaša ZLOBEC, Igor ŽAGAR

**Svet revije:** Miha AVANZO, Andrej BLATNIK, Mladen DOLAR, Miha KOVAČ, Peter LOVŠIN, Rastko MOČNIK, Braco ROTAR, Marko URŠIČ, Jože VOGRINC, Jaša ZLOBEC, Slavoj ŽIŽEK (delegati sodelavcev); Pavle GANTAR, Valentin KALAN, Duško KOS, Vladimir KOVAČIČ, Lev KREFT, Sonja LOKAR, Tomaž MASTNAK, Jože OSTERMAN (predsednik sveta), Jure POTOKAR, Rado RIHA.

**Sekretar uredništva:** Iztok SAKSIDA

**Naslov uredništva:** Ljubljana, Gosposka 10/I

**Uradne ure:** torek, od 17. do 19.ure

četrtek, od 13. do 15.ure

**Tekoči račun:** 50101-678-47163,z oznako: za PROBLEME

**Letna naročnina:** za letnik 1986 — din, za tujino dvojno

**Izdajatelj:** RK ZSMS, Ljubljana, Dalmatinova 4

**Grafična priprava, oblikovanje:** Jure Kocbek

**Fotostavek:** Milan Simčič

**Tisk:** Boris Ogrizek

**Naklada:** 1300 izvodov

**Cena te številke:**

Medtem ko nenaročenih rokopisov nikakor ne mislimo vračati, pa revijo denarno podpira Kulturna skupnost Slovenije. Po sklepu republiškega sekretariata za kulturo in prosveto št. 421-1/74, z dne 14. 3. 1974, je revija oproščena tudi temeljnega davka od prometa proizvodov.

# TAKO JE, KER STE VI TAKO ŽELELI

## HAPPY-END IN TRIJE PROSTORI

Marcel Štefančič, jr.

Nekaj je vedno zunaj. Marsikaj pa je znotraj. Obstaja *off*. Obstaja *in*. V filmu ta dva prostora drug drugega spremljata, spodmikata, obsedata. Še več – drug drugemu se vsilijeta. Nekaj je torej znotraj kadra: to vidimo. Je *in*. Nekaj pa je zunaj kadra: tega ne vidimo. Je *off*. Zunaj vidnega polja. Ta zunanost ni vidna. Poleg te nevidne zunanosti, pa lahko naletimo tudi na vidno zunanost. Na nekakšen *in-off*. Na notranjo zunanost. Opraviti imamo potemtakem z dvenma zunanostima. Najprej – nevidna zunanost, nevidni *off*. Ta *off* sestavljajo vsi objekti, ki ostajajo zunaj filmske slike, zunaj vidnega polja. Lahko bi rekli, da filmsko platno na to zunanost meji, saj ta zunanost materialno-fizično obkroža vse tisto, kar na platnu vidimo, se pravi, samo filmsko realnost, fikcijo, naracijo. Ta zunanost je filmski notranjosti (torej: *in* prostoru!) najbližja. Imenujmo jo: najbližja zunanost. To je skrita realnost. Notranjosti najbližji *off* prostor tvori prav nekakšna bazinovska kontinuiteta, homogenost realnosti, ki sega onkraj robov platna: ko neka oseba zapusti polje kamere, dopuščamo, da se sicer izmakne vidnemu polju, vendar kljub temu obstaja identična sama s sabo nekje v *off* prostoru. Ko oseba stopi iz kadra, stopi v območje bonitzerovske »oslepljene scene«, »druge scene«, heterogene in diskontinuirane »materiale« realnosti »produkcije fikcije«, napolnjene s snemalno ekipo, aparati, tehnično opremo, mašinerijo, robovi scenografije in scenerije. Burchovsko rečeno, to zunanost tvori šest prostorov: vsaka stranica filmskega platna evocira po enega – tako dobimo štiri (pač pravokotnik: platno!); peti prostor se nahaja »za kamero«, šesti pa »za dekorom«. To je *in* prostoru najbližja zunanost, saj ga omejuje in oklepa. Ta najbližji *off* prostor je fizično načelno zasut s točkami »produkcije«, ki materialno predhaja vse nivoje »reprezentacije« (torej: vidne slike). Zunanost potemtakem predhaja notranjosti. Ta zunanost je najbolj otipljiva, učinkovita in konsekvantna v območju »realistične« fikcije, saj se jo tam dopušča kot realno dejstvo soobstoja: privilegirano mesto tovrstne fikcije je Hollywood, carstvo naracije, kjer že sama notranja fikcijska intenzija, podprta s strukturo »happy-enda«, neposredno napotuje na tovrstni »najbližji« *off* prostor. Srečna neskončnost v skupni strasti združenih protagonistov je vselej stvar prav te zunanosti. Potemtakem bi v tem dejstvu – vsaj v grobem – lahko videli razliko med cineastično Ameriko in Evropo, med ameriškim in evropskim načinom reprezentacije tega *off* prostora v *in* prostoru. Amerika reprezentira zunanost v notranjosti na način »happy-enda«, medtem ko Evropa – v svoji skrajni klasični in definitivni obliki – to reprezentira tako, da »kamero obrne samo vase«, se pravi, tako, da »pokaže« sam »produkcijski proces snemanja« in s tem dehipnotizira »vtis realnosti« (od Vertova do Truffauta). To kazanje »druge scene« pa zmeraj implicira neko »nelagodje« in »neugodje« (včasih obsceno, tu in tam fascinantno), ki pa je značilno tako za »vase obrnjeno kamero« kot za »happy-end«. Če je to »nelagodje-v-reprezentaciji« pri »vase obrnjeni kameri« naravni učinek dejstva, da pač s tem aktom avtomatično pade tudi »iluzija« (=fikcijska totalnost, enotnost, cirkularnost«), potem moramo reči, da hipotetično »nelagodje-v-reprezentaciji« pri »happy-endu« ne korenini v kakšnem padcu »iluzije«, temveč prav v

dejstvu, da se ta »iluzija« virtualno podaljša v utopično »neskončnost« diskretnega *off* prostora.

Razrez teh treh prostorov (enega *in* + dveh *off*) postane precej bolj razločen, če odgovorimo na vprašanje, kaj sploh je »happy-end«? Kam je nameščen bistveni akcent v strukturi »happy-enda«? Odkod, kljub »happy-endu«, »nelagodje«? Nekaj »mučnega«, »morastega«?! »Happy-end« – kaj je to? In ker že ravno brkljamo po filmu, je nemara prav, da strukturo »happy-enda« ponazorimo z romanom Daphne du Maurier *Rebecca*, ki ga je leta 1940 tako briljantno posnel Alfred Hitchcock. *Rebecca* Daphne du Maurier predstavlja začetek modernega gotskega romana: tu je krepostna junakinja, ki pripoveduje zgodbo, sicer sirota, družabnica premožne vdove, nenadoma bogato poročena; tu je srhljivi, obskurni dvorec s svojimi misteriji; tu je njen čedni in zagonetni mož, ki jo izmenično odbija in privlači. Zgodba se konča z nujnim »happy-endom«, z »neskončno kopulo«, z »neskončnim užitkom« dvorec Manderley kot vir zla, tesnob in groze, kot edina stvar, ki je – v vsej svoji bistveni zlobnosti – onemogočala in blokirala zlitje obeh glavnih junakov, na koncu nespodbitno zgori. Pred junakom zdaj leži le še »srečna neskončnost«, ki jo vpljuje struktura »happy-enda«. Zlo je odpravljeno, izničeno, junaka sta naposled le združena v skupni strasti, med njima in za njiju ni več preprek in ovir. Bistveno za »happy-end« pa je prav to, da nikoli ne vzemo, kaj se je zgodilo »po tem«, se pravi, v »srečni neskončnosti«, v tako odklopljenem *off* prostoru. »Happy-end« tega romana pa še ne bi bil nič posebnega, če ne bi bil pripovedovan iz perspektive »happy-enda«, iz *off* prostora, iz tega utopičnega »po tem«, se pravi – iz perspektive »srečnega življenja«. Ne gre za čisto prvoosebno pripovedovanje, temveč za kontaminirano komplicirano pripovedovanje: prvoosebni pripovedovalec ni zgolj hevristična funkcija niti čisti abstraktni shifter, nameščen nekje v gramatičnem prihodnjiku (oz. predprihodnjiku), iz katerega se ozira nazaj na prehojeno pot, ampak je nameščen v konkretne okoliščine in družbene pogoje »srečne neskončnosti« – »neskončne kopule«. To z drugimi besedami preprosto pomeni, da lahko junaka, ki je že prečkal strukturo »happy-enda«, vidimo tudi »po tem«, se pravi, v »srečni neskončnosti«, ki pa je fabulativno postavljena na začetek romana. In tam je – lahko bi rekli – detajlno opisano to »srečno življenje v dvoje«, to »skupno gospodinjstvo«, ta »srečna neskončnost«, ta »neskončna kopula«, ta »po tem« – z naslednjimi stavki: »Sedaj med nama ni več skrivnosti. Vse stvari si deliva. Res je najin mali hotel dolgočasen, hrana je enolična in dan je enak dnevu. Vendar ne bi hotela, da bi bilo drugače... Pred nama je bil dan, brez dvoma dolg in dolgočasen, toda poln določene tišine, dragega miru, ki ga prej nisva poznala... Gotovo je, da se ne bova nikoli več vrnila. Preteklost je še vedno preveč tesnobna za naju. Spet bi zaživel dogodka, ki sva jih skušala pozabiti. Na srečo sta nemir in strah, ki se brez pravega razloga lahko kaj hitro spremenita v slepo grozo, za zdaj izginila... Maxim je čudovito potrpežljiv in se nikoli ne pritožuje, tudi če se spominja... Vsak izmed nas ima svojega zlega duha, ki ga jaha in muči; z njim se moramo boriti do konca. Midva sva ga premagala, tako da sva vsaj verjela... Toda v

tem življenju sem imela dovolj melodram in rada bi dala vseh pet čutov, če bi nama zdaj pustili najin mir in varnost... Seveda so še trenutki obupa; toda so tudi drugi trenutki, ko čas, ki ga ne meriva z urami, hiti v večnost; in ko ujame njegov smehljaj, vem, da sva skupaj, da hodiva skupaj in da med nama ne more ustvariti zapreke prepir ali različnost mišljenja... »

Odtod potemtakem izvira implicitno »nelagodje«, ki s pomočjo strukture »happy-enda« vdira iz *off* v *in* prostor. Iz nevidne zunanosti v vidno polje filmske slike. Smisel in temeljno resnico strukture »happy-enda« moramo videti torej prav v tej gnusni, odvrtni, naravnost srhljivi »dolgočasnosti«, enoličnosti, »neznosnosti«, »tesnobe«, »utesnjenosti« med štiri stene kakega majhnega samotnega hotela, v tem »ponavljaju istega in enakega«, v »mučnosti« in »pritiskanju« preteklosti. In prava funkcija »happy-enda« je v tem, da prav vse to prikrije in da tam, kjer bi moralo po »happy-endu«, »srečnem koncu« nastopiti »happy-life«, »srečno življenje« (tisti »po tem«), montira brezskrbni *off* prostor. V okviru žanrske strategije smo ponavadi soočeni s konvencijo »srečnega konca«, Daphne du Maurier pa nam pozitivira in objektivizira še »srečno življenje« (tisti »po tem«!), se pravi, utopično referenčno točko v neskončnosti, ki v degažiranjem polju očrtno materialne pogoje tega, kar v tekstualnem oz. fikcijskem intervalu ne bo nikoli nastopilo. »Srečno življenje« kot pravi, organski obraz »happy-enda« je vedno v *off* prostoru in potemtakem ni vidno, temveč učinkuje fantomsko, saj bi lahko rekli, da meče senco v *in* prostor, kjer ga tako reprezentira struktura »happy-enda« v svoji temeljni dvoumnosti.

Na začetku smo že omenili, da obstaja poleg nevidne zunanosti tudi vidna zunanost, vidni *off* prostor: v nekaterih naših prejšnjih spisih smo ga evocirali v strukturi tega, kar smo imenovali »Apolodorov paradoks«, zato starih zgledov ne bomo posebej navajali (prim.: »Rojstvo žanra II.«, Ekran 5/6; »Na zvezdah je svet, v zvezdah je bogastvo žanrskega«, Ekran 9/10; »Francoska zveza«, v: »Od Galileja do Platona«, Analecta, 1985). Kot nov in banalen zgled lahko navedemo film Gene Wilderja *Ženska v rdečem* (The Woman in Red, 1983), se pravi, film, v katerem Gene Wilder nenehno sistematično preganja enigmatično, nezgrabljivo, očarujočo, nepristopno Kelly Le Brock, lepoticico odločnih in natančnih potez. Ko pa na koncu vendarle skupaj padeta v njeno posteljo, se nenadoma pojavi njen mož (na vrat na nos »pade z neba«, saj je pilot!), in Gene Wilder se mora oblečen le v kopalni plašč skriti na okensko polico večnadstropne stavbe. Hitro se zbere gruča mimoidočih, radovednežev, dospe policija, pridrvijo gasilci, pa tudi novinarji. Gasilci nastavijo platno, na katerega naj bi Wilder skočil. Tik preden Wilder skoči na to reševalno platno, dahne nekaj takega kot: »Kaj za vraga sploh počnem pri tej ženski, pri tem kupu mesa, saj imam vendar čudovito ženo?!« No, res je, si rečemo. Wilderjeva »filmska« žena je resda grda, toda če upoštevamo, kako grd človek je šele Gene Wilder, se stvari zelo hitro spet uredijo. Toda to je le prvi »naravni« refleksi tega, ki gleda film iz trinajste vrste. Poanta pa, po drugi strani, spet ni tako globoko, kot bi nas rada prepričala »Stopova« rubričarka. Poanta je bolj na površini! Namreč, med vsemi tistimi ljudmi, ki se naberejo ob Wilderjevemu incidentu, lahko prav distinktno in decidirano zagledamo (kamera nam jo pač nekajkrat prav tendenciozno približa) neko svetlolaso lepoticico s fotografskim aparatom v roki, ki stoji tik zraven reševalnega platna, na katerega bo padel Gene Wilder. Gene Wilder in svetlolaska se kar na lepem nekajkrat brezkompromisno, provokativno in tendenciozno spogledata. In seveda: kaj se ne bi, ko pa je ta svetlolasa lepotica (ki se pojavi šele čisto na koncu filma – in pojavi se »brez besed«!) »prava«, »realna« in »zakonska« žena Gene Wilderja. Priznajmo, Gene Wilder ima res čudovito ženo. Da so se tiste besede nanašale prav nanjo, o tem pač ne moremo dvomiti.

Vidimo torej, kako je ta zunanost nastopila v *in* prostoru kot vidna. Detektirali smo vdor vidnega *off* prostora v vidni *in* prostor. Kdo je sploh zunaj in kdo znotraj? Seveda je bilo takih in podobnih manevrov v zgodovini filma vse polno, zlasti v Hollywoodu, v najrazličnejših »spoofih«, »humbugih«, »komedijah«, »burleskah«, »parodijah«, »travestijah« (še posebej, če Hollywood »kaže« samega sebe: to je njegov povsem drugega, kot če se v Evropi »kamera obrne sama vase«), se pravi, zlasti v žanrih komično-smešnega, medtem ko se v žanrih melodramatično-resnega ta vidni *off* prostor progresivno izgublja v

korist in prostoru najbližje zunanosti (snemalni aparati, scenografija, instrumenti, druga scena, ipd.). In *Ženska v rdečem* spada v žanr komično-smešnega. Gene Wilder je vedno rad padel v kak sosednji hollywoodski studio (spomnimo se *Blazing Saddles* Mela Brooksa). Wilder se torej zelo rad poigrava z *in* in *off* prostorom. Iz *Ženske v rdečem* lahko odčitamo še en detalj. Na eni strani imamo opraviti torej s filmski notranjosti (fikciji, realnosti) najbližjo zunanostjo (pač zunanostjo, na katero ta notranjost neposredno meji), na drugi strani pa imamo opraviti tudi s filmski notranjosti najbolj oddaljeno zunanostjo, ki je – kot smo videli – navadno izrazito »biografskega« oziroma »sui-referencialnega« značaja (tudi »Apolodorov paradoks« je govoril temu v prid). In ta zunanost naj bi bila – po mnogih zagotovilih – zmeraj načelno nevidna. Že Noël Burch pa je v svojem delu »Praxis du cinéma« namignil, da je povsem mogoče, da vidimo tudi prostor, ki je sicer zunaj »vidnega« kadra, vendar načelno ne vemo, da vidimo *off* prostor. Zgled: če je kamera zasukana proti zrcalu, katerega okvirov oziroma robov ne vidimo »v« kadru; to, da smo videli *off* prostor, ponavadi dojamemo šele po kakšnem panoramiranju ali pa po zamenjavi/spremembi akterjeve pozicije. Predpostavimo lahko celo, da se nahaja neka oseba ali pa predmet, ki nastopi v prejšnjem kadru, zunaj kadra, čeravno je v njem, samo prikrit z igro senco ali barv (npr.: Ozu – *Ukikusa monogatari*, Zurlini – *Cronica familiare*).

To dejstvo vpeljuje svojevrstno dvoumnost na raven dveh prostorov, dvoumnost, ki pa jo lahko odčitamo tudi v *Ženski v rdečem*. V nekem prizoru kmalu na začetku filma sedi Gene Wilder v napol zatemnjeni javni garaži (ki se nahaja pod poslovnim poslopjem), ko nenadoma zasliši korake (*off* glas), takoj zatem pa vis-a-vis na steni zagleda senco neke ženske. Wilder osupne, in bistveno ob tem je dejstvo, da ga fascinira prav ta senca, senca ženske, tedaj senca, ki pade iz *off* prostora v *in* prostor oziroma senca, ki jo v notranjost meče zunanost, se pravi, nevidni prostor. V tem filmu torej nimamo opraviti le s kakšno fantazmatizacijo ženske, temveč s pravo in pravilno fantomizacijo: na steni se pokaže le njena senca (pač senca Kelly L. Brock) in že je dovolj, že fascinira, že hipnotizira (Wilderja pač). In zdí se, da prav prek te fantomizacije, »metanja sence« iz *off* v *in* prostor, oba ta dva prostora konvergirata (izmenjujeta si lastno specifičnost) na način, da postane s tem nevidni *off* prostor viden v samem *in* prostora. In ko se potem pojavi tudi prava ženska, ideal tele perioide, Kelly Le Brock, ženska iz mesa in rdeče obleke, to pomeni lahko le, da se pojavi tudi fizično-materialno samo zato, da bi s tem potrdila, da je v *off* prostoru zares ona, Kelly Le Brock. Kot bi hotela reči: Ja! Res je! Tista senca je res moja! Lahko bi rekli: najprej je še nikjer ni; ko pa je, nastopi le zato, da se lahko namesti tja, kjer faktično manjka – le tako ne manjka brez razloga. Nemara pa lahko to gesto razumemo kot njen skrivni dokaz, da je cela, seveda, po načelu: vsaki ženski svoja senca (senca ima pač lahko le nekaj, kar je celo). Pride le zato, da bi bila ta senca res njena, kajti Wilder ni naiven: v nekem prizoru ga spet vidimo v isti garaži, spet zaslišimo *off* korake, spet zagledamo senco neke ženske (pravimo *neke*, ne pa točno *določene* ženske), Wilder spet osupne, spet se pojavi ženska – toda to ni ona, lepoticica v rdečem, temveč grda Wilderjeva kolegica. Ženska mora vstopiti iz *off* prostora v *in* prostor, da bi s tem specificirala svojo senco in s tem praktično demonstrirala, da ima svojo lastno senco. Tako vstopa ženska. S tem pa v notranji prostor (prav prek te fantomske »diferencialnosti«) vpeljuje tisto nevidno zunanost. Podobno strukturo smo detektirali pri funkciji »happy-enda«. Zdaj na nemara, že lahko naredimo tudi korak naprej in povežemo obe funkciji – funkcijo »ženske« in funkcijo »happy-enda« –, kolikor pač obe funkciji fantomizirata/simulakrumizirata *in* prostor ter vanj tako vpeljujeta to, kar smo imenovali »vidna zunanost«. Obe funkciji namreč povezuje neki moment, ki ga je Lacan sprivil v matem: »Ni spolnega razmerja«. Gene Wilder in Kelly Le Brock na koncu že – drug po drugem koprneča – ležita gola v postelji. Nenadoma se vrne mož Kelly Le Brock in Wilder se mora še ves »vroč« skriti na okensko polico. Takoj zatem pa Wilder iz sobe (se pravi: iz *off* prostora, iz tistega prostora, ki ga je Burch imenoval »za dekoracijo«) že zasliši značilni ženski *off* glas, tisto žensko slastno hlipanje in stokanje, ki praviloma napoveduje spolni akt, tisti spolni akt, katerega neposredni udeleženec se je namenil biti Gene Wilder. V tem paradoksalnem trenutku tam na okenski polici pač

Wilderju, prepuščenemu *off* gruljenju (ki po vsem tem izpahovanju, premeščanju in izmenjavanju prostorov izgubi prav tisti *off* prostor, v katerem »naj bi šlo za spolno razmerje«), ne preostane nič drugega kot da ugotovi, da »ni spolnega razmerja«. Lacanova formula »ni spolnega razmerja« pomeni namreč prav to, da pri spolnem aktu ne moremo nikoli vedeti, kateri izmed partnerjev zares uživa. In to je povezano s »happy-edom« in »žensko« – z njunimi fantomil

Še bolj razločno in nosno lahko pokažemo dvoumnost »happy-enda« in vidnega *off* prostora ob filmu Michaela Curtiza *Prelomnica* (*Breaking Point*, 1950). Harry Morgan (John Garfield), njegova žena Lucy (Phyllis Taxter) in Morganov družabnik (Juano Hernandez) se z ribiško ladjo »Sea Queen« komaj prebijajo skozi življenje. Zlomljeni, a ne strti Morgan začne sprejemati čudna in sumljiva naročila (npr. Hannaganovo, Duncanovo – Wallace Ford), zaplete se z očarljivo Leono Charles (Patricia Neal), svoji ljubeči ženi pa se povsem odtuji. V navalu obupa sprejme celo sodelovanje v roparskem napadu, vendar še pravi čas spozna, v kaj se je pravzaprav spustil: na svoji ladji obračuna z vsemi roparji, ob tem pa je tudi sam hudo ranjen, vendar preživi in se kot zmagovalec »srečno« znajde v objemu svoje žene. Film se sklene z nujnim »happy-edom« (protagonista sta na koncu vendarle združena v skupni strasti, saj sta premagala vse ovire, ki so ju ločevale: mimogrede naj še dodamo, da nastopi »nemožnost spolnega razmerja« vedno kot nujni rezultat tega »stanja-brez-ovir-ki-bi-ločevale« – spomnimo se Re-

becca). Takoj pa se vsili tale pridržek: Res je, da gre klasični »happy-end«, vendar je res tudi, da je ob vsem tem Morgan nujno ožigosan najmanj kot »soudelženec ropa« in mora biti zato »kaznovan«. Toda obe ravni, raven »happy-enda« in raven »kazni-za-zločin«, ne moreta sovpasti niti eksplicitno niti civilizatorično, pa vendar se lahko znajdetaj v istem prostoru, v in prostoru, čeravno se raven »kazni« v in prostor vpeljuje prav na način tistega vidnega *off* prostora, tiste notranjemu prostoru najbolj oddaljene zunanosti. Kot je znano v tisti faktični, »biografski« zunanji realnosti, v družbeni realnosti velja tole notorično pravilo: »Temu, ki je kradel, naj se posuši roka!« Prav to pa se na koncu – potem ko je hudo ranjen – zgodi tudi Harryju Morganu: namreč – amputirajo mu roko. Ta sankcija pa prihaja natanko iz tiste »nepreverjene« dvoumne prihodnosti, »srečne neskončnosti«, ki naj bi prišla »po tem«, obenem pa to že pomeni, da »srečnega življenja« ne bo ne le po pomoti: »nelagodje« bosta sedaj zamenjala veriga in kroglja, majhen hotel pa »Sing-Sing«. Dvoumnost strukture »happy-enda« je zdaj očitna, podkrepilo pa bi jo vprašanje: kaj pa je pravzaprav bolj notranje samemu in prostoru – ta »happy-end« ali sankcionirana »zunanost« (ki je sicer in prostoru najbolj oddaljena)? V tem trenutku pa gledalec končno tudi spozna, kako ogroženo in poškodovano je »srečno življenje« in kako pravzaprav sam »happy-end« postavlja »srečno življenje« na negotova tla.

## STUDIA HUMANITATIS

# MITOS IN LOGOS

dr. Valentin Kalan

Danes je mit za nas predvsem neka presenetljiva zgodba, ki ji šele za eksplikacijo izluščimo njeno poanto. Zato ni slučajno, da historiografija filozofije običajno tematizira vprašanje mita oz. mitskega mišljenja pod naslovom »od mita k logosu« (npr. W. Nestle v delu *Vom Mythos zum Logos*, 1941), pri čemer je bil ta prehod mišljen kot napredek. To podobo razvoja grške filozofije je modificirala socialna antropologija z drugačnim razumevanjem mita. Zato vprašanje »prehoda« zahteva tematizacijo sodobne teorije mita, ki šele omogoči adekvaten prikaz grške mitologije: skratka, zgodbe grške mitologije postanejo zgovorne šele v luči sodobne teorije mita.

Teorija mita je nastala z nastankom zgodovinske zavesti v 19. stoletju, ko se začne ponovno govoriti o *mitos-u*; *ho mýthos* pomeni:

1. Beseda, govor, izrek, pripoved, zgodba, poročilo; pogovor, razgovor, razmišljanja, misel, sklep, naklep, svet, zapoved, ukaz;
2. Izmišljena povest, govorica, vest, basen, pravljica, bajka;
3. Pri-, dogodek, zgodovina, predmet govora, stvar (Dokler, Grško-slovenski slovar). S tem naj bi bilo poudarjeno, da mit ni samo pravljica ali pripovedka: lat. *fabula*. Mitologija je danes sinonim za teorijo mita, pomeni pa tudi celoto mitov neke skupnosti oz. družbe. V grškem jeziku *mythologia* pomeni pripovedovanje zgodb o bogovih in je sinonimna z besedo *theologia*, ki v antiki ne pomeni najprej spekulativne teorije religije, kajti *theológos* je nekdo (npr. pesnik kakor Hesiod, Aishil itn.), ki govori o bogovih. Znotraj antične grške kulture nastopa prehod od mitologije k filozofski teologiji, ki ga je izvedel Platon v dialogu *Država*, kjer v 2. in 3. knjigi ob kritiki pesništva podaja »očrte nove teologije« (hoi týpoi peri theologías). Pri tem preseganju pa ostaja *mitos* ohranjen, čeprav seveda

obledelo, saj je v skrajni točki npr. Aristotelov prvi gibalec po svoji funkciji mitska figura.

Za Grke (Herodot, Platon) so bili miti »svete zgodbe« (*hieroi logoi*). *Hierós lógos* je »prozna redakcija« (J.-P. Vernant) mita, to je mit, poznan v literarni obliki, v pisani besedi, ki je že nova oblika mišljenja. Ker so grški miti poznani iz literature, so včasih v klasični filologiji govorili o mitih kot pripovedkah. V klasično gimnazijo je pojem pripovedke, sage, prišel v 19. stol. preko znamenitega dela G. Schwaba, *Die schönsten Sagen des klassischen Altertums* (1838–1840), knjigi, namenjeni »naši domoljubni mladini«, kakor pravi avtor v predgovoru. Prenos mita iz ustnega izročila v poezijo in prozo je že oblika racionalizacije mita: prozni govor je že sam na sebi neka racionalizacija,

Znano je, da se je grška filozofija razvijala v opoziciji z mitologijo in kot kritika mitologije. Tako različna filozofa kakor sta Ksenofan in Aristotel sta opazila antropomorfnost grških bogov: to je ideja, ki jo je v 19. stol. na nov način razvil L. Feuerbach. Platon je v dialogu *Sofist* celo predsokratsko filozofijo zavrnil kot mitično (Sph. 242cd), medtem ko sta historiograf Tukidid in Aristotel z različnih perspektiv menila, da je dialog med mitom in logosom nemogoč. Vendar je za Aristotela *mitos* predstopnja *logosa*, mit je »jecljanje« (psellizein) *logosa*: mit ima torej neko racionalno resnico, ki pa je prikazana na neustrezen, nenavaden, čuden način. Miti so »čudna izročila«, bo rekel Prešeren v sonetu »Pov' do let starih čudne izročila«. Tako razumevanje mita so dalje razvijali stoiki, ki so uvedli alegorezo mita: v mitu je izražena neka resnica, a izrečena drugače, kakor je mišljena (*állos* – drugačen, *agoreúo* – govorim, povem, razglašam). Tako naj bi npr. Zevs (po napačni etimologiji *zén* – živeti) pomenil življenje: stoiki so na ta na-

čin skušali prevesti bogove grške mitologije v racionalne kategorije.

Stoiška alegoreza mita pa ni nekaj izjemnega, saj je pravzaprav vsa (zahodno)evropska filozofija mit razložila kot alegorice. Šele Schelling je poudaril, da je mit »tavt-goričen«. Če mit ne pove »druge stvari«, temveč »to stvar«, kaj tedaj mit pove? Odgovor na to vprašanje naleti na vrsto ovir. Glavna epostemološka ovira za analizo grških mitov pa ni toliko njihova nenavadnost kakor njihova bližina. Zato napredek na področju mitografskih raziskav najprej ni bil delo klasičnih filologov, temveč so nove teorije mita nastale v okviru socialne antropologije oz. etnologije, medtem ko je krščanska teologija ostala pri preprostem odklanjanju mita oz. se ne zanima za teorije mita, saj celo znotraj nje same prihaja do t. i. »demitologizacije«. Druga težava ali ovira pri analizi mita pa je v tem, da je mitologija nekaj »iracionalnega«, nekaj kar prekoračuje meje posameznih družbenih ved (klasična filologija, primerjalno jezikoslovje, teologija), prav tako pa posega tudi v ideologijo in literaturo neke dobe oz. neke družbe.

Osnutki znanosti o mitih so bili formulirani v 19. stoletju, pri čemer sta bili v svojstveni preobrazbi obnovljeni obe glavni antični metodi pojasnjevanja mita: alegorija narave in ehemerizem. Prva pomembna šola je *indoevropska primerjalna mitologija* (M. Müller, L. Preller), v kateri se vežeta romantika in naravoslovna naravnost 19. stol. Ta šola razume mitologijo kot »nadaljevanje upodablajočega nagona, kakršen je položen v naravno religijo, v mitu, poeziji im umetnosti« (Burkert, *Die Griechische Mythologie*, str. 166). Z mitologijo bi prišli do »izvora« človeštva: človeški duh se zaporedoma eksplicira v jeziku, mitologiji, religiji in mišljenju (thought). Pri razlagi mita se je M. Müller opiral na nekatera opozorila sanskritskih tekstov. Predmet mitov so predvsem naravni dogodki: jezikovni koreni imen bogov izražajo stik z naravo. Kasnejše indoevropsko jezikoslovje »mladogramatikov« je razveljavilo večino Müllerjevih enačb: ostal pa je samo bog neba Dyaus-Zeus; Andrew Lang je Müllerjevo mitologijo imenoval »highly figurative conversation about the weather« (Burkert, str. 169). Najbolj originalna je še Müllerjeva ideja, da mitologija izhaja iz neke disfunkcije jezika: mit je neskladen izrastek jezika, je »disease of language«, je patološki diskurz.

Druga usmeritev v mitologiji je *angleška antropološka šola* (E. Tylor, W. Robertson Smith, J. G. Frazer, Jane E. Harrison, G. Murray idr.). Pri analizi religije in mitologije je treba poseči onstran »verovanja« in »predstav« do »fundamental institutions«, zlasti do »ritual institutions«, s čimer je postavljena v ospredje teorija sakramentalne daritve oz. svete žrtve. Miti so le »professed explanations« obredov in ceremonij, mit je »ritual misunderstood« (Harrison): drugače rečeno, mit je odvšen od rituala, je drugoten glede nanj. Do mita vodi dvojni nesporazum z ozirom na »izvorno« primitivnost: nerazumljena vzročnost vodi do magičnega obreda, nerazumljen obred se pokaže kot mit. Odočilen je pri tem korak preko zgolj jezikovno-filološke ravni, ne da bi ta korak po kratkem stiku vodil do fiksacije na neko realnost v smislu stoiške alegorije narave. Poleg tega je antropološka šola ugotavljala prepad med našim racionalnim mišljenjem in »divjo mislijo«, ki je »predlogična« (prélogique) – danes bi rekli alogična, paralogična –: glavno značilnost divje misli je Tylor videl v animizmu, Frazer pa v simpatetični magiji.

To teorijo je J. Harrison spremenila v tem smislu, da mita ne dojame kot drugotnega z ozirom na ritual, temveč je mit nekakšen scenarij za ritual razumljen kot *tó drómenon*: »the myth is the plot of the drómenon«. Še več: večina dosežkov »višje« kulture ima svoj »ritual origin«, ne pa izvor v »mitu« (npr. ritualni izvor tragedije in olimpijskih tekem).

V nemški filologiji se je geslo »rituala« vezalo z nastavki Ussenerja in Dietricha, ki sta spoznala pomen »kulta« kot »svetega dejanja«. Terminološka razlika med »kultom« in »ritualom«, ki jo je vzpostavil zgodovinar rimske religije Wissowa, ni nepomembna: kultus kot češčenje, izkazovanje časti z molitvami in obredi, je »notranji« pogled na obred; kult je ritual, opisan z vidika svečenika, ki vodi kult, medtem ko je ritual obred gledan od »zunaj, in je tako tog, stereotipen, morda celo absurden potek dejanja.« Glavni teoretik te orientacije je Walter Friedrich Otto z delom »Die Götter Griechenlands« (1929), ki je mitos jemal s slovesno resnostjo ter celo sam celebriral neko svojo religijo: v mitu se prikazuje »bit« kot po-

doba, kot bistvo sveta – teza zveni heideggerjansko –, v mitu se razkriva kulturna skrivnost. Pri Ottu najdemo antimesočansko, antiracionalistično, elitaristično povečevanje mita, ki je bilo latentno »fašistoidno«.

V 19. stol. je bil mit seveda tudi predmet literarne zgodovine, natančneje *historične filologije*. Rezultati te šole so številni mitološki leksikoni, še posebej pa je izčrpno delo O. Gruppeja: *Griechische Mythologie*, München 1906 (skoraj 2000 strani velikega formata). Tekste o grških mitih obravnavajo čisto literarno. Vsak mit izraža nek zgodovinski dogodek, kakor ga mitska fantazija svobodno modificira. Moderni predstavnik te šole je M. P. Nilsson, ki je historično-etnološko razlago mita dopolnil s tezo, da je mit »svobodna igra domišljije«. Skupne poteze raziskav mita v 19. stol. so naslednje:

1. Osnova je genetična perspektiva: referira se na prvi arhetip.
2. Ni ideje, da religija in miti tvorijo organiziran sistem. Vsak mit in vsaka njegova verzija se proučuje izolirano.
3. Mit se obravnava po redukciji: na dogodek, na nesmisel jezika, na ritual.
4. Religiozni simbol se jemlje v metaforični rabi ali pa kot igra domišljije.
5. Grški mit skušajo bodisi reducirati na primitivno mentaliteto ali pa nanj uporabijo današnje kategorije (v tej kritiki sledimo J.-P. Vernantu, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974).

Na mitološke teorije v 20. stoletju so vplivale pomembne spremembe v filozofiji, psihologiji, sociologiji, etnologiji, zgodovini religije, nastanek psihoanalize s Freudom in vzpostavitev splošne lingvistike s F. de Saussureom; skratka: nove teorije mita so del razvoja družbenih znanosti oz. humanističnih ved v 20. stoletju.

*Simbolizem in funkcionalizem*: Simbolizem nadaljuje Creuzerja in Schellinga. Njegov pomemben teoretik je E. Cassirer (glavno delo *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 1924), ki izhaja iz romantične teorije mita kot tavtgoričnega govora. Mit spada na raven simbola, ne znaka. Bistvo znaka je po Cassirerju referenca na realnost, medtem ko simbol vključuje v samem sebi »naraven«, »konkreten« aspekt. Bistvo simbola je v tem, da afirmira samega sebe; prav to je njegova tavtgoričnost. Za simbolistično teorijo je simbol nad pojmom (drugače v psihoanalizi, kjer je simbol blizu simptomu); glavni predstavniki simbolizma so Jung, Kerényi, van der Leeuw, M. Eliade in drugi. Medtem ko je po Cassirerju znak vedno vezan na sistem, je simbol avtonomen – po tem se Cassirerjevo pojmovanje simbola bistveno razlikuje od pojma simbola v strukturalizmu, kjer je simbol tudi vključen v nek sistem. Predpostavka simbolizma je identiteta mita in religije. C. G. Jung je teorijo simbolizma vezal na teorijo »kolektivnega nezavednega«: vsi ljudje imajo prirojene tendence, da tvorijo splošne simbole, ki se kažejo v mitih, sanjah, folklori. Tako obstajajo simboli, ki naj bi bili skupni vsem kulturam in ki se jih da razbrati ravno preko mitov. Ti simboli so arhetipi, simbolični izraz enega skupnega kolektivnega nezavednega, npr.: mit o Zemlji simbolizira mater, Starec – modrost; arhetipi so še: božji otrok – Dioniz, Jezus, *anima* – podoba in princip ženske narave v moškem, *animus* – podoba in princip moškega v nezavednem ženske, itn. Jungovo teorijo je na ravni psihoanalize kritiziral sam Freud, zlasti zaradi njenega monizma in zaradi odklonitve seksualnosti libida. Poleg tega je Jung arhetipe vezal na dušo, ki je dobila kozmične razsežnosti: Jungova kozmična duša je izrazito predznanstvena kategorija. Z vidika teorije mita pa je Jungovo naštevaje arhetipov neprepričljivo.

Simbolisti berejo mite neposredno, intuitivno. Tudi sam pojem simbola v tej teoriji zastavlja več vprašanj kot je problemov, ki jih naj bi reševal.

Nasproti simbolizmu je *funkcionalizem* – klasično je delo B. Malinojskega: *Myth in Primitive Psychology* (New York/London 1926) – opozoril na neskladje med simbolistično interpretacijo in dejansko vlogo mita v družbenem in institucionalnem kontekstu. Za Malinojskega je mit solidaren z ritualom in okrepi družbeno kohezijo. Toda funkcionalizem zanemarija specifične pomenske vrednosti mita.

Nesporno najpomembnejša usmeritev v teoriji mita, in seveda tudi izven nje, je *strukturalizem*. Njegovi predhodniki so antropolog M. Mauss, sinolog M. Granet in helenist L. Gernet. Po

Maussu je mit institucionaliziran simbolni sistem, ki ga določajo tako družbena nujnost kakor lingvistična pravila. Mit je splošna intelektualna atmosfera arhajskih družb, ki ne zadeva le ekonomije, prava in politike (funkcionalizem), temveč tudi estetiko, religijo, umetnost (simbolizem); mit je »totalno družbeno dejstvo«, ki zadeva tako družbeno bazo kakor družbeno nadstavbo. Jezik mita so konkretne podobe, ki določajo vsebino in delovanje fantazije. Tako je npr. razvita grška kultura vezana na teksturo mitskih vrednot in obrazcev.

Posebno mesto v analizi mitologije ima delo G. Dumézila, čigar najbolj zgoščen tekst je *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles 1958. Dumézil je proučeval mite, kakor nastopajo v indoevropski kulturi, in odkril, da vse indoevropske mitologije kažejo neke specifične vzorce. Osnovo zgradbe indoevropskih panteonov in mitologij tvori model tripartitne delitve funkcij na svečeniško, vojaško in produkcijsko. Indoevropske družbe so svojo zgradbo razumele tako, da v vsaki družbi nastopa socialna diferenciacija na tri razrede, kaste oz. sloje: 1. svečeniki, pravniki, vladarji, 2. vojaki in plemstvo, 3. kmetje, obrtniki, trgovci. Vsak religiozni oz. mitski sistem implicira neko ideologijo, vsaki od teh treh družbenih funkcij ustreza nek bog oz. mit. Tripartitni delitvi funkcij v rimski mitologiji ustreza triada Jupiter – Marx – Quirinus. To tripartitnost je mogoče najti celo v znani zgodbi o Parisovi razsodbi, katera izmed treh boginj je najlepša: Hera reprezentira vladarski sloj, Atena je boginja vojne, Afrodita pomeni »moč želje«. Vrednost Dumézilove teorije o tripartitni ideologiji je v tem, da omogoča sistemizacijo mitov in da je empirično preverljiva.

Najbolj izdelana pa je teorija mita Cl. Lévi-Straussa (*Anthropologie structurale*, 1958). Mit je način človekove komunikacije in ima isto funkcijo kakor jezik. Vsak mit ima neko sporočilo. Kakor jezik tako tudi mit tvori nek semantičen prostor, na osnovi katerega se izoblikuje mitska zgodba. V neki družbi mitologija vedno predstavlja nek sistem, katerega elementi so posamezni miti, a tudi posamezen mitos ni definiran glede na »zunanjo« realnost, temveč ga tvorijo diferencialni elementi, ki se definirajo po opozicijah in podobnostih: to so »mythèmes« (po analogiji s fonemi v fonologiji): mitem je najmanjša enota strukturalne analize mita. Vsak mit je nekakšna abstrakcija: splošne lastnosti so izražene v nekakšni algebri. Namen mita je oskrbeti logičen model, ki je zmožen preseči neko protislovje. Zato Lévi-Straussove interpretacije praviloma vodijo k posredovanju, *mediation*, med nekimi parom opozicij: fundamentalna je opozicija med naravo in kulturo – to je vseobsegajoča polarnost, v kateri tabu incesta ustanovi prehod od narave h kulturi. Skratka: miti tvorijo sistem, imajo strukturalne forme, ki so prav tako pomembne kakor njihova odkrita vsebina.

Na področju grške mitologije je Lévi-Straussovo teorijo in metodo uporabila pariška skupina raziskovalcev okrog J.-P. Vernantana in M. Detiennea.

Teorija mita znotraj humanističnih oz. družbenih ved pa ni edini pristop k mitu. V filozofiji in družbeni teoriji mit ne nastopa vedno kot problem, kot *explanandum*, ki ga je treba »dekodirati« (Lévi-Strauss), temveč kot *explanans*, kot nekaj prihodnjega, fascinantnega, ne pa kot nekaj primitivnega, preseženega. Tako je Bachofnova ideja o matriarhatu (v *Mutterrecht*, Basel 1861), o pradobi, v kateri je bilo vse popolnoma drugače, celo ravno obratno kakor danes, v osnovi mitična. Dalje je F. Nietzsche razumel kompleksni par Apolon/Dioniz kot neposredno dejavno silo, ki razkriva in preobraža našo dejanskost. Z Nietzschejem in mimo njega je bil antični mit aktualen v posebnem razvoju nemške zgodovine v prvi tretjini 20. stol. Hofmannsthal je v eseju *Die ägyptische Helena* (1928) zapisal: »Kajti če je kaj, ta sedanost, tedaj je mitična«. V tej zvezi je nastal nek silno neudoben tekst Alfreda Rosenberga: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (München 1930, 182. izdaja 1941) z mitom o »nordijski rasi«, z mitom o veličini »hrepenja nordijske rasne duše«, itn. Ob takih mitotvornih teorijah mora vprašanje teorije mita nujno postati vprašanje kritike ideologije.

Vsak kolikor toliko korekten prikaz teorije mita mora upoštevati tudi *psihološki pristop* teorije mita, dasiravno je psihološka dobila svoj nepogrešljiv status znotraj znanosti šele v kon-

ceptualizaciji Jacquesa Lacana. Klasična filologija še vedno zanemarljivo pristop psihološke analize k mitom, kar je razvodno iz dejstva, da izmed 96 prosepkov, ki jih je zbeležil J. Glennie (*Psychoanalytic Writings on Classical Mythology and Religion*, 1909-1960, v: *Class. World* 70 /1976-77/, str. 227-45), standardna bibliografija klasičnih študij *L'Année Philologique* zabeleži le sedem tekstov. Ne da bi se tu spuščali v psihološko teorijo, naj opomnimo, da v psihološki mitične figure nastopajo kot koncepti, za katere njihovo mesto znotraj mitske fantazije podaja samo nominalno definicijo. Nesporna zasluga psihološke analize, ki jo je nujno ohraniti, je v tem, da je pometla s konstrukcijami »primitivne mentalitete«, a s tem, da je odkrila potlačeno primitivnost modernega človeka.

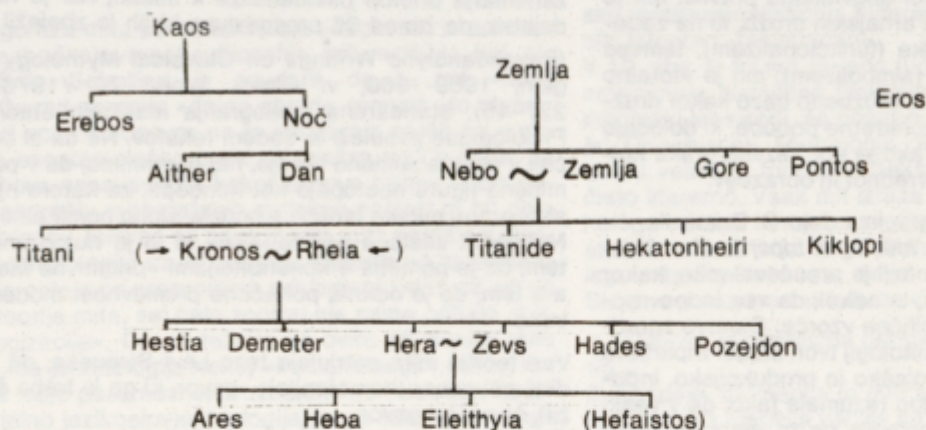
Vse teorije mita potrjujejo tezo Lévi-Straussa, da je mit *midire*, pol govor (homofonija) – govor, ki ga je treba šele razložiti, če naj bo govor.

Grška mitologija tvori nek svet bogov, ki je poseben način dojemanja realnosti in simbolnega izraza dejanskosti. Grški panteon tvori nek sistem, ki ga je Vernant imenoval s homerskim izrazom »družba bogov« ali »skupščina bogov« – *theios agón* (iz II. speva Iliade). Grška mitologija je po svoji tematiki silno razvejana: poleg bogov narave (Uranus, Gaia, Pontos, Aither, Nyks, Erebus itd.) in več teogoničnih teorij (najbolj poznana je Hesiodova) ki opisujejo boje in spore, ki so vodili do vzpostavitve sveta, kjer nastopa hierarhija bogov, ki ji vlada Zevs, nastopajo v njej še miti o herojih, miti o smrti in nesmrtnosti, miti o rojstvu, o zamenjavi generacij, o nastanku starosti, boleznih, eshatološki miti. Posebno interesantnost grškim mitom daje dejstvo, da je v njih mnogo prikazov družinskih kriz in stresov, dilem in paradoksov (spomnimo se samo tragedije o kralju Ojdiu).

V mitu je svet prikazan kot izraz svetih sil. Če bogovi grške mitologije tvorijo nek niz, serijo, pa z druge strani vsak bog pomeni manifestacijo in personifikacijo neke sile ali funkcije. Zevs (ide. verbalni koren \**dei-* svetiti, sijati) se manifestira v nebu, a tudi na vrhovih gora, kot dež; dalje Zevs nastopa tudi kot vojskovodja, zaščitnik hiše, zakona. Bogovi imajo tako vrsto distinktivnih potez, vrsto bolj ali manj značilnih epitetov: glavna Zevsova poteza je, da je na vrhu hierarhije. Različni epiteti izražajo različne naravne in družbene funkcije, ki jih bogovi relulirajo (Zevs – bog strele groma, dežja, rojstva, bogastva, zlata, Zevs je voditelj, rešitelj, zaščitnik gostov, imetja, posveta v skupščini.) Razmerje med božansko silo in njeno manifestacijo ni zaprt: noben bog ni ves v svoji manifestaciji. Ker so grški bogovi moči in ne osebe, Grki niso vzpostavili čiste distinkcije med edinskim in množinskim govorom o bogovih – E. Rhode: »Grk si ne zna predstavljati enotnosti božje osebe, temveč si predstavlja božansko moč, ki more biti zaporedoma dojeta v vsoji enotnosti in v svoji različnosti.« Literarne mitologije poudarjajo enotnost bogov, v ritualih pa je poudarek na množstvu aspektov istega boga. Glede na evidenco umetnostne zgodovine so grški bogovi dobili svoje človeške, antropomorfnе poteze šele v 6. stol. pr. n. št.: pred tem je na delu anikonično upodabljanje bogov. Nek dosti poljuben predmet (napol obdelan kos lesa, kamen, drevo) simbolizira boga in deluje kot *agalma*, kot predmet, ki se mu pripisuje posebno moč. *Agalma* je podoba v njeni fascinantni fetišistični funkciji.

Tega, kaj grški bogovi pomenijo, ne moremo pojasnjevati atomizirano: grških bogov se ne da definirati neodvisno drugega od drugih. Kaj je Hermes (zaščitnik popotnikov, bog spanja in sanj, bog pastirjev, bog tatvine, srečne najdbe – tudi na miselnem področju: *hermeneia*), je treba določiti najprej glede na Zeusa, nato z ozirom na Apolona, Dioniza itd. Nadalje je za grške bogove značilno, da niso zunaj sveta, temveč so sestavni del kozmosa. Kot taki so bili tudi sami ustvarjeni s strani primordijalnih sil: *châos*, *gaia*, *nyx*, *ouranos*, *oceanos*. Bogovi torej niso večni, temveč samo nesmrtni. Niso vsemogočni niti vsevedni: Hades je ugrabil Demetri hčerko Persefono; Helios vidi vse, a je v nevednosti ponoči; Urania vse vidi, a ne ve, da vidi. Za razliko od razširjenih interpretacij pa Homer ne pozna usode nad Zevsom ali nad celoto božanskih sil.

Prvo sistemizacijo grške mitologije najdemo v Heziodovi epski pesnitvi »Teogonija«. Teogonija je epska pripoved o na-



Na začetku je bil Kaos, mrak in noč, v kateri ni nobene orientacije, nered. Mitični sistem je simbolni sistem, ki vzpostavlja razumevanje in orientacije v realnosti. V Homerjevih epih se mitična zgodovina začne tam, kjer Heziod konča.

Svet si delijo trije bogovi: Zevs – zemlja, Pozejdon – morje, Hades – podzemlje. Nastanek grškega panteona, kakor ga opisuje Heziod, poteka v boju med bogovi. Mitologija te sheme je bila prevladujoč panteon polisne religije. Ob tem simbolnem sistemu, ki se realizira v politični religiji in ki temelji na tem, da mora vse družbene odnose obvladovati religija (eusebeia) – Kunstreligion, kakor jo je imenoval Hegel, obstaja v antični družbi poleg polisne religije, ki je kulturna realizacija panteona, tudi mistična religija, ki temelji na misteriju, »kulturi norosti« (mania).

Grška religija je torej kompleksna. Ta kompleksnost se kaže v polarnosti kulta: polisni religiji je komplementarna mistična religija. Znotraj mistične religije imamo orgiastične kulte (kult boga Dioniza) in asketske (pitagorejci). V zvezi s to koncepcijo sveta, ki je hkrati harmonična in razcepljen (harmonia austerà), je nastala grška tragedija. Grška mitologija in njena realizacija v kultu oz. ritualu torej ni nekaj homogenega.

Če je bistven problem mitov sploh posredovanje med naravo in kulturo, tedaj je grški mit glede te tematike še bolj ekspliciten kakor mitologije v drugih kulturah. Ker je v človeški družbi mesto križanja narave in kulture družina, zato grški mit nenehno tematizira družinske konflikte.

Grške teogonije imajo dva momenta. Najprej vsa bitja nastajajo iz prvotnega kaosa preko nekakšne scisparitete. Kronosova kastracija Uranosa uvede v kozmos zakon taliona (povračilo »zob za zob«), v bit uvede prisotnost zla. A s Kronosovo dobo problem teogonije ni več le genetičen, temveč političen. Ko Kronos pride na oblast, se tudi sam boji zanjo, požira svoje otroke, razen zadnjega, Zevsa; ob rojstvu Zevsa Rheia Kronosu podtakne kamen, ki ga Kronos požre, medtem ko sina Zevsa vzgajajo na Kreti Rhejini svečeniki Kureti. Ko Zevs odraste, prisili Kronosa, da izbruhne svoje otroke. V silovitem boju, v katerem Zevsu in Kronidom pomagajo Kiklopi in Hekatonheiri, so Kronos in Titani premagani (titanomanija). S to zmago je grška mitologija zaključena: vzpostavljena je zakonita, dasi monarhična vladavina Zevsa, ki temelji na božji zvižčnosti, modrosti; Zevs je nareč (zvit in moder) – metieta: svojo soprogo Metis, ki je hči Okeana in Tethys, požre, v strahu, da mu bo rodila sina, ki bi mu vzel svetovno gospostvo. Zevs napravi konec vojni med bogovi, vzpostavi hierarhijo, ki temelji na njegovi monarhiji, vendar ohranja ravnovesje božanskih sil.

O človeku pa Heziod govori v svojem epu Dela in dnevi; pač pa orfična teogonija neposredno prehaja v antropogonijo. Centralna oseba orfične antropogonije je Dionisos Phanes: Zevs je dal svojo oblast Dionizu, ki je bil še otrok; Titani ga z igračkami prevarajo, ujamejo, raztrgajo (v nasprotju z običajnimi daritvami, kjer bogovom pripada dim kosti, vonj dišav) in požrejo. Atena reši srce, tako da Zevs lahko oživi Dioniza, Titane pa Zevs ubije s strelom in jih spremeni v pepel. Iz tega pepela so se rodili ljudje, ki imajo po svojem poreklu dvojno na-

ravo: titansko in dionizično.

S kultom Dioniza se orfiki skušajo osvoboditi ciklusa rojstva in smrti. V orfični religiji se mit izteče v novem ritualu, v novi religiozni praksi. Nasprotno pa uradni panteon olimpskih bogov nadaljuje svoje življenje v polisni religiji, ki je vezana na realno, dramatično in kratko, ekonomsko in politično zgodovino grških držav.

Človekov položaj Heziod razloži v Delih in dnevih: opisuje zaporedje različnih rodov ljudi:

1. zlati rod kraljev, ki vladajo pravično – doba obilja in pravice;
2. rod srebrnih ljudi – slabši od prvih;
3. bronasti rod – vladavina nasilnih junakov, brez pravičnosti;
4. rod herojev – pravični junaki;
5. železni rod;

J. P. Vernant je pokazal, da je heziodski mit o rodovih treba interpretirati v perspektivi Dumézilovega sistema trojne delitve funkcije: 1. kraljevska funkcija (zlati in srebrni rod); 2. vojaška funkcija (bronasti rod in rod herojev); 3. produktivna funkcija (železni rod);.

Človeštvo živi v svetu dihotomične etike, kjer vlada opozicija med pravičnostjo in krivičnostjo. Ljubek in priljuden izvor vsega človeškega napora in trpljenja, Herod ga imenuje »prekrasno zlo« (kalòn kakòn) – je prva ženska Pandora, ki jo je ironija bogov dala ljudem, da bi jih kaznovala za to, ker so sprejeli ogenj, ki ga je Prometej ukradel bogovom. V svojem dvojnem vidiku, ženska in zemlja, Pandora uteleša funkcijo plodnosti, ki se v železni dobi kaže v proizvodnji hrane in v reprodukciji življenja. Dاريو Pandorinega vrča, je upanje, simbol dvoumne človeške eksistence. Upanje je slepo predvidevanje. Upanje ljudem pripada, ker so vkovani med prometejsko previdnostjo in epimetejsko zaslepljenostjo.

Vprašanje grške mitologije je vedno tudi vprašanje prehoda od mita k logosu. Če smo zelo natančni, moramo reči, da grška filozofija tega prehoda nikoli ni do kraja izvedla. Vsekakor je prehod od mita k logosu kompleksen fenomen, v katerem nastanek nove pisave ni manj pomemben od vzpostavitve novih političnih, pravnih in ekonomskih institucij, ki so omogočile kulturo političnega logosu. Že sama grška mitologija kaže vsaj dve fazi manipulacije in racionalizacije: 1) Homerjeva in Heziodova kodifikacija, 2) reinterpretacija v grški tragediji 5. stoletja. Poleg tega je klasična grška filozofija ohranila vrsto mitoloških idej: narava božanstva, pojmovanje smrti in nesmrtnosti, usoda mrtvih ipd. Glavna razlika med mitom in logosom je v tem, da je v mitu na delu logika polarnosti, dvosmiselnosti, medtem ko racionalno mišljenje temelji na principu neprotislovnosti. Nastanek filozofije ni samo odkritje od mita, temveč je vezan na prehod od pesništva k prozi, ki je prehod od pripovedi (naracije) k razlagi (eksplicaciji). J.-P. Vernant je strnil specifično filozofsko mišljenje v treh tezah: 1) nič ne obstaja, kar ne nastopi v naravi (phýsis); 2) kozmični zakon ni odvisen od mitično zasnovanega kraljevanja (basileia), temveč od Dike in nomosa; 3) filozofska dejavnost je theoria, ki daje geometrično figuro sveta, ne pa narativni thavmastični zaplet. Če je bistvo filozofije v logosu, tedaj logos najprej pomeni eksplicacijo in demonstrativni razum. Za filozofijo oz.



njeno konstituiranje je na tej ravni imela eksemplarično vrednost matematika. Če Parmenides postavi tezo o identiteti mišljenja in biti, to najprej pomeni, da je to, kar mislimo, inteligibilno, da je predmet misli oz. mišljenja sam umljiv: objekt misli je inteligibilen. Polna inteligibilnost matematičnih pojmov je vezana na njihovo nepripadnost čutnemu svetu. Tako se izza narave in pojavov vzpostavi nevidno ozadje, ki je objekt filozofije. Kar so v matematiki elementi in aksiomi, to so v filozofiji principi. Če je filozofija iskanje »skritih« principov, je s tem podobna religiji, a s to razliko, da filozofija ta »misterij« principov prenese v javnost, da ta misterij predloži v razpravo, v ekspozicijo, da bi postal stvar diskusije in argumentacije. Bit predsokratskih filozofov je najprej nasprotje mitični čudežnosti (thaūma) in nadnaravnosti, hkrati pa je, kolikor je ta bit izza pojavov, nasledstvo mitske supranaturalnosti. Nasproti mitu torej prvi fiziki iščejo pozitivnost v naravi, hkrati pa postavijo novo zahtevo po inteligibilnosti, ki je privedena do absolutnosti v konceptu biti. S tema dvema zahtevama, ki obedve pomenita prelom z mitom, se racionalna misel angažira v neki dialektiki, »dont le mouvement engendre l'histoire de la philosophie grecque« (J.-P. Vernant, Origines de la philosophie, v: *Philosopher*, str. 463ss.).

#### BIBLIOGRAFIJA:

Brissou, Luc: Les théogonies de la Grèce archaïque, VIII<sup>e</sup> – VI<sup>e</sup> siècle av J.-C., Le modèle hésiodique et le modèle orphique, v: *Histoire des idéologies* (dir. F. Châtelet), I, Paris Hachette 1978; Burkert, Walter: *Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne*, v: *Les études classiques aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles: leur place dans l'histoire des idées*, Entretiens Hardt XXVI, Vandoeuvers-Genève 1980; Detienne, M.: *Le mythe, Orphée au miel*, v: *Faire de l'histoire*, sous la dir. de J. Le Goff et P. Nora; Partie 3; Paris Gallimard 1974; Dumézil, Georges; *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Collection Latomus XXXI, Latomus, Bruxelles 1958; Heziod: *Teogonija – Dela in dnevi*, prev. K. Gantar, Kondor 149, Ljubljana MK 1974; G. S. Kirk: *Myth, Its Meaning and Functions in ancient and other Cultures*, Cambridge Univ. Press 1970; G. S. Kirk: *The Nature of Greek Myths*, Penguin Books 1974; Mit, tradicija, suverenost, »Delo«, Argumenti 1; Lévi-Strauss, Claude: *Strukturalna antropologija*, Zagreb, Stvarnost 1977; Vernant, J.-P.: *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspéro 1971; Vernant, J.-P.: *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro 1974; Vernant, Jean-Pierre: *Začetki grške misli*, prev. B. Baskar, Ljubljana, Studia humanitatis 1986; Vernant, J.-P.: *Religion grecque, religions antiques*, Paris, Maspéro 1976; Vernant, J.-P.: *Origines de la philosophie*, v: *Philosopher, Les interrogations contemporaines*, ed. Ch. Delacampagne – R. Maggiori, Paris, Fayard 1980.

# UČITELJICE TEOLOGOV

Bojan Baskar

»Quod nisi caveritis vos, res eo tandem evadet, ut nos praesideamus in scholis theologicis, ut concionemur in templis. Occupabimus mitras vestras.«

(Erazem Rotterdamski, *Colloquia*)

Po eni duhovitejših srednjeveških etimoloških spekulacij pride beseda femina od *FidEs MINiMA*. Tako bi bila že v imenu ženske vrste vpisana njena specifična razlika do moške vrste: karseda majhna zvestoba, zanesljivost, vera. Če se v krščanstvu z »vero-manj« legitimira podrejanje žensk, je v novejših časih to domislilo mogoče izrabiti na drugačen način. Primanjkljaj vere ni vzet kot negativnost, kot šibkost, zaradi katere je treba ženskam dodati ortopedsko berglo, da ne bi zašle, marveč kot pozitivnost, kot moč, ki ženskam omogoča, da se ne izgublajo in zamujajo v meandrih moške *fides maxima* (fides masculina). Osnova modernemu prepričanju (ki se sicer ne pojavlja prvič), da so ženske zanimivejše od moških, tiči morebiti zgolj v določeni naveličanosti moških organizacij samih s seboj in iz nje izvedenemu opažanju, da se ženske v teh organizacijah začno hitro dolgočasiti. Medtem ko se moški vsak dan prebujaajo z mislijo na svoje dolžnosti do organizacije, so ženske mnenja, da je disciplina te organizacije samo še dolgočasen kult. Nekaj tega najdemo že pri Proustu. V *Neki Swannovi ljubezni* Proust skicira družčino pri Verdurinovih z njenimi dolgočasnimi soarejmi kot združbo, ki temelji na izključitvi žensk. Kakor hitro namreč gospa in gospod Verdurin zaslutita, da se kakšnemu članu njunega klana pričanja krhati prepričanje, da so vse ostale družčine v Parizu brezupno dolgočasne in da se edino pri Verdurinovih kaj dogaja, je izobčen. Izobčenci so kajpada v veliki večini ženske. Število žensk v družčini je zato minimalno, plehke so, toda moški prihajajo leto za letom in verjamejo, da se zbirajo v najboljšem salonu v Parizu.

»Mala cerkev«, kakor tudi imenuje Proust klan Verdurinovih, je dovolj ustrezna metafora, saj se je že »velika cerkev«, krščanska cerkev, konstituirala skozi izključitev žensk in paraliziranje feminističnega gibanja, na katero je naletela ob svojem rojstvu. V rimskem cesarstvu je bil feminizem dokaj razširjen in intenziven. Za judovske skupnost, sredi katere je krščanstvo vzniknilo, to sicer sploh ni veljalo, ker je ženske zatirala v skladu s svojo postavo. Če je Jezus imel v svojem spremstvu tudi kako žensko, je povsem verjetno, da so mu Judje to očitali. Čisto možno je, da je v judovskem okolju Je-

zuso delovanje izpadlo kot »feministično«. Ko pa so apostoli obupali nad Judi in se preusmerili na grško prebivalstvo, so se vse drugače soočili z dejstvom družbenega delovanja žensk; takrat so se misli začeli priključevati tudi helenizirani Judje iz diaspore, ki so svoj odpor do feminizma že prej izoblikovali. Antifeministična polemika je torej vzdana v temelje cerkve in je našla pot v Sveto pismo Nove zaveze. Zgodovinsko naključje, da je krščanstvo bilo ob rojstvu soočeno z intenzivnim feminizmom, je usodno vplivalo na vso njegovo poznejšo zgodovino. Feminizem je »izvorna travma« krščanstva. Amnezija, ki je sledila v naslednjih stoletjih, je zbrisala tudi vednost o tem, da so bile antifeministične propozicije in zahteve apostolov ter cerkvenih očetov reakcija na feminizem. S tem izbrisom so se polemični stavki sublimirali v nezainteresirano stališče Boga do žensk. Pavlov ukaz, na primer, naj ženske v cerkvi molčijo, je v najboljšem primeru ohranil vrednost preventivnega opozorila, ki je bilo izrečeno ne glede na to, ali so ženske v cerkvi molčale ali govorile.

V primerjavi z judovsko zakonodajo glede žensk je krščanstvo gotovo predstavljalo civilizacijski napredek. Toda »enakost moške in ženske duše pred Bogom« z ustrezno pravno zaščito kot civilizacijska pridobitev krščanstva je bila udejanjena skozi utišanje žensk. Najprej kot utišanje in postavitev na varno prvotnih kristjank, nato pa še – ko postane krščanstvo državna religija – kot kristjanizacija vseh državljank, z odprto možnostjo, da »iz sebe naredijo moškega«. Podrejenost žensk v krščanski civilizaciji potemakem ni ostanek ne-civilizacije v civilizaciji, ki bi bil zadnja ovira do realizacije krščanskega ideala enakosti duš, ampak je konstitutivno dejstvo krščanske civilizacije.

Ko so pred štirimi desetletji znova našli večino izgubljenih gnostičnih evangelijev, se je v celoti potrdilo, da je bilo žensko vprašanje nadvse pomemben ideološki vložek frakcijskih bojev v prvotni cerkvi. Potrdilo se je, da ustrezno pisanje cerkvenih očetov o heretičnih feminističnih praksah ni navadna fantazmatika. Cerkvni očetje so o teh rečeh sicer veliko povedali, a vseeno morda premalo za trden sklep, da je bilo žensko vprašanje tako temeljno, da je postalo pomemben polarizator frakcij in da se je stopilo z vprašanjem ortodoksije oziroma herezije. Gnostični evangeliji prinašajo, med drugim, konkurenčne fabulacije Jezusove predaje apostolata in sporov med moškimi apostoli in Marijo Magdaleno. Oglejmo si ustrezna mesta!<sup>1</sup>

... (Odrešenikov) prijatelj (je) Marija Magdalena. (A Kristus je njo ljubil) bolj kot (vse) učence in jo (pogosto) poljubljal na (usta). Ostale (učence je to žalilo. . .). Rekli so mu: »Zakaj njo bolj ljubiš kot vse nas?« Odrešenik jim je odvrnil: »Zakaj jaz ne ljubim vas toliko kot (ljubim) njo?«

Evangelij po Mariji pripoveduje, da so učenci, prestrašeni po Jezusovem razpetju, prosili Marijo Magdaleno, naj jih ohrabri in jim pove, kaj ji je Gospod zaupal. Marija je pristala na to in jih poučevala, vse dokler ni Peter pobesnel:

Mar se je on res tajno pogovarjal z žensko, ne pa javno z nami? Mar jo bomo eden po eden poslušali? Mar jo je on postavil pred nas?

Užaloščena zaradi njegove jeze je Marija odgovorila:

Peter, brat moj, kaj si ti misliš? Mar misliš, da sem si to izmislila v sebi in da govorim laži o Odrešeniku?

Nato se je v disput vključil Levi:

Peter, vedno si bil togoten. Zdaj vidim, da se boriš proti ženski kot sovražniku. Če ji je Odrešenik podelil dostojanstvo, kdo si pravzaprav ti, da jo zavračaš? Gospod je njo vsekakor poznal zelo dobro. Zato jo je ljubil bolj kot nas.

V Evangeliju po Tomažu pravi Peter:

Marija naj odide stran od nas, kajti ženske niso dostojne Življenja.

V Pistis Sofia se Peter pritožuje, da si Marija v pogovorih z Jezusom Jezusa prisvaja in ogroža zakonito prioriteto njega, Petra, in njegovih apostolskih bratov. Ko sugerira Jezusu, naj bi jo utišal, je od njega ukorjen, Marija pa prizna Jezusu, da si z njim komajda še upa pogovarjati kajti:

Zaradi Petra oklevam; bojim se ga, ker sovraži ženski spol.

Gnostični očitek je torej natanko ta, da so »ortodoksni kristjani« uzurpirali oblast skozi izključitev legitimne Jezusove učenke, skozi spolno segregacijo; »izvirni greh« cerkve je mizoginija. Ta očitek je povezan z realno »feministično« prakso gnostikov, ki jo razkrivajo tudi cerkveni očetje sami, ko se zgražajo, da heretiki spodbujajo ženske k besedi (k doktrinarim diskusijam, k prerokovanju, k svečeništvu), namesto da bi jih utišali. Vprašanje, ali niso bile gnostičarke morda samo instrument v rokah gnostične politike, je nesmiselno vsaj v toliko, v kolikor je o gnostikih premalo znanega, da bi nanj lahko odgovorili. Seveda ni nič lažjega, kakor insinuirati, da so bile ženske gnostični kamikazeji in da bi se, če bi gnostiki zmagali, kaj hitro izkazal njihov resničen odnos do njih.

Po zmagi nad gnostiki, ki je morda zgolj sinonim za zmago nad feminizmom, je vsako poznejše feministično gibanje v krščanskem vesolju – še posebej, če je posegalo v trinitarna vprašanja – tvegalo, da se znajde na že pripravljenih tleh gnostične herezije. Ali je danes kaj drugače? Zahteva sodobnih teologinj, pretežno protestantskih, naj se preneha govoriti o Bogu-Očetu in njegovem Sinu in naj se začne govoriti o Bogu-Očetu-Materi in Sinu-Hčeri, je navsezadnje videti čisto gnostična. Imena, ki jih predlagajo za člane sv. Trojice, je vseboval tudi gnostični besednjak (»Matropater«).

Zahteva, ki je na prvi pogled videti absurdna, če že ne abotna, je inteligentna materialistična zahteva. Najprej bi se sploh veljalo vprašati, zakaj se ta zahteva pravzaprav zdi absurdna. Absurdna se nam zdi natančno po meri tega, koliko prepoznamo v njej poskus nasilja imen nad stvarnostjo: »Bog je očitno moškega spola, to pove že njegovo ime, zdaj pa se oglašijo neke zmešane feministke, ki bi rade v imenu nekakšne abstraktne enakopravnosti spolov posilile stvarnost (spolov) in nas prepričale, da moško ni moško, ampak je moško-žensko.« Pri tem je približno veseeno, če v obstoj boga verjamemo ali ne. Če verjamemo, nas žali to, da feministke niti božjega spola ne morejo pustiti pri miru, če pa ne verjamemo, nas draži to, da se morajo vtikati celo v spol neobstoječih bitij. (V samoupranem žargonu bi lahko obe indignaciji strnili takole: Nekateri znova diskutirajo že dogovorjene stvari).

Teologi, ki so v marsikaterem pogledu inteligentnejši od deklarativnih ateistov, kajpada vedo, da je božji spol trnovo

vprašanje. Teologija ne trdi nujno, da je bog moškega spola. Ko je vprašanje božjega spola zastavljeno na strogi doktrinarni ravni, teolog ne bo nujno rekel, da je bog moški, pač pa bo morda raje rekel, da je božji spol nevtralen, ali pa, da je vprašanje nesmiselno. To pa seveda še zdaleč ne pomeni, da se teolog ne obnaša, kakor da bi bil bog moškega spola. Teolog ve, da bog ni moški, vendar to neprestano pozablja, tako kot mi vsi pozabljamo, da se zemlja vrti okoli sonca, čeprav vemo, da se ne vrti sonce okoli zemlje. Razlog te spontane iluzije je, če reduciramo do kraja, ta, da je gramatični spol oseb iz sv. Trojice moški spol.<sup>2</sup> Teolog, ki bi bil ves čas na višini svoje naloge, bi se moral neprestano zavedati razcepa med gramatičnim in teološkim spolom trojičnih oseb. To pa je nemogoče; zato si izbere lažjo pot, ki je pač ta, da se obnaša, kakor da je bog moški (kar mu tudi sicer čisto ustreza), ko pa kdo pritisne nanj, odgovori: saj vem, da ni moški. Utemeljenost feministične teološke zahteve je zdaj razvidna. Namesto da bi teologinje mučile teologe prek vsake razumne mere, predlagajo bolj ekonomično rešitev. Teologinje zahtevajo doslednost, zagotoviti pa jo nameravajo po materialistični poti, torej tako, da se uvede v govorico ustrezne spremembe. Predstava o moškem bogu je v zadnji instanci spontan učinek trojične terminologije, ki ga je mogoče nadomestiti z drugim spontanim učinkom druge trojične terminologije – in Bog zaradi tega gotovo ne bo užaljen, saj Bog ni moški?<sup>3</sup>

Tu bi moralo biti vsakemu razumnemu človeku jasno, da ideja »feministične« reforme imen členov sv. Trojice ni niti najmanj ta, da bi si morali poslej zamišljati te člene kot dvospolnike, v katerih sta oba spola enakopravno zastopana in enakomerno razpodeljena, izhajanje členov enega iz drugega pa kot nekakšno patri-matrilinarnost. Ta ideja namreč meri na raven izjavljanja, ne na raven izjave, in že sama njena »neutemeljenost« dokazuje, da teologinje ne razumejo boga na onto-teološki način, t. j. kot pozitivno bitnost zunaj govorice in pred njo. Če bi šlo za onto-teološko zahtevo (če bi teologinje verjele, da je božja bitnost, in da je ta bitnost dvospolna), si namreč skoraj ni mogoče zamisliti, da se ne bi lotile brskanja po Svetem pismu in cerkvenih učiteljih in iskanja avtoritativnih propozicij, s katerimi bi poskušale podpreti svoje verovanje. V resnici pa ne gre za nič takega. Teologinje ne citirajo nobenih avtoritet, obnašajo se, kot da tradicije ni, njihova zahteva po reformi je docela ravnodušna in pri vsem skupaj jih še najmanj skrbi to, kakšne posledice bi imela reforma za impozantno teološko zgradbo. Situacija izgleda nekako takole, kot da bi na grožen vzklík teologov: »Za božjo voljo, saj o teh stvarih smo se vendar dogovorili že na Nikejskem koncilu leta 325!«, teologinje odgovarjale: »Nič ni dogovorjeno!« Prav ta »fides minima«, ta »nespoštljivost« (njihov ton je sicer čisto decenten), je tisti razlog, zaradi katerega je prebiranje krščanskih teologinj in krščanskih feministk vobče tako razburljivo opravilo. Kristjani so podvrženi krščanski disciplini in si zato ne smejo dovoliti cele vrste dejanj, ki si jih laiki lahko dovolijo, kar enako velja tudi za krščanski feminizem. Ta feminizem, ki se zdi iz perspektive laičnega feminizma kot nekakšna arhaična tvorba, ki spominja na plahe ugovore mitičnih prafeministk, da ne bi samo čuvala ognjišča, je zaradi restriktivnejših pogojev okolja, v katerem je zrasel, najbrž drznejše in bolj premišljeno podjetje od laičnega feminizma. Slikovito rečeno je krščanski feminizem umetnost, kako povzročati paprežo sive lase, ne da bi čisto podivjal.

Optimizmu pa se ne bomo vdali prehitro, če ne bomo pozabili, da sodobna ženska teologija ni prvi feministični trojanski konj v trdnjavi teološke znanosti. Velika mistična gibanja ob koncu srednjega veka in v začetku klasične dobe, ki so brez dvoma bila žensko podjetje, so morda še radikalneje prakticirala reformo teološke govorice. Mističarkam in mistikom so očitali iste stvari kot njihovim laičnim sodobnikom, preciozam: zlorabljanje govorice, čvekanje, absurde izraze, žargoniziranje, pretiravanje, nepreciznost v izražanju, »profane inovacije v govorici, ki jih sv. Pavel prepoveduje«. Tudi v misticizmu je šlo za to, da je raven izjavljanja pomembnejša od izjave; Michel de Certeau je pokazal, da se mistična govorica – če odriremo v ozadje mistično spiritualnost oziroma »izkustvo«, ki zaslepljuje za njeno funkcioniranje – izkaže za prakso, v kateri je zares pomemben samo naslovnik izjave oziroma naslavljanje samo.<sup>4</sup> Izjava vedno »laže« v razmerju do tistega, kar se izreka v izjavljanju. Bazični konsenz, ki povezuje mistično

skupnost govorcev, torej ni strinjanje glede neke dejstvene resnice, marveč konsenz nekega skrajno retoriziranega modus loquendi, ki prakticira govorico kot neprestano »laž«. Mistiki ne uporabljajo besed, da bi z njimi kaj povedali (zato so tudi »nečitljivi«), ampak jih transformirajo v operatorje, s katerimi besede trgajo od njihovega pomena: namesto da bi duhu priskrbeli mentalni objekt, ga prisilijo k hoji tako, da mu odzamejo sleherni mentalni objekt («noč duše»).

Koliko mističnih jezikovnih inovacij se je ustalilo v jezikih, v katerih so mistiki pisali, pravzaprav ne vemo. Medtem ko nam je na voljo več slovarjev preciozne leksike in frazeologije, ki so jih sestavljali sodobniki precioz, ni ustreznih slovarjev mističnega idioma.

<sup>1</sup> Vse navedbe po: Elaine Pagels, *Gnostička jevanđelja*, Rad 1981.

<sup>2</sup> Seveda le v latinščini in nekaterih vernakularnih jezikih. Zaplete

se pri sv. Duhu, ki je v grščini srednjega spola, v hebrejščini pa celo ženskega. – Iz gnostičnih tekstov je razvidno, da je argument gramatičnega spola krepko posegal v trinitarne dispute in celo težil k določanju teološkega parjenja (gl. E. Pagels, *op. cit.*, str. 89 et passim).

<sup>3</sup> Čeprav teologinje niso niti poslušale niti brale Lacanovega dvajsetega seminarja, kjer Lacan predlaga uvedbo spreganj je *parvais*, *tu pares*, *il paresit* itn., so prišle do analogne domislice. Seveda pa ni bil niti Lacan prvi, ki mu je padlo na pamet kaj takega. Ko je Pier Damiani njega dni, v klenem slogu pravih samostanskih fanatikov, penil proti pouku gramatike, je navedel tudi argument, da gramatika vodi naravnost v herezijo. In sicer zakaj? Zato, ker se v gramatiki tudi sklanja, sklanjanje besede Bog v množini pa je prvi korak k mnogobožstvu. Damianijev argument je sicer napačen, kajti če bi bilo to res, bi z zavrnitvijo gramatike izgubili tudi Enega boga, materialističnega jedra argumenta pa vseeno ni mogoče zanikati.

<sup>4</sup> Tu povzemamo Michela de Certeauja, *La fable mystique*, XVI-XVII<sup>e</sup> siècle, Gallimard 1982.

# NAPERJENOST IN PREDSTAVA

Matjaž Potrč

Namesto besede naperjenost, »usmerjenost na nekaj«, bom v najbolj splošnem smislu uporabil izraz *intencionalnost*. Namesto besede predstava pa bom uporabil izraz *representacija*. Tako bom kar je le mogoče izpraznil smisel teh besed, in podal podlago za uvedbo filozofskih terminov intencionalnost in reprezentacionalizem.

Nadalje bom dejal, da je za določitev razmerja teh dveh smotno izhajati od naslednje razdelitve:

Reprezentacionalizem	Antiintencionalizem
Antireprezentacionalizem	Intencionalizem

Navedena štiri stališča so v prvem približku paroma združljiva po vodoravnih črtah.

Poglejmo najprej položaj za reprezentacionalizem.

Kaj razumemo pod reprezentacionalizmom je odvisno od tega, kako definiramo reprezentacije. Minimalna interpretacija reprezentacij bi bila, da obstajajo reprezentacije, ki omogočajo odnos duha (v angleščini bi dejali »mind«) ter jezika. To je tudi običajna interpretacija, ki jo tod navajam v splošni, grobi obliki. Ta teza je poleg tega tudi zadostna za reprezentacionalistično teorijo duha.

Da bi govorec G obvladal uporabo besede jabolko, ni mogoč neposreden dostop od jezika do predmeta (morda lahko kaj takega trdi vrst »behaviorista«, ki sklepa iz obnašanjških parametrov glede predmeta, ter iz situacije, v kateri je G uporabil besedo, na pomen), ampak je bolj prikladno vpeljati posredno bitnost, reprezentacijo, ki je odgovorna za, nosi težo besednega pomena. Pri funkcionalističnem pristopu predpostavimo minimalno vlogo duha, saj je tod v ospredju relacija med jezikom in svetom. Ni toliko pomembno da je govorec G uporabil to-in-to besedo, ampak zgolj da obstaja nek filter, oziroma posrednik, medij M, ki služi za filtracijo jezika na predmet, stanje stvari ali kaj podobnega, na kar se jezikovni odsek nanaša. Če vpeljemo reprezentacijo, na t način okrepijo posredno vlogo duha ter skušamo pokazati, da je pri nanašanju besede na predmet, oziroma pri referiranju, kot temu še rečemo, nujna. Vse to je stara aristoteljanska zgodba, po kateri rabi pomen besede posredstvo duha: beseda se ne nanaša neposredno na predmet, ampak najprej na predstavo, od tod pa na predmet.

Zgodba o nujnosti posredovanja reprezentacije, predstave, pri nanašanju besed in tvorjenju njihovega pomena, je v nas-

protju s karikiranim položajem, ko razmerje med jezikom in svetom ne potrebuje reprezentacije in s tem prisotnosti duha.

V naslednjih vrsticah se bom trudil predočiti, da je karikatura zares karikatura. To bom storil tako, da bom skiciral, kako lahko prav iz tega položaja, ki se zdi temeljen pri zavrnitvi reprezentacionalizma, lahko izvedemo argument v prid reprezentacionalizmu.

Kot sem dejal, za trivialnost gre. Relacija, pri kateri imamo razmerje med jezikom in svetom, na pogled že kar sama nudi dokaz o nepotrebnosti predpostavke duha.<sup>1</sup> Poskusil bom to relacijo zabeležiti ob primeru Beseda »jabolko« (jezik) se nanaša na predmet jabolko (svet).

Dejal bom, da na takšno formulacijo ne moremo pristati, in sicer zato ne, ker ne upošteva vseh elementov, kateri pri relaciji nastopajo. Poleg jezika in sveta moramo predpostaviti še medij, skozi katerega je njuna relacija sploh možna.

Zakaj je medij potreben? Dejstvo je, da nastopi težava pri elementarnem jeziku, kateri je sestavljen zgolj iz imen, ter imamo pri njem neposredno relacijo med imeni ter predmeti, na katere se ta imena nanašajo. Tudi najbolj skrajne interpretacije v tej smeri, na primer zagovornik teze, da govornica govori (poznaj Heidegger?), rabi posrednika.

Neposredne, to je zagovornik teze, da obstaja neposredna relacija med jezikom in svetom, skuša zmanjšati pomen predpostavke duha.

Na eni strani bo predpostavil

(a) da je posrednik strogo funkcionalen

in na drugi strani

(b) da ima ta stroga funkcionalna narava posrednika izbirno funkcijo.

Kot naj se že zdi nenavadno, menim, da lahko iz teh dveh premis izvedemo sklep

(c) da je funkcionalnost kvalitativno opredeljena (torej, da iz nje sledi predpostavka duha, naj bo to dualistična predpostavka ali kaj podobnega).

Nadalje menim, da je od tod mogoče sklepati še

(d) kako je iz antireprezentacionalizma (= stroga relacija jezik

- svet) mogoče izvesti argument za reprezentacionalizem. In nadalje

(e) reprezentacionalizem je združljiv z intencionalizmom. Kar pomeni, da je našo zgornjo razdelitev, iz katere smo izhajali, mogoče povezati po diagonalah. Doslej sem navedel poglavitne korake pri sklepanju, kako lahko iz antirepresentacionalizma izvedemo argument za reprezentacionalizem. Seveda sledi še korelat (e'), to je (e') antirepresentacionalizem je združljiv z antiintencionalizmom.

Kaj skušam doseči s skico oziroma konstrukcijo argumenta za reprezentacionalizem? Odgovor je v izhodišču. Naj orišem svojo globalno strategijo. Oblika reprezentacionalizma, katero zagovarjam, je ekstremni ali maksimalni reprezentacionalizem. Dejal bom, da je glavna pomanjkljivost obstoječih reprezentacionalističnih naukov v zagovarjanju boječega reprezentacionalizma. Strategija zagovora skrajnega reprezentacionalizma bi se morala usmeriti na njegove šibke točke, ki so blizu idealizmu, tako predpostavka idej.

Naj spomnim, da sam izhajam iz relacije jezik – svet. Če to relacijo dojamemo v skrajni interpretaciji, odpravimo potrebo posrednika, kakršen je duh. Dejal bom, da se lahko prav v tem skriva substancijalizacija duha, ki je, kot bom skušal pokazati, neupravičena.

Menim, da je vsako substancijaliziranje duha zgrešeno ter da izhaja od *neuspeha*, da bi duhu pripisali njegovo pravo vlogo, ki je v *reprezentacijah* (to je, v pravi oceni njihove vloge). Prav to točko bo še potrebno osvetliti. Vendar pa mislim, da ni težko vsaj v grobem pokazati te prave vloge: reprezentacije niso zgolj sintaktične, ampak imajo vgrajeno semantiko. Hiter intuitivni razlog bi bil v dejstvu, da se je reprezentacije sicer obravnavalo kot propozicionalne naravnosti in predvsem kot slednje, vendar je bil postopek sramežljiv, tako da ni do cela priznaval razvidnega dejstva, kako imamo pri tem oprava z intencionalnim. (Na tej točki je potrebna razrešitev kvadrature kroga, kako je teza metodološkega solipsizma združljiva z intencionalnostjo.) Najprej je potrebno poudariti, da so propozicionalne naravnosti intencionalne zadeve.

Konec koncev to pomeni:

*Poleg relacije jezik–svet je potrebno vpeljati še relacijo duh–svet, oziroma kar trikotnik jezik–duh–svet.* Potrebno je pokazati, kako so edini primerni kandidat za vpeljavo tega trikotnika reprezentacije. Najprej razložimo sintakso, nato pa še intencionalnost.

Na začetku je bila trivialnost.

Franc je odkril, da je »Sneg je bel« resnično, če je sneg bel. Kaj je Franc odkril? Dejal bom, da je odkril izbirno funkcijo. To njegovo odkritje je seveda imelo določene posledice za (njegovega) duha. – Čemu je Franc kaj odkril? Ker je živel v pokrajini jezik–svet. Franc je nekaj odkril, ne da bi vedel, da je to odkril: da je v tej pokrajini potrebna izbirna funkcija (ki jo lahko uteleša na ta ali oni način njegov duh ali pa kaj drugega, pač glede na njegov okus). Franc se je še nedolgo tega navduševal nad indeksikalni, ker je mislil, da bo na ta način še najlažje pridobil relacijo jezik–svet. Ni pa opazil, da mu je pri tem duh ušel iz steklenice. Indeksikalni so kazali na situacije, si je mislil. Ni pa opazil, da so situacije zgolj izbirale njegovo misel. Torej, da je obstajala obojestranska relacija tudi med duhom in svetom ter ne le med jezikom in svetom. Franc se premika po čudnih pokrajinah. Iz premice (po njej je ves čas živčno hodil gor in dol, ko je razmišljal o indeksikalnih in podobnem) se je preselil v trikotnik (duh–jezik–svet). What's the problem? The problem is in the language. In the mind, you say? No, I say, I don't mind.

Franc pravzaprav ni bil naiven, bil je sistematik. Pričenojal je z besedami in ne s stavki. Bral je bil namreč, da so stavki sestavljeni iz manjših delov, iz besed. »Sneg je bel«. »Jabolko je rdeče«. Dobro, vzel bo jabolko. Kajti če bo vzel sneg, se mu bo v rokah kmalu raztopil. Če pa vzame jabolko, ga lahko drži v rokah vsaj toliko časa, da si izmisli teorijo.

Seveda pa imamo tod še en trik: Franc ni brez opore. Njegovo oporo sem poimenoval: relacija jezik–svet.

Franc je tudi poslušal, ne le prebiral. Slišal je bil, da se dogajajo prečudne stvari. Med temi mu je bil a priori vseh NLP. Zakaj? Slišal je bil, da je dobro pričeti z logičnim pozitivizmom. On pa je imel rad vse nove stvari. Zato je odločil, da mu je všeč Novi Logični Pozitivizem.

Franc je hotel biti materialist. A ker je bil začetnik, se je zmo-

til. To se pač dogaja zaletavim mladim ljudem. Danes ti bo tak tiček strasten revolucionar, jutri bo mrko pridigal svojo nedolžnost s stolčka v prvi Instituciji za vogalom. Franc je nadalje slišal, da obstaja hiša, v kateri te sprejme nekdo, ki pravi »kar naprej!«. Obiskovalcev, oziroma privrženecv hiše je bilo kar dosti, pa so ga zavoljo njegove vloge poimenovali kratkomo Karnap (tako so funkcionalno okrajšali njegovo ime, in bilo mu je všeč!).

Franc je vstopil v hišo, kjer je pričakoval odkritje NLP. No, to seveda ni bila navadna hiša, ampak tempelj, tempelj NLP. In komaj je prestopil prag, mu izžebra Karnap dve molitvici.

(A) Vse je Eno.

Karnap je pravzaprav rekel nekaj takega kot »Znanost je enotna«, saj je vedel, kakšna so Francova pričakovanja, ter da ubogega naivnega mladeniča ne sme kar precej šokirati, sicer mu še pobegne iz templja. Ampak, prepričati pa ni mogel, da njegovega stavka Franc ne bi razumel kot Vse je eno.

(B) Obstaja le jezik in svet. Ni duha.

Ta dva stavka je slišal Franc obenem, saj ga je Karnap posadil na stol in mu pripel na glavo stereo slušalke. Iz ene slušalke je zvenel en stavek, iz druge drugi. To je bil pravzaprav prvi odločni poskus, da se Franca privadi na religiozne trike. (Pri vsem tem ni bilo Bog ve kako pomembno ali je bil prvi stavek sporočen po levi slušalki ali pa po desni, kajti na vsak način je šlo to v možganih na drugo stran.)

Franc je bil z vsem tem postopkom zadovoljen, revež pa ni vedel, da ima pravzaprav oprava z dogmami. Vsekakor se mu je vse skupaj *zdelo* zelo znanstveno (k temu je gotovo pripomogla kvaliteta slušalk).

Ošilil je svinčnik in pričel dokazovati Aksioma. Karnap ga je pohvalil in mu v vzpodbudo dejal, kako zelo znanstveno in učeno dokazuje. (Karnap je seveda vedel, da ne sme reči nič takega, na podlagi česar bi lahko izgubil novega, pravzaprav še malo dvomečega vernika.) Čim dalj je Franc pisal dokaze, tem bolj učeno je vse skupaj zgedalo, in sedaj je Karnap vedel, da je novega vernika dokončno pridobil. In Franc je bil v tem trenutku že prepričan, tako rekoč veroval je, da je postal Pravi Znanstvenik. Zdelo se mu je, kako sedaj ve, kaj je pravzaprav NLP. In prav tako je bil prepričan, veroval je, da je to edina prava pot.

Vendar se je zmotil. Zmota je tičala prav v točki, za katero je bil Franc prepričan, da je Karnapova najmočnejša točka, v aksiomu (B). Ni duha. Obstaja le jezik in svet.

Franc je pogledal, kaj je bil pravzaprav napisal, kako bi bilo to kar je dokazal mogoče enostavno predstaviti.

Potrebujem zgolj jezik in svet, si je recital v mislih. Nikakor ne smem uvesti duha!, mu je odzvanjalo.

Najprej ni dobro videl, v čem je pravzaprav trik. Trik je bil v tem, kar je predpostavil: Da obstaja jezik na eni strani, in da obstaja svet na drugi strani, in da ne obstaja ničesar drugega. To je vendar zelo lepo! V čem je sploh težava?

Težava je v tem, da jezika in sveta sploh ni bilo, čeprav je to veroval. Kako vendar ne? Enostavno, na podlagi ravnokar navedenih kriterijev sploh ni bilo načina, da bi razločili jezik in svet, da bi ju določili. (Bilo je nekako kot neporazlikovano stanje v Bibliji, a to veva samo jaz, in seveda ti, bralec.)

Še več, predpostavimo, da bi jezik in svet vendarle bila. Tudi v tem primeru pa ne bi imeli nikakršnega razloga za sklep, da lahko sta. Skeptik bi slavil in s tem Franc ne more biti zadovoljen (skeptikovo slavlje lahko zgolj skuša obrniti sebi v prid), saj Franc vendar veruje v Pravo Znanost.

In tudi če bi bila, Franc in nihče drug ne bi mogel razumeti besede jabolko. Četudi bi bilo pred njim jabolko. Pravzaprav jabolka pred Francem oziroma komerkoli drugim ne bi moglo biti, ker v tej sliki ni nikakršnega razloga, da na njej naletimo na Franca ali pa na kogarkoli drugega. Na njej sta zgolj jezik in svet. In ker ni nikogar in ničesar drugega, pravzaprav tudi ni jezika in sveta.

No, pa četudi bi bila, kot sem rekel, ne bi bilo besede »jabolko«. Ne bi bilo nikakršne besede (ali imena), ker bi bila jezik in svet že korelirana, ne bi bila razločena. Bila bi nerazločljiva. (Zopet smo pri Heideggerju!)

(Noben Peri–ferni trik z indeksikalom tod ne pomaga, saj indeksikalni ni, če ni kakšne osebe, na primer Perija.)

Franc veruje v Znanost. Sprejel je dve dogmi–Aksioma. Prepričan je, da obstajata samo jezik in svet ter da ni ničesar takega kot je na primer duh. Vendar ima težavo. Na noben na-

čin ne more reči »jabolko«. (Pravzaprav lahko reče, če predpostavi, da je v sliki »Zgolj jezik–svet« prisoten tudi on sam. Tega pa strogo gledano ne more predpostaviti, saj potem ne gre več *zgolj* za jezik in svet. Za *koga* je pravzaprav *zgolj*–jezik–svet?)

Dobro. Franc vidi, da mora nekaj storiti, če hoče priti do jabolka. Do besede »jabolko« namreč, saj jabolko že drži v roki, kot vemo – in razmišlja.

Dogma NLP mu pravi, da duha nikakor ne sme predpostaviti ali uvesti. No, kaj bo uvedel? Nekaj *mora*, da bo prišel do jabolka. (Pravzaprav, če dobro preudari, jabolka brez tega tudi ugrizniti ne bo mogel.)

Nič drugega mu ne preostane. *Nekaj* bo moral uvesti. Nekaj, kar mu bo iz nerazpoznavne gmote *izločilo* jabolko. No, duh to ne bo. Franc bo hotel ostati pri minimumu. Pri najmanjši možni predpostavki, ki mu bo omogočila priti do jabolka, pa pri njej ne bo treba predpostaviti duha.

Franc bo tuhtal in se spomnil: *Potrebna mu je neka funkcija*, ki bo izločila jabolko. Karkoli, nič ni rečeno kako naj bo to kakšen duh, lahko je čisto enostaven materialni ali minimalno materialni posrednik, za katerega bo uvedeno jabolko, in s *pomočjo* katerega bo tudi na objektivni način uvedeno jabolko.

Franc je prepričan, da ni uvedel ničesar nevarnega, a na njegov NLP se je priplazil Alien. Nesramno rečeno: Homunkulus. To pa je treba še dokazati. Franc ve *zgolj* to, da je njegov posrednik strogo funkcionalen, in je prepričan, da nima nikakršne povezave z Duhom. Tako smo dejali (a).

Recimo sedaj še (b)!

Francu se zdi, da lahko reče vsaj eno smiselno besedo, »jabolko«. A žal je še daleč od tega. (Stvari so zapletene.) Zato bo moral reči še (b), če je že rekel (a).

Rekel bo nekaj takega:

»Jabolko« se nanaša na jabolko. (»Jabolko« referira na jabolko.)

Če bo hotel končno reči nekaj, kar je nečemu podobno (podobno misli – a tega sklepa se Franc boji), bo moral reči nekaj takega kot »Jabolko je rdeče«. In če naj to kaj *pomeni*, bo moral reči

»Jabolko je rdeče« je resnično, če je jabolko rdeče.

Kaj pa je Franc s tem storil? Storil je natančno to, da je izustil prvi stavek, ki kaj pomeni. (Posredoval je prvo misel, bi lahko zlobno pripomnili.)

Kaj je s svojim funkcionalnim posrednikom Franc uvedel? Uvedel je nič drugega kot funkcijo, ki med seboj korelira jezik in svet.

Kvadratura kroga je v tem, da brez takšne funkcije ne more biti nikakršnega pomena (in zatorej nikakršnega jezika in sveta). Če pa takšno funkcijo že uvedemo (in to je težava za Franca, ki kot da bi padel z neba, to je NLP – veruje, da lahko obstajata *zgolj jezik in svet*), bomo morali uvesti še kaj drugega. Če smo rekli (a) in (b), bomo morali reči še (c). /Zlomka, saj bo naš Franc – zakaj ne bi predpostavili, da je Marsovec, če že prihaja k nam z NLP? – spregovoril, in to po našel/

(c) pomeni, da je Alien začel žreti posadko NLP-ja. Astronavt po imenu Svet je že v njegovem želodcu, in astronavt Jezik že med njegovimi zobmi. Joj, suspenz!

Funkcionalnost ni *zgolj* funkcionalnost, ampak je opredeljena kvalitativno. Homunkulus se razvija.

Dobro, kaj smo dobili doslej? Najprej smo imeli *zgolj jezik in duh*. Da bi ju spravili v medsebojno razmerje, smo uvedli *izbirno funkcijo*. Pri njej smo predpostavili minimum, ki ga moramo predpostaviti, da še ostanemo v svetu in nam ni treba uvesti duha (duh je *zgolj* del sveta, če je uveden funkcionalno, mar ne?). No, spregovorili smo prvo besedo in nato prvi stavek. (»Jabolko.« »Jabolko je rdeče.«)

Vendar pa se nam zdi, da en sam stavek ne bo zadoščal, da pomen ni tako zelo lokaliziran, omejen, da moramo uvesti še *druge stavke*. Ta nujna uvedba še drugih stavkov, jezikovnega sistema, pa je v podporo dualizmu. (Francu ni le neprijetno, ampak že skoraj slabo. In ravno njemu se je moralo to pripetiti, njemu, ki je prepričan v dogmo *zgolj*–jezik–svet!) Če bo hotel pridobiti razumevanje jezika v celoti, kaj šele tako zapletene strukture z zmožnostjo generiranja kot je naravni jezik, bo moral uvesti krepkega posrednika, tako rekoč *ново kvaliteto* posrednika. In kaj naj bi konec koncev bila ta kvaliteta drugega kot predpostavka duha, ki se je je Franc doslej tako bal? Obrni tako ali drugače, izcimil se bo duh.

izbirna funkcija + kompleksna struktura = Duh.

Vsaj takšen bo na prvi pogled izgledal Francov sklep.

Ker sem ubogega Franca skoraj čisto zatolkel (pravzaprav se je ujel v lastno past), mu bom moral malce tudi priskočiti na pomoč.

Tam sedi, skrušen, v kotu ringa Franc. Prvo rundo je izgubil. Pridem k njemu in mu rečem (d). Ker prevladuje v ringu precejšnja pojmovna zmeda, bo potrebna čimbolj jasna pomoč. (Če je kognitivna struktura, torej sintaksa in *zgolj* ta, urejena ali ne – ima lahko to docela konkretne učinke v realnem svetu. Če bo Franc jasno formuliral svoje vezi pri spoznavanju in sklepanju, bo imel slednike, sicer ne.)

»Pusti (a) in (b)« mu pravim v naglici, »Hvala bogu imaš možnosti, uporabi jih!« – »Ne sramuj se teh svojih možgan, saj nisi z Marsal!«

Franc malce pomisli in že reče: »O hudiča, saj je mogoče (a) in (b) uporabiti za (d), ne pa le za (c). Pravzaprav moram samo kvaliteto (c) interpretirati dosledno funkcionalno, seveda pa tudi globalno. Torej za cel jezik in za cel svet, ki sta lahko lokalno v relacijah. Teh relacij je seveda več, med seboj se lahko kombinirajo. Pravzaprav sem pridobil neskončno svobodo, le da sem uporabil možgane.«

Francov trik je sedaj enostavno v tem, da najprej predpostavi *sintakso tudi v duhu*. In ne le abstrakten način in jeziku, kot je počel doslej (videli smo, da je pravzaprav sploh ni mogel predpostaviti, kajti jezik bi brez sintakse v duhu *sploh ne obstajal*, saj mora obstajati nekaj kar ima *izbirno funkcijo*, sicer *jezika /in sveta/ sploh ni!*). To pa je bil ravnokar argument v korist reprezentacionalizma.

Kajti popolna racionalna je predpostavka obstoja *medija, posrednika*, reprezentacijskega jezika, da bi sploh lahko govorili o jeziku in svetu ter o njunem razmerju!

Ne vidim nobene druge možnosti kako nam je postopati, če želimo dobiti stavke s pomenom, jezik in svet.

Naslednja težava s Francom je, da je sramežljiv. »Preveč do brega na en mah«, si misli. »Naj bo, priznam prednost *jezika misli*. A kaj mi bo svet? Kdo ga rabi? Pravzaprav se mi zdi najbolj pametno, če se grem kar Metodološki solipsizem.« »Kaj mi bodo vsi drugi, pomembno je, da imam zagotovljen stik z jezikom jaz sam, da imam mehanizem, ki mi omogoča razpoznavni jezik. To je toliko bolj pripravno, ker še zdaleč nisem neumen in dobro vem, da bom moral o jabolku govoriti tudi, ko ga ne bom držal v roki. In če tega ne bom hotel storiti, adieu moja svoboda v jeziku, pa naj mi ta že pomeni kolikor hoče.«

»E,« se sedaj vmešam jaz, »pravzaprav (e)! Tvoja konstrukcija škripa! Le kaj ti bo samota? In čemu izključevati svet? (To si pravzaprav storil, pa če se tega zavedaš ali pa tudi ne.) Pametno je, da si predpostavil reprezentacije. Vendar, če si predpostavil reprezentacije, moraš upoštevati poleg njihovega razmerja do jezika še njihovo razmerje do sveta. Sicer tudi ne boš dobil nikakršne funkcije izbire. In resničnost svojih stavkov podkrepi s svojo usmerjenostjo na to, na kar slednji merijo. Edini pametni izhod, katerega vidim je, da tvorijo reprezentacije povezavo med jezikom in svetom. Lahko, da tvorijo to povezavo s pomočjo funkcije izbire, ki ti bo pomagala govoriti, identificirati ter med seboj vzporejati 'jabolko' in jabolko, in tako naprej, vse do potencialne neskončnosti jezika.«

»Če se ozreva na razdelitev na začetku sestavka,« pravi sedaj Franc, »to pomeni ne le *zgolj* da je možna, ampak da je nujna diagonalna povezava med reprezentacionalizmom ter intencionalizmom.«

»Seveda, to pomeni, da je nesmiselno predpostaviti sintakso misli brez semantike. Saj ne mislimo v vakuumu, naše misli na nekaj merijo, in prav tako se naši stavki na nekaj nanašajo.«

»Prepričal si me: sama relacija jezik–svet ne gre, to je ena sama dimenzija, brez človeka, potrebujemo pa vsaj enodimenzionalnega človeka. Pravzaprav rabimo še druge ljudi, skupnost, in porazlikovana jezik ter svet. Vsega tega ne bi imeli brez *reprezentacionalnega jezika misli*, ki sploh šele omogoča vlogo poosebljanja (sedaj se mi zdi, da vem, kaj je mislil ta ...« Tras! (Zdi se, da se je naš govorec spotaknil.)

»Si hotel reči Tarski? Vendar, ne pusti se tako zlahka prepričati, sedaj ko veš, da imaš mehanizem, s katerim lahko med seboj porazlikuješ pojme. Misli naprej! Boš videl, kakšna presenečenja te še čakajo!«

»Tale ekstremni reprezentacionalizem bo pa še zanimiv. Še zlasti, ko ga bo treba braniti, češ da ni nezdržljiv z reprezentacijsko teorijo duha, kot ji pravijo. Imaš reprezentacijo jabolka v jeziku misli, pa ne samo, da misliš na jabolko, imaš pozicijsko naravnost do jabolka.«

»Nič bolj enostavnega kot braniti tole kar si rekel. Mislim, da te je morala nositi Luna, se pravi, da si moral verovati v NLP ali kaj podobnega, da si sploh začel na jabolko. Skrajni reprezentacionalizem zahteva, da nimaš jabolka izven pozicijskih naravnosti, tvoj jezik, tvoja misel o jabolku je že vselej intencionalno usmerjena. Ravno to in nič drugega pomeni, da obstaja trikotnik jezik–misl–svet in nikakor zgolj premica jezik–svet.«

»Le kako so mogli ljudje kaj takega spregledati? Pravi NLP-jevcji, pravi Marsovcji!«

»No, pojdiva sedaj še k (e'). Ali je ta pozicija sploh kaj posebnega, kaj zanimivega? To pomeni najprej, da verjameš, kako ni reprezentacij. Voham NLP, že slišim, kako pristaja na tej stvari. Poglejmo najprej vodoravno, horizontalno. Že vidim za kaj gre. To je NLP! Če ni reprezentacij, imamo intencionalnost. Če imam neposredno kar jezik, potem je ta jezik usmerjen na svet. A kako zmotno je vendar to stališče, saj sva videla, da ne dopušča ne jezika in ne sveta! Vodoravne smeri torej niso zanimive. Pa poglejmo diagonalno! Ni reprezentacij in ni intence, To je resnica NLP-pozicije. To je blokada (tod je vse nerazloženo).«

»Sedaj pravzaprav šele vidim, zakaj so ljudje povezovali reprezentacionalizem z antiintencionalizmom. Temu so rekli metodološki solipsizem. Mislili so, da čim smo uvedli 'duha', torej reprezentacije, da smo uvedli tudi že jezik, ki ima povezavo zgolj z nerepresentacionalističnim jezikom, ta pa ima povezavo s svetom, je na nekaj usmerjen. To je sramežljivi reprezentacionalizem. Torej, glede na to sliko imam reprezentacijo jabolka v duhu. Ta reprezentacija je povezana, korelirana z besedo 'jabolko', in ta se šele usmerja na predmet jabolko. A kakšna zmeta! Tako smo na spodnji ravni uvedli NLP, homunkulusa. Dejansko pa nam reprezentacija jabolka vselej že omogoča tudi povezavo z jabolkom. Seveda ni treba, da je jabolko pred nami, lahko si ga želimo. Nasploh pa je bolj nepriljubljena in običajna interpretacija, če rečem, da jabolko želim, kot pa če rečem, da mislim na jabolko 'kar tako' nevtrarno. To je prava NLP-pozicija! Tako enostavno ne gre. Čim mislim na jabolko, je tod intenca in ni nikakršnega NLP.«

»Torej je edina pametna pozicija reprezentacionalizem-intencionalizem. Saj res, če imaš kaj v duhu, je to na nekaj usmerjeno. Človek ni quinovski učenec, pravzaprav nikoli ne misli na različne dele gavagaia, ampak vselej na zajca, pri čemer lahko zajec vstopi čez vsebino propozicije, in tod je nato mogoče priključiti intencionalnost. Ni mi do dolgočasnih prevodov. Rad pa imam zanesljivost. Naj bo gavagai ali zajec, zanima me zgolj, kako sem nanj usmerjen.«

»Veš kaj, zdi se mi, da imaš s svojo predpostavko, kako je re-

presentacionalizem povezan z jezikom ter intencionalnostjo prav še z enega stališča, in sicer s stališča razvoja človeške vrste, ki jo odraža tudi filozofija. Moja ilustracija se ti bo verjetno zdela zanimiva. Bil sem v galeriji ter gledal kopice slik, ki jim pravimo klasične slike. Naj bodo še tako realistične, nikakor se ne more zgoditi, da ne bi bile stereotipne. Vselej je izbrana kakšna posebna scena, ki mora seveda ustrezati našemu perceptivnemu aparatu. Tod ni nikakršnega realizma, tega v naravi ni. Vendar nam ravno ta poteza omogoči, da se klasična slika usmerja na različna stanja stvari, da ji je lastna, kot bom dejal, zmožnost intencionalne usmerjenosti. In dejstvo je, da je slika vselej intencionalno usmerjena, sicer ne bi nastopila v svoji vrednosti za nas. Podoben stereotip se na vsak način pojavi tudi pri fotografijah: vsaj večinoma je tako, da se slikamo v nekako izumetničenih pozah, če smo amaterji. Če pa smo fotografi–umetniki, smo še bolj izumetničeni zavoljo selektivnosti. Realizma kot takega enostavno ni! Bistvena pa je reprezentacija. Zdi se mi, da imamo v glavi, v duhu vgrajen takšen reprezentacijski mehanizem, ki ustreza naši možnosti preživetja. Učimo se tako, da si jabolka želimo, nikakor pa ne tako, da brez-dušno opazujemo jabolko. Naše pojmovne razdelitve slede tej temeljni intencionalni naravnosti, kakršna je (genetsko) vgrajena v reprezentacijah duha, v jeziku misli. Aristotel je upošteval povezavo jezika in sveta. Mislim, da je kljub temu združljiv s hipotezo skrajnega reprezentacionalizma ter da je njen zaveznik. To tudi mora biti, saj je takšna narava stvari. Kje je potem pri njem skrita intencionalnost misli, *miselna aktivnost*? Mislim, da je odgovor zelo preprost. V njegovi praksi. V pojmovnem členjenju, definiciji. Nekateri to enostavno spregledajo, in potem lahko mislijo, da je pri njem edino bistvena relacija jezik–svet. Duša pa pri tem razmerju po njihovem ni neposredno udeležena. Kratkotrajno zmeta! Tembolj zato, ker mislim, da moramo dojeti zares rekelo, da je Aristotel Filozof z veliko začetnico. Kajti naj se z njim strinjamo ali ne, artikuliral je bistvene poteze človeške misli, jezika in sveta.«

»In to naj ne bo v nasprotju z ekstremnim reprezentacionalizmom. Če je tako, mu ne bi več dejal skrajni, ampak naravni. No, naj povzamem tisto pri njem najbolj pomembno: da ne loči sintakse in semantike, jezika misli in intencionalnosti.«

»Morda lahko tako rečeš. Priporočil bi ti, da svoje teze bolj enostavno in urejeno zapišeš, ter pogledaš, če veljajo reprezentacionalizmu sintaksa in intencionalnost ločena, zgolj mehanični seštevek.«

»No, danes sva se pogovarjala. Prihodnjič bova poskusila s tezo. Tudi takle širok pogled kot sva si ga privoščila nekaj več – kje bi bila sicer literatura? Vendar, o vsem tem kar je bilo danes povedanega bi bilo treba napisati knjigo ali pa več knjig. Tedaj bi marsikaj postalo bolj jasno, pa bi na koncu dobila člančič dveh strani, ki bi bil nečemu podoben.«

»Seveda, kot sem dejal: sintaksa v glavi ima še kako velik učinek na odnos do sveta. Vendar pa ne neposrednega. Hvala bogu!«

<sup>1</sup> Strategija, ki se je bom tukaj oklepal, skuša dokazati, da je duh nujen posrednik med jezikom in svetom. Temu je mogoče ugovarjati na tak način, da dokazujemo, kako ne prida predpostavka duha nobene nove kvalitete, da z njo pri razlagi ne pridobimo ničesar.

# POGOJI SEKSUALNE EVOLUCIJE\*

Robin Fox  
Rutgers University  
(prev. B. R.)

Evolucijo seksualnega\*\* obnašanja lahko opazujemo na različnih ravneh, tako na ravni vseh organizmov s spolno reprodukcijo (z rastlinami vred) kakor na ravni posebne vrste ali podvrste. Ko pa obravnavamo tako vrsto ali podvrsto, ne moremo mimo splošnejših problemov spolne reprodukcije in, za začetek, mimo vprašanja, kako ugotoviti, zakaj spolna reprodukcija sploh je. Teoretsko bi morali organizmi s spolno reprodukcijo v tekmovalju z organizmi z nespolno reprodukcijo zginiti in tem drugim organizmom prepustiti prostor. Če dopustimo, da je reprodukcija sprva nespolna, moramo razložiti, kako je lahko prišlo do spolne reprodukcije, saj se lahko sleherna ugodna mutacija v nespolnem organizmu neposredno in hitro reproducira, medtem ko mora njegov spolni tekmeč učinek te mutacije prek oploditve preložiti na prihodnje generacije. Celo parjenje med krvnimi sorodniki (*inbreeding*) spolnim tekmečem ne bo prineslo nikakršne koristi, ker gre za reprodukcijo, ki je počasnejša kakor reprodukcija pri nespolnih organizmih, ki za nameček producira lateralne homozigote.

Vsiljuje se nam sklep, da je edina prednost spolne reprodukcije – povečevanje genetičnih raznovrstnosti – bržkone bila v določenih okoliščinah tako pomembna, da je ta način reprodukcije nazadnje postal dominanten partner v evolucijsko stabilni strategiji (*dominant partner in an evolutionarily stable strategy*). Ta sklep povzroča nekaj teoretskih problemov, vendar pa lahko vidimo, da bi utegnili mešanje značilnosti staršev v nekaterih marginalnih okoliščinah biti nenadoma uspešnejše kakor zgolj mutacija in mitotična. V zvezi s tem velikokrat omenjajo »okolje, ki se zelo hitro spreminja«, četudi je tudi to nejasno.

Spolna reprodukcija – ne glede na to, kako se je začela, in ne glede na raven, na kateri se je pojavila – ima nekaj zahtev. Nemara je edina absolutna zahteva ta, da morata imeti oba spola stike, ki zadoščajo za izmenjavo genetičnega materiala. Hermafroditna reprodukcija ustreže tej zahtevi, ker ima isti organizem oba »spola«. Čim bolj postaja ta izmenjava zapletena, tem bolj so razmerja med spoloma kompleksna. Pri nekaterih primitivnih organizmih se spola ne ločita jasno. Izmed dveh organizmov postane tisti, ki se hitreje premika, »samec«, ker mu ta malce večja hitrost omogoča, da vsadi materijo pri počasnejšem. Vendar je to relativno. Pri višjih vrstah se delitev ustali. Načelo pa ostane isto: spermij je hitrejši kakor jajčece.

Ni dovolj, da se izmenjava zgodi, potrebno je še, da en »spol« prevzame odgovornost za razvoj zarodka. Nato bo skrb za potomstvo – glede na evolucijsko pot, ki jo je opravil organizem – prevzel en spol, oba ali nobeden izmed njiju. Po navadi se z razvojem zarodka ukvarja samica, za potomstvo pa skrbi bodisi zgolj samica, samica skupaj z drugimi samicami, samica in samec osemenjevalec, bodisi skupine samcev in samic, če ne štejeemo še drugih mogočih kombinacij. Tukaj nam ni treba natančno naštevati številnih oblik, ki jih lahko ima ta skrb pri različnih vrstah s spolno reprodukcijo. Dovolj je, če poudarimo raznovrstnost teh skrbi.

Ko pridemo do sesalcev, prav tako najdemo veliko raznovrstnost, ki pa jo vendarle omejujejo same značilnosti adaptacije, ki je lastna temu razredu živali: topla kri, kotitev živih mladičev, dojenje mladičev, notranji razvoj zarodka itn. Velik del tega, kar bi lahko povedali o človeški seksualnosti, bi lahko izrazili s trditvijo, da ustreza tistemu, kar lahko pričakujemo pri vsejedemu sesalcu, ki je velik, ki ima velike možgane, ki je zanj značilen umrjen seksualni dimorfizem, ki se lahko reproducira vse leto v počasnem ritmu. To ne pomeni, da lahko

pričakujemo en sam model seksualnega obnašanja: pač pa to opredeljuje meje, v katerih je posamezna različica nastala. To različico bomo najbolje razumeli, če se vprašamo, za katere variable gre – to pa ni brez težav, ker tvegamo, da bomo odgovor vnaprej določili s samim načinom, kakor postavimo to vprašanje. Bolje bo, če si namesto kulturnih kategorij dvomljive univerzalnosti, denimo, »nuklearne družine« in »poroke«, vzamemo za izhodišče kakšno objektivno enoto, ki je po definiciji univerzalna pri sesalcih in tako ni okužena s kulturnimi kategorijami. Očitna enota je tista, ki jo tvorita mati in od nje odvisno potomstvo.

Pri sesalcih se mladiči – po definiciji – rodijo živi in jih mati doji. Spreminja pa se tole: a) količina tega, kar mati ob nujnem minimumu vloži v potomstvo; b) stopnja in narava navezanosti enega ali več samcev na to temeljno enoto (in razmerja med enotami).

Zanimiv rezultat človekovega kulturnega razvoja je ta, da v okviru svoje lastne vrste reproduciramo vse variacije, ki jih lahko odkrijemo skoz vrste sesalcev – a k temu se bomo vrnili. Zaenkrat si kot ilustracijo oglejmo nekaj skrajnih primerov v tem razredu. Hrček (hamster) živi v luknjah sam, stik med samci in samicami pa se omejuje na bežno srečanje med kratkim obdobjem parjenja, ko samec vdre v samicino luknjo in se spari. Samica po kratkem nosečnostnem obdobju (*periode de gestation*) nekaj tednov doji mladiče, nato se mladiči razkropijo in si izkopljejo lastne luknje. To je v grobem spodnja meja organizacije seksualnih razmerij pri sesalcih. Zdaj pa si oglejmo nekatere kopitarje, denimo, gazele, zebre, jelenjad itn. Med seboj se precej razlikujejo glede načina, kako so organizirane črede, vendar so v temelju stalno jedro teh grupiranj samice in mladiči. Samci so največji del leta samotarji ali pa se zbirajo v blodeče skupine, sestavljene zgolj iz samcev. Med obdobjem parjenja (jeseni) začnejo samci tekmovali med seboj, zmagovalci pa se pariyo s samicami, ki so združene v črede, nato odidejo. Samice kotijo (na pomlad) in dojiyo že razvite mladiče, ki so kmalu zmožni slediti materam. Po enem letu se samci razkropijo. Zdaj pa si oglejmo še tolpo lovskih psov ali hijen. Samci in samice ostanejo skupaj vse leto, ne glede na to ali je ali ni čas parjenja. Obstaja kompleksna hierarhija parjenja. Samice skotijo mladiče, ki počasi dozorevajo. Tako samci kakor samice se ukvarjajo s potomstvom na različne načine, zlasti pa tako, da jim izbljujejo meso živali, ki so jih ubili itn.

Tako smo prešli od skoraj popolne odsotnosti stikov med samci in samicami, če ne štejeemo neogibnih devetdeset sekund, k sezonskemu stiku, nato pa k stalnemu stiku. Prav tako smo prešli od absolutno najmanjše starševske nege k skrbi, ki jo opravljajo mati in samice iz črede, nato pa k skrbi, ki si jo naprtijo vsi samci in samice v tolpi s kompleksno organizacijo. Na te teme je veliko variacij, denimo, vzpostavljanje monogamnih parov na dobro omejenih ozemljih (*monogamous territorial pair-bonding*) (denimo, pri gibonih) ali pa velike skupine samcev in samic (denimo, pri vriskačih) – vendar so variable, ki smo jih tukaj obravnavali zares najpomembnejše. Te variable so z okoliščinami adaptacije prirejene tako, da so samci glede na posamezne primere bolj ali manj vpleteni v zadeve samic in mladičev. Poseganje samcev v te zadeve v temelju ni potrebno. Če samica samca, potem ko jo je oplodil, sploh ne potrebuje, se ga po navadi otrese. A čim bolj je življenje živali kompleksno, tem bolj je verjetno, da bo imel samec kakšno drugo funkcijo, predvsem obrambno funkcijo, a pri nekaterih mesojedcih, pri katerih je razvojni ritem relativno

počasen, bo imel funkcijo preskrbovanja mladičev z mesom in »učenja« (z uporabljanjem njihove posnemovalske zmožnosti) umetnosti lova. Samice se bodo med seboj razlikovale tudi glede tega, koliko potrebujejo druga drugo: pri hrčkih so samotarke, pri gibonih žive zgolj v družbi seksualnih partnerjev, pri kopitarjih se zbirajo v črede itn.

Nekaj pa je skoraj zanesljivo: ko se samice zberejo zaradi skupne prednosti, so verjetno genetično povezane. Isto lahko velja tudi za samce, vendar je tedaj verjetnost manjša. Da bi ta pojav razumeli in da bi tako razumeli njegovo človeško različico – tisto, kar imenujemo »sistemi (krvnega) sorodstva in ženitnih zvez« (*systems of kinship and marriage*) – si moramo ogledati proces, ki ga je Darwin krstil za »seksualno izbiro« (*sexual selection*), in proces, ki ga dopolnjuje in ki so mu pred kratkim dali ime »sorodstvena izbira« (*kin selection*).

Pravzaprav je seksualna izbira ena izmed različic naravne selekcije, ki pa sestoji manj iz boja zoper tisto, kar je Darwin imenoval »sovražne sile narave«, kakor iz boja med spoloma za reproductivno prednost. Ta izbira vsebuje *tekmovanje* med istospolnimi živalmi – po navadi samci – za to, da si prilastijo drugospolne partnerje, in pri tem drugem spolu – po navadi samic – *izbiri* ustreznih partnerjev med zmagovalci.

Lahko vidimo, da to izhaja iz nujnih adaptacijskih pogojev, ki smo o njih prej razpravljali: samice potrebujejo samce vsaj za osemenjevanje, pa tudi za varovanje in včasih za prehrano; zato med njimi izbirajo tiste, ki jih uspeh v tekmovanju označi za najbolj sposobne. To tekmovanje ima lahko veliko oblik, Darwin pa se je zanj zanimal le toliko, kolikor je razložilo anatomske posebnosti, denimo, jelenje rogove ali velikanske klesče rakovice kimavke. Seveda pa so posebnosti lahko povsem obnašajnske in vsebujejo, denimo, »ritualizirane« bojne parade. To, kar se od samcev zahteva, se razlikuje glede na vrste. Pri kopitarjih in morskih sesalcih, pri katerih je druženje samcev in samic sezonsko in usmerjeno zgolj v parjenje, je dovolj pokazati večjo moč. Tam, kjer samci in samice stalno žive skupaj, se lahko za pomembnejše izkažejo druge lastnosti – zmožnost vzpenjanja v hierarhiji samcev, denimo, ki utegne spraviti na dan vse kaj drugega kakor zgolj moč.

V zvezi s seksualno selekcijo pa je treba vendarle poudariti, da *ne glede na uporabljen kriterij* (moč, hitrost, zasedba ozemlja, uprizoritev parade itn.) le manjšina samcev doseže reproductivno, medtem ko se to v splošnem vsaj enkrat posesti vsem samicam. Brez težav vidimo zakaj: samec lahko oplodi veliko samic, medtem ko mora samica, ko enkrat zanosi, nositi fetus določeno dobo, ki lahko doseže eno leto, povrhu pa mora velikokrat dojiti in vzgajati otroka. »Strategiji« obeh spolov morata potemtakem biti očitno različni. Z vidika reproductivnosti ima samec prednost da se pari s toliko samicami, kolikor more, medtem ko mora samica – ki ima na leto le eno možnost – dobiti zase »najboljše« gene. Zaradi »sorodstvene selekcije« je samici v prid, če to investiranje opravi v sodelovanju s samicami, ki so z njo genetično povezane – raziskati moramo zakaj. Vendar najprej pripomnimo, da se bodo omenjene »strategije« precej spremenile, če bo samec z vidika reproductivnosti imel količnik interesa, da investira v svoje potomstvo. Tam, kjer te prednosti ni – zlasti pri večini kopitarjev in morskih sesalcev – se zdi, da prevladuje neusmiljena konkurenca, o kateri smo razpravljali. Ko morajo samci investirati v svoje potomstvo, da mu zagotove preživetje, konkurenca sicer še obstaja, vendar postane bolj subtilna in bolj zapletena, samec pa mora posvetiti večjo pozornost manjšemu številu samic. To postane pomembnejše pri primatih, socialnih mesojedcih, zlasti pa pri človeku. Iz tega, denimo, izhaja veliko manj poudarjen seksualni dimorfizem in odsotnost tistih visoko specializiranih anatomske posebnosti, ki so Darwina privedle do tega, da se je lotil raziskav o načinu selekcije.

Toda vrniti se moramo k vprašanju o stopnji genetične sorodnosti (*relatedness*) ali krvnega sorodstva (*kinship*), kolikor zadeva genove, to se pravi, tisto, na kar učinkuje selekcija. Če govorim o »strategijah« genov ali živali, se samo na sebi razume, da se ta izraz ne nanaša na zavestne strategije. (Zdi se, da to nekaterim še ni jasno). Včasih je zgolj laže uporabiti metaforo »namenov«, kakor pa za rezoniranje formulirati v pravilni govorici teorije »selekcije«. Po pravici povedano, edini cilj genov je producirati svoje lastne kopije. Organizmi so njihovi agensi. Vendar pa enaki geni niso zaprti v en organizem, temveč jih imajo genetično sorodni organizmi, pri čemer je

število skupnih genov tem večje, čim bolj so si sorodni. Zato vselej obstaja skupina organizmov, ki so genetično tesno zvezani in ki imajo veliko število kopij enakih genov: nekakšen majhen genetičen pool. Starši in otroci so si genetično najbližje, enako kakor bratje in sestre. »Skupine samic«, ki smo jih omenili, pa so malone vselej razširjene družine mater in hčera, skupine sorodstva po materi (*groups of female kin*), ki so genetično tesno zvezane. Če te skupine obravnavamo kot majhne poole enakih genov, ki se skušajo reproducirati, lahko vidimo, kako je zanje v nekaterih evolucijskih okoliščinah koristnejše, da delujejo usklajeno kakor pa same zase, še koristnejše pa je, da si izberejo »najboljše« moške gene, da v kombinaciji z njimi producirajo novo generacijo.

Prva dela, ki so se ukvarjala s seksualno selekcijo, so poudarjala konkurenco med samci (*male competition*), in zdi se, da selekcija pri tej konkurenci deluje veliko bolj spektakularno. A pred kratkim so se zavedeli, da je *ženska izbira* (*female choice*) nemara zadnje določevalo evolucijske poti. Samci se nekako izčrpajo v medsebojnih bojih, nato pa si skupine samic prilastijo zmagovalce, ki jih uporabijo za plemenjake. Če se zavedamo, da lahko tako pride med skupinami samic do velikih razlik v zvezi z reproductivnim uspehom, lahko razumemo vso dinamiko sistema.

Strategija samic je nujno ta, da izberejo »najboljšega« samca ne glede na kriterije evaluacije. Če lahko samice v neki skupini osemeni gen boljšega samca, ne bo imelo neposredne koristi le njihovo žensko potomstvo, pač pa se poveča tudi možnost, da bodo njihovi »sinovi« oplodili številne skupine samic. Tako se bodo geni prve skupine sorodstva po materi razširili po vsej populaciji z veliko več uspeha kakor geni rivalskih skupin. Če parafraziramo slovito formulacijo Samuela Butlerja (kokoš je za jajce sredstvo, da producira drugo jajce) in rečemo, da je samec za samice sredstvo, da producirajo druge samice (ali pa, da je samec za skupino sorodstva po materi sredstvo, da producira drugo skupino sorodstva po materi), se približamo temu, kar je najpomembnejše v procesu seksualne selekcije. Vendar moramo v zadnji analizi to imeti za rezultat strategije samoposnemanja genov.

Tukaj ne moremo raziskati vseh pogojev, ki določajo tako obnašanje »povezave med krvnimi sorodniki« (*kin coalition*), in zanimivega selekcijskega načina, ki iz tega izhaja. Pravzaprav ne poznamo vseh teh pogojev, čeprav lahko upravičeno mislimo, da so prednosti v zvezi z oskrbovanjem s hrano, ki izhajajo iz takega obnašanja, najbrž odigrale odločilno vlogo. Dovolj je, da so nastale, to je namreč za nas zelo pomembno, kajti primati, naš lastni red, kažejo pri številnih vrstah z našo vred krepke tendence v tej smeri. Vendar pa primati v nasprotju s kopitarji živijo v skupinah, za katere je značilen *nenehen stik med samci in samicami*. Ta dejavnik – ki ga najdemo, denimo, še pri socialnih mesojedcih – ima globok vpliv. Ne nevtralizira procesov seksualne selekcije ali sorodstvene selekcije, pač pa jih spreminja, ta sprememba pa je prvi korak na poti, ki vodi k človekovemu spolnemu obnašanju.

Zdi se, kakor da so se samice pri kopitarjih odločile, da bodo zmogovite samce – namesto da bi jih srečale le za kratek hip v času parjenja – za stalno inkorporirale v skupino in za nameček združile več skupin sorodstva po materi v širšo skupino. Razlogi, zaradi katerih pri nekaterih vrstah denimo, pri primatih pride do tega zlitja, so različni: najbrž so najpomembnejši uspeh pri iskanju živeža, potreba po obrambi samic in – pri mesojedcih – potreba, da samci oskrbujejo mladiče, ki se relativno počasi razvijajo. Višji primati so rastlinojedci (pavijani in šimpanzi lovijo le kdaj pa kdaj) in *ne oskrbujejo* mladičev, ti si morajo sami najti hrano, ko so odstavljeni. Zato se zdi varovanje najverjetnejši razlog. Toda število kombinacij in tipi kombinacij pri inkorporiranju samcev in načini socialne organizacije, ki iz tega izhajajo, so glede na vrste precej različni, tukaj pa lahko zapišemo le skico skrajno splošnih značilnosti. Ena skrajnost je, ko je le en samec inkorporiran v skupino samic; druga skrajnost pa je, ko so številni samci inkorporirani v prav tako številne družine samic. Monogamne pare – ki jih najdemo, denimo, pri gibonih – imamo lahko le za mejen primer: zaradi ekoloških razlogov je eno ozemlje dovolj za potrebe zgolj ene samice in enega samca. Pri orangutanah samice določajo področje, samci pa skušajo monopolizirati več teh samic, ne da bi s katero ostali za zmeraj. Pri šimpanzih sestavljajo skupine samcev in skupine sorodstva po materi gozdno



»tolpo«: samci so tako veliko tesneje združeni s skupino vendar so še naprej ločen »blok« v socialnem sistemu. Pri pavijanih in navadnih makakih obstajata druga ob drugi dve hierarhiji, hierarhija sorodstva po materi in hierarhija individualnih samcev. Pri grivistih pavijanih in pavijanih dželahad so črede sestavljene iz »haremov«, od katerih je sleherni pod nadzorstvom enega samca. Gorile živijo v tolpah, sestavljenih iz dominantnega samca, nekaj mlajših samcev in iz samic z mladiči.

Tukaj je na delu »zakon fakultativnega samca« (*law of dispensable male*). V nekaterih skrajnih razmerah se, denimo, skupine makakov »znebijo« samcev, tako da ostane le eden, medtem ko je v ugodnejših obdobjih lahko v skupini veliko samcev. Te vrste, ki so zanje značilne »enosamčne« skupine (*one-male groups*) ali haremi, večinoma kažejo iste lastnosti kakor kopitarji: samci tekmujejo na različne načine in le nekaterim se posreči vzpostaviti hareme. V »večsamčnih« skupinah (*multimale groups*) so razmere drugačne: konkurenca med samci je sicer navzoča, ker pa morajo živeti drug ob drugem, morajo, da bi omejili nevarnost tekmovalja, vzpostaviti med seboj hierarhičen red. Podobno hierarhično so organizirane tudi družine samic, pri tem dominantne družine večkrat pritegnejo samce z visoko stopnjo. Tudi »sinovi« teh družin imajo več možnosti kakor drugi, da dosežejo visoko stopnjo in tako prispevajo k nadaljevanju tega procesa. Potemtakem lahko vidimo, kako je »sezonski« model kopitarjev tukaj nekako »popačen« in omogoča stalno in hierarhično organizirano sodelovanje med samci in družinami samic.

Glavna sprememba, ki jo ta organizacija povzroči v procesu seksualne selekcije zadeva kriterije pri opredeljevanju »najboljših genov« pri samcih. Vrste, ki so zanje značilne enosamčne skupine, se po večini približujejo kopitarjem prav z večjim seksualnim dimorfizmom in s posebnimi anatomskimi značilnostmi pri samcih (denimo griva ali »kapuca« pri grivistih pavijanih). Za vrste, pri katerih skupine vsebujejo več samcev, je značilen manjši dimorfizem in manjša specializacija spolov, zmožnosti za življenje v skupnosti in za organizacijo pa so bolj iskane kakor gola moč, vztrajnost ali paradno obnašanje. Velikokrat, denimo, skupine samcev z visoko stopnjo ne prenašajo preveč napadalnih ali prebojevitih samcev, ti pa morajo zapustiti skupino in živeti sami.

Ali obstaja v tem širokem spektru sistemov seksualnih/socialnih razmerij temeljen primatski model (*basic primate pattern*)? To je pomembno ugotoviti, saj gre za model, ki je bil značilen za naše prednike vse do konca njihovega »učlovečenja« (*transition to humanity*). Ta model bi bil surovina za družbo človečnjakov: iz tega sistema spolnih razmerij bi izšel »družbeni sistem«. Mislim, da lahko pri vseh primatih, ki živijo v skupinah, najdemo vseprimatski model (*pan-primate pattern*) razmerij ali tega, kar smo imenovali »strategije«, ki se vzpostavljajo med tremi glavnimi »bloki« (*blocks*) ali interesnimi skupinami sistema: a) »uveljavljeni« (*established*) samci; b) samice in mladiči; c) obrobni ali pretendenski (*peripheral or aspirant*) samci. »Uveljavljeni« samci so tisti, ki imajo dostop do samic v razplodnem času, ker so si naredili hareme, napredovali v hierarhiji skupine, si zagotovili kontrolo nad ozemlji – ali ker so zadostili kakšnemu drugemu neogibnemu pogoju. Njim nasproti so samci – po navadi mlajši – ki bi radi status prokreatorjev. Samice se postavljajo med ta dva bloka: »dajejo« mlade samce obrobni skupinam in se pri samcih, ki so dosegli zrelost, oskrbujejo z »najboljšimi geni«. Možnih je veliko kombinacij, a temeljna shema je to. V temelju ni drugačna kakor model, ki ga imajo drugi sesalci, ki živijo v skupinah, le da so samci pri primatih za stalno inkorporirani – to pa, kakor smo videli, močno vpliva na kriterije pri opredeljevanju »najboljšega samca«.

Če gre potemtakem prav za temeljni model, ki je značilen za rastlinojede primare, se moramo zdaj vprašati, kakšno ključno spremembo je doživela linija človečnjakov in navsezadnje mi sami. Zdi se, da so bili naši predniki rastlinojedi primati in da so se ravnali po neki varianti obravnavanega modela. Ker smo na eni strani v tesnem genetične razmerju s šimpanzom, na drugi strani pa so se naši predniki podobno prilagajali okolju kakor pavijani in navadni makaki, je bila ta varianta zelo verjetno različica sistema »večsamčna skupina s skupino sorodstva po materi« (*multimale group with female kin-group system*). Vsekakor danes ni več mogoče – če upoštevamo po-

datke, zbrane v Vzhodni Afriki – spodbijati dejstva, da je ta prednik pred dvema ali tremi milijoni let začel na veliko loviti in se hraniti z mrtvimi živalmi (*hunting and scavenging*). Bil je že dvonožec, vendar je prehod od občasnega uživanja mesne hrane k režimu, sestavljenemu na pol iz mesa, pomenil radikalno spremembo v razmerjih med spoloma ter med starimi in mladimi samci. Prav te transformacije so ustvarile človeka, kakršnega poznamo, kajti ko se je pojavil *homo erectus*, se je irreverzibilna sprememba že bila zgodila – to so lahko ugotovili z merjenjem postave in velikosti možganov. Ključno pa je tole: brez primere hitra evolucija človečnjakovih možganov (prostornina še je potrojila v dveh milijonih let) se je dogajala prav v obdobju, ko se je povečal obseg lova – in v sorazmerju s tem povečanjem. Z drugimi besedami, prostornina in kompleksnost možganov sta se povečali natančno vzporedno z velikostjo in količino plena.

Določujočih dejavnikov ni pretežno osamiti, težje pa je opisati posledice za notranji proces seksualne selekcije. Postavimo problem z vidika samcev. V tiste vrste tekmovalju, v katerem zmagovalec dobi vse, šteje groba moč; v »hierarhični« konkurenci primatov pa prevladujeta avtoriteta in premislek; v lovskih razmerah igra seveda glavno vlogo zmožnost samca, da priskrbi meso, da lahko oskrbi samice in mladič. Vendar so stvari veliko bolj kompleksne: sila, avtoriteta in lovske zmožnosti niso dovolj v družbi, ki lov prakticira na kooperativen način. Zmožnost poveljevanja, organiziranja, a tudi prebujajoči se talenti, denimo, zgovornost, šamanske vednosti itn. so lahko navsezadnje najpomembnejši aduti za doseg dominantnih položajev in s tem plodnih žensk. To je za evolucijo človečnjakov še zlasti pomembno, saj v svojih genih niso imeli milijonov let izkušenj mesojedskega življenja kakor, denimo, socialni mesojedci. Pri lovu, denimo, niso mogli uporabljati naravnih orožij, pač pa so morali orožja iznajti; mladičev niso mogli hraniti tako, da izbljujejo hrano, pač pa so morali hrano prinašati v oporišče – dvonožnost in sprostitev rok sta pri tem zelo pomembna. Samci pa so zlasti morali najti *inteligenten* odgovor na polimorfen izziv, ki ga je pomenil lov: najpomembnejša selektivna prednost je zato bila bolj zvezana z inteligenco kakor z drugimi zmožnostmi.

Z vidika samic pa je bila najpomembnejša sprememba delitev dela, ki jo je vsilil ta novi življenjski način – lov. V glavnem so človečnjakinje producirale rastlinsko hrano – namenjeno za vsejedsko prehrano – glede mesa pa so bile odvisne od samcev. Tudi samci so bili odvisni od samic v zvezi z dvema pomembnima uslugama, ki ju sprva pri primatih ni bilo: zbiranje in pripravljanje rastlinske hrane, nega otrok (ti so se razvijali počasneje zaradi progresivne neotenije, ki so jo povzročili dvonožnost, relativna nerazvitost človeškega novorojenca in nujnost, da možgani, ki so postali večji, veliko časa rastejo zunaj materinega telesa).

Iz vsega tega izhaja, da so morali samci veliko več »investirati« v potomstvo, medtem ko pri drugih primatih mladiči, ki jih odstavijo, poskrbijo sami zase. Zato strategija skupin sorodstva po materi ni obsegala le pridobivanja »najboljših genov« (to je tedaj pomenilo »najboljših lovcev«), temveč tudi obdržanje samcev, da bi še naprej oskrbovali njihove otroke z mesom, s hrano, ki je bila posledje nujna.

Zlasti pa je to za sistem seksualnih socialnih razmerij človečnjakov v tem ključnem obdobju, ki je obsegalo od 2,5 do 1 milijona let, pomenilo preobrat v razmerjih med tremi »bloki« sistema, čeprav se je stara podlaga ohranila. *Moramo* razumeti, da se je v topilniku naravne in seksualne selekcije skovalo novo bitje: opičji človek lovec (*hunting ape man*). To pa je bila v okvirih evolucije hitra sprememba. Zato so napetosti med temeljnimi modelom in novimi zahtevami tega novega bitja v jedru sedanjega človekovega položaja. Trije bloki so se morali drug drugemu prilagoditi, drug drugega odrivati, vse to pa v okoliščinah, ki so se nenehno spreminjale. Videli smo, da je bila sprva glavna sprememba *delitev dela* med spoloma, ki ni revolucionirala le razmerij med spoloma, temveč tudi razmerja v seksualnih skupinah.

Zlasti mladi in obrobni samci – tako je vselej pri seksualni selekciji – so nosili breme te spremembe. Razmere, v katerih so se lahko povzpeli v hierarhiji in postali dejanski prokreatorji, so postajale čedalje bolj kompleksne. Uveljavljeni, starejši samci pa so se morali soočiti z dobro oboroženimi in sposobnimi mladimi. Tako se je boj v skupini samcev najbrž zaostril

prav tedaj, ko so samice od samcev zahtevale, naj stalno sodelujejo pri oskrbovanju mladičev.

Revolucionaren odgovor, če ga presojamo po končnem rezultatu – to se pravi, po sistemu seksualnih/socialnih razmerij pri *Homo sapiensu* – na ta izziv je bila dvojna iznajdba iniciacije in poroke. Ko so dosegli ta stadij, ni bilo več mogoče, da bi bilo tekmovanje med samci še naprej odprto za vse. Sicer pa možgani ne bi mogli evoluirati tako hitro, če ne bi bilo močno selektivnega sistema seksualnih razmerij, tako da so bili v prihodnje generacije preneseni zgolj »najboljši geni«. Zato je sistem moral izpolnjevati dva pogoja: *kontrola dostopa mladih samcev do samic v razplodni dobi in kontrola dodeljevanja partnerjev, ki so jo opravljali stari samci.*

Takoj dojamemo vlogo iniciacijskih sistemov. To so neposredni prisiljevalni in selekcijski sistemi, ki se z njimi uresničuje psihološka funkcija »identifikacije z napadalcem« (Freud), tedaj gre za identifikacijo mladih samcev s starejšimi. Ker je dostop do samic v razplodni dobi po navadi dovoljen šele po iniciaciji, včasih pa celo po tem, ko je mladec že služil kot vojak, je za stare mnogoženke zagotovljen »pool« mladih samci. Mladi samci se seveda hočejo izmakniti tem pritiskom in vzdržujejo nedovoljena seksualna razmerja. Čim pozneje se samci ženijo in čim bolj zgodaj se možijo samice, tem več možnosti je, da se razvije mnogoženstvo. Najbolj razširjen poročni model (*marriage pattern*) v človeških družbah (v 75 % teh družb) je »mногоženstvo mogočnejšev« in celo v tistih družbah, ki so bodisi uradni, bodisi zaradi »ekoloških« razlogov monogamne imajo mogočnejši po navadi večjo možnost za seksualen dostop do mladih samic ali pa si vsaj pridržijo monopol v zvezi s poroko.

Včasih ne opazimo dejstva, da so sistemi (krvnega) sorodstva pri človeku – ki izhajajo iz obstoječe sorodstvene selekcije – prav tako odgovor na kontrolo nad mladimi samci, ki jo izvajajo starejši in/ali mogočnejši samci. (Sprva je to najbrž bila čista gerontokracija. Z nastankom družbenih stratifikacij na redove in razrede je bolj štela oblast kakor *zgolj* starost, čeprav nasprotje med mladimi in starimi v okviru razredov ni zginilo.) V novih razmerah seksualne delitve dela in kooperativnega lova je bilo očitno nemogoče, da bi se obdržal stari sistem spolnih razmerij, ki je temeljil na načelu »zmagovalec pobere vse«. Freudovska vizija prvotne očetomorske (ali bratomorske) tolpe najbrž ni zelo daleč od resnice. Te razmere je najbrž že omilil selektivni vpliv skupin sorodstva po materi, to pa se je najbrž modificiralo med drugim zaradi potrebe samcev, da sklepajo zveze v okviru tolp in med tolpami, pa tudi zaradi želje samic, da bi živele povsem na varnem s samci, ki so jih bile izbrale. Pri primatih obstajajo tako poroka (*alliance*) – to se pravi, vzpostavljanje parov – kakor krvno sorodstvo (*kinship*) – v smislu skupin, ki temeljijo na skupnem potomstvu (*Common descent*); vendar ne v istem sistemu. Novost, ki so jo prispevali ljudje, je bila ta, da so kombinirali ta dva elementa v enem samem sistemu, in sicer tako, da so uporabljali *opredelitev genetske pripadnosti za to, da so določili možnost za poroko.* (Ni šlo za tabu incesta. Ljudje se – enako kakor večina vrst s spolno reprodukcijo – na vse načine izogibajo prevelikemu številu seksualnih razmerij med krvnimi sorodniki. Tabu je le potrditev tega izogibanja z nekaj primesmi, ki sodijo k človeški vrsti).

Tako so se »(krvni) sorodstveni in poročni« (*kinship and marriage*) sistemi vzpostavili zato, ker je bilo treba redefinirati razmerja med tremi bloki in njihove strategije. Največja inovacija je to, da krvno sorodstvo ni *zgolj povezovalo* treh blokov med seboj, pač pa so ga uporabljali za določitev načina za *dodeljevanje* soproga: to se pravi, dejansko za razdeljevanje mladih samic med samce. Potemtakem je prav eksogamija – ki jo je Lévi-Strauss upravičeno pojmoval kot pozitiven sistem menjave – resnična človeška inovacija. Po navadi pa ne opazimo, da sorodstveni sistemi ne zagotavljajo *zgolj* izmenjave soproga, marveč so »disponirani« tako, da je *izbira partnerk, ki so na voljo samcem iz mlade generacije, odvisna od izbire, ki so*

*jo opravili starejši samci, to se pravi, da sama pravila* kontrolirajo dostop mladih do samic. Odgovornost za kontrolo zato pripade kolektivu, kolektivne predstave pa opravljajo funkcijo »prisil« v zvezi z obnašanjem mladih. Tam, kjer sorodstveni sistem s svojimi pravili ne opravlja te kontrole, morajo najstarejši (ali najmočnejši) samci neposredno vplivati na meje izbire in zakonske izbire mladih. Vztrajal sem pri samcih, seveda pa morajo skupine sorodstva po materi, ki temelje na kooperaciji, reči svoje o problemu, kako določiti, s kom bodo njihove članice imele seksualna razmerja. Temeljni model nam omogoča, da domnevamo, da imajo te skupine velikokrat precejšen vpliv, čeprav lahko ta vpliv precej variira. Interesi teh skupin se le malokdaj ujemajo, boj pa, ki iz tega sledi, je vir dinamike in velike raznovrstnosti sistemov seksualnih razmerij pri človeku. Vmes posega še precej drugih elementov, ki pomenijo prav toliko izzivov za temeljno konfiguracijo: dejavniki ekološke, ekonomske, politične vrste, razredne, oblastne presoje, pa še elementi ideološke in tehnološke vrste (denimo, pilule). Vendar pa morajo – tako dolgo, dokler je produkcija prihodnjih generacij odvisna od kontrole seksualnih razmerij – spoštovati temeljni model, nove razmere pa se mu morajo prilagoditi. Denimo, toliko hvaljena »nuklearna družina« je *zgolj* ena izmed oblik prilagoditve, forma, ki jo ugotavljamo v nekaterih družbah, kakor lahko predvidevamo na temelju modela. Zagotovo pa – v nasprotju s tem, kar so velikokrat trdili raziskovalci v družbenih vedah – ni temeljna konfiguracija.

Ta evolucijska perspektiva nam tako mogoča, da na nov način obravnavamo zgodovinske spremembe razmerij med spoloma. Eden izmed glavnih nauk, ki ga lahko iz nje dobimo, je ta, da je treba ta proces obravnavati z vidika razmerij med tremi bloki: blokom uveljavljenih samcev, blokom samic in mladičev in nazadnje blokom pretendirajočih samcev. Trenutno imajo mlade ženske bolj prosto izbiro kakor kdajkoli prej; zaradi pilule se je kontrola, ki so jo izvrševali odrasli, precej omejila. Zanimivo bo, do kakšne mere se bo temeljni model spet prikazal. Mislim, da so številni elementi – število nosečnosti pri mladoletnicah, povečanje števila ločitev, solidarnostna gibanja žensk itn. – bržkone bolj znamenja, da se model spet uveljavlja, kakor pa patološka manifestacija ali rezultati ovedenja (to bi bili, če bi imeli »nuklearno družino« za izhodišče, kar pa ni).

Mislim, da bodo lahko zgodovinarji in antropologi s pridom na novo pregledali svoje podatke v luči te sheme. Denimo, Lévi-Straussova in Ariésova dela postanejo v tem analitičnem okviru dokaj smiselna; ta dva avtorja pravzaprav obravnavata vidike temeljnega modela. To pa ne pomeni, da ta konfiguracija ne bo mogla nikoli postati vprašljiva – je pa vzrok za naše aktualno obnašanje: je tisto, kar nas je produciralo, in tisto – to je Freud dobro videl – kar nam je usojeno reproducirati. Naši možgani, naša fiziologija in naše obnašanje tvorijo živ spomin na njeno evolucijo; naše družbe so različni rezultati možnosti, ki jih daje. Lahko bi se povsem otreli tega modela – in velika nevarnost je, da to počnemo. Vendar pa lahko dvomimo, da bi to, kar bi s tem nastalo, še lahko imenovali »človeška družba« – ali da bi to lahko dolgo trajalo.<sup>2</sup>

#### OPOMBE:

\* Naslov prve objave teksta: »Les conditions de l'évolution sexuelle«, Communications 35, Pariz, 1982; gre za besedilo, napisano za posebno številko Communications s temo *Sexualités occidentales*, Pariz, 1982. (op. prev.)

\*\* V izvorniku *sexuel*; izraz ima nekoliko drugačen pomen kakor izraz *sexué*, ki je v rabi v istem besedilu: prvi izraz se bolj nanaša na razmerja, drugi pa na strogo biološko plat. (op. prev.)

<sup>1</sup> »Pretendentje« so mladi samci, ki bi radi zasedli dominantne položaje in ki bi radi imeli možnost, da se reproducirajo (op. fr. prev.)

<sup>2</sup> Popolne reference za vse podatke, na katerih temeljijo analize, ki jih tukaj povzemam, so v moji knjigi *The Red Lamp of Incest* (New York, Dutton, 1980; London, Hutchinson, 1981). Francoska izdaja tega dela bi morala biti kmalu na voljo.

# Branje Tita Livija in Transformacije tretjega v trojnem\*

## Uvodna opomba

V knjigi Georges Dumézila *Horace et les Curiaces* so štiri poglavja: »Furor«, »Cūchulainn«, »Tullus Hostilius« in »Horace«. V nadaljevanju boste prebirali vse zadnje poglavje, Da bi ga bolje razumeli, si moramo zapomniti tole:

1. da razumemo »furor« kot nasprotje rimske »discipline«. Medtem ko je glavno pravilo v rimski legiji to, da »daje prednost kolektivnemu in predvidenemu manevru pred improvizacijo posameznikov in do določene mere tudi pred njihovo hrabrostjo« (str. 15), pa Irec, Galec, German na bojišču skrbijo zlasti za to, da »kar najbolj in spektakularno razvijejo svojo lastno »virtutem«, četudi utegnejo tako zgubiti stik s celoto« (str. 16). Beseda »virtus« pravzaprav ni ustrezna: »Še najbolj natančen je izraz, s katerim so pisanja večji Germani, denimo Ada iz Bremna, skušali prevesti *Wut* iz domačih jezikov: *furor*. Povrhu gre za transfiguranten bes, za pobesnelost, v kateri se človek tako zelo preseže, da se spremeni njegovo obnašanje, včasih celo oblika, ter postane nekakšna neutrudna pošast, ki je neobčutiljiva ali celo neranjljiva. njegov meč je nezgrešljiv, pogled pa nevzdržen. Ko se v zmago-slavju prikaže na bojišču, je to nekakšna demonofanija: sovražnika se že ob pogledu nanj, že ko zasliši njegov krik, polasti groza, je paraliziran, okamenel, hkrati pa se napadalcu moči podvoji. V splošnem povečuje ta pretresljivi učinek mizanscena – okrasje in oblačila.«

2. da zgodba o Cūchulainnovem iniciacijskem boju uprizarja »furor« irskega junaka. »Cūchulainn, ki je še zelo mlad, gre na mejo svoje dežele, izzove in preмага tri brate, Nechtove sinove, ki so bili stalni sovražniki Ulatov; potem se ves iz sebe, v grozovitem in nevarnem stanju mističnega besa, ki je nastalo v spopadu, vrne v prestolnico, kjer ga neka ženska – kraljica – poskuša pomiriti tako, da mu naravnost da seksualen predlog; Cūchulainn se ne zmeni za ponudbo, ko pa pogleda proč, se Ulatom posreči, da ga zgrabijo in ga potopijo v kadi z mrzlo vodo; To ga dobesedno pogasi; odtlej bo ta dar besa, zaradi katerega je nepremagljiv in ki je dragocen rezultat njegove iniciacije, zadrževal in ga oživljal, ko ga bo potreboval za boj, ne bo pa ogrožal svojih. (*Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, str. 23).

3. da položaj Tulla Hostilia, ki je bil kralj v Rimu, ko je prišlo do boja med Horacijji in Kuriacijji, v rimski zgodovini opredeljuje »vojaška funkcija«. Tullus, naslednik Romula, »maga«, in Numa, »pravnik«, ki utelašata dvodelno suverenost, je nosilec druge, vojaške funkcije: »... vsa njegova posmrtna hvala (v Titu Liviju) sestoji iz enega stavka: »magna gloria belli regnavit annos duos et triginta«. Štiri stoletja pozneje bo kristjan Orozj, ko bo iz ptičje perspektive opisoval zgodovino sveta, s tremi besedami povzel to stalno izročilo: »Tullus Hostilius, militaris rei institutor«...»

Na temelju analize pojma »furor«, njegovega udejanjenja v mitu o Cūchulainnu in na temelju funkcionalne opredelitve Tulla Hostilia je interpretirana zgodba Tita Livija. »Pokazalo se nam je,« piše Georges Dumézil, »da je ta majhna drama v treh prizorih – boj s tremi nasprotniki, ki ga preživijo le eden izmed rimskih borilcev, a kot zmagovalcev; okruten prizor, v katerem vojščak, opit in razvnet od zmago-slavja, ubije pri mestnih vratih sestro, ki je zagrešila to, da je vpriču njega pokazala šibkost zaljubljenke ženske; nazadnje pa sodba in pokora, ki sta Rimu ohranila to mlado slavo in to mlado moč, hkrati pa izbrisala ta greh – romaneskna in z rimsko moralnostjo obarvana priredba scenarija, ki ga je mogoče primerjati s scenarijem, ki v legendi iz irskega Ulstra tvori zgodbo o prvem spopadu, o iniciacijskem boju slavnega junaka Cūchulainna. (*Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, str. 22–23).

## Horacij; branje Tita Livija

### Funkcija prvih Horacijev

Horatii zagotovo sodijo med specifično bojvniške družine iz prvih časov Rima. Ker so že kmalu izginili, nemara prav zaradi svojega nevarnega poklica, jih poznamo le iz legend, a v njih imajo v sleherni generaciji, v kateri se pojavljajo, tako natančno in izključno vojaško vlogo, da ni mogoče omahovati: Cocles v vojni s Porsenno in »mladi Horacij« iz vojn z Albčani sta dovolj za dokaz, da je bilo opravilo ljudi s tem imenom bojevati se za Rim. To je nedvomno edini zgodovinski residuum, ki ga lahko najdemo v teh slavnih zgodbah: vreden je vsega upoštevanja.

Legende o teh starih Horatiis imajo za nameček še pomenljivo skupno značilnost. Vselej ko posežejo vmes, zagotovijo Rimu rešitev, mogočnost ali zgolj zmago s *posamičnim bojem*, ločeno od vojske, namesto vojske, bodisi zato, ker se drugi vojaki ne bojujejo, bodisi zato, ker so se nehali bojevati pred njimi, bodisi zato, ker zaradi kakšnega drugega razloga njihov boj ne vpliva na končno oceno rezultata. Tako *junior* Horatius Cocles sam brani most čez Tiberu po umiku vse vojske, celo po umiku dveh *seniorum*, Sp. Larcia in T. Herminia, ki sta bila sprva z njim. Tako »mladi Horacij« – ki so ga v imenu vse rimske vojske skupaj z bratoma izbrali za rimskega borilca zoper Albčane Kuriacije, brata pa sta zelo kmalu podlegla – sam vzdrži in zmagovito opravi nalogo, kar Floru navdihne tale upravičen razmislek: »Zmago je tako dosegla, to je redka čast, roka enega samega«, *sic, rarum alias decus, unius manu parta victoria est*. Tako nazadnje Rim – v nejasnih in precej drugačnih okoliščinah, ki pa se v njih spet pojavi ime Horatius, na začetku prve vojne v času republike in tik preden se na prizorišču prikaže Porsenna – v Arsijem gozdu zmaga v prvi bitki s Tarquinijevimi Etruščani: obe vojski sta zgubili veliki vojakov, ker pa je bil izid bitke sporen, sta obe vojski tabore rili na bojišču, kar je bil privilegij zmagovalcev; toda iz bližnjega svetega gozda, ki je posvečen prav junaku z imenom Horatius ali Horatus, se zasliši strašen glas, ki jima razsodi: »Etruščani,« pravi, »so zgubili moža več, zmagovalci so Rimljanji!« Etruščani, ki jih zajame preplah, takoj zbežijo, Rimljani pa ostanejo gospodarji ozemlja; če junak Horatius že sam in po vojaško – tako kakor njegovi homonimi – ne zagotovi Rimljanom zmage, pa vsaj pokaže, dokaže, da so zmagovalci, in to tako, da pokaže na *enega samega* izmed Rimljanov, na tistega, ki je preživel, medtem ko je njegov etruščanski homolog mrtev.

Ta nespremenljivi dejavnik iz legend, ki so zvezane z imenom Horatius, bomo morali razložiti. Sicer pa se iz zgodbe v zgodbo ponavljajo še druge pomembne značilnosti: Cocles je tako kakor mladi Horacij začel boj skupaj z dvema parastates, ki nato zgineta; Cocles enako kakor Horatius iz Arsijskega gozda učinkuje na Etruščane z nekakšnim slepilom, z nadnim preplahom, ki ga – pri prvem pogledi, pri drugem pa kriki – sejejo po vrstah sicer pogumnih vojakov: oba sta »strašna«, »strašen« pa je tudi mladi Horacij iz albske vojne; če že ne med bojem, pa vsaj takoj po njem, saj se v zagonu besa, ki ga bo Dioniz iz Halikarnasa označil za »divjaškega, zverskega«.  $\Theta\eta\rho\iota\omega\delta\eta\varsigma$ , ni mogel premagati, da ne bi ubil sestre.

Nazadnje pa se zdi, da so rimski letopisci, ki celo za najstarejše obdobje nimajo težav s podrobnostmi, brez moči, ko gre za Horatii: ne stopnja sorodstva, ki povezuje borilca kralja Tulla in borilca konzula Publicola, celo ne osebno ime prvega in drugega niso z gotovostjo zapisani. Še bolje, ko se ime prvič v zgodovini pojavi v zvezi z bojem s Kuriacij, je Tit Livij tako zelo tankovestno, da pravi, da ni prepričan, da so bili Horatii borilci Rima, Curiatii pa Albe, ne pa narobe. »Junak« Horatius ali Horatus iz Arsijskega gozda pa je po imenu in po načinu delovanja soroden obema drugima Horatii, vendar ga letopisci, ki sicer o njem nič ne vedo, po vsem videzu nimajo za povsem človeško bitje; je kar duh svetega kraja.

Nimamo namena insinuirati, da *gens Horatia* ni zares obstajala, ne tega, da so različni Horatii iz legende zgolj mnogotere uporabe in zapovrstne lokalizacije ene same osebe, »dvojnik«, če uporabimo besedo, ki ne pomeni kdove koliko in ki zanjo obžalujemo, da smo jo nekdanj po nemarnem uporabljali. Nikakor ne: imeli smo že priložnost, da smo v epizodi, v kateri se Horatius Cocles pridruži Muciu Scaevoli, pokazali rimsko nadaljevanje pomembne indoevropske koncepcije enoakega poglavarja, pridruženega enorokemu poglavarju, funkcije, ki je drugačna kakor tista – povsem bojovniška, ne pa suverena – ki jo zdaj pripisujemo mlademu zmagovalcu nad Kuriacij. Navzlic temu pa je zaradi skupnih značilnosti, ki smo jih prej opredelili, priporočljivo, da ne interpretiramo horacijskih zgodb absolutno ločeno drugo od druge. To pripombo bomo morali še uporabiti. A vrnimo se k naši legendi in najprej navedimo glavno besedilo, besedilo Tita Livija (I, 23–26).

...

## II

### Tit Livij, I, 25–26

Ker je vojna med Albo in Rimom ostala neodločena in ker je bila v prid le njunim skupnim sovražnikom, predlaga vodja Albčanov Tullu, naj vse uredijo z bojem med dvema skupinama treh borilcev. Kralj sprejme in išče svoje ljudi. Kakor po božji volji se izkaže, da je v vsaki izmed obeh vojsk skupina bratov trojčkov, obe skupini pa sta si malone enaki po starosti in po moči, tukaj Horatii, tam Curiatii.

... Ko je bila pogodba sklenjena, kakor so velevale šege, vzamejo trojčki orožje. Vsako izmed obeh ljudstev bodri svoje borilce: pravijo, da vanje, v njihovo orožje, v njihove roke upirajo oči nacionalni bogovi, domovina, sorodniki, vsi someščani, kar jih je bilo v mestu in v vojski. Po naravi pogumni (*feroces et suapte ingenio*) in razvneti zaradi tega spodbujanja stopijo v razmik med čeloma vojsk. Na tej in na oni strani sta se vojski razvrstili pred taboroma, na varnem pred pogubo, ne pa pred bojznijo, saj je bila hrabrosti in sreči te peščice mož za upana usoda imperija. Vsi duhovi se napeti, zadržani posvetijo tesnobo vzbujajočemu prizoru. Dajo znamenje. Šest vojščakov se meče vihteč v dveh nasprotujočih si vrstah požene naprej, kakor da nosijo v sebi pogum obeh velikih vojsk. Ravnodušni so do pogube, pred očmi imajo le usodo domovine: ne glede na to, kakšna bo ta usoda – ali hegemonija ali suženjstvo – bo njihovo delo. Ob prvem udarcu orožja, ob prvem lesketu mečev se gledalcev polasti neznanska groza; upanje je enako za obe strani, umolknejo, komaj dihaajo. Kmalu pa se boj razvname, pogledu pa se ne kaže več le gibanje teles, prepletanje mečev in ščitov, temveč že rane in kri. Drug

na drugega se umirajoča zgrudita dva Rimljana, vsi trije Albčani pa so ranjeni. Ko albska vojska vidi, da sta padla Horacija, od veselja zakriči, medtem pa rimske legije, potrte, obupane, a še zmeraj s tesnobo gledajo svojega zadnjega borilca, ki ga obkrožajo trije nasprotniki. Po naključju ni ranjen: ne bi se sicer mogel braniti pred združenimi sovražniki, lahko pa bi premagal vsakega posebej (*universis solus nequaquam par, sic adversus singulos ferax*). Da bi jih ločil, zbeži in računa s tem, da ga bodo preganjali tako hitro, kakor bodo slehernemu izmed njih dopuščale rane. Že precej daleč je od kraja spopada, ko se ozre in vidi, da so med njimi veliki razmiki. Le eden mu je bil precej blizu. Zasuče se nazaj in se z vso silo požene nadenj. Albska vojska kliče Kuriacije, naj pohitijo bratu na pomoč, a Horacij je že zmagovalc, in ko je sovražnik ubit, se požene v drugi spopad. Rimljani z enim izmed tistih krikov, ki jih izvabi nenadoma povrnjeno upanje, bodrijo svojega borilca, ki se v naglici znebi drugega Kuriacija ter ne da tretjemu, ki je že blizu, časa, da bi ga pričakal. Zdaj ko sta eden proti enemu, se zdi boj izenačen, vendar nista bila oba moža enako samozavestna ne enako pri močeh: v ta zadnji dvoboj gre prvi z nedotaknjnim telesom, spodbujen z dvojno zmago (*geminata victoria ferocem*), drugi se izčrpan od rane in teka opoteka ter se vnaprej poražen zaradi poboja bratov izpostavlja zmagovalčevim udarcem. To sploh ni bil boj. Rimljan je v zanosu zaklical: »Dva sem že dal manom svojih bratov; ta tretji pa naj bo za vojni zastavek, da bo Rim ukazoval Albčanom!« Kuriacij s težavo drži ščit, Horacij mu zasadi meč v grlo, ga podre in sleče.

»Rimljani sprejmejo Horacija z radostnim vzklikanjem in z hvalami: strah, ki so ga občutili, podvojajo njihovo veselje. Ljudstvi se nato posvetita pokopu svojih mrličev, a z različnimi občutki, Rimljani so se vzdignili do imperija, drugi pa so bili izročeni tujčevi oblasti. Nagrobniki še stojijo, postavljeni so tam, kjer so padli tisti, ki jih prekrivajo, oba Rimljana skupaj in bliže Albe, trije Albčani bliže Rimu, a ločeni zaradi poteka boja.«

... Vojski sta se vrnili domov. Na čelu je korakal Horacij in nosil pred seboj tri oprave. Sestra, mlado dekle, ki je bilo zaročeno z enim izmed Kuriacijev, mu je prišla nasproti in ga srečala pri Kapenskih vratih. Ko je na bratovi rami prepoznala plašč, ki ga je bila sama podarila zaročencu, si je razpustila lase in z glasom, ki je bil pretrgan od hlipanja, poklicala mrtvega po imenu. Horacij je, ogorčen, ker so sestrine solze skalile njegovo zmago in žalile javno veselje (*movet feroci juveni animum comploratio sororis in victoria sua tantoque gaudio publico*), potegnil meč, dekle prebodel in ga zasul z očitki: »Odidi,« ji pravi, »s svojo spotakljivo ljubeznijo (*abi hic cum immaturo amore*), pridruži se zaročencu, ti, ki pozabljaš na mrtva brata, na živega brata, ti, ki pozabljaš na domovino! Tako naj pogine sleherna Rimljanka, ki bi si drznila objokovati sovražnika!«

»Senatorjem in plebsu« se je zdel ta umor strašen, vendar je morilca varoval še sveži podvig. Navzlic temu so ga odpeljali pred kralja. Kralj, ki mu ni bilo mar, da si bo naprtil odgovornost za pogubno in nepriljubljeno sodbo, je sklical ljudsko skupščino in rekel: »V skladu z zakonom imenujem duumvira, ki bosta Horaciju sodila za naglavni zločin« (*duumviros, inquit, qui Horatio perduellionem iudicent, secundum legem facio*). Besedilo zakona je bilo strašno: »Naj duumvira sodita za naglavni zločin; če bo obtoženec vložil priziv k njeni rabsodbi, naj se posvetujeta o prizivu; če bo njuna rabsodba obveljala, naj mu zastrejo glavo, naj ga z vrvjo obesijo na drevo smrti, naj umre pod palicami bodisi v obzidju, bodisi zunaj njega.« Duumvira sta bila potemtakem imenovana, kakor zahteva zakon, ta isti zakon pa jima očitno ni dovolil oprostivte, tudi če bi po obsodbi ugotovili, da je Horacij nedolžen. Tedaj je eden izmed njiju spregovoril: »Publius Horatius, razglašam te za naglavnega zločinca. Pojdi, liktor, zveži mu roke!« Liktor je pristopil, že ovil vrv, ko je Horacij na namig Tulla, blagega razlagalca zakona, vzkljnil: »Ugovarjam!« Razpravo o ugovoru so prenesli pred ljudstvo. Razburjenje je bilo splošno: višek je doseglo, ko so slišali Publija Horacija očeta, kako vpije, da je bil umor hčerke upravičen in da bi sicer sam uporabil očetovsko moč, da bi kaznoval grešnico. In moledoval je Rimljane, ki so ga še trenutek poprej videli obdanega z bleščečo družino, naj mu ne vzamejo vseh otrok. Nato je objel sina in pokazal na oprave Kuriacijev, ki so bile obešene na kraju, ki se še danes

imenuje Pila Horatia: »Tega istega moža,« je dejal, »ki ste mu vzklikali, ko se je vrnil z znamenji slave, boste, Rimljani, gledali, ko ga bodo zvezali, z rogovilo za vratom, ga pretepali s palicami, ga usmrtili? Še Albčani bi težko prenesli ta strašni prizor. Torej pojdi, liktor, zveži te roke, ki so z orožjem pravkar ustvarile naš imperij! Pojdi, zastrži glavo osvoboditelju našega mesta, obesi ga na drevo smrti! Pobji ga bodisi v obzidju, a tedaj med temi trofejami in temi opravami, bodisi zunaj obzidja, a tedaj nad grobovi Kuriacijev: kam lahko odpeljete tega junaka, ne da bi pričevanja o njegovem podvigu nasprotovala njegovim sramotni kazni?« Ljudstvo je dovolilo, da so ga premagale očetove solze in obtoženčeva neustrašenost, ki je bila pričrč vseh nevarnosti enaka: izreklo je oprostitev bolj zaradi občudovanja, ki ga je zbudilo njegovo junaštvo, kakor pa zato, ker bi bilo tako prav.«

»Navzlic vsemu so – da očitni zločin ne bi ostal brez pokore – očetu ukazali, naj na državne stroške očisti sina. Po določenih spravnih žrtvovanjih, ki so v gens Horatia postala izročilo, je oče čez ulico postavil tram, zastrži sinu glavo in ga tako vodil kakor pod jarmom. Ta tram obstaja še danes, sprti ga obnavljajo na državne stroške; pravijo mu sestrin tram, *sororium tigillum*. Horacijevi sestri pa so postavili nagrobnik iz rezanega kamna prav na kraju, kjer jo je podrl sunek.« Florus v nekaj vrsticah podaja isto zgodbo (I, 3). Dioniza iz Halikarnasa pa si bomo prihranili zaradi razlogov, ki jih bomo povedali pozneje.

...

### III

## Horacij in furor

Ta boj, ta patetična vrnitev v zavesti klasičnih piscev očitno nista bila in nista mogli biti magično-vojaška iniciacija ne prve ne višje stopnje: v praksi je bil pojem že dolgo časa zastaren in ni imel več zadosti sile, da bi se nanj oprla zanimivost zgodbe. Horacij od svoje zmage ne kot človek in ne kot vojščak ne pričakuje in ne dobi nobene osebne ugodnosti, če ne štejemo slave, ker je dobro služil domovini.

Bolj splošno rečeno, pripoved zgodovinarjev ne vsebuje več nobenega mističnega elementa: je romanček, v katerem je vse racionalno motivirano in povezano, celo najbolj silovite strasti. To, kar je bilo v sleherni iniciaciji gonilo in nato skrivnost odličnosti kakšnega Cûchulainna, ta nadčloveški *furor*, ki smo ga proučevali na začetku dela, v klasični legendi nima več dominantnega mesta, ki ga je imel, če se ne motimo, sprva. Ni pa povsem izginil: na eni strani je Horacij – tako kakor Tullus – silovitež, njegovo vedenje je nenehno tista mešanica ponosa in okrutne silovitosti, ki jo označuje privednik *ferox*; na drugi strani pa ga, potem ko se je vrnil iz trojnega boja, do sestre zagradi divja jeza, za katero se mora nato pokoriti. Skora ni treba ugotavljati razlik med temi značilnostmi in *ferg* iz irske zgodbe: na eni strani je Horacij po naravi *ferox*, a ne bolj kakor drugi, denimo bolj kakor njegov kralj; na drugi strani pa *furor* ne dobi tako rekoč samodejno v trojnem boju, ta *furor* niti ni prednost, za katero bi si bilo vredno prizadevati, ni dragocen privilegij, ki bo spremljal junaka na življenjski poti in ki ga je treba le obladati, ko se prvič pokaže, temveč je navadna jeza, ki se brata zelo razumljivo polasti šele tedaj, ko zasliši sestrine sramotne krike; nazadnje pa se zdi, da ta jeza uplaha sama od sebe, tako da so zadnji prizori juridični prizori (sodba, začetek izvršitve kazni, pomilostitev, očiščevanje), ki »likvidirajo« umor sestre, nikakor pa niso zdravljenje, ki naj bi pomirilo jezo, ki je več ni.

Vse to je res, ponavljamo, v miselnosti prvega stoletja pred našim štetjem pa niti ni moglo biti drugače. Kakšen sodobnik Tita Livija, legijski rezervist sploh ne bi razumel mehanizma pridobivanja in nevtraliziranja heroičnega *furoris*; celo uporaba *furoris* v bitki ne bi razumel: s kakšnimi zadržki vse se Tit Livij zavaruje, ko mora prikazati *furor* v akciji pri drugem Horaciju, pri Coclesu! Neverjetno se mu zdi, da bi Cocles zgolj z žarom pogleda in s pomočjo spačenega obraza zadržal celo vojsko; kar se le da zmanjša žudež, pa še to, kar od njega pušči, se mu zdi pretirano, »si bolj zasluži, da ga občudujemo, kakor pa, da mu verjamemo« (II, 10). Ko pravimo Tit Livij, mislimo vso njegovo generacijo in seveda še veliko prejšnjih ge-

neracij, kajti »jus armorum«, vojna, laicizirana kot pravo, ki je kakor pravo dobila obliko znanosti, ni stvar zgolj zadnjega stoletja republike.

Vendar nam prav Horatius Cocles, ki je navzlic vsemu manj obrabljen in ki ga letopisci, zato ker je sam, bolj spoštujejo kakor nasprotnika Kuriacijev, nalaga, da tudi pri tem slednjem drzno rekonstruiramo bolj arhaičen lik in da v središče vse epizode spet postavimo *furor*, pobesnelost. Shema, ki jo bomo poslej lahko risali po zgledu irske sheme, je preprosta, blizu je tudi tistemu, kar smo zaslužili na koncu prejšnjega poglavja: sprva je Horacij črpal *furor*, dragoceno, a najprej neukročeno in nevarno – enako nevarno za someščane in sovražnike – gibalo prihodnjih zmag iz samega boja, iz trojne zmage. Ko se je v tem stanju vračal v mesto, je uzrl sestro v drži, ki je zanjo sodil, da je brezsrčna ali neprimerna: ubil jo je. To dejanje ga je izročilo kralju, svojcem, ki so ga z določenimi postopki naredili nenevarnega ter za državo, za prihodnje potrebe ohranili njegovo besnečo pomoč. Ta shema je seveda zgolj indikativna: lahko bi jo precizirali v različnih smereh, to pa bi nas same privedlo do tega, da bi njen namen bolj natančno dojel. Irska analogija vsekakor sugerira, naj izhajamo iz take sheme. Kako pa se je razvijala? Ko je bil mistični *furor* odpravljen, so morali drugače podpreti členeve epizode, uvesti vanjo drugačno kohezivnost, za katero so si delili odgovornost naključje (ali *fatum*), zlasti pa človeški računi, čustva in običaji. Ali lahko opredelimo tendence tega dela, če poznamo njegovo končno presojo in hipotetično izhodišče? Seveda. Zato raziskujemo glavne prizore same zase in v medsebojnih razmerjih. Na hitro bomo pregledali sam podvig, ki nam zastavlja le malo vprašanj.

### IV

## Boj med Horacij in Kuriaciji

Čeprav boja, v katerem je Horacij slavil zmago, niso več občutili kot iniciacijski boj, so okoliščine in zastavek prav tiste vrste in tiste razsežnosti, kakršne pričakujemo v mitih o takih bojih: v njem gre za vso prihodnost nacionalne skupine, ki ji Horacij pripada, za mesto Rima v latinskem svetu: o tem, ali bo gospodar ali suženj, bo odločil uspeh ali neuspeh njegovoga borilca, *ibi imperium fore unde victoria fuerit* (Tit Livij, I, 24); ko pa si ogledamo usodo, ki bo kmalu – po poskusu odpadništva – zadela poraženo Albo – popolno porušenje hiš in množična preselitev prebivalcev v Rim – si predstavljamo hudo nevarnost, ki bi grozila Rimu, če Horacij ne bi zmagal: tudi Rim bi utegnili v kratkem porušiti, njegovo ljudstvo pa prepeljati k zmagovalcu. Poleg tega je bil namen boja med Horacij in Kuriaciji ta, da končajo jalovo pobijanje, v katerem sta tako Rim kakor Alba zgubila veliko *juvenes* (*quom peri robore frequentibus praeliis utriusque comminuerentur*... Florus, I, 3) – to pa je podobno zlu, ki so ga trije Nechtovi sinovi povzročili v Cûchulainnovi deželi, v Ulstru, saj so se bahali, da tam niso pobili manj ljudi, kakor so jih pustili pri življenju. Glede tega latinska pripoved najbrž ni razvodenela tradicionalnega podatka.

Kar zadeva obliko spopada, je očitno, da sta morala biti tako Horacij kakor Cûchulainn kos trem nasprotnikom, trem bratom, trije Kuriaciji pa so se prav tako kakor trije Nechtovi sinovi zapovrstjo spopadli z mladim junakom, se pustili pobiti posamič, namesto da bi ga naskočili hkrati in izrabili številčno premoč. To dvakratno ujemanje je očitno, a ob njem so še razlike, ki niso nič manj očitne. Ircem se ne zdi potrebno, da bi razlagali, zakaj in kako je nanoslo, da so Cûchulainnovi nasprotniki prav trije: Cûchulainn išče pustolovščino, kakor jo mora sleherni mladenič, ko prejme orožje; slišal je za skupino vojščakov, ki jim pravijo trije »Nechtovi sinovi«, gre k njim, jih izzove, in to je vse. Poleg tega so Nechtovi sinovi šli v boj drug za drugim zato, ker je to očitno zahteval zakon posamičnega boja in celo slehernega častnega boja, ki mora biti izenačen, »iste teže«, *com-tromm*: trije možje zato ne morejo pobiti enega samega, nedvomno pa je to že pri Keltih arhaična poteza. V klasičnem Rimu ne veljata več ne prva in ne druga izmed teh neposrednih in nekako implicitnih upravič: Horacij ni osamljen mladeč, ki se potika okrog in preži na iniciacijsko pustolovščino, temveč reden vo-

jak v Tullovih »legijah«, ni viteškega bojnega koda, ni zakona, ki bi trem možem, ki jih je izzval en sam, prepovedoval da se združijo in ga pobijejo. Potemtakem je bilo treba tradicionalni prizor »privesti« do tega, da se bo Horacij navzlic vsemu znal sam nasproti trem bratom in se z njimi zapovrstjo spopadel. V zgodbi, ki jo prebiramo, teži prav k temu dolga diplomatska in vojaška priprava, ki je Rimljanom šla še tem bolj v slast, ker je bolj dišala po zgodovini in ker je z več verjetnosti in z bolj običajnimi ravnanji ovijala podvig, ki je sam zase nekoliko preveč nenavaden: nedvomno moramo prav zato – še preden vidimo Horacija pri delu – biti navzoči pri pogajanju med Tullom in albskim poveljnikom, nato pri dogovoru, ki je trem Kuriacijem postavil nasproti tri Horacije, nazadnje pa še pri boju – zgolj »naključja« tega boja lahko zadovoljivo sprejmemo formulo »trije proti trem« v formulo »eden proti trem« ter to formulo potrojimo v trikrat »eden proti enemu«. Takšen je bržkone bil glavni potek rimskega razvoja starega podatka.

Nemara pa je vendarle treba triado Horacijev posebej razložit: opomnili smo, da najdemo podobno značilnost pri Horatiu Coclesu: ob *juniore* Coclesu sta – tedaj ko je nastopil svojo strašno stražo pred mostom, ki vodi v Rim – še dva druga vojščaka, dva *seniores*, ki ju nato pošlje proč (Tit Livij) ali pa ga zapustita zaradi ran (Dioniz iz Halikarnasa) ter ga pustita samega, da se upira sovražniku. Kaj obkraj pomeni tale peripetija: ob Horatiu sta dva tovariša, ki ju malone takoj odstrani bodisi sam junak, bodisi smrt ali pa prezgodnja invalidnost? V načelu bi lahko tudi to peripetijo interpretirali iniciacijsko: videli smo, denimo, kako Cūchulainn, ko koraka zoper tri Nechtove sinove, sreča na meji *senior* Conalla, ki pretehta nevarnost, ki se ji izpostavlja njegov *junior*, in ga hoče spremljati; a Cūchulainn se ga s surovo zvijačo znebi, da bi bil sam. Določena priprava, določena uprizoritev vojščakov samotnosti lahko sega do najstarejših iniciacijskih scenarijev.

Ne bomo se mudili pri povsem običajnih sredstvih za Horacijev zmag: ni več magičnega orožja, ni več čarovniških prijemov kakor pri trojnem Cūchulainnovem dvoboju; Horacij vihti navaden meč in zasnuje načrt, uporabi zvijačo, ki je kakor po naključju zvezana s premikanjem peš: kaj pa bi lahko drugega pričakovali od Rimljana?

...

V

## Horacij in sestra

Pri epizodi s sestro se bomo pomudili dlje: ni ostala osrednja epizoda, sklepni kamen klasične rimske zgodbe le zaradi zapovrstja, temveč je taka postala tudi zaradi svoje logične vloge.

Zenska, ki jo bo naš Corneille imenoval Camille, je preprosto brezsravnica. Seveda se ne spodreca, kakor naredi před Cūchulainnom kraljica Ulatov. Toda, ali je to sploh mogla? Prvič, občutek in meje ženskih zadržkov na Irskem še zdaleč niso to, kar so v Rimu ali v arhaični Grčiji, glede tega opazimo najbolj kričeče nasprotje med civilizacijami s severozahoda in civilizacijami z juga stare Evrope: zelo bi se morali potruditi, da bi, denimo, med potekom katerekoli legende presenetili najmanj stroge izmed matron, ki bi se ukvarjale z določenim razkazovanjem moči ali drznosti, vrednim nekega bruseljskega vodnjaka, ki pa je, narobe, precej zabavalo dame iz Emain Macha in – ker se je ljubosumje sprevrglo v maščevanje – stalo življenje Cūchulainnovo ženo in še veliko drugih. Prav tako je kraljica Mugain, ki se je razgalila vpričo moževega nečaka, tega nečaka lahko srečala brez zadrege: taka prostost, taka lahkotnost očitno nista bili mogoči v Lukrecijevi deželi. Poleg tega sta zato, ker horacijevska legenda – nemara zato, da bi spodbudila zanimanje – sorodnice, ki jo junak sreča na mestnem pragu, ne naredi ne za sestrično ne za teto temveč za junakovo sestro, neposredna spolna skušnjava in ekshibicionistični prizor nemogoča. Brezsravnost te sorodnice in spopad med spoloma, ki iz tega izhaja, zato nista nič manj okarakterizirana, celo okrepljena sta. Le rimski pečat nosita.

Horacijeva sestra je brezsravnica že zato, ker se pomeša med množico in teče bratu naproti. Le Dioniz iz Halikarnasa (III,

21) je grajal brata. Saj menda ni treba eksplicitno zapisati: to, da je godno deklet brez matere odšlo iz prostorov za ženske, da se je pridružilo anonimnemu ljudstvu, bi utegnilo zbuditi zgražanje tudi pri nekemu, ki bi bil manj *ferox* kakor Horacij. Brezsravnica je še – in to dvakratno – z vidika rimske morale, ker je hkrati prizadela veličanstvo mesta in čast družine; njena ljubezen, ravnanja in kriki, ki jih izzove, so nespodobni hkrati glede na dolžnost slehernega dekleta iz »dobre družine« – nemara pa bomo tukaj dojel glavni razlog, zakaj bi se »sorodnica« utegnila spremeniti v »sestro«: njena pregreha nad družino je tako poudarjena. Po simetriji pa so »dušna območja«, ki jih vznemiri pri mladem junaku, nacionalna čast in rodbinska čast: reagira kot Rimljan in kot Horacij, pri čemer sta *gens* in *res publica* dve enako pomembni področji, v katerih se na obrežju Tibere razcveta kvaliteta »najbolj moškega«, *viri*.

Brezsravnica je nazadnje v svojem čustvenem nasprotju z junakom, to pa je vse drugače hudo, kakor bi bil nekoliko bolj sproščen gib: v tej uri moči, krvave opitosti, moškega zmago-slavlja si drzne misliti na hymen, na ljubezen – *immaturum amor* – objokuje zaročenca, in kakšnega zaročenca: prav eno od zmagovalčevih žrtev! Biti tako zelo ženska vpričo nekoga, ki je bil pravkar »najbolj moški«, je preveč: Horacij jo prebode z mečem.

Bratova živahna reakcija, spopad med ženskostjo in moškostjo s tem zadnjim vidikom sestrine brezsravnosti še zmeraj zvesto nadaljujeta tisto, kar smo v obrisih opazili pri indoevropskih mitih o bojevniški iniciaciji. Vse drugo pa je rimsko: rimska patriotična morala, denimo, ni nič bolj kakor rimski kodeks sramežljivosti podobna tistima na Irskem. Če pa upoštevamo prav to temeljno drugačnost ideoloških polj, če upoštevamo še padec *furoris* z nadnaravne ravni na človeško raven in vse, kar je ta odstranitev osrednjega gonila gotovo novega povzročila v tabulaciji, se ekvivalenca obeh epizod, tiste iz irskega epa in tiste iz klasične rimske »zgodovine«, še zmeraj kaže: Cūchulainn se vrne v svoje mesto kot zmagovalec nad tremi brati in prekipeva od bojevniškega besnila (irski stil); teta mu priteče nasproti; z maksimalno ženskim in lascivnim obnašanjem ga izzove, da pokaže junaško sramežljivost; ta ostrí prizor spolnega antagonizma, ki je za žensko trdo ponižanje, za mesto ni neuspeh: kraljevim ljudem omogoči, da mladeniča zgrabijo in ga prisilijo k pomirjevalnemu zdravljenju, od katerega bo nazadnje imel ugodnosti in ki ga bodo rešile nevshečnosti iniciacijskega boja – Horacij se vrne v svoje mesto kot zmagovalec nad tremi brati; sestra mu priteče naproti; z maksimalno ženskim in brezsravnim obnašanjem (rimski stil) prebudi v njem človeško jezo, ki ga požene v heroično maščevanje razžaljene sramežljivosti; ta ostrí prizor spolnega antagonizma, ki je za žensko usoden, pa po vrhu vsega prisili Rim (kralja, ljudstvo, *gentem*), da sproži proceduro, iz katere nazadnje pride Horacij nedotaknjen in očiščen.

Če Horacijevemu *furori* vrnemo njegov predzgodovinski pomen, to se pravi, njegov nadnaravni izvor in bistvo, njegove vrline in nevarnosti, njegovo suverenost nad vso majhno dramo, če iz njega ne naredimo naključja brez prihodnosti, temveč na novo pridobljeno naravo, ne zgolj izbruh, temveč stanje, ne jeze, temveč delirij, se obe zgodbi malone povsem ujemata.

Do tega, da epizoda z brezsravno žensko zaseda v rimski zgodbi tisto vodilno mesto, ki ga v irski zgodbi nima, je gotovo prišlo, kakor smo pravkar nakazali, zaradi tegale razloga: ko je *furor* zgubil pomen, bi epizode lahko ostale razvrščene po starem le tedaj, če bi nekako iz svoje lastne substance izločile nove motivacije, nove vezi, nov zaplet, ki ne bi bil več mističen, temveč romanesken. Katera epizoda pa bi bila bolj primerna, da se tako razvije, kakor tista, v kateri sta že združena moški in ženska, pobude razuzdane ženske in nasilne reakcije moške sramežljivosti? Dovolj je bilo določiti sorodstveno povezo med moškim in žensko, pritirati brezsravnost ženske do ljubezni in privesti reakcijo moškega do zločina, pa so lahko »zakrpali« celoto, ji dali zadostno kohezivnost, prav tisto, ki jo najdemo pri Titu Liviju in Floru.

...

## Očiščeni Horacij

V rimski legendi ni ničesar, kar bi ustrezalo irskemu ali skitskemu zdravljenju s potapljanjem v vodo bodisi v kadeh ali kotlih (Cúchulainn, Batradz), bodisi v morje (spet Batradz, po drugih različicah). Vendar pa je znano, da drugi Horatius, Cocles, strašni Enookež, konča svoj podvig s kopeljo, s tistim znamenitim skokom v Tiberu, ki ga je privedel v mesto, kjer ga je čakalo toliko časti, in ki je ostal slaven: nedvomno se nanj nanaša odlomek iz Ennijevih *Annales*, ki ga je ohranil Festus: *Hic occasus datus est: at Horatius inclutus saltu...*

Ker sta oba Horacija, nasprotnik Albčanov in nasprotnik Etruščanov, tipološko sorodna, si ta značilnost nemara zasluži obravnavo; morebiti ohranja spomin – racionaliziran in laiciziran kakor vse, na kar smo doslej naleteli – na stare prakse desakralizacije, »odprave furoris« s potopitvijo – junak se je že prenehal zastrašujoče pačiti, ko se je tako potopil. Vendar se nam bo tedaj zdelo čudno, da se ta značilnost ne pojavlja v zvezi z obema Horatiis, ki se sicer njuna pustolovščina najbolj natančno ujema z iniciacijskim scenarijem.

Zato pa Horacija – nasprotnika Albčanov – v tretjem in zadnjem delu zgodbe o njem podvržejo raznim ceremonijam, ki so žal nejasne. V klasični zgodbi so te ceremonije zgolj očiščevalne in so zgolj pokora za zločin, za umor sestre. Vse, kar smo pravkar povedali o verjetnih elementih, izviru in razvoju tega morilskega prizora, nas spodbuja k misli, da je imel očiščevalni obred sprva bolj splošen pomen: v glavnem je brzkone rabil za to, da je mladeniča, ki se je vrnil z iniciacijskega podviga, očistil pretiranega furoris, ga spet prilagodil običajnemu življenju in okolju, tako da je prenehal biti napadalen, poleg tega pa še za to, da ga je očistil skrajnosti, ki jih je zagrešil med tem podvigom ali po njem. Podrobnosti pa lahko le registriramo brez pretenzij, da bi interpretirali dejanja, ki jih rimski zgodovinarji ne le niso razumeli, temveč celo niso prikrivali vrzeli v njih. Še enkrat preberimo, kaj o tem pravi Tit Livij (I, 26): »Da bi navzlic vsemu izbrisali ta očitni zločin s pokoro, aliquo piaculo, so očetu ukazali, naj na državne stroške sina očisti. Po določenih spravnih žrtvovanih, ki so postala v gens Horatia izročilo, je oče čez ulico postavil tram, zastrl sinu glavo in ga vodil kakor pod jarmom« (*is quibusdam piacularibus sacrificiis factis quae deinde genti Horatiae tradita sunt, transmissio per viam tigillo, capite adoperto velut sub jugum misit juvenem*). »Ta tram,« dodaja, »obstaja še danes, sproti ga obnavljajo na državne stroške; pravijo mu Sestrin tram, sororium tigillum«.

Po Dionizu (III, 21), po nekaj fragmentarnih indikacijah vemo, da so se v rimski topografiji ohranili še drugi spomini na te ne navadne ceremonije, vendar so to zgolj imena in članek Adolpha Reinacha, posvečen *pila Horatia* (ali po tem avtorju ednina), mora učinkovati kot zdravilna zavora za vsak poskus eksegeze (Rev. del'Hist. des Religions, LV, 1907, str. 317–346). Le kaj so bili ta *tigillum sororium* in te *pila Horatia*? Ali so tam mislili poleg oprav poražencev hraniti še zmagovalčevo orožje? Kaj sta pravzaprav pomenila oltarja *Jani Curiatii* in *Junonis Sororiae*, ki sta zvezana s temi kraji, in kakšno je bilo razmerje med tema božanstvoma in Kuriaciji ter sestro iz legende? Omejili se bomo na to, da poudarimo tri dejstva, ki se zdi-jo zanesljiva.

1. Glavni *piaculum*, ki so ga naložili mlademu junaku, je bil ta, da je moral iti pod tramom, ki je bil položen poprek čez ulico in je tako, kakor so velikokrat pripominjali, tvoril nekakšna vrata. To dejanje je bolj podobno desakralizacijskemu obredu kakor *piaculo*; starim se je zdelo podobno obredu pri osvobajanju vojnih ujetnikov (Dioniz, III, 22) in res se zdi manj primerno za to, da opere junaka greha, kakor za to, da mu odpre vrnitev iz enega sveta v drugega, iz nadnaravnega v običajnega: umetna, neobičajna ali skrivna vrata igrajo prav tako kakor nenormalna ravnanja velikokrat pomembno vlogo v tej vrsti »vrnitev«; videli smo, denimo, da se na novo inicirani Kanibal pri Kwakiutih, potem ko se je štirikrat potopil v pomirjevalno slano vodo, vrne domov skozi zadnja vrata in mora na pragu štirikrat poskusiti stopiti nanj; na takšna dejstva v etnografskih opisih velikokrat naletimo.

2. Prakse, ki so jih uvedli tistega dne, pravijo zgodovinarji, so

se tradicionalno ohranile v *gente Horatia*; nekaj od tega je brzkone preživelo še potem, ko je *gens* ugasnila, država pa je to vzela nase, tako kakor je poskrbela za vzdrževanje tega, kar je rabilo za dekor in za pripomočke: dejansko so vsakega prvega v oktobru javno žrtvovali *tigillo sororio* v bližini oltarjev *Jani Curiatii* in *Junonis Sororiae*. Ta datum je pomemben: zdi se, da redke stare *feriae publicae*, ki so bile prvega v kakšnem mesecu, pravzaprav napovedujejo religiozno tonalnost tega meseca; vsaj tako lahko sklepamo po *feriae Martis*, ki so bile prvega marca in ki začenjajo mesec *Equirrim*, *veseljačenja Salijcev in tubilustrii*, ki so vsi prazniki boga vojsk. Prvi oktober pa začenja tudi enega izmed najbolj vojaških mesecev v letu, ki je nekakšen jesenski odgovor na marec, je mesec *equi octobris* (15. oktober) in *armilustri* (19. oktober); potemtakem je verjetno, da je imela tudi ceremonija pri *tigillum sororium* 1. oktobra sprva vojaški, »martovski« pomen, ne pa zgolj očiščevalnega; nemara je zadnja sled nekdanjih iniciacij, legenda o Horaciju pa je bila sprva njihov mit, dogajale pa so se nemara deloma ob *tigillo sororio* in na začetku jesenskega Marsovega meseca. Ko so iniciacije prenehale, za njimi pa je zginila še *gens Horatia*, bi utegnili ostati le še praznoverna in jalova komemoracija v starem okviru.

3. Janovo ime ni nekaj nepričakovanega v perspektivi, v kateri smo se znašli: Janus je bog, ki ima – po besedah svetega Avguština (O Božji državi, VII, 3) – *omnium initiorum potestatem*; Varron ga je postavil nasproti Jupitru in o njem rekel: *penes Janum sunt prima, penes Jovem summa* (po svetem Avguštinu, *ibid.*, VII, 9): potemtakem je nujno navzoč pri »iniciaciji«. Ali je ime *Juno sororia* nastalo zaradi imena *Janus Curiatus*, saj je povezava Janus–Juno sicer dobro znana prav ob kalendah? To je mogoče. Vendar se Junona ne zdi nič bolj odveč pri iniciaciji *juvenorum*, saj, kakor se zdi, njeno ime vsebuje prav koren besede *jun-iores*, zdi pa se še, da je bila ena izmed njenih starih nalog ta, da je bila zavetnica teh *juniorum*.

Tukaj naj nadaljujemo in dokončamo premišljevanje, ki je ostalo nedorečeno. Vse legende o prvotni zgodovini Rima, ki so zvezane z imenom Horatius, so legende, v katerih *en sam* Rimljan, ki se loči od vojske, reši Rim in mu pribori zmago; poleg tega kažeta Horatius Cocles in Horacij – nasprotnik Albčanov – ki sicer nista dvojnika in nimata istega pomena – pomembne skupne značilnosti tako glede značaja (zlasti stanje pobesnelosti) kakor glede pustolovščine (denimo, dva tovariša, ki sta sprva z njima, nato zgineta, ker umreta, ker sta ranjena ali ker sta odlovljena). Potemtakem se lahko vprašamo, ali *gens Horatia* ni bila na začetku Rima specialistična *gens*, ki je imela v lasti individualne iniciacije in jih je podeljevala, legenda o Coclesu pa je sprva kazala njihovo učinkovitost. Tako bi bolje razumeli, zakaj so se sprave (ali bolje, če imamo prav, desakralizacijske) ceremonije *tigilli sororii* dedno obdržale, kakor pravi Tit Livij, v tej družini. Pri polcivilizirancih je v navadi, da ima taka posebna družina skrivnost take šamanske, vojaške ali ekonomske iniciacije ali pa monopol nad njo.

...

## VII

### Dioniz iz Halikarnasa in legenda o Horaciju

Skoraj nič nismo uporabljali dolge zgodbe Dioniza iz Halikarnasa (III, 5–22), razlog pa je tale: grški pisec ni rimske legende le razvodenel, kakor je bila njegova navada, še poudaril je njene povsem romaneskne in dramatične elemente na rovaš sledov starega funkcionalnega pomena, ki so se v njej še ohranili.

To tendenco lahko zaznamo že v pojmovanju Tullovega kraljevanja: zaman bi iskali krepko »vojaško« karakterizacijo, ki pri njej vztrajata Tit Livij in Florus, ki opredeljujeta Tulla kot vojščaka in tehnika vojne v nasprotju z njegovim duhovniškim predhodnikom; komaj nekaj besed namiguje na trenutek, ko bo kralj umrl. Dionizovo pojmovanje je drugačno; ta Grk slabo

dojema, kako so Rimljani med prve kralje razdelili zasluge za svoj začetek; po zgledu, ki ga je ponujalo toliko grških mest (Rim pa, ne pozabimo tega, je bil zanj le nekoliko posebno grško mesto), je ustanovitelj »koionije«, to se pravi, Romulu pripisal – če že ne vseh, pa – kar največ institucij, vsekakor pa še načelo za tiste, ki se bodo izoblikovale po njem. Zaveda se tega kritičnega prizadevanja, tega popravka, ki ga vsiljuje domačemu izročilu ter se o njem včasih izraža v zahtevajočem tonu (denimo, II, 23, konec). Numu, čigar lik in dejanje varuje preveč trdno izročilo, njegovega sicer ne more vzeti, zato pa se oprime Tulla, ki ni tako dobro varovan. Tako se okvir Horacijeve epizode zabriše: niti besede ni več o kraljevi vojaški naravi in namenih, o intenzivni in ekscesivni *exercitio*, ki jo nalaga *Juvenes*. Odgovornost za vojno, sporazum o boju borilcev pa, narobe, razčlenjuje v neskončnih izvajanjih, obremenjenih z govori, v katerih albski poglavar in rimski kralj soočata pravice svojih ljudstev do hegemonije in v katerih imajo pri Dionizu priljubljeni argumenti, začeni s grškim izvorom Albčanov, velik delež.

Pomnožil je dramatične poteze, peripetije v samem boju: Dioniz – namesto preproste in nedvomno tradicionalne sheme, ki je dopuščala, da so ostali pri življenju trije Kuriaciji ob enem samem Horaciju – uredi tako, da zapovrstjo umirajo en Horacij, nato en Kuriacij, pa drugi Horacij, tako da ostaneta preživela Rimljanu le dva nasprotnika, eden izmed njih je že hudo ranjen, drugi pa nepoškodovan; seveda pa ob vsakem zasuku sreče opisuje »različna gibanja« obeh vojska, ki sta gledali.

Ali to pomeni, da Dionizova pripoved ne more vsebovati nekaterih starih potez, ki jih krajša zgodba Tita Livija izpušča? Seveda ne, vendar jih je težko odkriti, razen v opisu gibov in premikov pri sklepnem očiščevanju, za katere je avtor po vsem videzu imel na voljo natančne arheološke podatke. Lepo bi bilo, če bi lahko ohranili oba odnosa do očeta, ki ju Dioniz pripisuje mlademu Horaciju: pred bojem je njegova sinovska podložnost, »podreditev volje« tako popolna, da takrat, ko kralj izbere njega in brata, da bi zastopali rimsko stvar, noče odgovoriti brez očetove privolitve, čeprav gre za bojevniško opravilo in čeprav je že nastopil bojevniško službo; narobe pa mu ob vrnitvi, ko se mu zazdi, da sta sestrina narodna in rodbinska čast pomanjkljivi, še na misel ne pride, da bi zadevo predočil očetu, zato greščno nemudoma ubije. To, da bojevniško iniciacijo tiste vrste, ki jo tukaj domnevamo, spremlja formalna ali moralna emancipacija, opešanje očetove moči, bi bilo normalno nadaljevanje, ki ima veliko analogov (cf. *Mythes et dieux des Germains*, str. 104). Čisto mogoče pa je, da so prizori pred bojem olepšava, »iznajdba« grškega retorja, ki vprejšnjem poglavju (II, 26) na dolgo in čudovito razpreda o rimskem pojmovanju *potestatis patris*. Potemtakem ne bomo komentirali odnosov med sinom in očetom, prav tako kakor ne bomo komentirali odnosov med borilcem in kraljem, ki je o njih Dioniz tudi bolj jasen kakor latinska besedila.

Nazadnje bomo imeli podobne pridržke še v zvezi s sorodstvom med Kuriaciji in Horaciji. Tudi v zvezi s tem se lahko spomnimo podobne okoliščine, sicer ne v keltskih ali germanskih legendah, pač pa v vedskem dvoboju Indra s pošastjo Triglavom: trojni nasprotnik, ki pade pod borilčevimi udarci, za bogove, ki jih ogroža, ni tujec, ampak prav njihov nečak, sin njihove sestre. Pomen tega sorodstva ni jasen, vendar poteza zagotovo ni nepomembna, saj Triglavova ambivalentnost ne igra precejšnje vloge zgolj v indijski legendi pač pa tudi v iranski legendi (gl. Revue de l'Histoire des religions, CXX, 1939, str. 6, 10). Bi potemtakem utegnila Dionizova zgodba zares ohraniti kakšno staro podrobnost? Je sorodstvo med Kuriaciji in Horaciji zares nekaj drugega kakor literarna umetelnost, ki povečuje zanimivost drame? Nedvomno je bolj modro, da se ne mudimo pri tej možnosti.

...

## VIII

### Zločinski Horacij

Doslejšnja analiza ni osvetlila neke izvirne prvine ali, boljše, dveh med seboj tesno zvezanih prvih rimske zgodbe: 1) Hora-

cij ubije sestro in najsi je jeza, ki povzroči ta umor, še tako legitimna in motivirana (v klasični različici), še tako nadnaravna in usodna (v rekonstruirani prvotni obliki) zato nič manj ne gre za zločin. Zato se Horacij ne mora le pomiriti, biti mora ali kaznovan ali pa se mora z regularno pokoro izmakniti kazni; 2) kazen pa, ki si jo zasluži in ki ji upravičeno uide, je smrt. Rekli smo že, da je v času, ko so Rimljani še vedeli, kaj je bojevniški furor v vsej moči, obred, ki sklene zgodbo, seveda lahko imel splošnejši desakralizacijski pomen, kakor ga ima v klasični različici, kjer je zgolj očiščevalen, in nemara določen pomirjevalen pomen, ki se ujema s Cūchulainnovim zdravljenjem v kadeh. Vendar pa bi le težko mislili, da bi bila to »smrtno tveganje« in ta pojem »zločina« tuja prvotni shemi: preveč sta poudarjena. Poudarjena sta še tem bolj, ker je pred obredi, ki jim podvržejo mladega Horacija, prizor, ki so ga Rimljani imeli za glavni prizor in v katerem so videli *praecedens*, avtoriteto za določene pravne rabe v klasični dobi: Horacija sta najprej obsodila na smrt duumvira, ki ju je imenoval kralj, ki je bil tudi sam suženj zakona; šele zadnji hip, ko je bil že pod vislicami in v rabljevih rokah, že zvezan in v vrvo okrog vratu, ga je ljudstvo, ki ga je pozval, pomilostilo.

V misli Rimljanov je zagotovo šlo za normalen dvojni pravosodni postopek: Horacij je bil tako blizu smrti zato, ker so uporabili zakon o *perduellione*, o naglavnem zločinu; rešil pa se je zato, ker je z uspehom uporabil *provocationem*, poziv ljudstvu. V času Tita Livija so to sijajne interpretacije: rimsko pravo ima na voljo že vsa svoja sredstva, povsem se zaveda svojih načel, *jus* se že stoletja loči od *fas* in nobena iracionalna prvina se ne prikaže v bleščeči dedukciji zakonov. Kaj pa prvotno? V času, ko je mistična misel prepajala sleherno dejavnost, tako pravo in politiko kakor vojno in poljedelstvo? Potrudimo se in se vrnimo v to preteklost ter poskusimo – tako kakor smo za Horacijevim podvigom zaslužili mešano gonilo, v katerem sta se nerazdružno mešali bojevnikova spretnost in obdarjenčeva pobesnelost – za njegovim zločinom in za njegovo pokoro dojeti red kompleksnih konceptov, v katerem je bila njegova odgovornost nemara globlje, njegova tveganja pa bogateje motivirana.

Le kako naj se ne spomnimo, da iniciacijski podvig sam na sebi velikokrat vsebuje vidik »zločin«, da iniciiranec pride iz njega kriv in da ga ni treba le pomiriti, temveč tudi kazensko razbremeniti s postopkom, ki je hkrati že magičen in juridičen? In da ima iniciacijski podvig poleg tega, včasih pa kar v sebi, mehaničen protisunek, ki za nekaj časa iniciiranca izniči, zmanjša ali celo ubije, in da ga je nato treba obnoviti, preoblikovati, »priklicati od mrtvih« z magičnim postopkom? Ali smrt, ki se ji Horacij tesno približa, in pomilostitev, ki mu vrne življenje, nista forma nekega starega scenarija, v katerem se kombinirata ti dve verovanji, forma, kakršno je dobil v Rimu, to se pravi, v družbi, ki je zavzeto gojila pravo, ki je bila virtuozinja v procedurah in katere duh in domišljija sta bila povsem juridična?

Če ostanemo v indoevropskem svetu, vidimo, da legenda o Cūchulainnovi iniciaciji ne kaže teh značilnosti. Eno izmed njih pa najdemo v drugih keltskih in germanskih legendah o bojevniški iniciaciji. Zlasti pa sta obe zelo pomembni v indijskih legendah, ki prikazujejo Indra, božanskega zavetnika bojevniške kaste, kot zmagovalca nad triglavo pošastjo in nad demonom Vrtra in ki so nedvomno stari miti, zvezani z iniciacijskimi obredi. Triglav in Vrtra sta v teh legendah prav pogubni bitji, ki njuna smrt pripomore k rešitvi bogov in svetov; vendar pa imata po sorodstvu stopnjo bramanov in zato postane Indra, s tem da ju ubije, po verskem in celo civilnem pravu kriv najhujšega zločina, kar jih je, umora bramana, ali pa zaradi magične vzročnosti sproži zoper sebe najhujšo reakcijo elementov. Drugega za drugim si oglejmo ta dva učinka.

V prvem primeru se o zmagovitem junaku naplete drama, ki je podobna tisti, ki je v zvezi s Horacijem dala Titu Liviju in Corneillu bogat repertoar verbalnih antitez, ki prekrivajo globoko antinomijo: *atrox visum id facinus patribus plebique, sed recens meritum facto obstabat*. . . Velika razlika je ta, da Horacijev *facinus* ne sestoji iz samega podviga, s katerim je rešil družbo, temveč iz ekscesa, ki se je zgodil pozneje, iz umora sestre, medtem ko bomo videli – to pa se ujema s tem, kar kažejo številni inicacijski obredi ali miti pri modernih polcivilizirancih – da se Indrov zločin docela ujema z njegovim dejanjem.



## Epopeja, miti in obredi: boj s trojnim nasprotnikom

Verjetno se nam zdi, da je mogoče to krepko divergenco – tako kakor divergenca med Horacijev in Cūchulainnovi legendo, ki smo jih prejle poudarili – zelo preprosto razložiti s tem, da je rimska tradicija bila prisiljena človeško pripovedovati in logično reartikulirati sleherno zgodbo, takoj ko sta zgnila pojma iniciacijskega podviga in nadčloveškega *furoris* in ko niso več razumeli mističnega nizanja idej: laiciziran in banaliziran podvig ne bi mogel imeti grešnega vidika, torej ne bi mogel povzročiti zlih posledic, ker pa se v nadaljevanju pojavijo te zle posledice in ker so prevelike, da bi jih lahko odstranili, jih je bilo nujno treba na novo upravičiti; ker pa je bilo to upravičilo mogoče najti, če ne v epizodi s sestro, ki je vrhu tega dajala istemu momentu nov motiv in sprejemljivo zatočišče za junakov *furor*, ki ni bil več mističen, ampak psihološki, in ki je tako namesto podviga postal vodilna epizoda v vsem zapletu?

Stalno indijsko izročilo, ki je potrjeno od *Taittirija Samhitā V, 2* naprej in ki se neutrudno ponavlja v epskih in puranskih besedilih, pravi, da je bil Indra, potem ko je pobil pošast s tremi glavami, eno leto kakor strž; vsa bitja so mu vpila *Brahman*, »Morilec bramana!« Tedaj se je zapovrstjo obrnil k zemlji, k drevesom in k ženskam ter jih vsakokrat prosil, naj prevzamejo tretjino njegove pregrehe. Uslišali so ga: takrat so na zemlji nastale razpoke ali slane puščave, tokovi smole na drevesih, mesečno perilo pri ženskah. Nekateri povsem sorodni teksti razdeljujejo pregreho na četrtine, tako da se delitve udeleži še vodovje, ki se na njem greh kaže v obliki mehurjev in pene. Nenavadno je, da je ta tema uporabljena tudi pri junaku Batradzu, o katerem smo na dolgo govorili na koncu drugega poglavja; le da je ni, kolikor vemo, v zgodbah, ki so bile zbrane neposredno pri Osih v XIX. in XX. stoletju, temveč v zgodbah, ki so bile zbrane pri kavkaških sosedih Osov, pri Inguših; pričevanje ima navzlic temu nedvomno »oško vrednost«, to se pravi, kakor smo že povedali, »skitsko vrednost«, kajti vsa epska izročila Ingušev o tej skupini junakov so povsem spojena pri Osih. Po pripovedki, objavljeni 1875 (Šah Ahriev, »Inguši« v: *Sbornik svedenij o kavkazskih gorcah*, VIII, 2, str. 72–73, v ruščini), je rojstvo bojevitega Batradza – to rojstvo je, kakor smo že videli, takrat neposredno pri Osih, imelo značilnosti iniciacije, ki se delno ujema s Cūchulainnovi – na svet prineslo resnično prekletstvo; temu se ne smemo čuditi. Batradz, ki se ga nekega dne polastijo očitki vesti in usmiljenj, od nekega božanstva zahteva in doseže, da vsaj tretjino tega prekletstva odvrne od vsega človeštva, ta tretjina pa je sama razdeljena na tretjine, ki jih prevzamejo gorski vrhovi (ki bodo zato jalovi), ženske (ki si zato nikoli ne bodo povsem potešile pohote) in kobile (ki se zato ne bodo nikoli zadosti nasitile). Ali ni – če ne štejemo premestitve pojma *zločin* z umora Kuriacijev na umor sestre – v teh arhaičnih izročilih nekakšen zametek juridične procedure – razglasitev krivde, sprememba kazni, pokora – ki se v rimski legendi precizira in se laično kodira?

Tako je z vidikom »zločin« in tako je z vidikom »smrt«. Indra po drugem podvigu, ki ga opravi takoj po prvem, prestane v največjo nesrečo sveta stanje, ki je enako smrti: ko ubije strašnega, a bramanskega Vrtra, brata pošasti s tremi glavami, ki se je hotel maščevati, zgubi moč, velikost, substanco in zgine: tako preživi dolgo časa skrit v votlini lotosovega stebela, neviden, zmanjšan na velikost atoma, medtem pa so bogovi in ljudje izpostavljeni muham Nakuše, karnavalesknega tirana, ki jim dovoli le zadnjo ekstremiteto. Indra, ki so ga iskali, nazadnje pa ga je našel Ogenj, se okrepi, »zrase«, se obnovi s pomočjo čarodejstev boga Bhraspatija, spet stopi na čelo treh svetov in odtlej uživa slavno naslov *Vrtra-han*, »Morilec Vrtra«, in ugodnosti, ki jih je prinesel ta podvig, od katerega je sprva čutil le neprijetni vzratni sunek (cf. Vahagn, *Rev. de l'Histoire des Religions*, CXII, 1938, str. 152 in nasl.). Ali tudi ta Indrova telesna stiska, ta mala smrt, po kateri pride telesna obnovitev in moralna rehabilitacija, ne vsebuje eno izmed kali tega, kar se v Rimu v juridični obliki kaže kot smrtna obsodba, ki ji sledi usmrteitev, to pa dramatično ustavi in popravi pomilostitev?

Te zadnje ugotovitve se pridružujejo nekaterim drugim, ki jih navdihujejo poprejšnje epizode. Odpirajo in puščajo odprto pomembno vprašanje: če je pustolovščina mladega Horacija bila sprva, kakor mislimo, razlagalna in upravičevalna pripoved obreda bojevniške iniciacije, se sprašujemo, v kolikšni meri so bili različni prizori iz pripovedi posneti po scenariju obreda, v kolikšni meri lahko to še v njej razberemo. Vprašanje očitno ni povsem nerešljivo, ker ni starih dokumentov. Sicer pa to ni, kakor je bil dejal Plutarh, rimsko vprašanje, temveč indoevropsko vprašanje, najprej pa italsko-keltsko vprašanje.

V resnici se nam je zdelo, da kaže legenda o mladem Horaciju najštevilnejše in najnatančnejše podrobnosti z legendo o mladem Cūchulainnu. Poskusili smo opozoriti na tisto, kar ju ločuje: poleg tega, da se legenda o Cūchulainnu še jasno, zavestno kaže kot pripoved o iniciaciji – te vrednosti pisatelji, ki pripovedujejo o Horacijevi pustolovščini, več ne občutijo in je ne opazijo – se Horacijeva pustolovščina vsa opira na psihološke motivacije, na človeške račune in čustva, medtem ko legenda o Cūchulainnu, ki jo obvladuje *ferg*, dopušča, da se različno pokaže iracionalni determinizem, če lahko tako rečemo, mistično nizanje epizod. Nedvomno je legenda o Cūchulainnu glede tega ostala bolj prvotna, bliže obredom, na katerih je temeljila. Poleg tega prizori z razkazovanjem brezsrarnih žensk in potapljanjem v kadi najbrž niso zelo drugačni kakor tisto, kar so prakticirali, kakor tisto, kar se je dejansko dogajalo med iniciacijo mladih ulatskih vojščakov. Narobe pa so v Rimu od tega, kar je mogoče neposredno prenesti nazaj v obred, ostale le *piacula* na koncu, desakralizacijska in očiščevalna dejanja, saj epizoda z brezsrarno sestro sodi že k romanu in ne dopušča, da bi v njej zaznali kakršnokoli obliko obreda.

Je pa epizoda, ki si v zvezi z njo ne moremo kaj, da si ne bi še posebej vztrajno zastavili vprašanja o realnosti ali o realizmu: začetna epizoda, iniciacijski boj v pravem pomenu besede ima na Irskem in v Rimu opazno sorodne oblike. Prestopili bi meje pričujoče študije, če bi v zvezi s tem posebnim vprašanjem razvijali svojo misel in na dolgo razlagali njene razloge. Nakažimo pa vsaj tole: tokrat se nam zdi zgodba, kakršno bemo, tako na Irskem kakor v Rimu, preveč prosta literarna različica, da bi jo lahko uporabili za to, da bi rekonstruirali vsaj glavne obrise obreda. Omejili pa se bomo na to, da bomo z nekaj besedami upravičili ta negativni občutek.

»Trojni nasprotnik«, predstavljen kot trojica bratov, normalno razvitih mož, ki jih povezuje le skupno rojstvo (*trigemini*) in paralelizem med njihovimi obnašanji, po vsem videzu ni najstarejša koncepcija. Indijske in iranske zgodbe so s svojo »pošastjo s tremi glavami« nedvomno bolj arhaične, pa tudi bliže praksi.

Britanska Kolumbija, zahodna obala Kanade je tisti konec sveta, kjer se zaradi ujemanja, ki ga ne znamo razložiti, najbolje pojasnjujejo indoiranske legende o Triglavu. Tako ima »kača s tremi glavami« pri Rdečeokožih iz Bella Coole in Kwakiutlih iz Vancouvra z imenom *Sisiutl*, pri prebivalcih bregov Thompson River pa z imenom *Senotike* zelo pomembno vlogo tako v mitih kakor v obredih. Ta kača je ambivalentno bitje, ki je kdaj dobrohoten zavetnik, večkrat je demoničen nasprotnik, in ki ima veliko rab in namenov (zlasti v navodilih magične medicine in v mitih o osvoboditvi vodovja), zlasti pa posega vmes med iniciacijami, med iniciacijo šamana ali poglavarja, med iniciacijo lovca ali vojščaka – za junaka je včasih dovolj, da jo sreča, največkrat pa se mora z njo bojevati in prinesiti njeno kožo. Povezanost te pošasti z vojščaki je še posebej močna: *Sisiutl* je pri Indijancih Bella Coole kača Velike Gospe, ki nosi ime »Vojščak«; *Sisiutlov* ples pri Kwakiutlih je ples bojnega poveljnika, *toquitski* obred, ki ga *Sisiutl* obvladuje in v katerem ga upodablja konstrukcija, je formalno zvezan s pripravljanjem vojščakov na bojne pohode. Zgodbe squamish in utamq z obrežij Thomsonove reke so glede tega kar

najbolj jasne: mladenič s tem, da poišče, preganja, ubije in odre *Senotlka*, postane: 1) nezgrešljiv strelec, 2) nepremagljiv bojni poveljnik, ki ima na voljo prav tisto izredno orožje, ki ga uporabljajo tako *bersekir* iz stare Skandinavije kakor grški zmagovalci nad Meduzo – okamenjevanje nasprotnika, to se pravi, v najčistejši obliki gre za takojšnjo zmago na daljavo, ki je sen vseh bojevnikov. Pošast je v obredih, zlasti pa v iniciacijskih plesih različno upodobljena: ponavadi je to človek z masko, ki njegovi človeški glavi na desni in levi dodaja dve gibljivi kačji glavi, ki mu štrli nad rameni; včasih, v nekaterih kwakiutlskih obredih, pa gre za težko konstrukcijo iz desk in tkanin, ki se prikaže iz gozdiča in ki jo premikajo nevidni nosači. *Sisiutl* je v mitih, kjer velikokrat ni le tovariš zemeljskega junaka, temveč tudi tovariš Gromovne ptice, bolj prosto predstavljen, seveda pa te podobe odsevajo obredne figuracije.\*\*

Pri Irancih in pri Indijcih pa nekatere Triglavove značilnosti sugerirajo »realizacije«, ki jih lahko primerjamo z masko ali z lutko pri Kwakiutlih: v vsej iranski epopeji je triglava pošast, ki ima še zmeraj ime avestskega *Azhi Dahāka* – ta pa vsebuje besedo *Azhi* »kača« in nejasno določilo – je komajda pošast: najprej je bila človek kakor drugi, ki pa mu je na vsaki rami zrasla kačja glava; nobenega razloga ni, da bi mislili, da je ta predstava drugotna, poznejša kakor tista v *Avesti*, ki je sicer zelo megljena, zdi pa se bolj pravilna, bolj oddaljena od človeškega: dovolj je, da prelistamo dosje, ki ga tukaj le delno odpiramo, pa bomo opazili, da eno in isto ljudstvo brez intelektualnih motenj hkrati prakticira razne, včasih zelo različne tipe »kače s tremi glavami«. V Indiji pa svojega Triglava ubijejo v posebnih okoliščinah (že *Taittiriya Samhitā*, II, 1, 1 in nasl., pozneje pa v epu): ko ga je Indra s streljo podrl na tla, ni imel moči, da ga pokonča, kakor da bi se sama snov njegovega telesa odtegovala vojščakovi akciji; pokliče *tesarja*, ki gre s sekuro na rami ravnokar mimo njega; *tesar* za krepko plačilo privoli, da dokonča bogov posel in takoj, brez težav, kakor da ima opraviti s svojo običajno delovno snovjo, s sekuro odseka tri glave. To pa ni vse; te glave so bile votle in so tvorile škatle; ko so odsekane, uide iz vsake ptiček, iz prve leščarka, iz druge vrabec, iz tretje jerebica. Če upoštevamo dejstva pri Kwakiutlih, se ne moremo otresti občutka, da so te glave – posode, ki se v njih skrivajo trije ptiči in ki jih lahko odseka le rokodelci, *tesar*, ne pa vojščak, materialna in nekako tehnična sled *lesene* figuracije. S to razlago bi hkrati dobilo ves pomen dejstvo, da sta Triglav, po njem pa Vrtra, prikazana kot otroka boga-rokodelca, nebeskega *tesarja*-kovača *Tvashtro*. Vsekakor Iran potrjuje starost tako ptičev v bližini pošasti kakor rokodelčevu udeležbo v zmagi: iranskega junaka, ki ubije tirana s tremi glavami, z vleče in vodi v podvig *kovač*; tiranova »palača« pa ima sicer še nerazloženo ime, ki pa ga ne moremo pustiti v nemar, »Štokljina palača«.

Potemtakem se zdi, da indoiranski miti o zmagi nad Triglavom ohranjajo določen spomin na obrede, v katerih je bila junakov nasprotnik upodobljena pošast, zamaskiran človek ali lutka iz desk. Očitno so zahodne, irske in rimske pripovedke, v katerih junak premaga »tri brate«, precej manj arhaične; po našem mnenju so le prosta in literarna, humanizirana in historizirana variacija na temo trojne zmage. Sicer pa nemara skoz neko podrobnost irske legende preseva starejše stanje, ki je primerljivo z indo-iranskimi imaginacijami: trije Nechtovi sinovi so navzlic vsemu manj humanizirani kakor trije Kuriaciji, zadnji izmed njih pa ime ptičje ime, ime mu je »Lastovka«, medtem ko se imeni njegovih bratov, Foil in Tuachal, po vsem videzu nanašata le na značajske poteze, na »spretnost« in »zvičajnost«; to ime ni naključno: obnašanje te nenavadne osebe na vodi, ki je njen element, je zares podobno obnašanju njenega krilatega eponima.\*\*\*

Kakorkoli že, pomen trojnosti v vseh teh bojnih legendah, ne glede na to, ali gre za pošast s tremi glavami ali s tremi srci ali pa le za tri brate s podobno usodo, ni dvomljiv: to je intenzivna potrojitev, kakršno je prepoznal M. Vendryes, ki je keltskim dejstvom prilagodil neko Usenerjevo in Deonnovo misel. S tem da pomnožimo nasprotnikova sredstva ali potek boja, povečamo zmago mitskega bojevnika, iniciirančevega junaka zavetnika, naredimo jo hkrati bolj zaslužno in bolj bleščečo. Mar grškega atleta niso ovenčali šele potem, ko je trikrat podri partnerja, zaradi istega načela, Aishilu pa je govornica iger dala pomenljivo ime za zmagovalca  $\tau\rho\rho\lambda\sigma\tau\eta\rho$ , »tisti, ki je potrojil, tisti, ki je zmagal v treh naskokih«? (Ajshil, *Agamemnon*, 181; cf. *Evnemide*, 592).

X

...

## Rimski duh in razvoj mitov

Ta dolgi komentar k pripovedi Tita Livija kaže v sleherni epizodi na delu isti evlucijski proces. Navzlic ponavljanju povejmo še zadnjič in povežimo podrobnosti, ki smo jih opazovali vsako zase, v celovit pogled.

Rimska zgodba je od starega mita vojaške iniciacije ohranila vse epizode – trojno zmago, srečanje z brezsrčno sorodnico in spopad med spoloma, desakralizirajoče ravnanje – in to v istem zapovrstju, kakor so se tradicionalno vrstile. Toda degradacija bojevnike povesnelosti v človeško jezo je povzročila, da se je gravitacijsko središče premaknilo, to pa je izzvalo dezartikulacijo in reartikulacijo epizod: nekoč je ta povesnelost čudežno izšla iz prve epizode in sta se nanjo opirali drugi dve, nastala je iz Zmage in v istem zamahu potekala skoz Srečanje in Obravnavanje; narobe pa Horacijeva jeza nima nič opraviti z Zmago, ki je bolj nasledek zvičaje in prisebnosti duha; prikaže se šele v drugi epizodi, na to epizodo pa se odtlej opira tretja; nastane iz srečanja s sestrom in z umorom motivira sklepno Očiščenje.

Če ja naša razlaga pravilna, ta pustolovščina zelo jasno kaže, kako se je izvršila *humanizacija* rimske mitologije: empirizem, krepak zdrav razum, občutek za otoplivo in preverljivo, ki so značilni za Latine, so najprej odvzeli prestiž in s tem učinkovitost čudežnim gibalom, ki so pri Indoevropcih dajala življenje denimo suverenosti ali bojevniki sili in ki so dolgo časa ohranila svojo moč nad poetičnimi in sanjarskimi ljudstvi, kakršna so bili Indijci ali Kelti. Ta gibala, ki so bila najprej omejena, nato pa še pohabljena, so nazadnje popolnoma zginila. Vendar Rimljani zaradi tega niso razdrli starih mitov: zvesto so ohranili obris in telo, reči hočemo, iste sekvence epizod, kdaj iste antiteze, kdaj pa iste katastrofe. Le da so te organizme, ki so zgubili svoje prvotno kohezijsko načelo, prepletli z novimi zapleti, ki so bili v grobem podobni starih, vendar pa zasnovani po podobi kviritske duše: zemeljsko in zgolj zemeljsko, pravljanje in pogodbe, pravo, račun, nenadoma pa še nepriemerljiva veličina, ena izmed povsem človeških potez, ki pa izhajajo iz najboljšega v človeku in ki bodo nepozabne iz generacije v generaciji ganile Shakespeara in Corneille. In tako imamo to takó posebno vrsto rimske legende, v kateri se dobra farsa in poplačana zvičajnost znajdeti ob največjastnejših ustanovitvah in najhujših žrtvah ter jih pogojujeta; Horacijeva pustolovščina vsebuje, kakor toliko drugih ta dva elementa: rimska domišljija je morala spretno zvičajo mladega junaka na bojišču in nič manj spretno procedurno kombinacijo, ki ga reši ob vznjožju vislic, spremeniti v svojo naslodo; v epizodi s sestrom in v očetovih posegih pa zasije trda lepota *virtutis romanae*: vdanost Mestu, okrutna podreditev časti in dolžnosti, plemenita vedrina med smrtjo, ki jo je bilo treba prizadejati, in smrtjo, ki jo bo treba prestati. Nikakor ni gotovo, da bi vsa ta mitologija bila Rimljanom v napoto pri spustu na zemljo in pri vzpostavljanju zgodovine. Numova mitologija, denimo, je nasprotovala bogovom in je navsezadnje zmagala: prve knjige Tita Livija nas bolj vznemirijo kakor teogonije in gigantomanije Helenov.

V takšnem obravnavanju starih mitov najdemo značilnost rimskega duha, ki jo dobro poznajo pravniki in zgodovinarji institucij: Rimljan je hkrati konservativen in novatorski; sploh ne razdira, temveč polagoma, neopazno spreminja osvetlitev in usmeritev kakšne procedure, kakšne magistrature, nekega dne pa, če je pretor ali pontifex, ugotovi in sankcionira »rabo«. V teh previdnih prilagoditvah življenju pa se kažeta njegova izredna domiselnost in zanesljiv pogled, ki v vsakem trenutku dasta vsemu najboljši in najbolj gospodaren smisel. Če je bil razvoj Horacijevega mita zares tak, kakor domnevamo, lahko le občudujemo hkrati ustreznost, preprostost, harmonijo, pa tudi usmerjenost popravkov, ki smo jih lahko pravkar povzeli z nekaj stavki.

...

## Horacij in Kuriaciji, Herkul in Kakus

Tako se v Rimu uravnesi indoevropski mit o junaku – zmagovalcu nad trojnim nasprotnikom. Vemo pa, da obstaja še druga verzija, ki prihaja iz grške tradicije in se presadi na obale Tibere enako kakor na obale številnih italijanskih rek, ki je seveda bolj pravičnejša in ki je v prejšnjem stoletju močno zanimala primerjalce, od katerih so eni domnevali, da se nam je pod grškimi oblekami in imeni v resnici ohranil star latinski mit, drugi pa so dopuščali, da prihajajo tako snov zgodb kakor imena iz tujine: mislimo na Herkula, zmagovalca nad trojnim Kakom, na zapeljivo knjigo Michela Bréala (1863), na burno otroštvo naših proučevanj. Bréal je – »po Vergilu, Propertu in Ovidu« – takole povzel glavne okoliščine (*Mélanges de mythologie et de linguistique*, 1877, str. 45 in nasl.): »Herkul, zmagovalca nad Gerionom, gre skozi Italijo in pride na obale Tibere. Medtem ko se mu govedo pase, mu razbojnik, ki se ga že dolgo bojijo, Vulkanov sin Cacus, pošast s tremi glavami, na skrivaj odpelje nekaj junic in jih – zato da bi preprečil, da bi kdo šel po njihovih sledih – odpelje na konec svoje votline. Vendar Herkula opozori mukanje odpeljanih krav: steče k votlini, ki je zaprta z vseh strani, v njej pa se je utrdil sovražnik, ki je že ves prestrašen. Vdre vanjo; s kravami pa pridejo na dan vsi zakladi, ki jih je razbojnik nakopičil v svoji jami. Herkul ga podre s svojimi puščicami; navzlic njegovim krikom, navzlic plamenom in dimu, ki jih bruha in ki ga obdajajo s temo, ga bog zagrabi in ubije. Brezoblično telo pošasti pade k junakovim nogam. Herkul tedaj postavi Jupitru, ki je našel govedo, Jupitru *Inventorju*, oltar in ustanovi kult, s katerim bodo čistili njega samega. . . »

Zdi se, da se danes v splošnem strinjamo z g. Jeanom Bayetom glede tega, da vračamo Herkula s kijem, govedo in tremi Kakusovimi telesi Grčiji, poznamo pa tudi drzne duhove, ki se niso odrekli temu, da bi prej ali slej obnovili drugo tezo. Odločiti se morajo: v avtentični latinski mitologiji, v tisti, ki je neposredno podedovala in prosto obravnavala indoevropsko mitsko snov, ni čudovitih podrobnosti in neznanskega trušča pretepa pri vratih Trigemina: dišijo po tujem. V Rimu legitimno ustreza polbogu Herkulu, zmagovalcu nad triglavo pošastjo Gerionom, vojak Horacij, zmagovalca nad tremi vojaki Kuriaciji; popotnik Herkul, zmagovalca nad triglavim razbojnikom Cacom je zgolj adaptacija grške verzije. Ta adaptacija je seveda zaznamovana z latinskimi značilnostmi, tako da se je nanjo navezala nacionalni ponos, tako da so čudežne poteze v njej že omiljene (pri Titu Liviju ima pastir Cacus le eno glavo in je zgolj *ferox viribus*), pa tudi tako, da so vanjo uvedli elemente zvijače in malone farse. Navzlic temu gre za adaptacijo, ki je kot taka postavljena pred Romula, pred ustanovitev Rima, v tisto nejasno »grško« obdobje Latia, po katerem se Dioniz iz Halikarnasa podi kakor delfin med Otoki. Nič čudnega ni, da so se tako grški miti v Rimu, vsaj najpomembnejši med njimi, v kronologiji uvrstili pred povsem rimske mite: ti rimski miti so bili že povsem človeška zgodovina in protozgodovina, za nadčloveške pravljice pa je ostala zgolj predzgodovina.

### Dodatek:

#### »Vzporedni življenji« Tulla in Indra

(...) zapisali smo, da sta Cūchulainnov in Horacijev podvig zgolj dve različici, glede marsičesa dve sorodni obliki iste variante obrednega ali mitskega podviga, ki zanj najdemo druge

zglede v literaturah več indoevropskih ljudstev: spopad med bogom oziroma junakom in nasprotnikom, ki ima spremenljivo obliko triglavega bitja; iz tega spopada pa izhajajo pomembne posledice. Zlasti indoiransko izročilo – v dvoboju Indra ali junaka, ki ga Indra varuje, oziroma junaka Oraëtona s pošastjo s tremi glavami – pa tudi skandinavsko izročilo – dvoboju Fōrra z velikanom Hrungnirom, ki ima trirogo srce, ter v neposrednih in daljnjih nadaljevanjih tega »prvega regularnega dvoboja« – vsebujeja še druge različice, ki so po smislu sorodne isti temi.

Ti rezultati držijo. Slej ko prej je res, da je irska afabulacija, ki je prav tako človeška in psevd zgodovinska kakor latinska najbolj pripravna za razlago pomembnih podrobnosti latinske afabulacije, zlasti vsega tega, kar izhaja ali kar je v verjetni predzgodovinski obliki zgodbe izhajalo iz pojma *furor*. Vendar pa so med porazom indijskega Triglava in porazom Kuriacijev ujemanja, ki so manj očitna, ker so manj slikovita; ta ujemanja osvetljujejo poraz Kuriacijev z bolj filozofsko svetlobo in odpiranje v zvezi z bojevniško funkcijo razsežnejše perspektive, kakor jih je primerjava z legendo o Cūchulainnu. Postopoma smo prišli do tega, da smo malone vse dejanje kralja Tulla Hostilia postavili vzporedno z najslavnejšimi podvigi boga Indra. Tako se bo med Rimom in Indijo na drugi kozmični in družbeni ravni prikazala pomembna globoka identičnost v ideologiji in v mitskem izrazu ideologije, ki smo ju doslej opazovali zlasti na ravni Romula in Varuna, Numa Pompilia in Mitra (*Aspects de la fonction guerrière*, str. 24).

...

G. Dumézil povzema svojo vzporedno analizo v dveh tabelah (*Aspects*, str. 40 in str. 48), ki ju ponatiskujemo:

Indija	Rim
1. a) Med velikim kosanjem med bogovi in demoni je življenje ali moč bogov ogrozil Triglav. b) Ta je »prijatelj sin« (R) ali pravi bratranec (Br) bogov, povrh pa še braman in kaplan bogov (Br).	1. a) Da bi med Rimljani in Albčani odpravili kosanje <i>de imperio</i> , se bodo trojčki Horaciji bojevali s trojčki Kuriaciji. b) Ti so njihovi pravi bratrance (DHal) ali vsaj bodoči svaki (TL, DHal).
c) Trita, »tretji« med tremi brati Aptya, ki ga je Indra priganjal (RV), ali Indra s Tritovo pomočjo (RV), ali Indra Sam (RV, Br) d) ubije Triglava in reši bogove.	c) Tretji Horatius, Tullov borilec, ki je izmed treh bratov edini ostal živ, d) ubije trojčke Curiatios in pripori imperij Rimu,
a) Ta umor vsebuje, kolikor je umor sorodnika ali bramanicid, greh,	a) pri tem ne greši zaradi dialektične umetnije, ki izniči sorodniške dolžnosti (DHal). a') Toda tretji Horatius v ponosnem besu mladega zmagovalca ubije sestro, užaloščeno zarotčenko enega izmed Curiatorum; ta umor sorodnice vsebuje zločin in greh, b) Tullus organizira postopek, ki prepreči pravno kaznovanje zločina in uredi, da sami Horatii opravijo obredno odpravo greha.
b) Indra ga prevale na Trita, na brate Aptya (Br), ki greh obredno odpravijo (Br).	

3. Odtlej Aptya jemljejo nase in obredno odpravljajo greh, ki ga zaradi prelite krvi vsebuje sleherno žrtvovanje (Br) in po ekstenziji vse druge grehe ali mistične grožnje (RV, AV, Br).

3. Odtlej Horatii vsako leto na koncu bojevnškega obdobja na državne stroške ponove očiščevalno ceremonijo (nedvomno v prid vseh rimskih bojevnikov »prelivalcev krvi«).

- |   |  |
|---|--|
| 1. Indra in Namuci skleneta po prvih sovražnostih dogovor. Postala bosta <i>sakhayah</i> , prijatelja. Ob tej priložnosti se Indra obveže, da Namucija ne bo ubil »ne podnevi, ne ponoči, ne s suhim, ne z mokrim«. | 1. Tullus in Mettius sta po prvih sovražnostih in v skladu s poprejšnjim dogovorom <i>socii</i> . Tullus potrdi Mettius kot poglavarja Alčanov, ta pa sprejme poseben ukaz, naj pomaga Tullu v neki bližnji bitki. |
| 2. a) Namuci zaradi zaupljivega zblizanja, ki je nastalo s tem dogovorom, s presenečenjem, s pomočjo pijanosti vzame Indru vse njegove sile.  | 2. a) Mettius s pomočjo tega spoznava in tako, da sredi bitke izrabi Tullovo zaupanje, Tullu vzame polovico vojaških sil in ga spravi v smrtno nevarnost.  |
| b) Indra se obrne na kanonična božanstva tretje funkcije, na boginjo Sarasvati in dvojčka Āsvin, ki mu vrnejo silo  | b) Tullus se obrne na kanonična božanstva tretje funkcije, na Quirina, Opsa in Saturna, ki mu najbrž dajo sredstva, da na novo vzpostavi položaj in doseže zmago.  |
| c) in mu razložijo, kako naj preseneti ali ubije Namucija s pomočjo dogovora in ne da bi kršil dogovor (»pena«, »zarja«); tako tudi stori.  | 3. a) Tullus, ki se pretvarja, da spoštuje dogovor in da verjame, da je dogovor spoštovan, zgrabi neoboroženega Mettiusa in ga da ubiti.   |
| 3. Namuci je obglavljen z nenavadno tehniko, ki je le enkrat uporabljena in ki je prilagojena orodju, ki omogoči Indru, da se izogne dogovoru (stapanje, obračanje glave v peno).                                   | b) Mettiusa z grozljivo tehniko, le enkrat uporabljeno v Rimu, ki prenese na njegovo telo dvoičnost, s katero je zlorabil dogovor, raztegnejo, razdelijo na dvoje.   |

RV : Rg Veda; Br : Satapatha Brahmana; DHal : Dioniz iz Halikarnasa; TL : Tit Livij.

Le težko bi si mislili, da je naključje v zvezi s funkcionalno homolognima osebamā Indrom in Tullom združilo dve epizodi, ki tu in tam kažeta skupno usmerjenost in toliko skupnih elementov. Narobe pa vse brez težav razložimo, če dopustimo, da so Indijci in Rimljani tako tukaj kakor v pojmovanju suverernih bogov Varuna in Mitra na eni strani ter kraljev ustanoviteljev Romula in Numa na drugi strani ohranili isto ideološko snov, le da so jo prvi obravnavali v prizorih Velikega časa, kozmične in nadčloveške zgodovine, drugi pa v trenutkih rimskega časa, v dogodkih iz nacionalnih letopisov.

Prej gre za »ideološko materijo« kakor za »mitsko materijo«. Dejansko so ujemanja, ki smo jih zapisali, rigorozna in presenetljiva prav zaradi ideologije in zaradi nauka, ki izhaja iz prizorov, ne pa zaradi podrobnosti, ki so močno različne. Mettius gotovo ni nikoli bil demon kakor Namuci, Kuriaciji pa nič bolj triglava pošast! Tisto, kar so indijski in rimski učenjaki natančno ohranili, je:

1\* ideja o potrebnih zmagi, o zmagi v posamičnem boju, ki jo »tretji junak doseže nad trojnimi nasprotniki«, pri tem pa ga navdihuje veliki gospodar vojaške funkcije in bojuje se za tega velikega gospodarja (kralja ali boga) – z grehom, ki je inherenten podvigu, z očiščevanjem »tretjega« in družbe v osebi »tretjega«, ki je tako nekakšen specialist, agens in orodje v tem očiščevanju, nekakšen grešni kozel, potem ko je bil borilec;

2\* ideja o zmagi, ki je ne prinese boj, temveč presenečenje, ki je odgovor na izdajo, pri tem si izdaja in presenečenje sledita v okrilju in kalupu svečanega dogovora o prijateljstvu, tako da maščevalno presenečenje vsebuje aspekt, ki je vznemirljiv za družbo, ki naj bi ji presenečenje koristilo.

Osebe, kraji, interesi, okrasje v teh prizorih so se lahko obnavljali, prav tako pa literarne ravni, ki so enkrat epopeja ali zgo-

dovina, drugi pa fantazmagorija. Gonilo je ostalo isto. Prav iz zbirke takih dobro razvrščenih gonil je povsod narejena moralna zavest ljudstev.

Spet imamo položaj, ki ga je mogoče primerjati z večkrat analiziranim položajem v zvezi z rimskimi in skandinavskimi formami, v katerih poznamo dvojico Enookega in Enookega (*Mitra-Varuna*, IX. pogl.; *Loki*, 1948, str. 91–97; *L'heritage indo-européen à Rome*, str. 159–169; »Mythes romains«, *Revue de Paris*, dec. 1951, str. 111–115): v prizoru, kjer Horatius Kiklop sam strahuje etruščansko vojsko in reši Rim, prizoru dvojčku, kjer drugi rešitelj Rima, Mucius, postane levak, tako da sežge desnico vpricho etruščanskega kralja v gesti, ki jamči za zlagano trditev, je afabulacija povsem drugačna kakor v prizorih iz epa, v katerem Odinn, bog Enooki, ohromi bojevnike, in kakor v mitskem prizoru, v katerem bog Tyr zgubi desnico v gobcu volka Fenrira kot jamstvo za zlagano trditev, da bi rešil bogove. Pa vendar so gibala teh dveh skupin dejanj ista; na obeh straneh je tudi enako razmerje med diptihom dejanj ali namenov in diptihom pohab: edino oko fascinira in imobilizira nasprotnika; desnica, ki je prostovoljno žrtvovana kot jamstvo za neko trditev, prepriča nasprotnika, da verjame tej trditvi, od katere je odvisna rešitev družbe. Le kako bi lahko mislili, da je tako kompleksno in pomenljivo ujemanje naključno, ko pa ga niso opazili nikjer zunaj indoevropskega sveta, zlasti pa, ko uveljavlja posebno obliko splošnega diptiha, v katerem so indoevropejci razvrščali načine prve funkcije, magije ali prava? Veliko bolj verjetno je, da imamo opraviti z rezultatom premišljevanja indoevropskih mislecev o vprašanju, ki je naravno nastalo v njihovi tridelni ideologiji, in sicer z rezultatom, ki se je po razselitvi ohranil pri dveh »tolpah«: s katerimi posebnimi sredstvi, znamenji, prednostmi in tveganji delujeta mag in pravnik, ko nadomeščata močnega, vojščaka, v njegovem poklicu, ko zaradi izjemnih okoliščin, zaradi posebno strašnih sovražnikov, ta ni več dovolj?

Čedalje več je takih primerov. Preden se lotimo razprave, naj se kritik izvoli spomniti še na dve primerjalni analizi iste vrste: na primerjavo med vojno Azov v Vani in vojno Romula s Titom Tatijem, dokončna oblika te primerjave je v *Héritage indo-européen à Rome*, str. 126–142;\*\*\* na primerjavo med izdelavo in likvidacijo Indijskega Mada in skandinavskega Kvasira, predstavljeno v *Loki*, str. 97–106. Soočenje teh različnih primerov bo omogočilo, da bomo bolje razumeli načela in postopke metode.

Včasih kdo ugovarja takim refleksijam, češ da mitov ne smemo tako obravnavati, iz njih izločiti »sheme«, ki naj bi povzele njihovo substanco in ki jih kaj lahko popačijo. Ne zamenjujmo pravice in prakse. Čisto mogoče je, da se analitik zmoti in kot značilne održi drugotne poteze, hkrati pa zanemari črte, ki so avtentično najpomembnejše, in vsak primer, pri katerem je taka pomota ugotovljena bomo morali z resnimi argumenti na novo pregledati. Le kako pa naj bi popustili primernosti, nujnosti, da izločimo gonilo in z njim pomen, družbeni smisel mita? Na začetku smo opomnili, da mit, vsa mitologija za verujočo družbo nistra poljubna in fantazijska produkcija, temveč zbiralnik tradicionalne vednosti; rabita odraslim zapovrstnih generacij, pa še bolj na široko in na veliko več ravneh – tako kakor Ezopove basni in vse, kar iz njih izhaja, rabijo vzgojiteljem mladine na Zahodu; kakor pri teh basnih je treba tudi pri mitih razumeti nauk, ki se ujema z razvojem zapleta: s »shemo«. Gre potemtakem preprosto za občutek, za to, da se hkrati ravnamo po snovi in smo do sebe zahtevni, iskreni, pa lahko upamo – saj proučevanja napredujejo, aplikacije načela pa so čedalje bolj številne – da bomo čedalje manj tvegali napako in subjektivnost zaradi kontrole, ki jo sleherni napredek zahteva nad prejšnjimi rezultati.

»Sheme«, ki smo jih tukaj prikazali, radi prepuščamo preskusom. Če bodo preskusi in razprave potrdili njihovo validnost, bomo priznali, da je zaradi njihove kompleksnosti, njihove združitve – v Rimu in pri Indijcih – v življenju dveh oseb, ki zasledata isto stopnjo v isti funkcionalni strukturi, kaj malo verjetno, da gre za neodvisni domisllici, in da je razlaga z indoevropsko dediščino prej ko slej najbolj zadovoljiva (*Aspects*, str. 57–61).

Namesto spremne besede  
Transformacija tretjega v trojnem

Oba eseja, ki smo ju tukaj ekshumirali, etapi neskončne *Vo-rarbeit*, nista izčrpala svojega problema. Drugi je dopolnil prvega, hotel je tudi popraviti njegovo osvetljavo. A tudi sam je bil nato popravljen in dopolnjen. Prav letos sem v svojem tečaju na Collège spet nekoliko drugače obravnaval osebo Trita. *Cahiers* ne bom preobremenjeval s temi novimi konstrukcijami. Navedel bom le nekaj pripomb.

\*\*\*

Najprej: označba »tretji« pri junaku (tretji med tremi brati: Horacij; Trita, mlajši brat Ekata in Dvita) vpriči »trojnega« nasprotnika (trije možje; triglava pošast) se je potrdila z ugotovitvijo, da je Irec Cúchulainn, izhodišče vseh teh primerjalnih refleksij, tudi sam tretji, tretji med tremi brati, le s to posebnostjo, da sta bila starejša brata »zgrešena« zametka njeega samega. Besedilo z naslovom »Cúchulainnovo spočetje« (E. Windisch, *Irische Texte*, I, 1880, str. 138–140; druga verzija) takole pripoveduje o tem težkem rojstvu ali raje o tej težki inkarnaciji boga Luga: 1%. Dechtire spravi na svet prvega dečka, ki zelo kmalu umre; 2%. Ob vrnitvi s pogreba med pitjem pogoltno »živalco«, ki ji o njej sanje razodenejo, da je isto kakor otrok, ki ga je zgubila, druga Lugova oblika, vendar takoj izbljuva to kal; 3%. Nazadnje spočne z možem tretjo obliko istega bitja, Setanta, ki bo pozneje dobilo ime Cúchulainn, »Culanov pes«, in začelo svoje junaško življenje z bojem s tremi Nechtovimi sinovi. Od tod v irski zgodbi izraz: »bil je sin treh let« (*ocus ba he mac na teorumbladainn in sin*). Formula »tretji ubije trojnega (ali trojico)« (*Aspects* . . . str. 28) je potemtakem, ne glede na smisel, splošna v irskem, rimskem, iranskem in indijskem izročilu, ki smo jih obravnavali.

\*\*\*

Drugič pa je zanimivo v vseh teh štirih družbah soočiti usodo »tretjega« po storjenem umoru.

V Cúchulainnovem obnašanju ni nič, kar bi bilo podobno grehu: stanje *ferg*, ki je nevarno za »njegovo« družbo, je psihofiziološki nasledek podviga, ki je povrh še zaželen, če ga je mogoče nadzorovati; zvezano j z blažilnim zdravljenjem, ne pa s pokoro, prav tako ne z očiščevanjem.

S Horacijem se v razmerah, ki jih na dolgo, predolgo analiziram v knjigi iz 1942., pojavi greh. Odpustljiv greh, učinek *ferocitatis*, ki je v klasičnem Rimu nekako nezaželena, a neizogibna druga plat *virtutis*, ki je omogočila podvig. Navzlic temu pa je greh, ker se ni zgodilo med podvigom, temveč je bilo storjeno po njem, v trenutku, ko je junak imel minimalno svobodo izbire, da se prepusti ali pa se upre privlačnosti *ferocitatis*. Torej greh ali v rimski govornici raje zločin, ki mu je treba soditi in ga kaznovati, pri čemer se kazneni spremeni v pokoro. Tako vsaj pravi legenda. Obred »*Tigillum sororium*« z datumom (oktobrska kalende), z vsakoletno ponovitvijo skoz, kakor se zdi, stoletja (in na državne stroške po izumrtju Horatorum), sugerira nekaj drugega: za legende o mladem Horaciju, etiološkem mitu ceremonije, je brzkone tičalo vsakoletno očiščevanje vojske, ki se je vrnila z bojnega pohoda; ker pa ni sleherni vojak ubil sestre, je brzkone šlo globalno za očiščevanje od nasilij, ki so inherentna vojni, ki so dobra in potrebna, vsebujejo pa greh bodisi zaradi svoje narave (ubijanje sovražnika), bodisi zaradi drugotnih ekscesov, ki se jim nikakor ni dalo izogniti.

Pri indijskem Tritu, tako v mitu kakor v ustrežajočem obredu, je tudi greh, in to v isti obliki, kakršno sugerira rimski obred: greh je inherenten umoru – dobremu delu. Trita v mitu ubije za Indra in po njegovem ukazu ali pa Indru pomaga ubiti pošast Triglava, ta umor, ki je absolutno potreben za rešitev sveta, je dober; hkrati pa je Triglav, glede na različice, bodisi zgolj sorodnik bogov, bodisi povrhu še braman, tako da je njegov umor objektivno zločin, pa še eden najhujših, ki zahteva pokoro; Trita, Indrov »grešni kozel«, kakor smo rekli, se bo potemtakem pokoril ali pa si bo vsaj izmislil tehniko, ki bo greh prenesla od njega prek vrste drugih posameznikov, krivih za druge pregrehe, na zadnjega, ki se bo zares pokoril. V obredu

je Trita vselej specialist za pokoro, greh pa, ki se je treba zanj pokoriti, je še zmeraj inherenten dobremu dejanju, pobožnemu delu, vendar ne gre več za bojevniško snov: tukaj je izvršeno dobro dejanje živalska žrtev, ki je tudi potrebna za življenje bogov in za razumevanje med ljudmi in bogovi, kot umor pa je grešna; narobna plat slehernega žrtvovanja goveda ali ovce je zaradi prelite krvi greh; Trita ga vzame nase in v istih okoliščinah kakor v mitu zagotovi zanj pokoro, ne da bi sam trpel.

Zoroastrski Iran kaže drugo podobo in tukaj bom dodal dosjeju nov podatek. Zoroastrstvo, militantna cerkev in moralizirajoča doktrina, je hkrati kruto do demonov in odločno glede dobrega ravnanja z domačo živaljo, zlasti z govedom. Potemtakem umor demona, ne glede na to, kakšen je, ne more vsebovati greha, medtem ko je umor domače živali *ne glede* na obliko in okoliščine (krvavega žrtvovanja v načelu ni več) zločin, zgolj zločin. Dvournost, ki se kaže tako v Rimu kakor v vedski Indiji, se potemtakem ni mogla ohraniti in se ni ohranila. Rešitev, ki so se je domislili, je vredna pozornosti. Tradicionalni dosje, če lahko tako rečemo, je bil razdeljen na dvoje, razvrščen po dveh oseh: Triglavov umor, ki je brez pridržkov dober, je štet v dobro junaku Oraëtonu, čigar ime je izpeljano iz Orita (Feridûn iz perzijskega epa), in ne vsebuje pokore; umor goveda je ostal na računu Orita (Srit, Sritô v pahlavskih tekstih), a kot pasiva, kot zločin, ki ga lahko poravnava le smrt; natančno rečeno, Srita kraljev ukaz prisili, da zagreši ta umor, ki zanj ni več nobenega odpuščanja, nobenega svetega vidika, in namesto kralja neusmiljeno plača. Tu je povzete te zgodbe, kakršne beremo v *Zat Spram XII*, 8–23 (= E. W. West, *Pahlavi Texts*, V, 1897, str. 135–138; cf. *Dénkart VII*, 2, 62–66 = West, *ibid.*, str. 31–33, povzema pa zgubljen Nask iz *Aveste*; v ohranjenih delih *Aveste* je Orita imenovan le enkrat, kot padar; gl. *Aspects* . . . str. 39).

Na meji med Iranom in Turanom je bil čudežen bik: vselej ko se je med ljudstvom vnel spor zaradi meje, je pokazal pravo črto. Iranskega kralja Kaï Usa, ekscesivnega kralja iz pravljicnih časov, ki je storil marsikaj zlega, je ta priča o pravici motila v osvajalskih ambicijah, zato se odloči, da jo odstrani, za to nalogo pa določi enega izmed svojih častnikov, Srita (Sritô) po imenu, »sedmega izmed sedmih bratov« (ta podatek je sled vrstilnega pomena imena v jezikovnem stanju, v katerem *Srit* ni več spominjal na število »tri«). Ko *Srit* pride pred bika, mu ta pravi: če ga bo *Srit* ubil, bo prerok prihodnosti, Zoroaster, razglasil njegov zločin in stiske njegove duše bodo neznanske. *Srit* je osupel, vrne se h kralju, da potrdi ukaz, mi bi dejali, da si pridobi kritje. Kralj potrdi, častnik se spet odpravi in tokrat bika ubije. Preplavijo ga očitki vesti in ko se vrne, zahteva od kralja, naj ga ubije, »da konča njegovo trpljenje«. Dialog je zanimiv:

– Zakaj bi te ubil, pravi kralj, saj tega nisi ti hotel?

– Če me ne ubiješ, odvrne častnik, te bom jaz ubil.

– Ne ubij me, kajti jaz sem vladar sveta!

Toda *Srit* tako zelo vztraja, da kralj nazadnje reče: »Pojdi v tisto goščavo; tam je čarovnica v obliki psa, ona te bo ubila.« *Srit* gre v goščavo, vidi čarovnico. Ko jo useka, se podvoji, in tako naprej, da jih je tisočero. In ta vojska ga ubije.

*Srit* je tako z usodnim koncem »grešni kozel« svojega kralja, kakor je njegov indijski homogen Trita s srečnim koncem »grešni kozel« svojega psa (»Indra je bil zagotovo prost (greha), ker je bog,« pravi Çatapatha Brâhmana I, 2, 3, 2); toda tokrat je umor zgolj zločin.

Tako lahko spremljamo transformacije – v matematičnem in lévi-strausssovskem pomenu besede – skrbi, ki se je zgodila pojavila v človeštvu in ki je pri Indoevropcih ustvarila formulo: znebiti se neugodnih nasledkov nujnega nasilja; te transformacije so v štirih ideoloških poljih usmerjene različno.

Marec 1967.

Prev. B. R.

#### OPOMBE

\* Naslov izvirnika: »Lecture de Tite-Live« par Georges Dumézil suivi de »Les transformations du troisième du triple«, *Cahiers pour l'analyse*, št. 7, Pariz 1971, str. 5–42. – »Branje Tita Livija« je IV. poglavje iz Dumézilove knjige *Horace et les Curiaces* (1942); v »Dodatku« so izvečki iz Dumézilove knjige *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1956), medtem ko so bile »Transformacije tretjega v

trojnem» prvič priobceno v Cahiers pour l'analyse, napisane pa marca 1967.

Za prevod besedil v aranžmaju Cahiers pour l'analyse smo se odločili zaradi dveh razlogov: 1. zato, ker so besedila kombinirana tako, da se dopolnjujejo, tj. zato, ker so že prirejena za objavo v reviji; 2. pa zato, ker je uredništvo Cahiers prispevalo »uvodno opombo«, opis tistih elementov Dumézilovega dela, ki so nujno potrebni za pravilno dojetje prevedenih besedil.

\*\* Dokumenti o Triglavi kači v britanski Kolumbiji, ki smo jih tukaj uporabili, so tile: za BELLA COOLA: F. Boas, »The Mythology of the Bella Coola Indians« v: *The Jesup North Pacific Expedition*, I, 1900, str. 28, 44-45; - KWAKIUTL: F. Boas, *Report of the Sixtieth Meeting of the British Association for the Advancement of Science*, London

1891, str. 619; Id., *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, Berlin 1895, str. 160; id., *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Washington 1897, str. 370-374, 482, 514, 713; Boas in Hunt, *Kwakiutl Texts I*, v: *The Jesup Expedition ... III*, 1905, str. 60-63; Id. *Kwakiutl Texts II*, *The Jesup Expedition ... X*, I, 1905-1908, str. 103-113, 192-207; UTAMQT, SQUAMISH, COMOX: F. Boas, *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, Berlin 1895, str. 56-61; J. Teit, »Mythology of the Thompson Indians«, *The Jesup Expedition ... VIII*, 2, 1913, str. 269.

\*\*\* Ta paragraf je G. Dumézil izločil.

\*\*\*\* Zdaj *La Religion romaine archaïque*, 1966, str. 251, 265-271.

*S. Freud*

# Ali naj se psihoanaliza poučuje na univerzi?

Vprašanje, ali naj se psihoanaliza poučuje na univerzi, je treba obravnavati z dveh vidikov, s strani psihoanalize ter s strani univerze.

1. Kar se tiče psihoanalize, bo njeno vključitev v akademske učne načrte vsak analitik pozitivno ocenil. To pa ne pomeni, da je analitik na kateri koli način odvisen od univerze. Nasprotno; svoja teoretična znanja si pridobiva s študijem analitične literature in jih pogloblja na znanstvenih srečanjih psihoanalitičnih združenj, z izmenjavo misli z njenimi člani. Praktične uporabe analitične tehnike se nauči delno z analizo lastne osebe, delno pa z analizo pacientov pod kontrolo izkušenejših kolegov.

Psihoanalitična organizacija dolguje svojo existenco ravno izključitvi iz univerzitetnega delovanja in bo nadaljevala z izpolnjevanjem izobraževalne funkcije, dokler bo izključitev trajala.

2. S strani univerz bo pozitiven ali negativen odgovor na naše vprašanje odvisen od tega, ali so voljne pripisati psihoanalizi kak pomen za izobraževanje zdravnikov in drugih znanstvenikov. Če so, nastane naslednje vprašanje, kje in v kakšni obliki je najbolje uvrstiti psihoanalizo v akademski program.

Vloga psihoanalize za zdravniško in za akademsko izobraževanje na splošno temelji po mojem mnenju na naslednjih dejstvih:

a) V zadnjih desetletjih je zdravniško izobraževanje doživelo veliko upravičene kritike. Je enostransko, kolikor opozarja medicina na študij anatomije, fizike in kemije, ne da bi ga istočasno uvajalo v pomen psihičnih faktorjev za različne življenjsko važne funkcije, njihove motnje in zdravljenje; oklevanje, ki se kasneje izraža v enostranskih stališčih naših zdravnikov. Njegova posledica je po eni strani pomanjkanje zdravniškega interesa za najzanimivejše človeške probleme zdravega in bolnega, po drugi strani pa pomanjkanje spretnosti v občevarju s pacienti; točka, v kateri bo vsak mazač zlahka prekašal vsakega šolanega zdravnika. V zadnjih letih je vrsta univerz poskušala to občutno vrzel zapolniti s kurzi iz medicinske psihologije. Vendar, dokler je bila vsebina teh kurzov določena z akademsko psihologijo ali detajlnimi raziskovanji eksperimentalne psihologije, svoje naloge ni mogla izpolniti in

študentom ni mogla odpreti poti k razumevanju občnih človeških problemov in problemov njihovih pacientov. Položaj medicinske psihologije pri poteku pouka medicine je zato še do danes nerazjasnjen.

Tu je točka, kjer lahko psihoanaliza koristi izobraževanju, kajti vrsta psihoanalitičnih predavanj bi bila takoj sposobna nuditi medicincu, kar rabi. Predstavljam si, da bi se vednost psihoanalize sama uvedla skozi kurz, ki tematizira podroben odnos med somo in psiho, t. j. odnos, ki je podlaga vsaki psihoterapiji. Po opisu različnih metod sugestije bi sledil potem opis psihoanalize kot psihološke metode, ki gre najdlje in najgloblje, obenem kot metode, ki je najbolj primerna za uvajanje študentov medicine v vednost psihologije.

b) Druga funkcija psihoanalize bi bila v njeni uporabi kot uvoda v študij psihiatrije. Naša današnja psihiatrija je izključno deskriptivnega značaja. Mladi psihiater se uči medsebojno ločevati posamezne patološke motnje, uči se tudi razlikovati med ozdravljivim in neozdravljivim, splošno nevarnim in nedolžnim. V tej obliki se psihiatrija sklada z ostalo medicino samo v eni točki; namreč, kolikor je etiologija organsko in anatomsko določljiva. Ne odpira nobenega dostopa k razumevanju pregledanega, dostopa, ki se lahko pričakuje le od globinske psihologije.

Kolikor slišim, je psihoanaliza, kot prvi poskus globinske psihologije, v Ameriki že zabeležila prve uspehe v tej smeri. Mnoge medicinske fakultete na ameriškem kontinentu jemljejo zato v svoje učne načrte kurze iz psihoanalize kot uvoda v študij psihiatrije.

Zdi se mi priporočljivo, da bi poučevanje psihoanalize razdelili na dva oddelka: kot prvi korak elementarni kurz za vse študente medicine, kot drugi pa posebni kurz za bodoče psihiatre.

c) V raziskovanju psihičnih procesov in intelektualnih funkcij se psihoanalitik poslužuje posebne metode, katere uporaba nikakor ni omejena na psihične motnje, ampak vključuje študij problemov na področju umetnosti, filozofije, religije etc. V tej zvezi so se psihoanalitična raziskovanja že izkazala, pripeljala do novih vidikov in prinesla važna spoznanja. Tu navajam samo teme, kot so literarna zgodovina, mitologija, zgodovina

kulture in filozofija religije. Takšni dosežki kažejo, da mora biti obči uvodni kurz v psihoanalizo dostopen ne samo študentom medicine, ampak tudi študentom teh drugih fakultet. Od plodnega učinka analitičnega mišljenja na te ostale znanstvene panoge bi lahko kasneje pričakovali ožje sodelovanje med medicinsko znanostjo in duhoslovno znanostjo, kot pomemben korak na poti k bodoči *Universitas Litterarum*.

Zaključujem, da ima vsaka univerza samo prednosti, če je pripravljena sprejeti psihoanalizo v svoj učni načrt. Res je, da se pouk – kot opisani – nujno odvija v dogmatični obliki in bosta eksperiment ter demonstracija prikrajšana. Toda vse, kar bi učitelji psihoanalize v tem pogledu rabili, je dostop do ambulatorija z bogatim materialom »nevrotičnih« pacientov in, za psihoanalitično psihiatrijo, na enak način dostop v kak bolnišnični oddelek za psihotike.

Končno moram še zavrniti ugovor, da bo študent medicine na ta način še daleč od tega, da bi se dejansko naučil psihoanalize. Kar se tiče uporabe analitične tehnike, je to seveda res. To pa tudi nikakor ni namen spoprijema. Za naš namen zadoštuje, če bo o psihoanalizi kaj zvedel in se bo od nje kaj naučil. Navsezadnje mi prav tako ne pričakujemo, da se bo mladi medicinec med študijem izobrazil v izkušenega kirurga. Bodoči kirurg vzame kot samoumevno, da si pridobi svojo speci-

alizacijo z dolgoletnim delom na kirurškem oddelku neke bolnišnice.

Prevod: V. Mihelj

Kratki Freudov spis smo prevedli po prvi nemški izdaji, objavljeni v reviji DAS ARGUMENT, št. 50 (1969); Kritik der bürgerlichen Sozialwissenschaften (Sonderband zum 10. Jahrgang).

Kot zvemo iz uvodne pripombe k nemški izdaji, je bil pričujoči tekst prvič objavljen v madžarskem prevodu, v medicinski reviji Gyógyászat (Budimpešta, 30. marca 1919). Po vsej verjetnosti je za prevod poskrbel Fërenczi, ki je bil v času madžarske sovjetske republike (v kateri je bil Lukács komisar za prosveto) profesor psihoanalize na univerzi v Budimpešti.

Freudov nemški original teksta je izgubljen, napisal pa ga je najbrž v času 5. mednarodnega psihoanalitičnega kongresa, ki je bil v jeseni 1918 v Budimpešti. Tekst je ponovno odkril Dr. L. Rosenthal iz Buenos Airesa in je v angleškem prevodu uvrščen v izdajo Standard Edition (zvezek XVII) leta 1955. Na osnovi angleškega prevoda ga je, nazaj v nemščino, prevedla Anna Freud.

Ne glede na to, da je pričujoči prevod že četrti »prevod prevoda«, ki nedvomno siromaši Freudovo originalno misel in stil, pa je vendarle zanimiv, ker izpričuje Freudov originalni pogled na temo, ki je aktualna od samih začetkov psihoanalize; namreč: *mesto psihoanalize v univerzitetnem diskurzu*.

(V. M.)

## Tegobe našega vsakdana

François Regnault

# Meditacije o vsoti

### I. Povzetek stvari

Najpogosteje pravimo:

1. Srednjeveško ureditev Summe, konstituirane na način dodajanja obravnavanih vprašanj o vidnem in nevidnem svetu, nadomesti kartezijanska, sodobna filozofija znanosti z evklidovskim redom vzrokov.

2. Bolj kot razporeditev snovi v srednjeveškem Traktatu, ki ne sme dvakrat govoriti o isti stvari, in ki mora od trenutka, ko je o tej stvari začel govoriti, o njej povedati vse, cenimo kartezijansko meditacijo, zapleten vozal razmišljanja, ki so, seveda na nereverzibilen način, izpeljana eno iz drugega, vendar odpirajo nepretrgane, različne perspektive o istem objektu in uporabljajo mnogovrstnost dokazovanj.

3. Bolj posplošeno: na mesto branja znakov sveta, ki takó kot nebesa oznanjajo Božjo slavo, stopa branje »velike knjige« tega istega sveta (*in torej drugega*), napisane v matematičnem jeziku, ki jo sodobni znanstvenik, ki posluša svoj razum, v primeru težav ali sporov celo bolj ceni kot Biblijo (Galilejeva pisma o Jozuetovem soncu).

4. Če v Summi iščemo pojasnil, vidimo, da neprestano načelnja nove teme, da neprestano išče dodatnih dopolnil. Opraviti imamo z numerirano celoto, pri kateri moramo, da bi se sploh znašli, izhajati iz kazala. Traktat ali bolje meditacija oz. raziskava na kartezijanski način, nasprotno, spominja na kako Evklidovo knjigo z definicijami, aksiomi, postulati, teoremi in dokazi (Descartesovi »Drugi odgovori«, Spinozova »Etika«) ali pa privzame obliko kontinuiranega toka Meditacije (Descartesove »Meditacije«, Malebrancheva »Raziskava«). Treba jih je torej brati po vrsti.

Summa spada v red neposredne moči sveta, Meditacija v red posredne, drugotne moči razuma.

### II. Vrhovna avtoriteta (absolutna doktrinalna avtoriteta Cerkve)

Toda Summa že prepisuje knjige in ne sveta. Knjige, ki jih Cogito ali razum zavrača, ker so spočetka prav tako varajoče in nejasne kot svet sam. Knjige, ki jih je moral Descartes brati na Univerzi (v Collège), so ga ob njegovih potovanjih razočarale. Sholastika ne potuje, temveč brez orožja in denarja hodi iz ene knjižnice v drugo. Knjižnica je bilo tudi ime, ki ga je Biblija nosila v celotnem poznem srednjem veku.

Vprašanje, *quaestio*, ki je merska enota Summe, obsega ugovore nasprotnikov na odgovor, ki ga hoče podati (*videtur quod*), avtoriteto, na katero bo oprla ta odgovor (*sed contra*), sam odgovor (*respondeo dicendum quod*) in pa ponoven posamičen pretres ugovorov, da bi jih pobila. Moč dokaza, ali bolje tisto, na kar se opira njeno izvajanje, je avtoriteta teksta in ne avtoriteta stvari sveta, kajti tekst ni ena od stvari sveta (*srednjeveško razlikovanje med voces in res*). Prav zaradi greha so nam poslani »čutne oblike sveta« – brez greha bi bil za nas ostal berljiv »iz Svetih spisov«, ki razlagajo tako sebe kot tudi svet. *Tako govori Johannes Scotus Eriugena*.

Kdo so avtoritete? Sveti Tomaž Akvinski odgovarja: Sveti spisi, potem Očetje, potem človeški razum oz. filozof, toda ta zadnja avtoriteta ne more dokazati vere, saj ukinja njeno veljavo: »Vendar pa je treba paziti, da sveti nauk te avtoritete (filozofov) uporablja le za razprave, ki so tuje njegovi naravi in imajo le verjetnostno vrednost. Nasprotno primerno uporablja avtoritete kanoničnih Spisov, kar pa zadeva avtoritete drugih cerkvenih doktorjev, jih prav tako uporablja za primerno, toda le verjetnostno razpravljanje.« Sveti spisi torej sami podeljujejo gotovost *sacra doctrina*, ki je, pomešana z eksegezo, v

celoti vsebovana v Svetih spisih. Tu imamo opraviti z dvojno igro avtoritet: z avtoriteto Biblije, v kateri beremo utemeljitev Cerkve, ki v zameno zagotavlja pravilno interpretacijo Biblije »Ecclesia legit et tenet.« Temu moramo dodati, da je vsak od obeh Testamentov že po naravi komentar drugega (vendar ne eodem modo), česar ne najdemo ne pri Judih ne v Koranu. V tem smislu lahko Kristus reče, ne: Mojzes je moj predhodnik, temveč: Mojzes je govoril o meni.

Mojstri Univerze, ki se opirajo na to kompleksno igro avtoritet, pa ne morejo enakovredno stopiti ob bok Testamentoma, Apostolom, Papežu, Očetom ali Doktorjem, ali jih celo nadomestiti.

### III. Vsota vednosti (od magistra do univerzitetnika)

Kljub temu moramo vsakič, ko pogledamo strukturo kakšnega člana Summe, iskati zelo rahel razmik, ločujoč *sed contra*, ki invocira avtoriteto, od *respondeo dicendum quod*, ki navaja mnenje *magistra*: »Jaz, *magister*, (torej) odgovarjam, da je treba verjeti...«

*Magister* ni avtoriteta iste stopnje kot avtoriteta, ki jo citira, in vendar je prav on tisti, ki poudarja kaj je treba verjeti in kaj bo treba vedeti. V razkoraku med avtoritetami in to novo avtoriteto se odigra(va) dialektika, ki povzroči:

1. da je za razliko od antičnega mojstra ali celo papeža *magister* pod nivojem teksta, ki ga citira;
2. da je za razliko od preprostega pridigarja *avtor*, tisti, ki odgovarja, in ki s svoji mnenjem stoji ob strani avtoriteti, kateri se podreja. Njegovo mnenje, njegov izbor, njegova teza postanejo nekaj (*imenujmo ta nekaj vednost*), kar je mogoče prenašati zunaj njega, *nekaj*, kar je moč pokazati celo drugemu *magistru* in mu po njem izmeriti veljavo. Tako si je dal Abelard, nezadovoljen z merili Guillauma iz Champeauxa, izmeriti veljavo drugje. *Magister* je torej po naravi večkrat, za razliko od enkratnosti antičnega mojstra, popolnoma »preprostih« Svetih spisov ali papeške nezmotljivosti. Kot univerzitetnik postane eden med drugimi, proizvod svoje lastne veljave, svojih mnenj, svoje vednosti. Trg je oskrbel s knjigo, ki jo bodo prepisovali list za listom: »brez posameznih izvodov bi ne bilo Univerze«, pravi padovanski tekst iz leta 1264.

Tako vzpostavljenega univerzitetnega diskurza ne zamenjujejo niti s cerkveno besedo niti s cesarskimi ali kraljevimi edikti. Kronist Jourdain pravi: »Te tri stvari, namreč duhovščina, Oblast in Univerza (*Studium*), so kot tri kreposti, recimo naravna, vitalna in znanstvena, ki so katoliško Cerkev duhovno polepšale, povečale in vodile. Te tri stvari: temelji, zidovje in streha so jo zato materialno okrepile.« Z ustanovitvijo Univerz v XIII. stoletju, oz. s tem, da jih je vzela pod svoj nadzor, je torej papeška oblast le prekrila neko moč, ki se je bila na avtonomen način že razvila.

Vrh tega sveti Tomaž uči, da v redu kreposti naletimo tudi na prekoračitev vrline *studioznosti*, namreč na pregreho *radovednosti*, ki išče vednost zaradi nje same (ob odsotnosti pregrehe je to malomarnost/neskrbnost). Najprej je studioznost del zmernosti in radovednost, torej oblika nezmernosti. Potem lahko ostanemo *studiosi*, če iščemo resnico, lahko pa tudi iz prevzetnosti. Končno pa lahko sprejmemo tudi poželenje po resnici, tako da ga spravimo iz reda (*inordinatio*), in to na štiri načine: a) tako, da iščemo neuporabno vednost: beremo komedije, pojemo bukolične verzice (nekoristnost) b) da se učimo pri slabih učiteljih, demonih in hočemo spoznati prihodnost (vraževerje) c) da se zanimamo za (ustvarjena) bitja in pri tem pozabljamo na njihov smoter (naturalizem) d) da iščemo znanj, ki presegajo naše sposobnosti (nečimrnost). To je morda popoln seznam univerzitetnih pregeh: pregeh, ki zadevajo resnico in vednost.

Summa torej obsega tisto, kar je treba vedeti, in knjiga katoliške resnice, uperjena proti nevernikom in heretikom, postane Vsota tez, ki jih je napisal učitelj med učitelji – za bodoče učitelje, za tiste, »ki jim je usojeno, da bodo stopili na mesta naših učiteljev,« kot lepo pravi Descartes. In uvrščanje največjih Mojstrov med Očete in Doktorje odpira nedoločeno nalogo obsodb in kanonizacij.

Nasproti temu je Descartesu pomembno, da ni ne obsojen ne kanoniziran, da ni nikakršen učitelj, temveč da v sebi pusti govoriti Subjektu Znanosti, da je enkratni (»V delih, sestavljenih iz mnogih delov in napisanih z rokami različnih učiteljev, je manj popolnosti kot v tistih, na katerih je delal *en sam*«) in sam (»Cel dan sem ostal *sam* zaprt v ogrevani sobi«). Njegovo samotarstvo na Nizozemskem se razlikuje od nemirnega, pričakovanega in spremljanega kroženja vsestransko malce ohlapne sholastike.

### IV. Absolutna vednost (proti histeriji)

Toda v velikih Summah je čutiti neizmerno utripanje *exitus/re-ditus*, gibanja, ki izhaja iz Boga in se vanj vrača, gibanja, ki so ga sholastiki podedovali od neoplatonikov in Dionizija Areopagita. Sveti Tomaž pravi: »Sveti nauk ima za svoj glavni cilj pripeljati nas do spoznanja Boga, ne le Boga kot Boga, v njem samem, temveč kot principa in smotra stvari, še posebej razumnih bitij (...). V razlagi tega nauka moramo obravnavati: 1) Boga, 2) gibanje razumnih bitij proti Bogu, 3) Kristusa, ki je kot človek pot, po kateri moramo težiti k Bogu.« S tem ciklom izhajanja in vračanja Summa posnema realnost. Torej ni več vsota delov, temveč red, primeren vsemu. Zato je Summa, kar pomeni povzetek, kompendij vprašanj (beseda prihaja od juristov), pričela najprej pomenjati izčrpen in sistematičen prikaz, in potem sistem sveta. Prav zato v srednjem veku ločimo Summe, ki so povzetki, Summe, ki so enciklopedije, in Summe, ki so sistemi. Jasno je, da se od Roberta iz Courçona (ki je dal pariški univerzi njene statute), skupaj z Albertom Velikim in Tomažem Akvinskim, Summa nagiba k sistematičnosti, kar pomeni, da odslej v njej najdevamo vozle. Pri svetem Tomažu jih je več, ki povzročajo težave: a) potem ko je večkrat obravnaval razumno bitje, tako kot zahteva krožni potek: katera je vsakokrat izbrana bistvena lastnost? b) o Kristusu govori najprej kot o drugi osebi svete Trojice, potem kot o utelešenem Bogu in odrešitelju: kako to, da se ne ponavlja?, itn. Vprašanja, podobna tistim, ki jih Gueroult postavlja Descartesovim *Meditacijam*.

Po drugi strani Descartes zoperstavlja red analize ali rešitve in sintetični red ekspozicije. Prvi red je red meditacije, drugi, bolj geometričen, tudi bolj ustreza »redu stvari«. Red vzrokov torej ni več edini.

Summa je bila povzetek. Ker sveti Tomaž ugovore nasprotnikov, za razliko od resnično obravnavanega vprašanja, omeji na majhno število, lahko na začetku svoje obsežne vsote zapiše: »Opazili smo (...), da pri uporabi spisov različnih avtorjev, novice na tem področju pogosto močno ovira bodisi množenje nepotrebnih vprašanj, členov in dokazov, bodisi da to, kar je treba osvojiti, ni obravnavano v skladu z zahtevami discipline, temveč tako, kakor zahteva razlaga knjig ali priložnost razprave, bodisi ker pogosto ponavljanje istih stvari v duhu bralcev porodi utrujenost in zmedo. Ker se želimo izogniti tem in podobnim neprijetnostim, bomo, zaupajoč v božjo pomoč, poskušali predstaviti sveti nauk tako kratko in jasno (*breviter ac dilucide*), kot to dovoljuje snov sama.«

Iz navedka vidimo, da je v primerjavi z *Meditacijo*, ki ovija mnogo perspektiv in je bistveno dolga, Summa v svoji zasnovi bistveno kratka. Iz česar lahko prav tako razberemo, da se zaradi nujnosti »zahtev discipline«, ki se razlikujejo od knjig in javnih razprav, Summa po svoji stvarni dolžini pridružuje *Meditaciji*. Zato se je Descartesova fantazma, da bi (mu) re-sumirala sholastične Summe, ker jih je imel za umetno dolge, razletela ob izkušnji z Ugovori in Odgovori na njegove lastne *Meditacije*, ki so same postale neka vrsta kartezijanske Summe, neomejeno odprta od Catérusa pa do Gueroulta.

Če si Summa in *Meditacija* takó izmenjujeta dimenzije, vse do enakovrednosti, je to zato, ker obe preči ambicija nekega popolnega seštevk. Vsaka na svoj način snuje pot, ki naj bi vodila Univerzo do absolutne vednosti. *Meditacija* je morala tako kot znanosti le iti še skozi Univerzo, da bi ji to uspelo. Zato ni presenetljivo, da je Heglov sistem *presege* Univerzitetni diskurz, in da je teza »političnega evangelija« par excellence, enajsta teza o Feuerbachu, že dolgo z zlatimi črkami vgravirana na predestiniranem mestu: na pročelju Humboldt – Universität v Vzhodnem Berlinu.



## Bibliografske reference:

Saint Thomas: *Somme Théologique* Ia, prologue et Q. 1, art. 8, ad 2 Ia, Q. 2, prologue, IIa, IIae, Q. 167  
E. Gilson: *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, zlasti str. 251, 391–399  
M. Gueroult: *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, Uvod, str. 20 in zaključek IV  
P. Legendre: *L'Amour du Censeur*, Paris, Seuil, pogl. II.

J. le Goff: *Les Intellectuels au Moyen Age*, Paris, Seuil, (coll. »Microcosme«)

H. de Lubac: *Exégèse médiévale*, Paris, Aubier, navedba iz Scotta Erlugena, str. 122, opomba 3

E. Panofsky: *Architecture gothique et Pensée scolastique*, Paris, Minuit, str. 74.

Prevedel: Igor Žagar

François Regnault:

# Porfirijev paradoks

Vprašanje Porfirijevega dela *Isagogé*, pogl. IV., V., in naslednja:

Dati z bližnjim rodом in specifično razliko definicijo rodů in vrste.

1. Rod in vrsta imata nekatere skupne poteze, kajti obstajajo vrste, ki so rodovi in rodovi, ki so vrste. Seveda ne na isti ravni, vendar so poimenovani enako.

Med rodом in vrsto so seveda tudi razlike, kajti obstajajo najvišji rodovi, ki so le rodovi in zelo specialne vrste, ki so le vrste.

»Rod« in »vrsta« sta torej vrsti »rodů«, ki ga definirajo omenjene skupne poteze, in omenjene razlike so »specifična« razlika, ki ju razločuje.

»ROD«, pripisan večim

»Vrsta« št. 1 : rod

»Vrsta« št. 2 : vrsta, etc.

»Specifična« razlika:

– rod: ne biti vrsta nobenega rodů

– vrsta: ne biti rod nobeni vrsti

2. Da bi bili bolj rigorozni, omejimo ta rod in naj nima *n* »vrst« (poleg rodů in vrste še značilnost, razliko in druge, ki jih lahko pripišemo tudi številnim drugim »vrstam«) temveč le dve, namreč rod in vrsto. Zato ta »rod« namesto z »biti pripisan večim«, na splošno definirajo z: biti pripisan bistveno, specifično večim objektom, rodů in vrsti v ustaljenem pomenu, se pravi: biti pripisan odnosnicam, ki so lahko istočasno tako rodovi kot vrste, na kratko: vmesnim členom.

Ta »rod« je torej le rod rodov in vrst. Njihova skupna poteza je, da so pripisani predvsem svojim podvrstam (tako živo živalskemu, živalsko razumnemu), toda za razliko od značilnosti jim niso pripisani izključujoče (rod je pripisan *n* vrstam, značilnost le eni).

Zdaj opazimo, da »specifična razlika«, nujna za razločevanje rodů od vrste, rodů in vrsti odreka natanko tisto, kar jima njuna skupna poteza (njun »rod«) pripisuje. Dejansko razločuje specifična razlika rod od vrste tako, da razločuje rod, ki ni vrsta, najsplošnejši rod, od vrste, ki ni rod, od najbolj specialne vrste.

To pomeni, da je skupna definicija rodů in vrste tista definicija, ki – tako kot vsaka definicija z rodом in specifično razliko – tistemu, kar definira, pripisuje skupno potezo, ki izključuje njuno razliko, ali pa razliko, ki izključuje skupno potezo. Ali tudi:

rod in vrsta imenujemo termina, ki služita definiciji terminov s sredstvi, ki onemogočajo njuno lastno definicijo – término, ki služita definiciji vseh terminov z bližnjim rodом in specifično razliko, razen definiciji njiju samih.

3. Vrhu tega je ta težava bolj navidezna kot realna. Seveda, opazamo, da rod in vrsta povzročata te prav posebne težave s svojima definicijama, zato ker nimata druge lastnosti, drugega bistva kot klasifikacijskega. Tako »rod rodů« kot »vrsta vrste« v nekem smislu pomeni, da nimata bistva, pa čeprav morata biti pripravljena posoditi svoje prazno ogrodje in posredovanje vsemu, kar ima bistvo.

4. Dopustili bomo celo, da se težav, ki nas ovirajo lahko znebimo, če opazimo, da je Porfirij, ko prehaja (pogl. IV., V.) k osrednjim vrstam, ki so lahko istočasno tako rodovi kot vrste, prisiljen opustiti definiciji rodů in vrste, ki ju je podal (pogl. II., III.), in ki sta bili pravzaprav definiciji ekstremov, se pravi najsplošnejšega rodů in najspecialnejše vrste.

O tem se bomo prepričali, ko bomo videli, da je razlika med rodом in vrsto, podana v II. poglavju – da je namreč rod pripisan individuom, ki se razlikujejo specifično in vrsta individuom, ki se razlikujejo številčno – da je torej ta razlika v IV. poglavju, ko pravi, da se vrsta pripisuje tudi členom, ki se med seboj specifično razlikujejo, opuščena. Tu razlika med rodом in vrsto izgine prav zato, ker imamo opraviti z vmesnimi členi.

5. Ustrezna klasifikacija rodů in vrste z rodом in specifično razliko ne bi smela zoperstavljeti rodů in vrste, temveč: »pripisan specifično različnim« (različnim po bistvu) in »pripisana številčno različnim«. Kar da:

ROD, pripisan...

specif. različnim (vmesni členi)	števil. različnim (ekstremi)
– vrsta (žival...)	– vrsta (človek...)
– rod (žival...)	– rod (?)

Da bi bila klasifikacija popolna je treba rod vendarle umestiti kot ekstrem. Porfirijeva težava je metafizična. Če namreč najspecialnejšo vrsto lahko pripiše le številčno različnim elementom, namreč individuom, in se skupaj z moderno logiko skrbno izogiba mešanju množice in njenega elementa (1) (ali tudi elementa in podmnožice iste množice: cf. 4, 30 in nasled.), pa nam ob najsplošnejšem rodů ponudi semantično rešitev: substanca je najsplošnejši rod. Ta zastoj v vzpenjanju opravičuje narava substance: ontologija stopi na mesto klasifikacijskega formalizma, da bi preprečila vznik rodů substanc iz istega razloga, iz katerega je prepovedano umestiti Boga v rod bogov, saj ni prištevljiv.

Zato bomo, razširjajoč Porfirijevo rešitev in postavljajoč krošnjo njegovega drevesa tako blizu neba, da se njegove korenin

ne dotikajo carstva smrtnikov, rekli: če je spodnja meja vrst število ali položaj, bi bila zgornja lahko ime. Kajti:

a) Dedukcija števila, ki je dejansko dana glede individuov, bi lahko dovoljevala sledečo definicijo: položaj (število) je specifična razlika vseh členov, ki nimajo specifične razlike, kar pomeni, da je položaj (število) čista razlika, razlika brez bistva. Zato ker individui med seboj nimajo nič skupnega, se razlikujejo številčno. To potrjuje Frege, ko pravi, da števila niso individui (neke) vrste. Ne zato, ker kot individui, ki se številčno razlikujejo nimajo specifične razlike, temveč zato, ker nimajo skupnega bistva (G. Frege: Die Grundlagen der Arithmetik, pogl. X.): različni so in nepodobni.

V tem smislu števila nimajo skupnega bistva (med 1 kot 1 in 18 kot 18), temveč se zelo specifično razlikujejo: glede bistva se vsako število razlikuje od vsakega drugega števila in razlikujejo se le glede bistva. Individui imajo, nasprotno, in prav zaradi števil – števil, ki jih razločujejo in se zadovoljujejo s tem, da jih štejejo, da bi jih razlikovala – skupno bistvo, nimajo pa specifične razlike. Iz česar sledi: položaji (števila) so čiste razlike v bistvu in brez skupnega bistva, ki merijo nespecifične razlike bitij (individuov), ki jih veže le skupno bistvo.

b) Glede imena, o katerem smo rekli, da bi lahko bil najsplošnejši rod: če ne želimo pasti v neskončnost rodov rodov, kar je vendarle zmeraj mogoče, se moramo ustaviti ob takšnem rodu, da bo vsak rod nad njim, ki bi ga lahko vseboval, le njegovo ime. Nekaj takega se dogaja rodu substanc, rodu, ki ga ima Porfirij za implicitno nemogočega, v kolikor bi dejansko vseboval le eno vrsto: substance. Tu bi bilo torej primerno

najti nov rod, ki bi vseboval takó vrsto substanc kot tudi vrsto, ki bi se od nje specifično razlikovala: to pa je metafizično (prav) nemogoče, zakaj specifično se razlikovati od substance je prav lastnost nič (da je treba, če se hočemo povzpeti više, *bit* postaviti na mesto *substance* je tu kaj malo pomembno). V nasprotnem primeru bo novi rod vseboval le substance, vrsto z enim bistvom, izgubili pa bomo specifično razliko. Število 1 umerja istočasno rod in njegovo vrsto. Z drugimi besedami: rod le nominalno podvojuje vrsto. Nič več ni kot njeno ime. Nič drugega ni kot *ime*.

Logično bi tako lahko proizvedli neskočno število množic, katerih vsaka bi imela le eno podmnožico: substance (2). Toda s stališča realne klasifikacije z rodovi in vrstami je ta (kšna) operacija nepomembna.

*Opombi:*

(1) Zdi se, da Porfirij glede množice in njenih elementov opozarja na dvoumje vsakdanjega jezika, ko pravi (pogl. II., IV. in naslednja), da »so rod najprej imenovali izhodišče nastanka vsake stvari, kasneje pa množico tistega, kar izhaja iz enega samega principa, na primer iz Herkula«. Tako pravimo, da je Herkul rod Heraklidov, in da so Heraklidi rod – genetična in historična razlaga, ki, če jo formaliziramo pomeni, da imenujemo rod tako rod kot tudi člene, ki mu pripadajo. Tako gre v »ljudje so del živalstva« za rod, v »ljudje so hudobni« pa za člene. Jezik zagreši dvoumje vsakič, ko pripisuje množici lastnost ali lastnosti njenih elementov.

(2) Vse te podmnožice so *polni deli*, cf. N. Bourbaki: *Eléments de mathématique, livre I: Théorie des ensembles – Fascicule de résultats*, Paris, Hermann, 1958 § 1 à 10.

Prevedel: Igor Žagar

Alain Abelhauser:

# Zabavna etologija

## Prvi del

v katerem izvemo, da pošiljalec včasih prejme od prejemnika svoje sporočilo v nespremenjeni obliki, da je od spolnosti do agresivnosti le korak, in da pri kuščarjih spolno razmerje ni niti nemogoče niti naključno, temveč naravnost tvegano.

Zdi se, da nekateri kuščarji ne znajo prepoznati spola sorodnika na katerega naletijo. V času parjenja se samci namreč prično šopiriti tako, ko se znajdejo v prisotnosti posameznika iste vrste. Situacija se lahko razreši na dva načina: ali se prične šopiriti še drugi, ker si je vedenje prvega razložil kot uvod v dvoboj do katerega bo zaradi agresivnega zrcalnega rituala obeh tudi prišlo, ali pa drugi obrne pete in *in petto* zbeži, s čimer prvega požene v zasledovanje, ki se ponavadi konča tako, da prvi drugega ujame in mu zleze na hrbet – kar iz paradiranja prvega naredi ritualizirano obnašanje, ki je sprožilec parjenja.

Prvo srečanje v principu opisuje srečanja dveh samcev, drugo, srečanje samca in samice. Z zadovoljstvom lahko ugotovimo, da isto vedenje lahko skriva dva pomena – agresivno grožnjo ali ljubezensko povabilo – med katerima izbira šele drugi. Prejemnik je torej tisti, ki vedenju prvega pripiše vrednost sporočila in mu s svojim odgovorom podeli pomen. Nič manj zanimivo ni ugotoviti, da je ta »komunikacija« odvisna od manka vednosti (natančneje od neprepoznavanja spolov), da spopad izhaja iz istosti obnašanja, iz soočenja dveh alter egov, ki – tako kot v zrcalu – tekmujeta v istem imaginarnem razkazovanju, medtem ko je spolni akt mogoč le, če je dvojnost vzpostavljena takoj, če se dá drugi prepoznati kot istočasno enak in drugačen.

Seveda pa tej prisrčni mehaniki tudi spodleti.

Lahko se na primer zgodi, da se samica, ki so jo leta naredila močno in predrzno, šopiri pred sorodnikom nasprotnega spola, namesto da bi zbežala, in si je tako neizogibno v laseh s samci.

Lahko se tudi zgodi, da mlajši samci, plašni ali malce šibkejši, ob srečanju z velikim, bojevitim samcem raje izberejo beg in izgubo časti kot pa borbo s predvidljivo žalostnim koncem.

Konec koncev se lahko pripeti tudi to, da podjetna samica s svojim paradiranjem prestraši plašnega samca, in da logika kuščarskega vedenja vedenjskega obrazca prvo spodbudi k lovu na drugega, ki mora tako utrpeti posilstvo – sicer res brez posledic, kajti ta narobni koitus je le parodija, vendar:

kaj hočejo kuščarice?

## Drugi del

v katerem izvemo, da je ljubezen med zajci lahko odgovor na vprašanje »kaj je oče«, da ima pri zajcih oče zmeraj zadnjo besedo, in da, če spomin onemogoča ponavljanje, je nasprotno amnezija (pozaba) tista, ki omogoča reprodukcijo – v obeh pomenih besede.

Zajklja ima nenavadno lastnost, da ovulira zaradi parjenja in ne pred njim, kot je to v navadi pri večini drugih vrst. Kar je pri drugih živalih ponavadi nujni in odločujoči razlog koitusa je pri njej komaj zavezujoča posledica. Kulturni in zabavni rezultat te spreobrnitve vzroka in posledice: laskava oz. uničujoča – pač odvisno od gledišča – seksualna reputacija zajcev.

V terminih logike živega bi lahko mislili, da imamo opravka z zelo posebno iznajdbo narave – kjer vloga samca ni več le v tem, da z izbrizgom svojih razmnoževalnih celic v za to privilegirani prostor omogoči srečanje s samičinimi razmnoževalnimi celicami (ki so pogosto že tam) – iznajdbo, ki bi, če jo gledamo tako, takoj in ugodno razjasnila očetovsko funkcijo. Sicer pa: ali očetu zajcu, po zgledu Saturna, ne pripisujejo obžalovanja vrednega slovesa, da žre svoje še sesajoče otroke, in za nameček še s sramotno namero, da bi samico tako pripravil do novih slastno plodilnih ljubezni? Ta »vizija« očetovske funkcije ni resna; vendar, kakor neresna že je, bi ji s tem, kar bo sledilo lahko dodali nekaj soli. Zajklja ima navado, da se potem, ko je oplojena odtegne samcu, ki jo je bil naskočil – ta je opravil svojo dolžnost in mora počakati, da bo potem, ko se je tako ali drugače osvobodila svojih mladičev spet na voljo. Toda če v primernem trenutku uredimo srečanje med oplojeno samico in drugim samcem – samcem, ki ni roditelj – ima takšno srečanje neredko učinke v realnem: soočena z novo ženitno možnostjo zajklja abortira, se ponovno spari, v drugo ovulira in končno donosi sadove drugega moža. Tako torej hoče zajčja logika: uslišan bo tisti, ki govori zadnji.

Lahko bi se še vprašali: zakaj? je to stvar zapeljevanja? Ali pa ima novo vedno več privlačnosti od starega, neznano vedno več šarma od že vidnega, da osvoji damo in jo popelje, če že ne do ponovne vzpostave deviškosti, vsaj do pretenzij za novo deviško kožico? Novo in prepoznanje novega sta vsekakor pomembna. Kajti če oplojeni zajklji vbrizgamo določeno drogo, ki povzroči nekakšno da je drug: zanj bo abortirala, se z njim sparila in donosila njegove otroke – skorajda dvojčke onih, katerim se je poprej odrekla. Spomin, spomin! Vrnitev istega – ponavljanje – predpostavlja njegovo odsotnost ali onostranskost. Zajklje očitno ne trpijo zaradi spominov: če so jim že podvržene so jim zato, da se iz njih norčujejo. In s tem, da jim jih odvezamo, jih pravzaprav obsodimo na natančno ponavljanje tistega, kar se je že bilo zgodilo – iz njih skratka naredimo histerične podobe.

(prevedeno iz zadnje, 34. številke »Revije freudovskega polja« ORNICAR?)

Prevedel: Igor Ž.

## Književne in ... reči

# Memoires d'outre-mer

Rastko Močnik

### Gospodična Carmen

Prve črne junakinje v ameriškem črnskem romanopisju so sodelile k tipu tragične mulatke. Kakšen imediatističen književni kritik bi se ob tem dognanju bržkone veselo razgovoril. (Univerzitetna književna veda je v ZDA seveda veselo imediatistična: navsezadnje tudi zato, ker druge kakor univerzitetne ni – in ker niso nikoli potegnili črte med *lit crit* in *Litteraturwissenschaft*. Nesimetričnost ideoloških antagonizmov: če hočeš imeti oboje, boš imel samo eno, namreč *bullshit*, tj. *literary criticism*.)

Pirjevec je menil, da je Univerza delovala nizkotno, ko ni hotela sprejeti Vidmarjevega literarno-kritičkega izdelka za doktorsko tezo. Zdi se, da je bolj delovala defenzivno: nemara resda ni natančno vedela, ali pač? – da namreč tu dialoga ni. Dialog z ideologijo je že ideologija sama. Česar ni zmogel Vidmar, to so potem boljševiki: paradokсно, da jim je bil pri tem potreben prav Vidmarjev blagoslov.

Zato je najboljša ameriška literarna veda militantna črnska, feministična, če mogoče. Prav ker verjamejo v pristniški imediatizem, se mu morajo upreti: ker jih jezi in politično revoltira. Prednost političnega nad scientističnim v duhovnih vedah. Neprijetno, a resnično je, kako dejstveno pravilni so klasični stereotipi v arhaičnih situacijah ameriških univerz.)

A malce pozornejši opazovalec bi pogledal letnice te prve epohe nesrečnih mulatk: 1850 – 1892. In bi si rekel: seveda, Romantika in njen dolgi dah, saj se za junaka sploh ne more klasificirati, kdor ni *hybris*, in navsezadnje je moralo veljati za prav elegantno križanje vladajočega stereotipa in avtorjeve tendence, umetnostnega lika in partijnosti, če si za svoje zmené napravil mulatko: mistika ženske in rase, pa še siva cona romantičnega limba, kdo bi si mogel česa želeti še več? Mulatka na Jugu, kakor Carmen. Kakor Carmen na sredi med razpravo o tem, kje so Iberijci zgubili narodno samobitnost, in nekaj opombami o ciganskem narečju. Ali na odru Opera Co-

mique.

Mulatka, Carmen, *hybris*, Deseti brat.

Slovenska literarna veda je očitno že od nekdaj amerikanizirana, in tudi zamorskih piscev je v njej vse premalo; drugače bi že kdaj morala opaziti, kar bode v oči: da je Deseti brat slovenska Carmen.

Napisal ga je sicer prvi slovenski Jugoslovan, a to še ni bilo dosti, da bi bil tudi Nemeč. Špancem je njihov feministični mit napisal Francoz, slovenskim Nemcem, Linhartu, Prešernu, so besedo prevzeli domačijski nacionalisti, ali so jih dejavno pozabili, kakor Kvedrovo, Prežiha.

Bil je pač eden, katerega jezikovno pripadnost je nedavno odkril Iztok Saksida, a še prej si oglejmo brata iz knjige.

Če je Deseti brat Carmen, kako ju je sploh mogoče ločiti? Pod tipsko paradigmo je le nekaj distiktivnih potez, ki nam nekako pomagajo, da ju razločimo.

Carmen se rada tepe, Deseti brat je pacifist. Carmen ima rada seks, Deseti brat abstainira; kakor Carmen ima tudi Deseti brat raje fante, a brez karnalne slasti. Carmen zanima alijsa, a brez sorodstvene vezi, Desetega brata je obsedla filiacija, ukvarja se izključno s sorodstvenimi strukturami. Carmen hodi na bikoborbe, Deseti brat v Obrščakovo gostilno; njo fascinira toreadorjeva umetnost, on bolj frigidno ceni Kvasovo univerzitetno umetnost. Carmen dela, Deseti brat je lenuh: on konsumira cigare, ki jih Carmen producira (brezosebna pijanost kajenja, kakor je rekel Gideov Menalque).

Pod temi površinskimi razlikami, vendarle temeljna solidarnost: oba sta *hybris* na obeh koordinatah, horizontalni (mesto-vas) in vertikalni (razredni boj). Oba nosita skrivno vednost, ona telesno, on duhovno, sta šamana in prerokovalca; oba skleneta usodni stik s pomočjo hiromantije.

Oba pokonča roka, ki jima je blizu, po kriterijih njunih lokalnih metafizik. Ironija semiologije; kakor je telesna Carmen hibrid-

na po svoji zavestni odločitvi (spetlja se vendar s kaplarjem), tako je duhovni Deseti brat hibriden po svoji genetski konstituciji (namesto njega se je spetljala nesrečna mu mati; ta v nazajski delegatski princip bo še pomemben!).

Oba sta ljudska lika, ki se ju je polastila umetna književnost. Zakaj, čemu je potem Deseti brat, v nasprotju s Carmen, vseeno moški?

Ker bi drugače ne mogel biti *zgodovinski poseg* v neko marginalno mitotelevropsko ideologijo.

Tu tvevamo perspektivno iluzijo (da je vsa preteklost že peljala k poznejšosti): a če bi Deseti brat ne bil moški, bi se neki drugi moški osebek zelo težko vkrca na projekt *Imitatio Fratris Decimi*, spis bi pač izpadel iz zgodovine, kakor marsikateri tega ne zaslužeči drugi spis. Knjiga *Deseti brat* bi pač ne bila ti to, kar je, če bi bila o desetnici, zakaj kaj je na tem literarnem monumentu kot spomeniku sploh takega, kar bi imelo kakršnokoli zvezo s siceršnjim spisom? Nič, le kdo bi se trafil s prebiranjem te vodice, ko je pa toliko boljšega na voljo?

A tudi brez perspektivne iluzije sklepanje teče: Deseti brat le tak, kakršen je, tj. moški lahko reče: »zdaj Črtomir sem, zdaj sem Bogomila«, le tak lahko izreče ta temeljni stavek občestva, katerega inženiringa se je lotil Jurčič s Stritarjem, med neštevilnimi nadaljevalci pa je naposled Kocbek izcedil omenjeno formulo.

Kaj je namreč *tertium comparationis*, na podlagi katerega je sploh mogoče reči, da sem zdaj Črtomir, zdaj spet Bogomila, na podlagi katerega se je sploh možno iti tako perverzen štos?

*Tertium comparationis* tega občestvotvornega projekta je pač tisto, kar se v *Krstu* proizvede – česar mitološka upoved na način »dogodka« *Krst* je, in kar navsezadnje pove že sam naslov: »krst, baptizem, očiščenje od izvirnega greha«. Navsezadnje je pesnik svojo poanto malone prenapel, povedal je dvakrat, da bi še butcem bilo jasno – a jim očitno ni bilo, ko so pa tako bodro planili v posnem. Ironija usode *Dichtung* v tem (»oskudnom«?) svetu: če bi poezijo kdo razumel, ji ne bi nihče nasedel, a kaj bi bila poezija brez tega usodnostnega nasledanja? – Vaja v verzifikaciji? – nemara je Prešeren le imel nekaj slabe vesti, ko se je čutil obvezanega maskirati svoje nakane v to formulo, pretrdo bi ga namreč prijel, če bi mu pripisali prav diabolichen namen v stilu »larvatus prodeo«.

Bogomila in Črtomir se v *Krstu* ne data samo krstiti, kakor da bi očiščenje ne bilo zadosti, ga še enkrat ponovita: zaobljubi-ta se k večni čistosti.

Obljuba torej večnega devištva – ali po domače: tajba seksualnosti.

Slovence sta spočela dva, ki sta se reprodukciji vrste odpovedala.

Če Slovenci poslej o sebi menijo, da so narod »kulture« in ne »nature« – ali ni to ponos nad tem, da so *umeten* narod? Navsezadnje je le čudno, da se nekaj razmnožuje po ne-naravni poti, darwinizmu v brk (sedanja kriza je tako le drugo poglavje te komedije: naučiti se bo treba, kako preživeti, kadar zares zmanjka žrtja; a beda aktualne politike ni predmet tega spisa).

Resen problem je ta nesimetričnost: v čem je privilegij »moškega« pri vztrajanju v večnem devištvu?

Nemara gre odgovor takole: ker je pri moškem to stanje vseh »kulturno«, namreč *diskurzivno*, in to v dveh pomenih. Prvič na ravni referenta: ni ga mogoče čutno nazorno detektirati. In zatorej, drugič, na ravni diskurza: nenehno ga je treba v besedi, »na jeziku« zatrjevati.

Paradigmatska opozicija Črtomir/Bogomila se je v zgodovinski dejanskosti še enkrat ponovila, še preden jo je Prešeren konceptualno postavil: v opoziciji med katoliško ortodoksijo (Bogomila) in janzenizmom (Črtomir). Za katolicizem je pomemben ritual, krst, ikona, čira-čara; za janzenizem je pomembna iskrenost pri zgoraj omenjenem, do konca, do smrti je treba vztrajati, ritual sam ni zadosti. Pri katolicizmu je ritual nad dejanskostjo in jo (resničnostno) interpretira, pri janzenizmu prav narobe. In če so janzenisti enkrat rešili slovenski jezik, bi mar bilo odveč domnevati, da katoliki nenehno rešujejo telesni rod?

A ta razlog za pomen moškosti v konstituciji »čistega«????!!! občestva je še preveč abstrakten, vrnimo se h konkrekciji književne historije.

Moški je bil preprosto korij, na katerega je bilo mogoče v seksualno šovinistični situaciji šestdesetih let edinole staviti.

Ta literatura je bila politična, hotela se je udejaniti, in literaturo se najprvo udejanja na polju literarnem, tega pa so majorizirali prav možje (ti, ki so imeli namen, in ki so uresničili namen, postati Veliki možje slovenske književnosti).

In tega udejanjenja se je lotil možak, ki je za pogoj svoje prakse v literaturi pravilno smatral desetobratovstvo v biografiji.

Česa vsega ni počel, da bi se kvalificiral v dejanskega literarnega junaka.

Da ni delal, še ni bila tolikšna žrtev. Da je konsumiral, zlasti alkohol in tobak, ga je sicer stalo življenje, a je vseeno prineslo vsaj nekaj slasti za ceno, ki tako in tako dediščina je mesu. Potrudil se je, da ni bil nikjer doma, to je sicer stalo več njegove prijatelje, a tudi zanj ni moglo biti prijetno. Delal se je čarovnika, nosilca skrivne vednosti jezika, to ga je stalo precej truda, a ga tudi povzdignilo na lokalni Parnas. A v svojem patosu se resnično ni ustavil pri drobnjarajah. Naredil se je povzpeticnika, da je lahko žaloval za svojim proletarskim poreklom (ki sicer ni bilo proletarsko, a to je bil takrat dominantni antagonizem). Odrekel se je očetu, da bi lahko bil sirota kakor Martinek Spak. In ubogo mater svojo, nič krivo, je potisnil v delegatsko figuro Jurčičeve umazane fantazme, zrinil jo je v nečisto posteljo, četudi je v tem bil radikalni pogoj njegove eksistence, in kakor da mu to ni zadosti, je vse življenje blatil njen lik in njen spomin. Ker ni mogla biti Bogomila (kako bi sicer mogel on – kaj pisati, kar preprosto biti), ji je obrekljivo naprtil druge perverzije. Njegovo sovraštvo do spolnosti sicer ni bilo zadosti, da bi posnemal Črtomira ali Spaka v abstinennci, a v pomanjkanju boljšega si je omisliš vsaj *diuresis nocturna*. Tudi njega je obsedla genealogija, bil je še bolj zagrozen sovrag reprodukcije kakor njegovi literarni predniki – po lastnem priznanju ni nikoli obiskal materinega rojstnega kraja, četudi je bil za vogalom in je tudi čezenj peljala pot v belo Ljubljano. Tu ga je le popadel preprost človeški sram – a imel je zadosti volje, da ga je gnusno maskiral v heideggerjanske obskurantizme o »izvoru«, ki so bili takrat na njegovo srečo po zgodovinskem naključju v modi. Priznati mu je, da je šel do konca: ko se že ni našla roka, ki bi mu utrnila luč življenja, pa se mu je le nekako posrečilo, da ni umrl popolnoma naravne smrti.

Nekaj derridajevske letristične neduhovitosti je v naključju, da se »Carmen« po slovensko reče »Cankar«.

## Fructus styli

Je remets a la mort l'essay du fruit de mes études.

Zakaj se mi ta zapis »fruit« zdi *naiven*?

Ker je etimološki? – to ni razlog, to je zgolj opis. A je vseeno zadosti, da opozori na lažnost tega samoniklega dozdevka: Montaigne je namreč tisti »c« vpisal iz natančno istega razloga, iz etimološke konsideracije, ki naj bi mene sodobnika napeljevala k paternalističnemu refleksu. Kar je bilo mišljeno kot sofisticacija ob zapisu, in kar je bržkone sofisticacija tudi bilo, zdaj deluje kot naivizem?

Na drugih krajih istega spisa namreč včasih stoji po sodobno: ...et la prudence et l'affection d'un si bon pere, auquel il ne se faut nullement prendre, s'il n'a recueilly aucuns fruits respondants a une si exquise culture.

Montaigne opozarja, da ni popraviljal zapisovalcev ne opravljal korektur. Razlogi, ki jih navaja, njih lažna skromnost (ne znam ortografa) in pretenciozna vnema (raje napišem še kakšen esejčič, margino, gloslo), so zadosti šibki, da dajejo slutiti trdnejši zalog: da v lapsusu govori resnica. (Kakor tisti dragoce-ni stavčev donesek na pravem kraju sredi aristotelovske diskusije v *Meščevem zlatu*: »enostnost«.)

A kaj naj si po tem mislimo o tem korelativnem spodrsrlaju, o samoniklem refleksu mojega »občutka«, namreč čuta za francoščino? Zanimiv je namreč, prav kolikor je lažen: dejstveno je depasiran – subjektivno pa temelji na nekakšni topoumni metafori, kakor sem sam v svojih mladostnih učnih letih francoščine delal podobne napake, tako da se mi zdaj ta »c« zdi znamenje mladostne nalvnosti francoskega jezika. Kulturno-zgodovinske korenine te analogije so znane, njena ideološka opora je malovredni zgodovinski etnocentrizem. Vseeno je

nekaj humorja v tem, da je korenina nekdanje pogrške moje ista kakor vir Montaigneovega etimologiziranja:

C'est un bel et grand agencement que le Grec et le Latin, mais on l'achète trop cher.

Ali mar ni razlog, da pa pri rimskih, kaj šele grških, poetih in piscih tega stilskega čuta, ki me sicer kdaj pa kdaj zapelje v norosti, a je vendarle vir tekstovne slasti pri branju, pač sodobniki nimamo; isti kakor razlog, zavoljo katerega po globoki intuiciji Montaigneovega očeta ne moremo doseči veličine, ki jo pri Starih občudujemo?

...cette longueur que nous mettons à apprendre les langues, qui ne leur coustoient rien, est la seule cause pourquoy nous ne pouvions arriver à la grandeur d'ame et de cognoissance des anciens Grecs et Romains...

Namreč ta »prevelika cena« – mar ni prav v tem, da ne moremo »doživeti« kastracije po latinski? Da zatorej starih jezikov ne *obvladamo*, in je sicer upravičena, a vendarle zgolj optična prevara veličina Starih, ki jih vidimo kastrirane v njihovem etru subjektivacije, a vseeno tako *vzdržljive*: tako voljne prevzeti nase, kar je sicer davek slehernega subjekta. Njihova veličina izvira za nas prav v tem, da vidimo *hkrati* njih ničevost in njih heroizem vsemu navkljub, da vidimo to *razliko*, slepost za katero je pogoj naši samonikli jezičnosti?

Mar ni, nadalje, skrivnost Montaigneove tekstne revolucije, da je prav s tem istim pogledom, ki ga njegovo človeštvo sicer upira v klasike, zrl tudi očeta svojega (feu mon père): podoba ponižanega očeta, ki je med vsemi celo Freuda travmatizirala, je Montaignea občila s tisto toplo naklonjenostjo, brez katere ne bi mogel napisati *Esejev*, in to dobesedno, kolikor so namenjeni povzdigi spomina na La Boetieja – in kolikor je ta njegov prijatelj, do katerega ljubezen je najprvo vzniknila iz branja, do katerega ljubezen je prvo tekstna ljubezen, kolikor je La Boetie za Montaignea pristna transferna figura: »... ceste consideration m'a souvent consolé sachant M. Estienne de la Boetie l'un des plus propres et necessaires hommes aux premieres charges de la France, avoir tout du long de sa vie crouppé mesprisé, és cendres de son foyer domestique...«

Ta ljubezen onkraj imaginarne zaslepitve, ta lacanovska ljubezen, ljubezen onkraj zaljubljenosti. Šele iz nje, iz te folie qui se sait, je brzkone možno to razmerje, ne toliko do govorice, kolikor najprej do svoje lastne subjektivacije, in torej, in ergo, do govorice svoje matere; je možno podleči slasti označevalca, ne pozabivši na njeno »zmotnost«. (Ta narekovaja: natančno ista intelektualistična rezerva, ki napelje Hegla, ko v uvodu k *Fenomenologiji* že proizvede formulo, da je zmota del resnice, da je zmota notranji moment resnice same, ki ga zapelje, da – menda kar dvakrat – nekako za nazaj prečrta ta izraz zmote, objektivne laži; ta dvojni odnos do ne-celosti resnice je pač fascinacija od *ta/jbi*; *ta/jbi* prav tega, česar prevzem mi omogoča, da opazim ta narekovaja, in ju ne prečrtam.)

Analogno se mi zdi naiven Trubarjev jezik, celo Svetokriški, pa naj je tudi v dolenjščini cenil knjižno govorico, isti bizarni etnocentrižem je gnl Prešernove izdajalce, da so ga, da ga še kar popravljajo: pri tistih, ki drugače pač mogli niso, ki so imeli zatorej pravico do svojega odvečnega »c«, se muzam, a ko med temi, ki si danes prizadevajo za obnovo slovenščine, preberem »zvesto«, z ostrivcem na »c«, mi to deluje kot stil-ska subtilnost, prav kakor zapostava v klasični tožbi ob »temačnem tonu pisanja mojega«. Tako se mi za pogoj, da v tekstu najdem še kaj več kakor golo »sporočilnost« (slavisti vselej najdejo besedo, ki odseva duha njihove misli), postavlja slepota domorodca svojega časa. (A le kako bi drugače v Iz-toku Saksidi mogel razpoznati zamorca slovenske književnosti.)

Navsezadnje je mogoče reči tudi čisto preprosto: ta stavek je lep:

Je remets à la mort l'essai du fruit de mes études.

## Verbis naturalibus omnium gentium

Wittgenstein polemizira z Avguštinom, nemara iz skromne ponižnosti, da mu ne bi bilo treba priznati, kako polemizira s seboj samim.

Podoba jezika, ki jo zavrača, Wittgenstein povzame z nekaj lapidarnimi stavki:

»Podoba je namreč tale: Besede v jeziku poimenujejo predmete – stavki so povezave takšnih poimenovanj. – V tej podobi o jeziku najdemo korenine teje ideje: Sleherna beseda ima pomen. Ta pomen je besedi prirojen (zugeordnet). To je predmet, za katerega beseda stoji.«

Zanimivo je, ironično pripominja v paragrafu 23 *Raziskav*, interesantno je primerjati mnogoternost, Mannigfaltigkeit, govorice s tistim, kar so o njej povedali logiki (in v oklepaju pristavlja: »vključno s piscem *Traktata*«).

Po tej podobi o jeziku se govoriti naučim takole: tisti, ki govoriti že znajo, mi pokažejo predmete, hkrati pa mi povedo njihovo ime. (To je bazično podoba iz *Traktata*: govorne enote so slike sveta.) Po daljši razpravi, katere enkrat domet izvira iz tega, da Wittgenstein nenehno misli kot *en* problem tisto, kar blokira sleherni rešitev, brž ko ga razparceliramo (kakor ravna filozofija jezika, ki raziskuje »pomen«, »referenco«, »razumevanje«, »intenco«, a si pri tem prepoveduje vprašati, kaj pomeni »imeti govorico«, biti sposoben govorjenja, tj. kaj je modus govornega subjekta kot govorečega), pride do tegale sklepa:

»Avguštin opisuje učenje človeške govorice tako, kakor da bi otrok prišel v tujo deželo in ne bi razumel deželne jezika; to se pravi: kakor da bi že imel jezik, le ne tega jezika. Ali pa: kakor da bi otrok že lahko *misli*, samo ne še govoril. In »misli« bi tu pomenilo nekaj kot: govoriti sebi samemu«

Interesantno je, da Avguštin v *Izpovedih* (I, 8) svoje akvizicije jezika ne opisuje v modaliteti »kakor da bi«, pač pa natančno to, kar je Wittgensteinov analitični dosežek, *dobesedno izreče*. Po mojem branju tu Avgustin meni, da pridobitev govorice omogoča dvoje:

– to, kar ima človek po bogu: misli, afekti in *voluntates*, ki jih Wittgenstein briljantno prevaja z *Wünsche*, in Anscombe ustrezno z *desires*, torej želje;

– in to, kar ima človek kot človek, kar je naravna govorica vseh ljudi: to so te »naravne besede, verba naturalia«, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis. . .

Ironija zadeve je v tem, da besede tega ali onega jezika lahko nekaj pomenijo samo, če jih pospremlja tisto (in *ker* jih spremlja to, saj jih nujno vselej u-oblikuje), kar je »naravna govorica človeštva«, namreč izraz lica, namig pogleda, gib telesa, ton glasu. . . ironija je v tem, da je karkoli iz diskretne besedne govorice mogoče ujeti zgolj na podlagi tega, kar je pač *ne-ujemljivo* po definiciji, kar je tista sicer usodna atmosferska spremljava slehernega občevanja, a za kar si vsakdanji ljudje predstavljamo, da nam nekaj pomeni – samo na podlagi besed, ki jih spremlja. Pogoj za razumevanje je tisto, kar nam je najbolj nedoumljivo, pogled, tresljaj glasu, načet gib, ta poteza, ki pravzaprav nima pomena, a je od nje odvisen sleherni pomen, ki ga lahko upamo doumeti.

Avguštinov stavek je kristalno jasen, kaj namreč ti migljaji nakazujejo, indicirajo? – stavek gre takole naprej: . . . indicante affectionem animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendis rebus; indicirajo torej naša dušna stanja, ko to ali ono zahtevamo, imamo, zavračamo ali se ga ogiblujemo. Ta gerundivna zveza nam lahko mirne duše velja za prvi spisec *ilokucijskih moči* govorice.

Samo da zadeva deluje le s predpostavko božje milosti – namreč tega, da nam je bog vdihnil notranji monolog. Če nimamo misli, afekcij in želje, potem nam tudi naravna govorica želečega telesa nič ne pomaga: ne le zato, ker bi z njo ne imeli ničesar »izraziti«, pač pa tudi in predvsem zato, ker bi sicer sploh ne mogli priti na pomisel, da bi s svojimi udi, z licem in očmi kakrkoli »indicirali«.

Še huje: zadeva ne deluje niti v reducirani Wittgensteinovi interpretaciji Avgustina. Tudi če namreč predpostavimo, da človeček govori *že ima*, če torej vprašanje boga, njegove milosti in celo želečega telesa postavimo v oklepaj, in človečka preprosto postavimo v Wittgensteinovo tujo deželo – *radikalen prevod* ni možen, kakor je dokazal Quine. Tujec ne bo nikoli doumel, kaj mu domorodec kaže, pa naj je še tako domačin svoje rodne govorice. Kakor govorica ne more pomeniti brez tistih stranskih namigov, tako tudi namigovanja, zavijanje z očmi in celo preprost pokaz z roko ne morejo pomeniti, če ne razumem spremljanih besed.

Zadnji udarec je naposled zadal Davidson in pokazal, da je tudi sama konstitucija hipotetičnega Quineovega prevajalca nemogoča. Davidson namreč, skromno hodeč v Quineovi

# Žanr obstaja

MARCEL ŠTEFANČIČ, jr.

In zakaj Todorov? Preprosto: Todorov nam je blizu zato, ker se ni nikoli pretvarjal, da literarni žanri ne obstajajo, čeravno je bilo to v šestdesetih letih zelo v modi, zlasti v Franciji, kjer je Maurice Blanchot na veliko zagovarjal »brisanje meja med žanri« in celo »izginotje žanrov« (npr. »L'Espace littéraire«, »Le Livre à venir«, »Entretien infini«).

Najprej nas zmoti dejstvo, da je Todorov, se pravi nekdo, ki je skušal rokovati z literarnim diskurzom »znanstveno«, obdeloval prav »množično«, »popularno« oz. takoiimenovano »žanrsko« literaturo. Za tovrstno dejavnost se zdijo v zvezi s Todorovom tehtni in umni predvsem trije razlogi:

1. V tem bi seveda lahko videli zgledovanje pri Mihailu Bahtinu, učitelju in vzorniku, velikemu občudovalcu in analitiku »popularne«, »karnevaleske kulture« oz. »grotesknega realizma« kot je to imenoval sam Bahtin (*Mikhail Bakhtine le principe dialogique, suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine, 1981, Seuil, Paris: odslej MD*).

2. Teorija (se pravi: Todorova »Poetika«), ki se je odrekla »opisovanju«, »interpretiranju« in »komentiranju« posameznih literarnih del in ki obenem priznava za svoj edini realni teoretični objekt »lastnost literarnega diskurza«, kajpada, najlaže shaja z žanrom, ki funkcionira kot »posrednik« med »posameznim, individualnim literarnim delom« in »celotno literaturo« (*Poétique de la prose, 1971, Seuil, Paris: odslej PP*). Namreč: »Če bi dobro opisali žanre popularne literature, potem ne bi bilo več mogoče govoriti o mojstrovinah: to bi bila ena in ista stvar. Najboljši roman bi bil tisti, o katerem se ne bi dalo reči ničesar.« (v PP). Še več: »množično literaturo«, ki ima »izjemen položaj«, je mogoče »popolnoma izpeljati iz svojega žanra« (v PP). Todorovu predstavlja »idealni tip« teorizacije literarnega diskurza prav žanr, a ne katerikoli žanr, temveč ravno žanr »množične literature« (npr. detektivski roman, fantastična literatura, ipd.). Opozarja pa tudi na dialektično protislovje med literarnim delom in njegovim žanrom: »Lahko bi rekli, da vsaka velika knjiga vpelje obstoj dveh žanrov, realnost dveh norm: normo žanra, ki ga ta knjiga krši in ki je prevladoval v predhodni literaturi; in normo žanra, ki ga ta knjiga ustvarja.« (v PP)

Obstaja pa tudi neko »srečno področje«, kjer to »dialektično protislovje« ne velja: to je »množična literatura«. Običajna literarna mojstrovina ne vstopi v žanr, če ni le-ta njen lastni, medtem ko je »mojstrovina množične literature tista knjiga, ki se najbolje vpisuje v svoj žanr. Detektivski roman par excellence ni tisti, ki krši žanrska pravila, temveč tisti, ki se ravna po njih...« (vPP)

3. Z detektivskim romanom kot žanrom par excellence lahko eksplicira, če ne že kar eksplicira določene literarne kategorije, saj so v detektivskem romanu številne, sicer »prikrite«, »virtualne«, »pomešane«, »sprijete« lastnosti literarnega diskurza razvite v povsem »očitni«, »ostenzivni« obliki, lahko bi celo rekli, da so zbrane na »površini« in so kot take opazne na prvi pogled (predvsem opazne za »Teorijo«, ki je že vzpostavljena, se pravi za »Teorijo«, ki se odreka »posameznim literarnim delom« in jo zanimajo le »lastnosti literarnega diskurza«). Že v »*Littérature et signification*« (1867, Larousse, Paris) s pomočjo Hammetovega »Steklenega ključa« (*The Glass Key*) definira (oz. eksplificira) specifični tip percepcije v pripovedi (oz. »videnja pripovedi« glede na razmerje med pripovedovalcem in literarnim junakom), vse polno referenc na detektivski roman je v »*Poétique I.*« (v: *Qu'est-ce que le structuralisme?*, 1968, Seuil, Paris) in »*Poétique II.*« (1975, Seuil, Paris), zanimivo pa je tudi, da pokaže, kako se lahko/retorična figura transformira v literarni žanr: gre za retorično figuro, ki jo je Fontanier imenoval »la sustenation«, kar pomeni »dolgo časa držati bralca ali poslušalca v negotovosti in ga potem presenetiti s stvarjo, ki jo je najmanj pričakoval« (»La sustenation« seveda postane temeljna poteza prav detektiv-

skega romana: »suspens«). Prav tako pa v nekem spisu vse primere narativnih transformacij ponazori s funkcijo »zločina«, ki je žanrska specifičnost detektivskega romana. Njegovo stavo pa zelo precizno opredeljuje tudi teza, da bi »morala le množična literatura (detektivske zgodbe, feljtonski romani, science-fiction) pritegovati pojem žanra: pojem žanra naj bi ne bil aplikabilen na literarna dela v pravem pomenu.«

Koncept žanra je temeljen za njegovo znamenito studijo »*Introduction à la littérature fantastique*«, (1970, Seuil; odslej ILF), ki je bila med vsemi njegovimi deli najbolj ostro kritizirano (*Stanislaw Lem, Christine Brooke – Rose, Robert M. Philmus, Gérard Genot, itd.*) Zakaj fantastična literatura? »Fantastična literatura je kot nekakšno omejeno, toda privilegirano področje, iz katerega lahko potegnemo hipoteze, ki zadevajo celotno literaturo.« (ILF)

»Fantastično« je »žanr«. To niti ne bi bilo nič presenetljivega, če ne bi Todorov v »fantastičnem žanru« povzel dela tako različnih avtorjev, kot so Balzac, Bataille, Beckford, John Dickson Carr, Jacques Cazotte, Agatha Christie, Théophile Gautier, Gogolj, E. T. A. Hoffman, Henry James, Kafka, Matthew Gregory Lewis, Maupassant, Mérimée, Charles Nodier, Poe, Nerval, Jan Potocki, Robert Sheckley, Villiers de l'Isle-Adam, itd. Vendar Todorov kmalu razprši vse dvome: »Mi nameravamo odkriti pravilo, ki funkcionira v številnih tekstih, na katerega bomo aplicirali ime »fantastična dela«, ne pa to, kar je na njih specifičnega. Razlikovati Šagrinovo kožo v perspektivi fantastičnega žanra je nekaj povsem drugega kot pa raziskovati to knjigo samo zase ali pa v celokupnosti Balzacovega dela ali celotne literature.« (ILF) Dodatno pojasnitev nudijo tudi naslednji stavki: »Lahko bi torej že rekli, da je vsaka literarna študija – hote ali ne hote – udeležena v tem dvojnem gibanju: literarnega dela proti literaturi (žanru) in od literature (žanra) proti literarnemu delu. Privilegirati začasno to ali ono smer, različnost ali podobnost, je popolnoma legitimen korak. Še več: govoriča se že sama po sebi giblje v abstrakciji in »žanrskem«. Individualno ne more obstajati v govoricu in naša formulacija specifičnosti nekega teksta postane avtomatično tudi opis žanra, katerega edina posebnost je, da je ta tekst njegov prvi in edini primerek.« (ILF) To pa je seveda že tudi odgovor na vprašanje: zakaj literarni žanri? V žanrih so zbrane »podobnosti«, ne pa »specifičnosti«, zato pomeni – v kakršnikoli obliki – zanikati obstoj žanrov »zanikati, da ima neko literarno delo kakšno razmerje z že obstoječimi literarnimi deli. Žanri so natančno ta prepregališča, ki povezujejo literarno delo z literarnim vesoljem.« (ILF)

Northrop Fry je v svojem slavnem delu »*Anatomy of Criticism*« (1967, Atheneum, New York) razvil številne kategorije, ki z medsebojnim kombiniranjem dopuščajo različne žanrske klasifikacije:

1. nadrejeno/podrejeno (mit; legenda; visoka mimetika; nizka mimetika; ironija)
2. verjetno/neverjetno (verjetna pripoved; pripoved, v kateri je vse dovoljeno)
3. pomiritev; izključitev (komično; tragično)
4. realno/idealno (romanca; ironija; komedija; tragedija)
5. glede na recepcijo (lirična poezija; epska poezija; proza)
6. introvertirano/ekstrovertirano (izpoved; romanca; anatomija; roman).

Todorov prestrese prvo klasifikacijo, pri kateri je temeljna razlikovalna poteza razmerje nadrejenosti/podrejenosti med junakom in bralecem oz. naravnimi zakoni: Fry navaja le pet žanrov (mit, legenda, visoka in nizka mimetika, ironija) izmed trinajst teoretično izjavljivih možnosti, ki bi jih lahko dobil z dedukcijo možnih žanrskih kombinacij oz. z medsebojnim kombiniranjem elementov (nadrejenost, podrejenost, junak, bralec oz. naravni zakoni), to pa le zaradi temeljne aporije med teoretičnimi in historičnimi žanri. Vsaka žanrska teorija

# Žanr obstaja

MARCEL ŠTEFANČIČ, jr.

In zakaj Todorov? Preprosto: Todorov nam je blizu zato, ker se ni nikoli pretvarjal, da literarni žanri ne obstajajo, čeravno je bilo to v šestdesetih letih zelo v modi, zlasti v Franciji, kjer je Maurice Blanchot na veliko zagovarjal »brisanje meja med žanri« in celo »izginotje žanrov« (npr. »L'Espace littéraire«, »Le Livre à venir«, »Entretien infini«).

Najprej nas zmoti dejstvo, da je Todorov, se pravi nekdo, ki je skušal rokovati z literarnim diskurzom »znanstveno«, obdeloval prav »množično«, »popularno« oz. takoimenovano »žanrsko« literaturo. Za tovrstno dejavnost se zdijo v zvezi s Todorovom tehtni in umni predvsem trije razlogi:

1. V tem bi seveda lahko videli zgledovanje pri Mihailu Bahtinu, učitelju in vzorniku, velikemu občudovalcu in analitiku »popularne«, »karnevaleske kulture« oz. »grotesknega realizma« kot je to imenoval sam Bahtin (*Mikhaïl Bakhtine le principe dialogique, suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine, 1981, Seuil, Paris: odslej MD*).

2. Teorija (se pravi: Todorova »Poetika«), ki se je odrekla »opisovanju«, »interpretiranju« in »komentiranju« posameznih literarnih del in ki obenem priznava za svoj edini realni teoretični objekt »lastnost literarnega diskurza«, kajpada, najlaže shaja z žanrom, ki funkcionira kot »posrednik« med »posameznim, individualnim literarnim delom« in »celotno literaturo« (*Poétique de la prose, 1971, Seuil, Paris: odslej PP*). Namreč: »Če bi dobro opisali žanre popularne literature, potem ne bi bilo več mogoče govoriti o mojstrovinah: to bi bila ena in ista stvar. Najboljši roman bi bil tisti, o katerem se ne bi dalo reči ničesar.« (v PP). Še več: »množično literaturo«, ki ima »izjemen položaj«, je mogoče »popolnoma izpeljati iz svojega žanra« (v PP). Todorovu predstavlja »idealni tip« teorizacije literarnega diskurza prav žanr, a ne katerikoli žanr, temveč ravno žanr »množične literature« (npr. detektivski roman, fantastična literatura, ipd.). Opozarja pa tudi na dialektično protislovje med literarnim delom in njegovim žanrom: »Lahko bi rekli, da vsaka velika knjiga vpelje obstoj dveh žanrov, realnost dveh norm: normo žanra, ki ga ta knjiga krši in ki je prevladovala v predhodni literaturi; in normo žanra, ki ga ta knjiga ustvarja.« (v PP)

Obstaja pa tudi neko »srečno področje«, kjer to »dialektično protislovje« ne velja: to je »množična literatura«. Običajna literarna mojstrovina ne vstopi v žanr, če ni le-ta njen lastni, medtem ko je »mojstrovina množične literature tista knjiga, ki se najbolj vpisuje v svoj žanr. Detektivski roman par excellence ni tisti, ki krši žanrska pravila, temveč tisti, ki se ravna po njih...« (vPP)

3. Z detektivskim romanom kot žanrom par excellence lahko eksemplificira, če ne že kar eksplicira določene literarne kategorije, saj so v detektivskem romanu številne, sicer »prikrite«, »virtualne«, »pomešane«, »sprijete« lastnosti literarnega diskurza razvite v povsem »očitni«, »ostenzivni« obliki, lahko bi celo rekli, da so zbrane na »površini« in so kot take opazne na prvi pogled (predvsem opazne za »Teorijo«, ki je že vzpostavljena, se pravi za »Teorijo«, ki se odreka »posameznim literarnim delom« in jo zanimajo le »lastnosti literarnega diskurza«). Že v »Littérature et signification« (1867, Larousse, Paris) s pomočjo Hammetovega »Steklenega ključa« (*The Glass Key*) definira (oz. eksemplificira) specifični tip percepcije v pripovedi (oz. »videnja pripovedi« glede na razmerje med pripovedovalcem in literarnim junakom), vse polno referenc na detektivski roman je v »Poétique I.« (v: *Qu'est-ce que le structuralisme?, 1968, Seuil, Paris*) in »Poétique II.« (1975, Seuil, Paris), zanimivo pa je tudi, da pokaže, kako se lahko/retorična figura transformira v literarni žanr: gre za retorično figuro, ki jo je Fontanier imenoval »la sustenation«, kar pomeni »dolgo časa držati braleca ali poslušalca v negotovosti in ga potem presenetiti s stvarjo, ki jo je najmanj pričakoval« (»La sustenation« seveda postane temeljna poteza prav detektiv-

skega romana: »suspens«). Prav tako pa v nekem spisu vse primere narativnih transformacij ponazori s funkcijo »zločina«, ki je žanrska specifičnost detektivskega romana. Njegovo stavo pa zelo precizno opredeljuje tudi teza, da bi »morala le množična literatura (detektivske zgodbe, feljtonski romani, science-fiction) pritegovati pojem žanra: pojem žanra naj bi ne bil aplikabilen na literarna dela v pravem pomenu.«

Koncept žanra je temeljen za njegovo znamenito studijo »Introduction à la littérature fantastique«, (1970, Seuil; odslej ILF), ki je bila med vsemi njegovimi deli najbolj ostro kritizirano (*Stanislaw Lem, Christine Brooke - Rose, Robert M. Philmus, Gérard Genot, itd.*) Zakaj fantastična literatura? »Fantastična literatura je kot nekakšno omejeno, toda privilegirano področje, iz katerega lahko potegnemo hipoteze, ki zadevajo celotno literaturo.« (ILF)

»Fantastično« je »žanr«. To niti ne bi bilo nič presenetljivega, če ne bi Todorov v »fantastičnem žanru« povzel dela tako različnih avtorjev, kot so Balzac, Bataille, Beckford, John Dickson Carr, Jacques Cazotte, Agatha Christie, Théophile Gautier, Gogolj, E. T. A. Hoffman, Henry James, Kafka, Matthew Gregory Lewis, Maupassant, Mérimée, Charles Nodier, Poe, Nerval, Jan Potocki, Robert Sheckley, Villiers de l'Isle-Adam, itd. Vendar Todorov kmalu razprši vse dvome: »Mi nameravamo odkriti pravilo, ki funkcionira v številnih tekstih, na katerega bomo aplicirali ime »fantastična dela«, ne pa to, kar je na njih specifičnega. Razlikovati Šagrinovo kožo v perspektivi fantastičnega žanra je nekaj povsem drugega kot pa raziskovati to knjigo samo zase ali pa v celokupnosti Balzacovega dela ali celotne literature.« (ILF) Dodatno pojasnitev nudijo tudi naslednji stavki: »Lahko bi torej že rekli, da je vsaka literarna študija – hote ali nehote – udeležena v tem dvojnem gibanju: literarnega dela proti literaturi (žanru) in od literature (žanra) proti literarnemu delu. Privilegirati začasno to ali ono smer, različnosti ali podobnosti, je popolnoma legitimen korak. Še več: govornica se že sama po sebi giblje v abstrakciji in »žanrskem«. Individualno ne more obstajati v govorici in naša formulacija specifičnosti nekega teksta postane avtomatično tudi opis žanra, katerega edina posebnost je, da je ta tekst njegov prvi in edin primer.« (ILF) To pa je seveda že tudi odgovor na vprašanje: zakaj literarni žanri? V žanrih so zbrane »podobnosti«, ne pa »specifičnosti«, zato pomeni – v kakršnikoli obliki – zankati obstoj žanrov »zankati, da ima neko literarno delo kakšno razmerje z že obstoječimi literarnimi deli. Žanri so natančno ta prepregaljšča, ki povezujejo literarno delo z literarnim vesoljem.« (ILF)

Northrop Fry je v svojem slavnem delu »Anatomy of Criticism« (1967, Atheneum, New York) razvil številne kategorije, ki z medsebojnim kombiniranjem dopuščajo različne žanrske klasifikacije:

1. nadrejeno/podrejeno (mit; legenda; visoka mimetika; nizka mimetika; ironija)
2. verjetno/neverjetno (verjetna pripoved; pripoved, v kateri je vse dovoljeno)
3. pomiritev; izključitev (komično; tragično)
4. realno/idealno (romanca; ironija; komedija; tragedija)
5. glede na recepcijo (lirična poezija; epska poezija; proza)
6. introvertirano/ekstrovertirano (izpoved; romanca; anatomija; roman).

Todorov prestreže prvo klasifikacijo, pri kateri je temeljna razlikovalna poteza razmerje nadrejenosti/podrejenosti med junakom in bralecem oz. naravnimi zakoni: Fry navaja le pet žanrov (mit, legenda, visoka in nizka mimetika, ironija) izmed trinajst teoretično izjavljivih možnosti, ki bi jih lahko dobil z dedukcijo možnih žanrskih kombinacij oz. z medsebojnim kombiniranjem elementov (nadrejenost, podrejenost, junak, bralec oz. naravni zakoni), to pa le zaradi temeljne aporije med teoretičnimi in historičnimi žanri. Vsaka žanrska teorija

temelji namreč na nekem umevanju literarnega dela, ki vsebuje določeno število lastnosti in zakonov, ki uravnavajo povezavo teh lastnosti: če, recimo, Diomed razdeli literarna dela v tri kategorije, potem jih zato, ker mu tvori temeljno razlikovalno potezo oz. lastnost »subjekt izjavljanja«, ki omogoča kombinacijo le treh možnosti. Fry s kombiniranjem izloči le pet »historičnih« realizacij, čeravno je teoretično izjavljivih trinajst možnosti: »Očitno postaja, da potemtakem tvorijo historični žanri le del teoretičnih kompleksnih žanrov.« (ILF) Mimogrede: »elementarni žanri« so tisti, ki jih definira prisotnost ali odsotnost ene same take poteze, pri »kompleksnih žanrih« pa gre za koeksistenco več takih potez. Historični žanri so rezultat »opazovanja literarnih dejstev«, teoretični žanri pa so »izpeljani iz neke literarne teorije«, kar pomeni, da so »historični žanri pod-množice teoretičnih žanrov.« (ILF)

Vse klasične definicije »fantastičnega« poudarjajo dvojico naravni/nadnaravni svet (vedno nekaj »misterioznega«, »nerazložljivega«, »nesprejemljivega«, »nadnaravnega« vdre v »naravni red dogodkov«, v »realni« svet, v »vsakdanjo nespremenljivo legalnost«), obenem pa tudi nekatere že dodajajo dve možni eksplikaciji nadnaravnega (eksplikacija z nadnaravnimi in naravnimi zakoni) in dejstvo, da se mora nekdo odločiti za to ali ono možnost. Tako junak Cazottejevega romana »Le diable amoureux« nenehno okleva glede ženske, ki se mu prikazuje zdaj kot »fantom«, zdaj pa kot povsem »naravno in normalno bitje«: bistveno ob tem pa je junakovo oklevanje/omahovanje med dvema možnostima: »Fantastično zavzema prav ta trenutek negotovosti.« Kakor hitro pa izberemo eno ali drugo možnost, pa že zapustimo »fantastično« in vstopimo v sosednji žanr, bodisi v »žanr čudnega« (étrange), bodisi v »žanr čudežnega« (merveilleux; čudesnega). »Fantastično«, to je prav to oklevanje: tekst mora prisiliti bralca, da okleva med naravno in nadnaravno eksplikacijo evociranih dogodkov (tako, npr., v: Jan Potocki, »Le Manuscrit trouvé à Saragosse«; Nerval, »Aurelia«, ipd.). Poleg tega pa »fantastika« vključuje tudi integracijo bralca v svet oseb, bralca, ki ga določa dvoumna percepcija dogodkov, vendar pri tem ne gre za tega ali onega posameznika, realnega bralca, temveč za »funkcijo bralca«, vključeno v tekst (prav tako kot je vključena v tekst »funkcija pripovedovalca«). »Percepcija tega implicitnega bralca je prisotna v tekstu z isto natančnostjo kot gibanja oseb.« (ILF) To oklevanje pa »občuti« kaka oseba, s tem pa je »vloga bralca« tako rekoč »zaupana« tej osebi, obenem pa je oklevanje reprezentirano znotraj literarnega dela in tako postane »tema literarnega dela«. Nenazadnje pa »fantastično« zahteva tudi način branja, ki ne sme biti niti »alegoričen« niti »poetičen«.

»Če se bralec (če že ne oseba) odloči, da ostanejo zakoni realnosti nedotaknjeni in dopuščajo eksplikacijo opisanih dogodkov, potem je to žanr čudnega. Če se pa, prav narobe, odloči, da je treba dopuščati nove naravne zakone, s katerimi bi bil lahko dogodek ekspliciran, potem vstopimo v žanr čudežnega.« (ILF)

»Če se bralec (če že ne oseba) odloči, da ostanejo zakoni realnosti nedotaknjeni in dopuščajo eksplikacijo opisanih dogodkov, potem je to žanr čudnega. Če se pa, prav narobe, odloči, da je treba dopuščati nove naravne zakone, s katerimi bi bil lahko dogodek ekspliciran, potem vstopimo v žanr čudnega.« (ILF)

»Čudno« in »čudežno« sta »fantastičnemu« sosednja žanra: »fantastično« je posrednik med tema dvema polarnima žanroma. S tem pa »fantastično« ni »substanca«, temveč mu je podeljen izrazito »diferencialni značaj«: »... Žanr se vselej definira glede na žanre, ki so mu sosednji.« Žanr »fantastičnega« se rajši vmesti na mejo obeh sosednjih žanrov, čudnega in čudežnega, kot pa da bi bil avtonomen žanr.

Lep primer »čudnega« predstavlja ženska linija gotskega romana (Anne Radcliffe, Clara Reevers), kjer se nadnaravno vselej eksplicira, racionalizira, naturalizira (fantastično traja do takrat, ko ugotovimo, da vse, kar se je zgodilo, lahko racionalno ekspliciramo), moška linija gotskega romana (Walpole, Lewis) pa predstavlja »žanr čudežnega«, saj nadnaravno sprejememo kot stvar-med-stvarmi in vanj privolimo (fantastično traja vse dotlej, dokler nismo prepričani, da nadnaravni dogodki ne bodo eksplicirani). Obstajajo pa tudi dela, ki ohranjajo to oklepanje do konca (Mérimée, »La Venus d'ille«; James, »Turn of the Screw«).

Med »fantastičnim« in »čudnim«, ter med »fantastičnim« in »čudežnim« vznikajo nekakšni »prehodni pod-žanri«, za katere je značilno, da zelo dolgo časa vzdržujejo fantastično okle-

vanje, a se naposled vendarle končajo bodisi v čudnem, bodisi v čudežnem. Mrežo teoretičnih »fantastičnih« žanrov ponazorijo z diagramom:

čisto čudno	fantastično čudno	fantastično čudežno	čisto čudežno
-------------	-------------------	---------------------	---------------

»Čisto fantastično« bi v shemi reprezentirala srednja črta, ki ločuje »fantastično – čudno« od »fantastičnega – čudežnega« in ki zelo dobro ustreza naravi fantastičnega kot meji med dvema sosednjima področjema.

Pri »čistem čudežnem« ne gre več za »reakcije« ali pa »stabilišča« oseb do nadnaravnih dogodkov, temveč za »naravno samih dogodkov« (že meji na pravljico; najlepši primer je seveda »Tisoč in ena noč«).

Pri »fantastičnem-čudnem« pa nadnaravni dogodki na koncu prejmejo racionalno eksplikacijo, saj je nadnaravno praviloma vselej le rezultat naključja, koincidence, sanj (tipa: »Zbudila se je in zagledala bele stene svoje sobe.«), vpliva mamil, prevar, goljufij, iluzij, norosti (Cazotte, »Diable amoureux«; Nodding, »Inès de las Sierras«).

Pri »čistem čudnem« gre kajpada za nadnaravne dogodke, ki s popolnoma eksplikabilni z zakoni razuma (z »naravnimi zakoni«), pa vendar so nenavadni, osupljivi, šokantni, vznemirljivi, čudni.

Prav narobe kot pri »čistem čudežnem«, kjer je šlo za »naravo samih nadnaravnih dogodkov«, gre tukaj izključno za opise določenih reakcij na nadnaravne dogodke, za »občutke« oseb, ki so soočene s tem ali onim nadnaravnim pojavom, s tem pa je »čisto čudno« na eni strani omejeno s »fantastičnim«, na drugi strani pa se razpusti »v splošno polje literature« (tu pa že naletimo na Dostojevskega, ipd.). Lep primer »čistega čudnega« je seveda Poe.

Todorov potemtakem iz »fantastičnega« izpelje pet teoretičnih »fantastičnih« žanrov, čeravno je faktično in praktično izjavljivih šest: manjka namreč še tematizacija žanra »čudno-čudežnega«, ki sicer po Todorovu ne eksistira, ne obstaja, kajti »čudno« in »čudežno« nista združljiva. Toda o tem kasneje.

Funkcijo meje v polju »fantastičnega« pa materialno utemelji koncept »verjetnega« (le vraisemblable), ki sploh ni fantastičnemu nasproten: »... verjetno je kategorija, ki je v zvezi s podreditvijo žanru, z notranjo koherentnostjo, medtem ko je fantastično kategorija, ki se nanaša na dvoumno percepcijo bralca in osebe. Tako je znotraj fantastičnega žanra verjetno, da se dogajajo 'fantastične' reakcije.« (ILF)

V fantastičnem žanru je »naravna« rešitev vedno tudi »neverjetna«, »nadnaravna« rešitev pa vedno »verjetna«. Prav to isto pravilo pa velja tudi za detektivski roman, ki naj bi zamenjal oz. historično nasledil »roman o prikaznih«, se pravi fantastični žanr. S tem je spet poudarjena »meja«, tokrat meja med »žanrom čudnega« in detektivskim romanom (ki mu je sicer Todorov v spisu »Typologie du roman policier«, v: PP, naklonil precej pozornosti, a za nas ni bistvena).

Pri »verjetnem« (glej: »Poétique II« in »Introduction au vraisemblable«, v: PP) seveda ne gre za »ujemanje z realnostjo«. Že Platon, Aristotel in Koraks so obravnavali »verjetno« kot nekaj, kar ni v odnosu z »realnostjo«, temveč s tem, kar ima večina ljudi za realno, se pravi z »javnim« oz. »splošnim mnenjem«, kar pomeni, da se mora diskurz ujemanj z nekim drugim (splošnim, razpršenim, anonimnim) diskurzom, ne pa z »zunanjim referentom«. Za francoske klasiciste ima komedija svoje lastno »verjetno«, ki se razlikuje od »verjetnega« tragedije, se pravi, da ima vsak žanr svoje lastno »verjetno«, prav narobe pa, recimo, naturalisti ne priznavajo, da se literarno delo nanaša na kakšna žanrska pravila, saj bi naj bila naturalistična dela »resnična«, ne pa »verjetna«, tako da je edino dovoljeno pravilo »splošno mnenje«, kar pa seveda zelo preprosto pomeni, da se vsi žanri zreducirajo na eno samo »verjetno«, ki si skuša podrediti vse ostale. Splošno mnenje v naturalistični doktrini funkcionira kot žanrsko pravilo, ki se nanaša na vse žanre.

Opraviti imamo torej z dvema tipoma »verjetnega«: s »splošnim mnenjem« in »žanrom«. Brž ko pa upoštevamo tudi historično razsežnost, zlahka odkrijemo neko relativno zaporedno raznoterost »žanrskih pravil«, medtem ko se »splošno mne-



nje» izkazje zgolj kot en sam »žanr«. »Verjetno« pozna dve pojavni obliki: to, kar je bilo v preteklosti »verjetno«, je za današnjega bralca »žanr« (o »žanrskih pravilih« govorimo šele takrat, ko prenehajo biti »verjetna«), tisto »verjetno«, katerega vprični sodobniki smo, pa je to, kar navadno imenujemo »naravno«, »normalno«, »samo-ob-sebi-umevno«. Verjetno – z drugimi besedami – označuje razmerje med literarnim delom in tistimi elementi literarnega diskurza, ki tvorijo žanr. Kategorija »verjetnega« funkcionira kot »posrednik« med »literarnim delom« in »literarnim žanrom«, se pravi podobno kot »žanr«, ki funkcionira kot »posrednik« med »literarnim delom« in »celotno literaturo«.

Če vsak literarni diskurz vstopa v razmerje »verjetnosti« s svojimi lastnimi zakoni, potem ima detektivski roman v tem smislu pač privilegirano pozicijo, saj si vzame to »verjetno« za »temo«, tako pa »verjetno« ni le »zakon«, temveč tudi »objekt« detektivskega romana, tako rekoč »sprevrjeni objekt«: detektivski roman temelji namreč na vpeljavi »neverjetnega«. To seveda preprosto pomeni, da mora biti končno razkritje (kdo je morilec?) »možno« (»racionalno«, če ne že kar »naravno«), obenem pa tudi »neverjetno«. S tem, ko se detektivski roman sklicuje na »neverjetno«, pa že tudi pade pod zakon »verjetnega« svojega lastnega žanra. Detektivski roman na najlepši način izkazuje tiranijo žanra, »nemožnost pobegniti verjetnemu«. Poudariti pa velja tudi, da je Todorov v zgodnjem obdobju v zvezi s pojmom žanra najpogosteje uporabljal izraze kot »meja« (la limite; in številni sinonimi), »kršitev« (la transgression; in številni sinonimi), »prisila« (la contrainte), »podvrženost« (l'assujettissement), »podreditev« (la soumission), ipd., se pravi izraze, ki bi jih pravzaprav lahko silleptično povzeli v kakšni splošnejši »antropološki«, »sociološki«, če že ne kar »psihoanalitski« kategoriji (npr. »kultura«, »represivna družba«, »subjekt nezavednega«).

Kaj torej povezuje »žanr čudnega« in detektivski roman (seveda detektivski romana tipa »Whodunit«, »romana z uganko in logično dedukcijo«)? Vzemimo roman Agathe Christie *Ten Little Niggers*. *Bralec je soočen z zaporedno smrtjo deseterice na od sveta odrezanem otoku: vsi skrivnostni umori se odvijajo po ključu otroške pesmice. Povsem jasno je, da je na otoku le teh deset oseb, po drugi strani pa so umorjene vse te osebe, tako da se zdi praktično popolnoma »neverjetno«, da bi bil morilec kakšno »živo« in »realno« bitje. V tem trenutku pa privzame pričujoči roman strukturo »čudne zgodbe«: bralec mora pač tedaj dopustiti, da je morilec lahko le kakšno »skrivnostno«, »nevidno«, »onostransko« bitje. Tedaj pa nastopi tista eksplikacija, ki je lastna tako detektivskemu romanu kot tudi »žanru čudnega«: finalna eksplikacija (detekcija) je »naravna«, »racionalna«, celo »logična«, pa vendar obenem tudi »neverjetna«, saj namreč vse »verjetne rešitve« propadejo, ostane le še najbolj »neverjetna«, ki pa je hkrati logično edina pravilna. V romanu »Ten Little Niggers« to preprosto pomeni, da je morilec ena izmed »umorjenih« oseb, se pravi nekdo, ki je bil »umorjen« le »navidezno«.*

Zdaj pa nemara lahko tematiziramo tudi tisti teoretični »fantastični« žanr, ki pri Todorovu nekako »manjka«, žanr »čudno, čudežnega«, pa vendar, po drugi strani, ne bi mogli ravno reči, da ga »ni«. Todorovu se zapiše tale stavek: »Devetnajsto stoletje je živelo v metafiziki realnega in imaginarnega, in fantastična literatura je prav slaba vest tega pozitivističnega devetnajstega stoletja.« (ILF)

V tem stavku Todorov najbolj eksplicitno historizira fantastično literaturo, saj jo povsem razločno vstavi v devetnajsto stoletje, s tem pa pravzaprav tudi periodizira svojo »abstraktno« izpeljavo teoretičnih »fantastičnih« žanrov. Pet teoretičnih fantastičnih žanrov (»čisto-fantastično«, »čisto-čudežno«, »fantastično-čudno«, »fantastično-čudežno«, ki je nastalo z medsebojnim kombiniranjem temeljnih razlikovnih »diskurzivnih lastnosti«, naposled prejme tudi svojo historično – malce improvizirano – »periodizacijsko enoto« (»pozitivistično devetnajsto stoletje«). Na tej točki bi Todorovu seveda lahko vrnili tisti očitek, ki ga je sam namenil Fryu, češ da z medsebojnim kombiniranjem določenih temeljnih razlikovnih potez (»diskurzivnih lastnosti«) izloči le pet žanrskih »historičnih realizacij«, čeravno je izjavljivi trinaest možnosti, v tem smislu pa je tudi ugotovil, da historični žanri tvorijo le del teoretičnih kompleksnih žanrov, še toliko bolj, ker: »Žanr predstavlja natanko strukturo, konfiguracijo literarnih posebnosti, inventar možnosti.« (ILF)

izhajajoč iz njegove teze, da tvorijo historični žanri le del teoretičnih žanrov, pa seveda lahko takoj dojamemo, da mora biti v določenem historičnem obdobju več teoretičnih kot historičnih žanrov, kar pomeni, da pri Todorovu obstaja šest izjavljivih teoretičnih žanrov »fantastičnega«: poleg že navedenih petih »kombinacij« in »realizacij« obstaja še ena možna »fantastična« kombinacija, namreč, »čudno-čudežno«. Tega žanra pa ne najde v svoji historični periodizacijski enoti, se pravi ne najde ga v literaturi devetnajstega stoletja, temveč v delu, ki že bistveno pripada dvajsetemu stoletju, v Kafkovi »Preobrazbi«. V »Preobrazbi« namreč – in to je bistveno – tisti »čudežni« dogodek ne vznikne kot vrh gradacije v seriji posrednih indikacij, temveč nastopi že kar v prvem stavku, saj se Gregor Samsa že v prvem stavku spremeni v mrčes, kar seveda pomeni, da je »oseba«, skozi katero »vidimo« svet, »nadnaravna«. »Fantastična« pripoved začenja pri »naravnem«, da bi dospela do »nadnaravnega«, v »Preobrazbi« pa se pripoved razvija od »nadnaravnega« proti »naravnemu« (»nadnaravno« se tako rekoč postopoma »naturalizira« in na koncu postane popolnoma »naravno«). Tam smo imeli opraviti z »oklevanjem«, tukaj imamo opraviti z »adaptacijo«, ki sledi nerazložljivemu dogodku in ki določa prehod od »nadnaravnega« k »naravnemu«. Pri Kafki gre očitno za sovpadanje dveh »nezdružljivih žanrov«, »čudnega« in »čudežnega«. Krog je sklenjen. Poleg tega moramo poudariti tudi, da je Todorov v spisu *Typologie du roman policier* (v PP) trdil, da se (historični, torej ne-teoretični) žanri ne vzpostavljajo v skladu s strukturalnimi opisi, temveč se organizirajo okrog elementa, ki v »bivšem« žanru ni bil obvezen. V tem smislu pa moramo tudi dojemati dejstvo, da je ena izmed temeljnih razlikovnih »diskurzivnih lastnosti«, okrog katere se organizira »fantastični žanr« v literaturi devetnajstega stoletja, »oklevaje«, da pa v literaturi dvajsetega stoletja pri vzpostavitvi »fantastičnega« žanra ni več »bistvena« in »obvezna«, saj jo naslednja »diskurzivna lastnost«, ki ji Todorov imenuje »adaptacija«. Žanrski premik v »fantastični« literaturi pri »prehodu« iz devetnajstega v dvajseto stoletje uravnava prav ta razlikovna poteza. Omeniti pa velja tudi, da po Todorovu v dvajsetem stoletju zamenja »fantastično« literaturo devetnajstega stoletja prav psihoanaliza in jo s tem naredi neuporabno, saj pride do prekrivanja med »fantastičnimi« in »psihoanalitskimi« temami.

Todorovu so precej očitali, zlasti, da se moti, ko predpostavlja, da vsi Fryjevi klasifikacijski sistemi pripadajo teoriji žanra, da se moti, ko predpostavlja, da je deduktivna metoda (izpeljevanje teoretičnih žanrov iz kake razlikovalne diskurzivne lastnosti) združljiva z znanstvenim postopkom, in dalje, češ da opozicija »naravno/nadnaravno« funkcionira kot opozicija (»kontradikcija«) v logiki, ne pa nujno tudi v literaturi, da »nadnaravni dogodek« ne more biti obenem »nadnaraven« in »naraven«, ipd.

Pri njegovi teorizaciji »fantastičnih« žanrov je najbolj vprašljiva najbrž predpostavka, da se žanri lahko »interpenetrirajo«, se pravi, da si v istem literarnem tekstu lahko zaporedoma sledijo različni žanri (npr. »fantastično« in »čudno«, »fantastično« in »čudežno«, ipd.). O tem bomo pisali drugje.

Opozoriti pa velja, da je Todorov v svojem drugem obdobju (po letu 1973) v žanrsko teorijo pritegnil izraz »tip«, ki, npr., v »Poétique II.« sistematično zamenja pojem »žanra«. To, kar je bilo v »Poétique I.« opredeljujemo kot »žanr«, sedaj nastopa kot »tip«, obenem pa že tudi priznava, da pojem »žanra« pokriva dve različni realnosti, ki ju po Lämmertu (*Bauformen des Erzählens*, 1955, J. B. Metzlersche Verl., Stuttgart) imenuje »tip« in »žanr« (v ožjem smislu). V geslu »Genres littéraires« (v: *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, 1972, Seuil) pa ugotavlja, da pridemo do »žanrov« z »induktivnim pristopom«, se pravi »z opazovanjem nekega določenega obdobja«, do »tipov« pa z »deduktivnim pristopom«, se pravi izhajajoč iz neke teorije literarnega diskurza. »Žanri so razrede tekstov, ki so bili v zgodovini kot taki tudi opaženi«, pri »tipu« pa gre za »abstraktno analizo lastnosti in kategorij literarnega diskurza«. Pri »žanru« tako vedno pretresamo »določeni literarni ideal obdobja, ki ga lahko najdemo tako pri avtorju – to je določeni »model pisanja«, na katerega se nanaša (čeravno zgolj zato, da bi ga kršil), kot pri bralec: tu gre za »horizont pričakovanja«, se pravi za skupek preeksistentnih pravil, ki usmerjajo bralevo razumevanje in mu dopušča-

jo vrednostno recepcijo. Žanri tvorijo znotraj vsakega obdobja sistem: definirajo se lahko le v vzajemnih odnosih.« (*Genres Littéraires*) Ko Todorov v drugem obdobju spregovori o »žanru«, se vedno v definiciji pojavljata izraza »model pisanja« in »horizont pričakovanja«, ki si ju je sposodil pri H. R. Jaussu (*Littérature médiévale et théorie des genres*, v: reviji »Poétique«, št. 1, 1. 1970). Žanri obstajajo kot institucije, saj avtorji, po eni strani, pišejo glede na obstoječi žanrski sistem (»model pisanja«), bralci pa, po drugi strani, berejo glede na žanrski sistem, ki ga poznajo iz kritike, šole, sistem širjenja knjig, ali pa preprosto po govoricah (»horizont pričakovanja«); dejansko sta to seveda le dve različni plati zgodovinskih žanrov. Temeljno premeno pa najlepše ilustrirata dva stavka iz »Poétique II.«: »Ta abstrakten tip se je v zgodovini večkrat realiziral v konkretnih žanrih.«... in... »žanr je tip, ki je imel konkretno zgodovinsko eksistenco, udeleženo v literarnem sistemu nekega obdobja.«

Razvidno je torej, da ta »žanr« iz drugega obdobja ustreza temu, kar je v prvem obdobju imenoval »zgodovinski žanr«. »Literarni tipi« pa po Todorovu niso nujno natančno zgodovinske realizacije, ampak včasih ustrezajo obstoječim žanrom, včasih »modelom pisanja«, včasih pa ne ustrezajo ničemu in so »kot prazna polja v Mendelejevem sistemu, ki jih bo izpolnila šele neka prihajajoča literatura.« To, kar je bilo prej »teoretični žanr«, je zdaj »literarni tip«: »žanr« potemtakem ustreza »zgodovinskemu žanru«, »teoretični žanr« pa »tipu«.

1. Posamezno literarno delo se lahko ravna popolnoma tako po »žanru« kot po »tipu«: najlepši primer je seveda spet »mnogična literatura« (dober detektivski roman ne skuša biti originalen, temveč skuša zgolj slediti »receptu«).

2. Posamezno literarno delo lahko krši žanr (s tem se kajpada dokopije do tiste minimalne originalnosti), vendar kršitev žanrskih pravil bistveno ne prizadeva samega literarnega sistema. Če mora v tragediji (kot žanru) junak na koncu umreti, pa se ta ali ona tragedija kljub temu srečno razplete, potem gre navadno za kršitev žanra, ki jo navadno imenujejo »zmes žanrov« (pač tragedije in komedije) in ki je praviloma rezultat konfrontacije dveh žanrskih sistemov. Pa vendar »zmes žanrov« obstaja le, če jo gledamo iz »preteklosti«, »minulosti«, če pa se »mešanica« nalaga kot »literarna norma«, potem stopimo v novi sistem, kjer nastopa »tragi-komedija« kot žanr.

3. Posamezno literarno delo lahko (sicer zelo redko) krši tip: v zgornjem primeru tragedije bi šlo za invencijo neke nove kategorije, ki bi ne bila niti »komična« niti »tragična« (če je »in tragično in komično« – se pravi s formalno-logičnim zapisom »in X in ne-X« –, potem gre za »žanrsko kršitev«; če je »niti tragično niti komično«, potem gre za »tipološko kršitev«). Kršiti žanrsko pravilo pomeni slediti potezi, ki je že virtualno prisotna v »sinhronem literarnem sistemu« (ne da bi bila realizirana), medtem ko »tipološka kršitev« zadeva sam (literarni) sistem.

Todorova nenadoma zanimajo le še »zgodovinski žanri«, kolikor so »zgodovinski žanri še vedno teoretični žanri«, kar je seveda le nova varianta njegove trditve, da »zgodovinski žanri tvorijo le del teoretičnih kompleksnih žanrov«, to pa seveda pomeni, da ga pravzaprav zanimajo le še »teoretični žanri«, »tipi«, zato se zdi tudi samoumevno, da najdemo v »Poétique II.« tale stavek, ki ga v »Poétique I.« pač ni: »Literatura je nepojmljiva zunanja tipologija diskurzov.« V spisu »La notion de la littérature« (v: *Les genres du discours*, 1978, Seuil; odslej GD) pa to celo zaostri rekoč, »da na mesto literature stopijo sedaj številni tipi diskurza.« V zajetni študiji »Théories du symbole« pa lansira tale stavek: »Vsaka družba, vsaka kultura poseduje neko celokupnost diskurzov, ki jih lahko oblikujemo v tipologijo... Med diskurzom in diskurzi so – tipi.« (1978, Seuil)

Ce je v prvem obdobju igral »žanr« funkcijo posrednika med posameznim literarnim delom in celotno literaturo, potem je zdaj »tip« posrednik med »ne-literarnim diskurzom« (»vsakdanjo govorico«) in »literaturo«.

1. Najprej nam o tem govori že dejstvo, da se je Todorov v tem obdobju ukvarjal zlasti intenzivno z različnimi tipi in tipologijami »ne-literarnih diskurzov« oz. lahko bi rekli, da je svojo pozornost absolutno premestil iz literarnih na ne-literarne diskurze, tako, na primer, v spisih »La devinette«, »Le discours de la magie«, »Le mot d'esprit«, »Les jeux de mots«, »Le dis-

cours psychotique« (vse v: GD), predvsem pa v knjigah »La Conquête de l'Amérique« (1982, Seuil) in »Critique de la critique« (1984, Seuil), itd.

2. Todorov se je ves čas navduševal nad delom Andréja Jollesa »Einfache Formen« (1930, Max Niemeyer Verl., Tübingen) in kasneje tudi poudaril njegovo tezo, da so literarne oblike, ki jih najdemo v sodobnih delih, izpeljane iz lingvističnih oblik, vendar ne neposredno, temveč s pomočjo serije preprostih oblik (Jolles našteva tele: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen in Witz), ki jih najdemo predvsem v folklori, prav te preproste oblike pa so neposredne ekstenzije oz. aplikacije lingvističnih oblik. Jolles je upošteval zlasti nekatere verbalne, »ne-literarne« oblike (pregovor, uganka, šala) in s tem odprl nove poti v tipološkem preučevanju literature, saj klasične žanrske klasifikacije (npr. triada epika/lirika/dramatika) teh oblik niso mogle upoštevati.

3. V tem smislu pa je zastavljen tudi njegov osrednji in temeljni programatski spis iz drugega obdobja »L'Origine des genres« (v GD), v katerem zatrjuje, da vsi literarni žanri izhajajo iz »govornih dejanj«, saj v vsakdanji govorici vedno obstajajo določene oblike, ki najavljajo žanre, a to še niso. In vendar vsa govorna dejanja ne proizvajajo literarnih žanrov, saj družba pač izbira in kodificira tista govorna dejanja, ki najbolj ustrezajo njeni ideologiji, itd. Žanri tako kot govorna dejanja izvirajo iz kodifikacije diskurzivnih lastnosti.

Praktično funkcioniranje tega »izvora« demonstrira tudi na primeru »fantastičnega žanra«, vendar moramo takoj opozoriti, da ne vzame »govornega dejanja« in iz njega potem izpelje ustreznega žanra, temveč prav narobe, izhajajoč iz »žanra« skuša poiskati njegov »diskurzivni izvor«. Vzame tale stavek, ki ga lahko najdemo v romanu »La Manuscrit trouvé a Saragosse« Jana Potockega:

»J'en vins presque à croire que des démons avaient, pour me tromper, animé des corps de pendus.«

(Skoraj sem že pomislil, da so demoni, da bi me prevarali, oživilili telesa obešencev.)

Todorov komentira:

»Vidimo dvoumnost situacije: nadnaravni dogodek je označen s podrednim stavkom; nadredni stavek izraža pripovedovalčevo privolitve, ki pa jo modulira približek. Ta nadredni stavek vključuje torej bistveno neverjetnost tega, kar sledi, obenem pa vzpostavlja 'naravni' in 'razumni' okvir, v katerem bo pripovedovalec (in seveda mi) vztrajal... govorno dejanje, ki ga najdemo v temeljni fantastičnega je kompleksno dejanje. Njegovo formulo lahko napišemo znova takole: 'Jaz' (zaimke, katerega funkcijo smo že eksplicirali) + glagol, ki označuje stališče (kot npr. 'verjeti', 'misliti', ipd.) + modalizacija tega glagola v smislu negotovosti (modalizacija, ki sledi dvema glavnima smerema: času glagola, ki je preteklik in s tem dopušča namestitve razdalje med pripovedovalca in osebo; načinovnim prislovom kot npr. 'skoraj', 'morda', 'brez dvoma', itd.) + podredni stavek, ki opisuje nadnaravni dogodek.«

4. Funkcijo »človeškega govora« pri formaciji literarnih žanrov pa lahko otipamo tudi drugače. Omenili smo že, da se predvsem v prvem obdobju v zvezi s pojmom »žanra« pojavljajo izrazi, kot npr., »meja«, »kršitev«, »prisila«, »podvrženost«, »podreditev«, ipd., ki bi jih lahko sileptično povzeli v kakšni »splošnejši« (»antropološki«, »sociološki«, »psihološki«) kategoriji, prav narobe, pa v drugem obdobju naletimo na izraze, kot npr., »izbor«, (choix), »pogodba« (contrat), »pertinenca« (pertinence), izraze, ki se jih še vedno drži neki »determinizem«, pa vendar jih v prvem obdobju ne srečamo.

Kaj to pomeni? Odgovor je opazen že na prvi pogled: če smo za izraze (»meja«, »kršitev«, »kršitev«, itd.) prvega obdobja rekli, da bi jih lahko povzeli v kakšni splošnejši kategoriji, potem moramo pač sedaj reči, da te tri izraze iz drugega obdobja lahko povzamemo v neki »znanosti«, ki po Todorovu meji na »Poetiko«, namreč, v »lingvistiki«. Vsi trije navedeni izrazi, se pravi »izbor«, »pogodba« in »pertinenca«, kajpada bolj ali manj koreninijo v »lingvistiki«, s tem pa je Todorov tudi de iure pojem »žanra« pritegnil v bližino »vsakdanje govorice« in »govornih dejanj«, kar seveda pomeni, da »tip« (»teoretični žanr«) funkcionira kot »posrednik« med »vsakdanjo govorico« in »literaturo«, se pravi kot »prepregališče«, ki povezuje »ne-literarne diskurze« z »literarnimi«.

*Za boljši in klenejši materializem*

# Perspektive demokracije v Jugoslaviji

Tomaž MASTNAK

Naj začnem s pogrošno resnico\*, da socializem – kljub vsem utopičnim projektom, znanstvenim programom in ideološkim postulatam – ni harmonična skupnost. Vendar pa vemo o konfliktnih potencialih, o nastajanju in reševanju konfliktov, o njihovih formah in učinkih v teh družbah relativno malo; še posebej malo pa je znanega o transformaciji družbenih spopadov, o novih družbenih gibanjih in bojih v poznem socializmu. Za to je več razlogov. Omenim naj vsaj naslednje:

Prvič, fiksacija raziskovanja na oblastne strukture (celo samo na t. i. vodilne osebnosti), na delovanje državopartijskih aparatov in želene ali nehotene učinke njihovih taktičnih ali strateških ukrepov.

Drugič, forme socialnega odpora in bojov so v teh deželah večinoma ne le manj množične, marveč pogosto latentne, prikrite, pasivne, posredne, neatraktivne... Po eni strani so običajno evidentirane le velike, spektakularne eksplozije ljudskega nezadovoljstva, po drugi strani pa se pripisuje državni represiji, ki sicer sistematično duši že inicialne oblike družbenega odpora in zametke družbenih bojov, vendarle preveliko uspešnost in učinkovitost.

Tretjič, obremenjenost številnih analitikov in komentatorjev bodisi s tradicionalno socialistično ideologijo – zlasti z marksističnim shematizmom – in znamenitim levičarskim čistunstvom bodisi s prav tako tradicionalnim in anahronističnim antikomunizmom.

Če te pripombe izrazim pozitivno, kot metodološke usmeritve, ki bi mogle prispevati k boljšemu spoznavanju in razumevanju družbenih bojov in gibanj v socializmu, bi bilo treba 1) obravnavati družbene procese in spopade primarno s stališča družbene opozicije, 2) uporabljati »finejšo optiko«, ki bi bila zmožna detektirati tudi kripto ali protoforme družbenega odpora oziroma opozicije, in 3) otresti se socialističnega normativizma, marksističnega teoretskega ekskluzivizma in političnega sektaštva.

\* Referat na simpoziju *New Perspectives on Democracy and Civil Society*, ki ga je organizirala The Polytechnic of Central London 21.–22. februarja 1986 v Londonu. (O beograjskem procesu sem govoril na željo organizatorja.)

Ko gre za Jugoslavijo, se tem generalnim težavam, ki otežujejo spoznavanje socialističnih družb – vključno z njihovim samospoznavanjem – v prvi vrsti zato, ker imobilizirajo percipiranje in analiziranje družbenih bojov, pridružijo še dodatne, specifične samo za to deželo. Naj omenim vsaj naslednje: prvič, mednarodni položaj, ki ga označujeta neblokovska in neuvrščena pozicija države; drugič, razvijanje samoupravljanja kot »lastne poti v socializem« z atributi demokratičnega (alternativnega) modela socializma; tretjič, specifične ideološke forme in prakse; četrtič, historična, nacionalna, kulturna, politična, religiozna različnost in raznovrstnost geografskih regij, ki jih zajema jugoslovanska država. Ključna se mi zdi tretja točka, ker produktivno elaborira prvi dve in suspendira četrto. Med bistvenimi momenti ideološke konstitucije Jugoslavije je gotovo revizionizem. Ta je bil v Jugoslaviji še posebno močan,

in sicer tako kot kritična pozicija, ki je v imenu izvirnega marksizma zahtevala korekture obstoječega sistema v smer resničnega socializma in integralnega samoupravljanja, kakor, na drugi strani, kot državopartijska ideologija. Strinjati se je mogoče s Kolakowskim, ki pravi, da imamo v Jugoslaviji opraviti ne le s prvo revizionistično partijo, ampak tudi z revizionistično državo. Zaradi te skupne idejne platforme je kritiziranje sistema – o opoziciji v glavnem ne moremo govoriti – delovalo kot produktivna sila državopartijske ideologije. Empiristični revizionizem je bil zanemarjen, normativni pa – kljub občasni ostrim kritikam – ni bistveno načenjal legitimnosti sistema. Pod dominacijo revizionistične ortodoksije (diferenciacija v njej je bila zaradi državopartijske represije blokirana) ni bilo mogoče koncipirati nobene alternative obstoječemu socializmu, oziroma edina alternativa, ki se je ponujala, je bilo še več tega, kar že je, in v radikalnejši verziji: to, kar je, je veljalo za alternativo temu, kar je. Kritika in država-partija sta se ujela v prepričanju, da je samoupravljanje edina alternativa, se pravi, da alternative ni.

V nasprotju z drugimi socialističnimi deželami je bil in je v Jugoslaviji antistalinizem jedro državopartijske ideologije in legitimizacijska osnova sistema. Osnovni legitimizacijski mehanizem ni bil toliko razmejevanje od kapitalističnega Zahoda kolikor od stalinističnega Vzhoda. Zlasti zanimiva operacija, ki se jo je posluževala državopartijska ideologija, je bilo zbrisovanje razlike med stalinistično in poststalinistično družbeno konstitucijo v Vzhodni Evropi in obenem pretiravanje razlike med jugoslovanskim poststalinizmom in vzhodnoevropskimi poststalinizmi. Jugoslovanska država-partija si je na ta način monopolizirala prelom s stalinizmom, obenem pa je ta prelom projicirala nazaj v lastno zgodovino. Tako je bilo mogoče, da se je Jugoslavija kot poststalinistična družba sui generis prikazovala kot edina nestalinistična družba; in da se je Jugoslavija kot realni socializem sui generis prikazovala kot edini resnični socializem.

Absolutiziranje specifičnosti sistema, tako da je obstoječi sistem postal edini kriterij samemu sebi, je onemogočalo spoznavanje jugoslovanske družbe in njeno samospoznavanje. Kompliciran in neverjetno razvejan politični sistem samoupravljanja je zapredel v svoje mreže celotno družbo, delegiral najo drzavne naloge in funkcije ter tako zadušil specifične družbene potrebe in oglušil specifično družbene interese, raztrgal je bolj ali manj vse avtonomne (tudi samorasle) družbene integrativne, kohezivne in regulativne vezi, posrkal družbeno energijo v državne dejavnosti, družbo imobiliziral ne le s tem, da jo je atomiziral, ampak še bolj s tem, da je socialne atome dovolj uspešno povezal v umetne strukture/organizacije homogenizirane in homogenizirajoče totalne državno-družbene skupnosti. Totalni in totalizirajoči samoupravni jezik je ubil družbeno imaginacijo in sproduciral družbeno amnezijo, prav tako vseprisotni samoupravni govor je družbo obsodil na molk.

Ta grobo zarisani ideološki univerzum, v katerem se dogaja – ali ne dogaja – razmišljanje v jugoslovanski in o jugoslovanski družbi, naj za to priložnost zadostuje. Vemo, da je Jugoslavija, kot t. i. alternativni model socializma, nekaj časa pritegovala

interes ne znatnega dela svetovne javnosti in da je interes zanjo v zadnjih letih uplahlil, tako da danes zbudijo pozornost samo še ekscesi (predvsem ekscesi državne represije). Če se je prvo stališče izogibalo obravnavi ekscesov, češ da pačijo resnico o Jugoslaviji, in bilo fiksirano na ideološko podobo normalnosti, pa drugo stališče meni, da ekscesi razkrivajo resnico o Jugoslaviji, vsakdanja »normalnost« pa ga načelno ne zanima. Vendar pa imata občudovanje jugoslovskega modela in razkrivanje ekscesov skupni imenovalec: slepoto za družbene boje in gibanja v tej deželi. Na tej podlagi lahko zamenjava navdušenja s kritičnostjo pomeni le to, da so stare iluzije nasledile nove. Najslabše, kar lahko doleti emancipacijska prizadevanja v Jugoslaviji, je seveda popolno nezanimanje zanje ali pa, da se zanje preprosto ne ve. To je tudi največja in najslabša iluzija o tej deželi.

Ob beograjskem procesu, ekscesu državne represije par excellence, želim pokazati, kako so se formirali družbeni boji, in – upam vsaj – nakazati, da se logika družbenih bojev spreminja.

Običajne, prevladujoče razlage so se trudile beograjski proces vnesti v določene trende družbenega razvoja, takšno ali drugačno politično strategijo, v določeno zgodovinsko fazo jugoslovskega razvoja, v svetovni boj za socializem ipd. Skupno vsem tem poskusom je, da predpostavljajo neko generalno družbeno logiko, generalno logiko razrednega boja, politično racionalnost, zgodovinske zakonitosti etc., v katere se beograjski proces bodisi prilega bodisi jih krši. Ta generalna predpostavka je zgrešena: ničesar takega ni.

Tem generalnim razlagam so ustrezale ali bile iz njih izpeljane konkretnije: beograjski proces so razumeli kot stalinistični ali neostalinistični politični proces, kot regresijo v jugoslovskega političnem razvoju ali tudi kot boj proti protisocialističnim elementom, kot rezultat ali investicijo v frakcijskih bojih v državopartijskem vrhu; razlagali so ga kot odločitev državopartije, da zaključijo obdobje t. i. postitovske liberalizacije ter z represijo omeji ali suspendira demokratizacijo in zopet vzpostavi red; prikazovali so ga kot preganjanje kritične inteligence ali kot sojenje mišljenju. Te razlage so vpete v vrednostni sistem socialistične ideologije (stalinizem kot poseebljenje zla), so moralistične in moralistične (kar je lahko hvalevredno praktično stališče, ne pa teoretsko); edini faktor (subjekt), ki zanje obstaja, je država, njej nasproti pa so le žrtve (in to žrtve a priori) ali abstraktni principi (pravičnosti, svobode etc.); država je tudi edini vir demokracije in neomejeno razpolaga z njo: jo podarja »pridnemu ljudstvu« (kot se je svojčas izrazila R. Luxemburg), ali mu jo vzame, če se izkaže, da ni vredno zupanja; vse te interpretacije gledajo na beograjski proces z vidika oblasti in s stališča reprodukcije sistema; vede ali ne vede so sprejele »prepoved opazovanja družbe« (Touraine). Simptom, ki kaže na zagate vseh teh razlag, je čudenje nad tem, kako slabo je bil proces pripravljen, čudenje nad škandaloznim potekom sojenja, nad neprepričljivostjo in nemočjo obtožbe itd. To so razlagali z nespretnostjo državne režije, z »balkansko šlamparijo« ipd. Natančnejša analiza pa pokaže, da so bile vse te težave državnega represivnega aparata rezultat družbenega odpora, boja proti procesu. Družbeni odpor je akt državne represije preformiral v družbeno dejstvo, represivno akcijo države je prestrukturiral takorekoč v institucijo. Beograjski proces – tak, kot je bil – razumemo in razlagamo kot produkt spopada med državo-partijo in civilno družbo. Na tak način lahko razumemo beograjski proces s stališča civilne družbe. Toda kaj pomeni, v socializmu, »razumeti s stališča civilne družbe«? Socializem kot družbeno oziroma državna ureditev pomeni v principu neobstoj civilne družbe. Tako zmagovite socialistične revolucije kot impozicije socialističnih režimov v deželah, kjer tovrstnih revolucij ni bilo, so pomenile demontažo ali destrukcijo civilne družbe; to seveda ni bilo niti plod mitoloških »nezrelih okoliščin« niti posledica nesrečnih nespornostov »subjektivnih sil«, ampak realizacija bistva socializma kot protidružbenega družbenega gibanja. Govoriti o civilni družbi v socializmu pomeni zato praviloma govoriti o formiranju, konstituiranju – ne socialistične civilne družbe, temveč prav civilne družbe v socializmu. Potrebna so še naslednja pojasnila: Prvič, civilna družba v socializmu nima podlage – je sama svoja predpostavka in sama svoj produkt, rezultat. Gledano logično je to začarani krog in položaj se lahko zdi brezizhoden. Sociološko gledano pa gre pri tem za konci-

piranje avtonomnosti konstitucije civilne družbe, za njeno strogo samoprodukcijo. Civilno družbo v socializmu je mogoče misliti samo prek njene logične nemogočnosti. Drugič, govoriti o civilni družbi v socializmu pomeni govoriti o njenem formiranju prav v kakem danem, konkretnem primeru. V socializmu je civilna družba vselej ad hoc projekt. Možnosti za njeno institucionalizacijo so minimalne in marginalne (pa naj je ta marginalnost še tako v centru zgodovinskosti), zato bi lahko govorili o njeni permanenci le pogojno, relativno: kot o permanenci ad hoc projektov, kot o permanenci prizadevanj zanjo. Ta prizadevanja so številna in med seboj različna, disperzna in diskontinuirana. Tako ima civilna družba v socializmu protejsko naravo. Je pluralna in diverzificirana, prav tako pa tudi parcialna, fragmentarna, lomljiva, punktualna in epizodna, omejena in neposredna. Ni niti občja niti občji projekt in o njej ni mogoče govoriti vobče. Tretjič, govoriti v socializmu o civilni družbi pomeni običajno že participirati pri formiranju civilne družbe v socializmu. Formiranje civilne družbe v socializmu pa je opozicijska dejavnost, če ne drugače v tem smislu, da konstituira – avtonomno organizirano – družbo kot nasprotno državi; in v tem smislu moramo govoriti o družbeni, ne o politični opoziciji. »Razumeti s stališča civilne družbe« pomeni torej razumeti s stališča družbene opozicije. Civilna družba in družbeno opozicija sta v socializmu konstitutivno povezani.

Vrnimo se k beograjskemu procesu. Diktat prostora ne dopušča analitičnega izpeljevanja in dokumentiranja formiranja civilne družbe ob oziroma proti beograjskemu procesu, zato lahko samo skiciramo različne ravni, na katerih se je to dogajalo.

Na prvem mestu omenjam konstituiranje zakonitosti v poteku procesa. Nosilci zakonitosti so bili obtoženi in njihovi zagovorniki, uveljavljati pa so jo morali dan za dnem proti preiskovalnim organom, državnemu tožilcu in sodišču, tako med preiskovalnim postopkom kot med samim sojenjem. Uspeh je bil že to, da je bila zagotovljena neodvisna, civilna obramba. To namreč ni bilo samoumevno: znanemu odvetniku, ki je branil na podobnih procesih, je bilo to na beograjskem procesu onemogočeno; enemu od odvetnikov je vseskozi grozilo, da bo moral v zapor še pred koncem sojenja, ker je bil predtem na dokaj dvomljiv način obsojen zaradi sovražne propagande; spet drugi odvetnik je bil začasno suspendiran; nastavljali so branilce po službeni dolžnosti, ki niso bili vselej odpoklicani, ko za njihovo delovanje ni bilo več razloga, in eden od njih je pohitel s predlogom, ki ga je mogoče razumeti kot poskus psihiatrizacije procesa. Nekatere izmed obtoženih je sodišče izločilo iz dokaznega postopka, češ da so motili potek sojenja, tako da se niso mogli neposredno braniti.

Obtoženi in njihovi odvetniki so razkrivali in nasprotovali nezakonitostim med pripravo procesa; zavračali so obtožnico, ker ni vsebovala ne z zakonom predvidenega opisa kaznivih dejanj ne aдекватne obrazložitve, tako da obtoženi niso vedeli, česa so pravzaprav obtoženi; proti tožilcu so vložili kazensko prijavo, ker je bilo dokazano, da je ponaredil izjave prič iz zaslišanj v preiskovalnem postopku; spodbijali so tista njegova vprašanja, s katerimi je presegal svoja pooblastila v postopku; dokazovali so netočnosti pri vodenju sodnega zapisnika; zahtevali razveljavitev tistih sklepov sodišča, ki naj bi bili nezakoniti (eden od obtoženih je naštel 145 takih sklepov); zahtevali so, da se iz sodne dvorane odstrani orožene varnostnike, ker njihova prisotnost ni bila skladna z zakonom; zahtevali so neovirano prisotnost javnosti na sojenju itd.

Bolj kot se je obramba konsekventno posluževala pravnih sredstev, ki jih predpisuje oziroma dovoljuje zakon, in silila prakso sodišča in tožilca v zakonite okvire, in bolj kot je, na drugi strani, postajala očitna odsotnost materialnih dokazov in neutemeljenost obtožbe, bolj sta tožba in sodišče skušala sojenje ideologizirati. Vsiljevala sta politično-ideološki diskurz, da bi z njim prebila legalistično pozicijo obrambe. Pri tem so jima izdatno pomagala sredstva javnega obveščanja, ki so sprožila pravo kampanjo proti obtoženim in njihovim odvetnikom, češ da s »formalno-pravnimi zapletli« otežujejo »normalen potek sojenja«, »nenehno motijo obnavno« in »izvajajo pritisk na sodišče«. Njihovo zavračanje ideologizacije sojenja in vztrajanje pri pravni formi so kvalificirali kot sovražno propagando in blatenje ugleda »naše države« ter insinuirali, da uprizarjajo »predstavo« samo zato, da bi opazovalce iz

tujine prepričali, da »pri nas« ni demokracije. Ker so se branili v zakonitih okvirih, so jih proglasili za nemoralne.

Boj za zakonitost je potekal tudi ob sojenju, predvsem kot nasprotovanje prejudiciranju krivde oziroma sodbe, ki so si ga privoščili nekateri državopartijski funkcionarji in večina tiska. Tako smo prišli do druge točke, do temeljne in konstantne zahteve demokratične opozicije pod socializmom – do formiranja javnosti.

Tako kot za zakonitost so si tudi za javnost sojenja prizadevali obtoženi in njihovi zagovorniki. Postopoma pa se je izoblikovala neodvisna demokratična javnost, ki je najprej razbila blokado informiranja, zatem pa nastopala proti tendencioznemu poročanju s procesa in klevetanju obtoženih in obrambe, posredovala objektivne in kolikor mogoče izčrpne informacije ter formulirala svoje zahteve in stališča. Sumarno lahko ugotovimo, da je bilo javno izraženo nezadovoljstvo oziroma nasprotovanje procesu izjemno široko – zlasti med inteligenco in mladino. Značilna za nastopanje demokratične javnosti je bila načelnost: legalizem tako v lastnem nastopanju kot dosledno nasprotovanje vsem poskusom kršitve zakonitosti na samem procesu in ob njem; boj za uresničevanje ustavne pravice do informiranosti; nasprotovanje dušenju človeških in državljan-  
skih pravic in svoboščin ter iskanje garancij zanje; zavračanje uporabe represije pri reševanju družbenih vprašanj; razmišljanje o možnostih sprememb kazenske zakonodaje, ki bi zagotovile večjo pravno varnost, ipd.

Formiranje demokratične javnosti se je odvijalo od rudimentarne ravni zasebnega obveščanja do bolj ali manj izrazitih ter bolj ali manj trajnih poskusov institucionalizacije neodvisnih komunikacijskih mrež ter nekakšne informacijske in mnenjske civilne družbene skupnosti, in sicer s pisanjem protestnih pism in peticij oblastem, pa tudi izrazov solidarnosti sojenim ali zaprtim, z organiziranjem javnih tribun in razprav, s prodiranjem v oficialna glasila, posredovanjem stališč in pobud nekaterim političnim institucijam, z odpiranjem nekaterih relativno neodvisnih, zlasti mladinskih, medijev za mnenja in stališča bralcev oziroma poslušalcev ter s pritiskom na uradna glasila. Izjemnega pomena je, da so se v Sloveniji uprli nekorektnemu poročanju s procesa sami novinarji ter prek svojih delovnih in stanovskih teles obsodili prejudiciranje krivde in blatenje obtoženih in obrambe, ter zahtevali pisanje v skladu s kodeksom novinarske etike.

Ko govorimo o javnosti, ne smemo pozabiti, da je bil beograjski proces neposreden napad na eno od form neodvisne javnosti, na svobodno univerzo. Ta napad je bil odbit, svobodna univerza ni bila kriminalizirana – tožilec je trdil, da gre za »ilegalne sovražne sestanke«, vendar je bila ta obtožba ovržena – in eden od njenih sestankov je bil celo napovedan v jugoslovanskem tisku, v ljubljanskem tedniku Mladina pa so bili objavljeni izvlečki iz diskusije na njem. Ker se sestanki svobodne univerze odvijajo v privatnih stanovanjih, je bil napad nanjo obenem napad na privatnost – ne le stanovanja, marveč tudi intelektualnega dela. Inkriminirani so bili neobjavljeni rokopisi in elementarna izmenjava mišljenj. Obramba neodvisne javnosti je bila tako obenem obramba privatnosti. Omenim naj le, da je na samem sojenju tožilec postavljal pravno nedovoljena vprašanja, ki so zadevala zasebnost ali celo intimnost obtoženih, in da je obramba temu nasprotovala.

Sintetiziranje prvih dveh momentov, se pravi javno zavzemanje za legalnost, nakaže tretjo raven – formiranje pravne kulture. Beograjski proces in pred njim aretacije v Beogradu, nepojasnjena smrt enega od aretiranih ter že prej obsodba Vojislava Sešlja v Sarajevu, vse to je močno omajalo dotokratne vladajoče predstave o osebni varnosti in vero, da živimo v pravni državi. Zastavilo se je vprašanje, kako se braniti pred državnim nasiljem, sprožile so se razprave o pravnem redu, varstvu pravic in svoboščin, zakonskih garancijah zanje, o pravni državi. Formirati se je začela zavest o pomenu prava in zakonitosti. Kampanja za odpravo zakona o mnenjskem deliktu, ki daleč presega pravniške kroge, se je razmahnila prav ob beograjskem procesu in traja še danes (na ulicah je, denimo, mogoče videti ljudi z bedžem, ki zahteva črtanje ustreznega člena kazenskega zakonika).

Ob beograjskem procesu je postalo očitno, da montiranega političnega procesa ni mogoče izpeljati v pravni formi, pravno formalno. Dokazano je bilo, da se je proti državnemu nasilju mogoče uspešno braniti prav s pravom, s pravnim formaliz-

mom. Pokazalo se je, da pravo ni, kot razlagajo marksisti in neomarksisti, preprosto državni aparat. Na beograjskem procesu je morala država pravo kršiti, da bi pripravila in izpeljala sojenje. Morala je za dezorganizirati, da bi se organizirala. Pravo je organizirala in branila in s pravom se je organizirala in branila civilna družba, z njim je dezorganizirala državno represijo in potiskala državno dejavnost v zakonite okvire. Na ta način si je civilna družba prizadevala organizirati državo kot pravno državo.

Po (neo)marksistični teoriji je pravo matrica vladajoče ideologije. Beograjski proces je pokazal, kako se je prav v tej matriki vladajoče ideologije artikuliral demokratični opozicijski družbeni interes. S tem pa smo pri naslednjem vprašanju. Spopad med civilno družbo in državo-partijo na beograjskem procesu je po eni strani dekomponiral t. i. vladajočo ideologijo, po drugi strani pa spodbudil avtonomizacijo ideološkega polja civilne družbe. To ni le neuspeh državopartijskega projekta, to je obenem, povsem pozitivno, tudi uspeh civilne družbe. Ker je družba organizirana kot državopartijski jezik, kot državopartijska ideologija, je dekompozicija te ideologije, tj. ideološkega monizma in monolitizma, nujni pogoj kompozicije civilne družbe. Civilna družba se ne more organizirati, ne more se konstituirati, ne da bi dezorganizirala, dekonstituirala državopartijsko ideologijo.

Petič, vse te ravni konstitucije civilne družbe so obenem tudi organiziranje družbene avtonomije in seveda obramba že obstoječih neodvisnih družbenih prostorov. Poleg že orisanih form lahko posebej omenimo še izdajanje neodvisnega informacijskega biltena o sojenju, organiziranje družbene samopomoči, pa tudi ustanovitev odbora za obrambo svobode mišljenja.

Zadnje vprašanje, ki ga želim nakazati, je internacionalizacija civilnega odpora. Bistvenega pomena za uspešnost obrambe na beograjskem procesu je bila internacionalizacija demokratične javnosti: pisni ali ustni protesti proti takšnemu sojenju, tiskovne konference, obiski Jugoslavije, posredovanje informacij, seznanjanje svetovne javnosti s pogledi obtoženih ipd. Beograjski proces je dokaz, da je mogoče uspešno nasprotovati krnjenju ali teptanju človeških pravic ter braniti demokracijo samo z mednarodno solidarnostjo, s konkretnim angažmajem posameznikov in neodvisnih skupin ali institucij. Dokazal je, da so človeške pravice in svoboščine univerzalnega pomena in nedeljive. Če smo pretenciozni in nakažemo perspektivo, ki je morda še zelo oddaljena, lahko rečemo, da je dokazal tudi, da je mogoče koncipirati konstitucijo demokratične civilne družbe le kot mednarodni projekt.

Upam, da mi je s povedanim uspelo nakazati, da je mogoče boje za demokracijo v Jugoslaviji interpretirati kot konstituiranje civilne družbe, perspektive demokracije povezati s perspektivami civilne družbe. V primeru beograjskega procesa gre v precejšnji meri v resnici za naknadno interpretacijo. Vendar pa nastajajo – tudi v senci tega in takšnih ekscesov, v senci družbene »normalnosti« – družbene iniciative in morda gibanja, nastopajo novi družbeni akterji, ki svoje delovanje vse bolj reflektirajo v terminih civilne družbe in demokratizacijo povezujejo s civilizacijo. Nalašč uporabljam ta nekoliko nejasni izraz, ker menim, da vsebuje tako konstitucijo civilne družbe kot nasprotovanje decivilizacijskim učinkom socializma. Ta decivilizacijskost je v krnitvi demokracije, v demontaži in razdejanju institucionalnih pogojev možnosti zanjo ter v njenem ideološkem razvrednotenju. Konstituiranje civilne družbe je tako ponovno prisvajanje demokratičnih civilizacijskih dosežkov in odsvajanje nedemokratičnih in protidemokratičnih socialističnih dosežkov. Povezovanje možnosti demokracije s civilno družbo ne pomeni, da sta identični. Civilna družba »an sich« ni – oziroma ni nujno – demokratična. Je pa nujni pogoj demokracije: brez civilne družbe ni demokracije. Povezovanje demokracije s civilno družbo pomeni – v zarisani konstelaciji – ločevanje demokracije od socializma. Demokracija in socializem nista identična. Po stoletju in pol socialističnega gibanja, v poznem socializmu, lahko šele analitična ločitev demokracije in socializma odpre možnost resnega teoretskega razmišljanja, ali sta sploh kompatibilna. Ali je socializem sploh še perspektiva, ki jo lahko pozitivno povežemo z demokracijo, ali pa bo treba začeti razmišljati o poteh iz socializma?

# O interesih

(Claus Offe, Družbena moč in politična oblast

»Družboslovje«, Delavska enotnost, Ljubljana 1985)

Iztok SAKSIDA

Vsakdo, ki o sebi meni, da si sme lastiti podrobnejši in s tem kakopak tudi celovitejši vpogled v to, kar nam družboslovna paleta dandanes že zna ponuditi – celo v slovenskem prevodu – bo videl v izdaji Offeja pri DE plod načrtovalnega duha ter doslednega uredniškega stališča. In ker bi zase le stežka trdil, da mi je tovrsten vpogled dostopen, bom iz celovite predstavitve Offejevega opusa v »Družbeni moči in politični oblasti« (poslej DP) – celovite tako v kronološkem kot topološkem oziru – iztrgal le nekaj drobcev, nemara celo samo enega, ter na njem skušal prikazati plodnost offejevskih nastavkov za teoretsko analizo na področju, ki me posebej zanima.

O mnogih konceptih, s katerimi operira sodobno družboslovje – in nenazadnje skoznje skuša svojo heterogenost – bi lahko rekli, da se jim, namesto predmeta raziskave, vrne njih lastna resnica in obenem gonilo – namreč to, kar Offe za Lindblommom imenuje »duševna lenoba«; koncept »interesnih skupin« – z njim skuša liberalno družboslovje zajeti ali izdelati vzgib, ki naj mu odpre dostop do družbene stvarnosti, oziroma njene razčlenjenosti – je prav gotovo eden takih izrazov – obenem pa je še nekaj več; glede nanj bo Offe – skupaj s Helmutom Wiesenthalom kot soavtorjem »Dveh logik kolektivne akcije: teoretičnih beležk o družbenem razredu in organizacijski obliki« – najdaljšega ter najbolj pregnanega članka v DP – na novo zlepil koncept »razrednosti« interesa. In ne samo to: tudi zanj – v tem je zvest marksovski tradiciji – ima pojem »razred« vrednost »realnega«; v njem je zastopan tisti boleč dogodek, ki ima za liberalno družboslovje status nedosegljivega vzgiba in mu konstitucijo lastnega raziskovalnega predmeta prepreči že vnaprej.

Seveda nam ne more biti kaj dosti do tega, da bi nas imeli za liberalce v družboslovju – zato se bomo pridružili Offeju, segli »onstran stereotipa 'interesne skupine'« ter naleteli na kaj? Na nič drugega kot na interes, ki je razredno pogojen, ki se artikulira glede na svojo razredno pogojenost, katerega artikulacija je bolj ali manj popačen izraz »resničnega«, »objektivnega«, »empiričnega« interesa. In učinek: uvedba razlikovanja na ravni asociacijskih praks dela ter kapitala.

V kratkem: gre za to, da predpostavimo, kako imata kapitalist in delavec interese, ki se med seboj razlikujejo, ki so »resnični«, ki na ravni izraza pretrpe različno stopnjo deformacije; če takoj posnamemo tisto, kar se zdi pri tem Offeju bistveno: izraz kapitalistovega interesa bo manj popačen kot izraz delavčevih interesov. Prvi »dokaz«:

»Najpoprej moramo upoštevati, da so sindikati združenja članov, ki so, preden postanejo člani sindikatov, že člani drugih organizacij, namreč nameščenci kapitalističnih podjetij. Tako so sindikati 'sekundarni' organizatorji, kot primarni organizator pa deluje kapital sam.« (DP, 224)

Če naj delavec postane nameščenec v kapitalističnem podjetju, mora na trgu dela prodati svoje blago – delovno silo: delavec je »obenem subjekt in objekt menjave delovne sile«, vsi njegovi interesi so bistveno opredeljeni po tem razmerju,

»Tri poglobitve interese, ki izvirajo neposredno iz življenjskih razmer delavskega razreda, pa je mogoče kategorizirati kot interes za *mezdo*, interes za kontinuirano prejemanje plačila (za *zaposlitveno varnost*) in pa za *delovne razmere*«. (DP, 235)

Kajpada – te tri poglobitve interese, ki izvirajo neposredno iz razmer delavskega razreda, je mogoče historično ustrezno

vместiti v drugi raztežaj Offejevega »zgodovinskega zaporedja« v kapitalističnih družbah, kjer je

»Prvi korak 'likvidacija' produkcijskih sredstev majhnih blagovnih producentov in njihovo stapljanje v kapitalistična industrijska podjetja; drugi korak je obrambno združevanje delavcev; tretji korak pa so združevalna prizadevanja na strani kapitalističnih podjetij, ki ob nenehnem zlivanju kapitala vstopajo še v formalne organizacije, da bi podpirali nekatere svoje interese.« (DP, 226/27)

Kar takoj pa moram dodati, da ne gre za spodbijanje neposrednosti teh treh naglavnih interesov, temveč za poudarek na zgodovinski posredovanosti njihove neposrednosti; ta trikratna artikulacija neposrednih interesov delavskega razreda je že učinek popačitve na ravni njih skupnega imenovalca ali poenotenja, torej na ravni organizacije. In prvi sklep: naj je interes še tako neposredno zasidran v razmerah delavskega razreda, vselej je plod specifičnega posredovanja, popačitve; to, kar se prikazuje kot »resnični«, »empirični«, »izvirni« interes je vselej že učinek specifičnega označevalca popačenja, nekaj, kar je prej na koncu kot na začetku.

V čem je prav posebna komplikacija, ki izhaja iz opredelitve, da je delavec, ko prodaja svoje blago, obenem subjekt in objekt menjave delovne sile? – Če ne v tem, da delovna sila, ki se mora v produkcijskem procesu kombinirati z drugimi »faktorji produkcije«, kolikor naj ustvarja presežno vrednost,

»ni fizično ločljiva od 'nosilca' delovne sile, ampak vedno ostaja pod fizično kontrolo delavca. Njegove težnje, izkušnje, interesi in subjektivna pripravljenost za delo vedno vplivajo na konkretni delovni proces. Delo lahko opravlja *samo delavec*, pa čeprav njegovo delo pravno 'pripada' kapitalistu.« (DP, 225)

Drugače povedano: delovna sila ni kar preprosto eno izmed blag, čeprav o njej govorimo kot o »blagu«; je skratka nekaj, kar je več (ali manj) od blaga, obenem pa lahko o njej razpravljamo le »kot da bi bila blago«. (DP, id.)

Ko delavec in kapitalist na trgu delovne sile sklepata kupoprodajno pogodbo, imata vseskozi opraviti z nečim, kar se v vsem vede kot vsako drugo blago, ne da bi bila ta reč blago že kar sama po sebi; ko skratka menjavata delovno silo, se pečata s fantazmom, ki ima vse odlike realnosti, ki je realnost sama, ne da bi pri tem pogubil svojo fantazemsko naravo. Na tej podlagi lahko izpeljemo tudi obrat: kolikor tisto, za kar pri menjavi delovne sile gre, nikoli ni kaj drugega kot fantazem (ker gre za menjavo; ker je menjava vselej podprta z govoricco, stvar govora; ker torej blaga nikoli ne moremo obravnavati drugače »kot da bi bilo blago«; v tem se nenazadnje skriva tisto, kar Marx po analogiji poimenuje s »fetiškimi karakterjem blaga« – blago, ki je kot blago in je po njem delavec obenem subjekt in objekt menjave delovne sile, vsi njegovi interesi pa so po tem razmerju bistveno opredeljeni, torej ni nič drugega kot sam obči ekvivalent, »blago vseh blag«), je realnost tista, ki ima vse oblike fantazma, je fantazem sam; v tem lahko konec koncev vidimo tisti minimalni pogoj, po katerem je moč izpeljati tezo o vselejšnji posredovanosti družbene realnosti. . . Vendar nas to zdaj ne more zanimati. Pač pa se lahko vprašamo takole: kaj je tisto več, kar temu *blagu* – delovni sili – spodmika tla pod nogami in zatorej nikoli ni drugega *kot blago*? Subjektivni faktor – tako se temu reče v vsakdanji govoricci in izraz dovolj ustrezno pokrije raznolike označitve, s kate-

rimi lahko popišemo moment, ki skupaj z delom tvori delavca: njegove težnje, izkušnje, interesi, pripravljenost na delo, pripravljenost za vztrajanje pri delu itd. Toda: če bomo od delavca še tako odštevali to, kar ga opredeljuje za subjekta, nikoli ne prispemo do opredelilive *dela* – *blaga*, vselej se bomo dokopali le do *dela kot blaga*. Če naj skratka v delovni sili prepoznamo specifično blago, moramo izhajati od razcepa, od katerega je delavec spraviljen v neko poljubno razdaljo z ozirom na delovno silo, od njega fizično neločljive, ki pa se je vendar – ko gre za menjavo – ne da obravnavati drugače kot ločeno. Dvoje je moč izpeljati iz tega: »posebnost«, »ekscentričnost« delovne sile – *blaga*, ki je vselej že *kot blago* – stori, da nobeno *blago* ne more biti obravnavano drugače kot *da bi bilo blago*; »subjektivni faktor« je obenem pogoj in učinek tega imaginarnega razcepa; aforistično povedano: cep, po katerem je blago vselej *kot blago*, naznačuje tudi manko subjekta, njegov preših, če lahko tako rečem; po tem cepu prepoznavamo to, kar je psihoanaliza poimenovala s subjektom nezavednega.

Delavec na trgu dela prodaja svoje blago – delovno silo; prodaja nekaj na videz neodtuljivega hkrati pa je prav ta odtujitev dela pogoj, po katerem produkcijski proces sploh steče – opraviti imamo s tistim, kar Lacan imenuje rob želje. Grobo rečeno: »sporočilo«, ki ga kapitalist vseskozi prejema od delavca, ko ta menjava svojo delovno silo, je v temle: 'Požri svojo željo' – 'vendar glej, da se ti ne zatakne v grlu, ker boš s tem ob svoj interes'. Če naj to na kratko skušam pojasniti: kar se prikazuje kot popis tistih delavčevih značilnosti, ki so njegova najbolj intimna stvar in jih pokriva izraz »subjektivni faktor«, ni drugega kot inventarizacija kapitalistove želje. Ofejansko povedano:

(»Očitno kapitalist ne more kupiti samega dela – neke količinske dejavnosti, da tako rečemo. Namesto tega mora uporabiti spodbudo, silo itn. pri *nosilcih* delovne sile – se pravi, pri delavcih – zato da jih pripravi do dela in vztrajanja pri njem.« (DP, id.)

»Delo lahko opravlja *samo delavec*, pa čeprav njegovo delo pravno 'pripada' kapitalistu. Če kapitalist hoče, da bo delo opravljeno, se mora v vsakem primeru zanesti na pripravljenost delavca/delavke, da bosta 'dala od sebe' svoje intelektualne in fizične zmogljivosti, ki jih bosta uporabila pri konkretnih delovnih nalogah.« (DP, id.)

itd

In obratno: če delu kot blagu – ki ga obravnavamo kot da bi bilo blago – prištejemo subjektivni faktor, s tem nikakor nismo dobili kar delavca, temveč smo le blagu privesili njegov smisel – operacija, ki je nujna, če naj ga ustrezno vsmestimo v blagovnem univerzumu, fiksiramo njegov pomen. Ne glede na to, s katerega konca se bomo približali podobi delavca, opredeljenega po svojem razcepu, vselej bomo naleteli tudi na nek preostanek, na nek neumestljiv presežek, ki vznikne v '*kot da bi bilo*' blaga – artikulira pa se dvakratno.

Težava, s katero imamo opraviti, je v temle: na ravni izjave bo vsak izraz ali imenovalec nekega interesa videti kot interes sam, interes sam se takorekoč izčrpa – brez ostanka – v svojem izrazu. Zato bo povsem vseeno, kaj z njim poimenujemo, dovolj je, da to storimo; in cena? Ker momentov izjave ne moremo obvladovati, nam uhaja ločnica, po kateri se interes razredno opredeljuje – dokopali pa smo se do zmožnosti arbitriranja v zadevah interesa. Tri interese, ki so specifično delavski, smo že načeli – dodamo lahko še tiste, po katerih so delavci »tudi porabniki proizvodov delovne sile in še prebivalci socialnega in naravnega okolja, na katero učinkuje vpliv kapitalistične industrijalizacije«. (DP, 235)

Pa interesi kapitalista? – poglaviten je kajpada interes po uspešni zadostitvi svojega interesa pri akumulaciji. (of. DP, 244)

V vsem ostalem za interese težko sklepamo: tile so bolj delavski, onile tam so specifični interesi kapitalistov – »takšne reči, kakršne so zadovoljstvo z delom, zdravje, prosti čas«, so prav lahko da splošne dobrine in jih lahko uvrstimo/kvantificiramo glede na njihovo dostopnost/sprejemljivost, glede na njihovo odvisnost od »primarnega interesa«; glede na mesto s katerega se izrekajo.

»Primarni interes« – izraz je kajpada zasilen, omogoča nam

pa formulacijo strukturne neenakosti interesov:

najprej seveda lahko opazimo, kako kapitalistov interes – ki ga Ofte poimenuje z »interesom pri akumulaciji« – ter delavčev interesni »trojček« – »interes za mezdo«, za »zaposlitveno varnost«, za »delovne razmere« – nikakor nista iz istega registra. Medtem ko gre pri kapitalistovem interesu predvsem za to, da se nekako izognemo neprijetnemu vprašanju: kam z njegovo željo? – ali drugače: kje je v razmerju eksploatacije, ko gre za izžemanje presežnega dela, mesto kapitalistove, t. j. gospodarjeve želje? – pa delavčev interesni »trojček« temu vprašanju natančno in sprejeto odgovarja: vtem ko poimenujem to, kar bo (poslej) moj interes, gre vselej že za tvojo (kapitalistovo) stvar. Bistveno pri tem je, da metomični verigi poimenovanj delavčevih interesov/interesov delavstva – otvoritvena poteza te verige je metaforičen odnos blaga do samega sebe – ne gre toliko za to, da bi skušala fiksirati tisto, kar bo potlej veljalo za avtentičen delavski interes, temveč se nanaša na kapitalistovo željo. Zato ima liberalno-demokratska teorija, če zatrjuje, da je »posameznikova korist ... kratko malo tisto, kar kot takšno poimenuje« (Bachrach; v DP, 241), na tej ravni prav: artikuliranje delavskih interesov v okviru sindikalističnega organiziranja je zares »zgodba brez konca«; sindikalistični diskurz udejanja raven, na kateri je delavec zastopan kot histerik, kjer se mu objekt želje, za katero gre, prikazuje kot nedosegljiv; kot sindikalisti delavci še vedno strežejo muham kapitalistov in šele v tej točki je liberalno-demokratska dogma o »posameznikovi koristi ... « prekratka: z ozirom na kaj – za katero mesto izjavljanja – je posameznikova korist kratko malo tisto, kar kot takšno poimenuje?

*Prvi odgovor* – paradoks: če se kapital, z uvajanjem tehničnih sprememb, ki zmanjšujejo delež dela, deloma rešuje svoje odvisnosti od ponudbe delovne sile, se pa delo, po drugi strani, ne more rešiti »svoje odvisnosti od tega, ali ga je kapital pripravljen zaposliti, ker ni tako rekoč nobene možnosti, da bi se lahko reproduciralo bolj učinkovito, namreč na temelju nižjih mezd ali celo zunaj delovnega trga« – skratka:

»Zaradi tega asimetričnega odnosa odvisnosti mora kolektiv vseh delavcev bolj skrbeti za blaginjo in napredek kapitalistov, kot pa se ti ukvarjajo z blaginjo delavcev. To še zmanjšuje enotnost tistih interesov, ki jih delavska združenja morajo upoštevati, in povečuje s tem povezane težave v notranjem organizacijskem procesu odločanja ... « (DP, 228)

*Drugi odgovor*: »monološka« in »dialoška« logika »kolektivne akcije«, »monološki« ter »dialoški« vzorec asociacij itd. – izrazi, s katerimi Ofte opiše različnost praks asociiranja, na eni strani kapitalistov na drugi delavcev – se ne ujemata.

*Monološki interes*: zanj naj velja, da je »v kapitalistični družbi krepko utrjen in ga je težko spregledati«, saj je konec koncev »zadovoljevanje tega interesa legitimno in splošno sprejeto v tej družbi«; vrh tega je ta interes podprt od zunaj – zanj so zainteresirani tisti »institucionalni sektorji kapitalistične družbe (najbolj opazno državni aparat), katerih zmožnost, da opravljajo funkcije, je odvisna od tega, ali bo kapital uspešno zadostil svojemu interesu pri akumulaciji«. In končno,

»zato da bi bil njegov interes njegov 'resnični' interes, se individualnemu kapitalistu ni treba posvetovati z drugimi kapitalisti, da bi se sporazumeli in dogovorili o tem, kaj so njihovi interesi. V tem smislu je njegov interes 'monološki'.« (DP, 244-245)

Toda: če za diskurz gospodarja lahko rečemo, da je monološki po definiciji – in je torej nujno zaostri trditev, po kateri kapitalist »lahko zadovoljuje velik del svojih interesov do neke mere ločeno od tega, kar počne kot kapitalist« (DP, 227) in se »večina 'poglavitnih življenjskih interesov' kapitala bodisi obravnava pod ravnijo asociacije, namreč v posameznem podjetju, bodisi nad njeno ravnijo, se pravi, znotraj državnega aparata« (DP, 237), v vse interese, oziroma vse poglavitne življenjske interese kapitala – pa je težava gospodarja v tem, da takoj, ko mu gre za poimenovanje tega, kar bo potlej njegov interes, izda samega sebe, se odpove svojemu lastnemu prividu, zdrzne v dialogiziranje. Z drugimi besedami: kapitalist, kolikor gre za poimenovanje njegovega interesa, dobesedno ni zmožen asociiranja; če naj se interes vendarle izrazi, bo do njega prišlo v tistih institucionalnih sektorjih kapitalistične družbe, ki so za kapitalistov interes pri akumulaciji neposred-

no zainteresirani (v tem oziru se poslovne asociacije kapitalistov vmešajo prav sem, med zunanje garante »monološkega interesa«, med njegove dialoške nosilce, če lahko tako rečemo), ali pa se bo izražal – vselej drugače: nastopi kot katolik, kot družinski glavar, uspešni poslovnež, član tega ali onega kluba, kolikor se bo skušal v politiki, bo nemara dejaven kot liberalec, lahko pa celo kot rojalist itd.

*Dialoški interes*: če si pozorneje predočimo interes katerega koli »posameznega člana delavskega razreda«, in ga ob tem primerjamo s kapitalistovim, bomo kar brž opazili, kako je za delavski interes verjetnost dvoumja, protislovnosti, napačne razumljenosti itd., veliko večja kot za kapitalistovega. Se več: ne bo si težko predstavljati nekega specifičnega interesa, ki se zdi temu ali onemu delavcu tisto »ta pravo«, ob soočenju pa odpove in zanj ne dobi potrditve pri svojih sodrugih: zelo mogoče je, da bo poslej imel ta interes za »zmotno' predstavo o pravem interesu«. Sklep:

Tisti, ki se znajdejo v podrejenem položaju moči in ki se zato nanašajo na skupno in kolektivno zamisel o njihovem interesu, pri opredeljevanju interesa potrebujejo 'dialoški' proces.« (DP, 245)

In kaj dialoški vzorec asociiranja posebej opredeljuje? Velika stopnja popačenja na izrazni ravnini, manjša stopnja natančnosti pri »zavesti o lastnih interesih«, oziroma nasprotno, »neznanska količina prizadevanja«, če naj to natančnost doseže, nemožnost poenotenja vseh interesov delavcev na ravni izraza, kolikor asociacijska praksa delavcev – npr. sindikalna organizacija – predstavlja okvir/mesto skupnega imenovalca interesa vseh tistih delavcev, ki so zanj zainteresirani, je vselej kak interes, ki bo padel ven iz skupnega imenovalca itd. Spet imamo opraviti s paradoksom: »*interesom je mogoče ugoditi le kolikor jih deloma preoblikujemo*« (DP, 231) – iz njega pa izhaja troje:

– »Noben sindikat ne more funkcionirati niti en dan brez temeljne misli članov, da je članstvo vrednota sama po sebi, da stroškov posameznika za organizacijo ni mogoče vrednotiti utilitaristično, ampak jih je treba sprejemati kot nujno žrtev, in da se od vsakega člana upravičeno pričakuje, da bi izkazoval solidarnost in disciplino ter se držal drugih neutilitarnih načel.« (DP, id.)

– »Izmed tako imenovanih 'poglavitnih življenjskih interesov' delavcev je komajda kateri, ki se vsaj potencialno ne bi pojavljal na seznamu sindikalnih ciljev« (DP, 237) – trditev, ki jo spet lahko zaostrimo v: *niti en interes in se nanaša na temeljni razcep delavca v blagovni menjavi*. Vzemimo za zgled še en opis – nekoliko daljši, zato pa zadnji ter nadvse nazoren – mesta delavca v procesu blagovne produkcije, oziroma tega kako z ozirom na to mesto – kot refleks nanj – vznikne »Diskurz Histeričarke«:

»Zatorej je mezdni delavec prisiljen 'prodajati' nekaj, kar ostaja del njegove žive dejavnosti; v delovni pogodbi se *pravno odpoveduje nadzorstvu* nad nečim, kar *fizično ostaja pod njegovim nadzorstvom*. Tako njegova delovna sila ni več pod njegovim nadzorstvom, hkrati pa delavec vendarle ostaja subjekt svoje delovne sile – subjekt, ki je neločljivo povezan z vsem, kar se dogaja z njegovim objektom 'prodaje' celo potem, ko je že 'prodan'. /... / Dvoumnost glede interesov izvira iz predstave tržnega udeleženca o samem sebi kot o nekom, ki ima določeno enoto delovne sile, zraven pa še spretnost, izkušnjo in tako naprej (se pravi, iz predstave o tem, kaj prodaja), in pa iz predstave o sebi, po kateri je *on sam* mezdno delo – in je tako z vsem svojim človeškim potencialom vključen v prenos izkoriščanja tega skrivnostnega 'blaga' (se pravi, iz predstave o sebi glede na dejstvo, da *mora* prodajati).« (DP, 246)

Delavec je skratka izpostavljen nenehnim navzkrižnim pritiskom »kar se da dramatične narave«: na trgu nastopa kot subjekt in objekt menjave hkrati. . .

– »Organizacije, v katerih poteka kolektivna akcija sorazmerno nemočnih, morajo biti vselej – in v resnici tudi so – sestavljene tako, da hkrati izražajo in opredeljujejo interese čla-

nov.« (DP, 231)

Dodajmo komplikacijo, po katerih se »delavci nikoli ne morejo do kraja prepustiti logiki tržišča« (saj prodajajo nepristno blago), ne da bi mu obenem mogli ubežati (k sodelovanju so prisiljeni zavoljo preživljanja, zavoljo – zakaj pa ne: zadovoljevanja svojih interesov!) – in tezo spet lahko zaostrimo:

»V tej pasti se delavci in delavske organizacije nenehno ukvarjajo z neznansko zapletenim procesom odkrivanja, kakšni so njihovi interesi in kako bi jih bilo mogoče uresničiti na način, ki se ne bi izkazal kot sam sebi protisloven in sam zase poguben.« (DP, 259)

Mrzlična označevalna dejavnost – v tem se sindikalistično organiziranje izčrpuje, v tem je njegova omejenost; na tej ravni se zdi sindikat najbolj ustrezno opredeljen kot »trezor označevalcev« (Lacan) – skupnih imenovalcev interesov zanj zainteresiranih delavcev – namreč kot Drugi, veliki Drugi iz lacanovske teoretizacije; obenem pa nam pove še tole: takoj ko se nek interes izrazi v okviru sindikalističnega poenotenja interesov, ko je »spravljen« na skupni imenovalec in se s tem obenem obarva – kot specifično delavski interes – bo iz tega okvira tudi izpadel – kot delavski »resnični« interes, kot interes, ki »izvira neposredno iz življenjskih razmer delavskega razreda« itd. Prav to imamo lahko za ključnega izmed navzkrižnih pritiskov na delavstvo, ki je celo nadvse »dramatične narave«: da »med dvema« na ravni odkrivanja/izražanja/opredeljevanja interesov, vselej naleti na kapitalistovo željo, ki ta »neznansko zapleteni proces« obvladuje in določa. Aforistično rečeno: medtem ko sindikat odkriva/izraža/opredeljuje interese delavstva – to pa lahko počne le tako, da tisto, kar se predstavlja za »resnični interes« iz njegovega okvira izpade – ne počne nič drugega kot da brani v kapitalizmu prepoznano za legitimno, utrjeno, samo po sebi umevno – kapitalistov »monološki« interes.

*Tretji odgovor*: najbrž ni težko spregledati protislovja med trditvijo, po kateri ni niti enega interesa delavcev, ki se vsaj potencialno ne bi pojavljal na seznamu sindikalnih ciljev ter med zatrjevanjem o izpadu na ravni Drugega in zadeva tisto, kar nastopi kot »resnični« interes. Od Lacana sem vemo, da je strukturni pogoj velikega Drugega nek označevalec, ki ga je moč misliti le skoz njegovo odsotnost na ravni Drugega, kot nek – 1 – tradicija ga je poimenovala različno, še najbolj pogosto kot označevalec manka v Drugem; gre za označevalec, od katerega Drugi prejema svoje pooblastila – ne pa tudi jamstev zanje in zato lahko rečemo, da je njegova vsemogočnost prikazanske narave. Ofte za von Beymejem povzema nujnost, ki je pravzaprav očitna – da morajo namreč sindikati, večji ko so, poiskati kak način, s katerim »bodo spravili v sklad vse ali vsaj nekatere izmed raznoterih predstav delavcev o interesih« – ter dodaja:

»Obče znano je, da je to težko doseči, ker ni nikakega nedvoumnega merila (na primer denarnega), ki bi omogočilo primerjavo vseh teh različnih interesov, in zato *sindikati radi 'delegirajo' sporna področja*, ki se pokažejo kot pretežavna za notranje reševanje. (To je temelj evropske delitve delavstva med sindikati in socialističnimi strankami).« (DP, 235; podč. IS)

Če naj sklenem: sindikat bo izražal/odkrival vse interese zainteresiranih delavcev le, kolikor obstoji vsaj *en* interes, ki je za celoto interesov reprezentiran v svoji odsotnosti; drugače povedano: sindikat »misli« celoto delavskih interesov skoz spornost/na način spornosti vsaj enega področja/interesa. Toda: šele takrat, ko sporno področje/interes delegira ali premešča v okvir socialističnih strank, lahko svoje interese uresničuje »na način, ki se ne bo izkazal kot sam sebi protisloven in sam zase poguben«. In cena te premestitve? Odpoved spornemu področju (njegovo delegiranje) je hkrati še premestitev glede tega, za kar pri tem sporu gre – namreč samega interesa: sindikat odkriva/izraža/opredeljuje interese delavstva le, kolikor izključi/premesti/delegira njih razredno pogojenost.



Bojim se, da bo moj prispevek zelo enostranski, vendar sem prepričan, da si boste, glede na to, da na današnji okrogli mizi sodeluje kar nekaj vsestransko razvitih osebnosti, nedvomno lahko ustvarili »objektivnejšo« in »kompleksnejšo« sliko, kakor pa jo ponuja zapis, ki bo sledil.\*

## Za globalno zaščito Slovencev

Igor Žagar

Poskušal bom vsaj zasilno odgovoriti na vprašanje: kaj je tisto, kar oblastne strukture pri delovanju LAIBACH moti? Da je bilo na to vprašanje morda že odgovorjeno nas ne bo motilo: recimo, da se nam zdi vredno pretresti (vsaj) še eno možnost. Pri tem bomo izšli iz tega detajla: na vprašanje, kako bi ocenili svoj nastop na »Novem rocku 82«, LAIBACH odgovarja (jo):

»... naslovnik je slišal naš jezik, toda zaradi devalviranosti besednih zvez tega čtiva ni hotel razumeti/dojeti in je postal afazičar – zgolj pasivno je konzumiral tisto, kar je izvor na odru ponujal...« (Problemi 6/85)

Kljub temu, da navedeni odlomek že sam ponuja nekakšno zasilno definicijo afazije, si bomo na kratko ogledali še njeno lingvistično zamejitev – predvsem zato, ker ponuja plodne nastavke za nadaljevanje. Jakobson v danes že slavnem spisu iz leta 1956 (Two Aspects of Language) loči dva tipa afazije:

a) afazijo s težavami pri selekciji in substituciji stavčnih elementov

b) afazijo s težavami pri kombinaciji stavčnih elementov.

\* Tekst je bil prvič prebran na okrogli mizi »Laibach in Slovenci, v okviru Novega roka 1985« 7.9., na Peklenskem dvorišču, kot eden od prijavljenih ekspezejev.

Ako v našem oz. LAIBACH primeru res imamo opraviti z afazijo, potem je to nedvomno afazija prvega tipa, afazija s težavami pri selekciji in substituciji, saj bolniki, ki trpijo zaradi nje, svoje težave pogosto opisujejo takole:

*Popolnoma razločno te slišim, vendar ne razumem kaj praviš,* natanko tako pa LAIBACH opisuje (jo) reakcije občinstva na svoj nastop na »Novem rocku 82« (drznemo si trditi, da izkušnja presega omenjeni nastop).

Kakšna je »klinična slika« bolnikov, ki trpijo za to vrsto afazije, recimo ji metonimična afazija? Omejili se bomo (le) na poglavitni simptom, na opuščanje bistvenega, če ne že kar glavnega dela stavka, ob relativni neprizadetosti odvisnega dela stavka, se pravi sintaktično medsebojno odvisn(ejš)ih členov. Izpade torej subjekt, o(b)stane pa deskripcija: ako na primer pokažemo na svinčnik, nam tovrsten afazik na vprašanje: »Kaj je to?« ne bo odgovoril: »Svinčnik«, temveč: »kar se uporablja za pisanje«, ali še eliptičneje: »za pisati«. Nezmožen je torej postaviti enačaj – govorimo seveda o gramatičnem enačaju – med »svinčnikom« in »tistim, kar se uporablja za pisanje«, nezmožen je predikacije.

Vendar: kaj pa je predikacija, kaj naredimo, ko »svinčniku« prediciramo »tisto, kar se uporablja za pisanje?« Izpostavim *eno* od njegovih lastnosti. Eno čigavih lastnosti? Eno od lastnosti tistega, čemur Aristotel – naj nam ortodoksni aristoteliki oprostijo – pravi

»tisto, kar leži pod«, »podlaga« – bit podlage pa je zanj pred kategorijami v smislu jezikovno-logičnega prediciranja. Vendar spet: kaj je ta »bit podlage«? Ne-kaj, oz. v familiarnejši naglasitvi nekaj postane šele s predikacijo – do tedaj pa ni nič ali pa(č) le »tisto, kar leži pod«.

Toda pod čem? Prav pod sloji govora – torej ga pred prediciranjem ni, saj nima pod čem ležati. Predikabilija naj bi izpostavila, kar je v podlagi, vendar šele s to iz-postavo (nekaj) postane postavljeno – v.

S predikacijo ne le da ničesar ne iz-postavimo, tudi z lastnostmi nimamo nujno opraviti. Svinčnik je namreč lahko tudi »tisto, kar sivolasi gospod polaga v notranji žep suknjiča« ali »podolgovati predmet rumene barve, ki leži med knjigo in jabolkom« (Sta to lastnosti svinčnika?), pač odvisno od situacije in konteksta v kateri predikacijo izvršimo – da o mogočih svetovih niti ne govorimo. Med, v našem primeru, »svinčnikom« in njegovo deskripcijo torej ne moremo povleči enačaja, deskripcija je le tisto, kar fiksira referenco besede »svinčnik«, kar zameji tisto, o čemer je govora in mu dá pomen.

Zdaj pa poskušajmo zamejiti tisto, o čemer je govora v naslednjih LAIBACH izjavah. Kot že predhodno smo tudi te – bolj ali manj naključno – pobrali iz letošnje šeste številke Problemov:

1. Psihohistorična dislokacija je težava kolektivne zavesti, da si poišče simbolične forme kot kolektivno formulacijo, je nezmožnost izhoda iz živetja individua kot stroja, ki je nevroza smrti.

2. Militantni klasicizem je forma, ki združuje mehaničnost organskega ritma in konfuzijo intuitivnih zvočnih posegov v Harmoničnost Lepe Ideje.

3. Zasičenost z idejami kot proizvodi je mentaliteta jezika, ki nikakor ne dojame tega dejstva. Ker koncepti v tranzitu ne obstojajo, je LAIBACH »A piece of art« objektivne želje.

Kako poslušalec reagira na navedene izjave, kako edino lahko reagira? LAIBACH se ne motijo – kot afazik:

»... Popolnoma razločno slišim tvoje besede, vendar ne razumem kaj praviš.«

V deskripciji, ki bi morala fiksirati referenco subjekta izjave (psihohistorična dislokacija, mentalni klasicizem), se pojavljajo izrazi, ki sami potrebujejo fiksacije reference. Razumemo jih sicer individualizirano. »same po sebi«, ne razumemo pa jih v zvezah v katerih se pojavljajo. In če umanjka(jo) referent(i), kako (še)le identificirati objekt (a), zastavek takšnega diskurza?

Che vuole? To je tisto, kar iritira oblastne strukture. Ne to, da imajo opraviti s takšnim in takšnim (prepovedanim) objektom, temveč to, da se jim objekt izmika, da je neulovljiv. V primeru prepovedanega objekta jim je treba le aktivirati ustrezne aparate države, neulovljivi objekt, objekt, ki se jim izmika pa prizadane narcisizem oblasti kot oblasti. Ni torej naključje, da vso svojo moč pokažejo na ravni lastnega imena: lastno ime je namreč tisto, katerega referenta si je mogoče (brez težav?) prisvojiti preko pomensko različnih deskripcij. Deskripciji:

»Zmagovalec bitke pri Austerlitzu«

in

»Porazenec bitke pri Waterlooju«

imata istega referenta, namreč Napoleona, pa bistveno različen pomen. In če vemo, da je referenca odvisna od komunikacijske kavzalne verige, od zgodovine imena in zgodovine, v kateri se ime pojavlja, potem oblastnim strukturam nič ne preprečuje, da za deskripcijo, ki fiksira referenco imena LAIBACH, namesto na primer ohlapnejše definicije:

»Nemško ime za Ljubljano«

vzame vrednostno močnejšo in negativnejšo deskripcijo:

»Nemško ime za Ljubljano v času nacistične okupacije.«

To pa je ravno dovolj, da bi utegnili vznemirjati občane, javni red in mir, kar za to, da bi se aktiviral, zahteva nek danes že slaven člen nekega še slavnejšega zakona.

# Živi varčno, da boš dlje živel

Bernard Nežmah

Vsekakor slogan, ki ga velja temeljito prebrati.

Stavek – *da boš bolje živel* – ima formalno obliko komparativa, zatoorej si oglejmo še pozitiv ter superlativ:

- *da boš dobro živel.*
- *da boš bolje živel.*
- *da boš najbolje živel.*

Napišimo sedaj še njim pripadajoče stavke:

- *Živi manj varčno, da boš dobro živel.*
- *Živi varčno, da boš bolje živel.*
- *Živi bolj varčno, da boš najbolje živel.*

Če smo že začeli z nizom, ga zapišimo še v razviti formi:

*da boš najmanj dobro živel.*

*Živi najmanj varčno, da boš manj dobro živel.*

*Živi manj varčno, da boš dobro živel.*

*Živi varčno, da boš bolje živel.*

*Živi bolj varčno, da boš najbolje živel.*

*Živi najbolj varčno,*

Naš slogan se ravna po temelj pravilu: če A, potem B – in tako nas zanima, kaj čaka tistega, ki živi najbolj varčno ter kako živeti, da boš najmanj dobro živel?

Predno poiščemo odgovor, razmislimo še o sledečem:

Stavek – **Živi varčno!** – spada med nasvete, toda ne med tiste kot stavek – **Ne žagaj si veje na kateri sedi!** – ki je tako prepričljiv, da ne potrebuje dodatnih pojasnil. Izjavo – *Živi varčno* – mora njen izjavljalec argumentirati, če jo hoče uporabiti kot svet, kako pa bi lahko to najučinkoviteje storil?

I. *Živi varčno, da boš dobro živel!*

Ljudstvo živi ali varčno ali pa ne-varčno. Začnimo s slednjim!

I. a. Nekdo ne živi varčno. Če živi dobro, potem ne vidi razloga za eventualno spremembo tovrstnega življenja. Še več. Na osnovi slogana in svoje življenjske teorije ugotovi, da kakorkoli živiš, dobro živiš. Toda, če to drži, potem ne razume povsem dobro zakaj propagirati omenjeni slogan. Pač, morebitno korist ima lahko le izjavljalec slogana. Ergo: slogan me hoče preslepiti!

I. b. Nevarčna oseba, ki ne živi dobro. In taka je seveda kot nalašč, da verjame sloganu.

II. a. Nekdo živi varčno in živi dobro. Ta nima načelno sicer nič proti sloganu – je hkrati tudi njegov življenjski moto – ki pa je zanj vendarle informacijsko prazen.

II. b. Oseba, ki živi varčno in slabo. Za slogan je vsekakor najboljše, da ji ne pride na ušesa.

Ali je torej slogan – *Živi varčno, da boš dobro živel!* – uporaben kot slogan?

Slogan je diskurz vladajočega razreda oziroma retorični trik. Vladajoči diskurz pa mora biti atomiziran in obenem homogeniziran.

Kaj to pomeni?

Govoriti mora tako delavcu, drugače učitelju, spet drugače upokojencu, zatoorej se bo na različne naslovljence naslavljal z različnimi besedami.

Toda, če se spravi v preobleko slogana mu ne ostane drugega, kot da z istimi besedami spregovori kar najširšemu poslušalstvu. Zato mora še prav skrbno izbrati govor ter upoštevati sledečo tendenco – Bonus orator est qui bonis et eruditis bene et eloquenter stultis etiam vere loqui videatur.

Najti je drug slogan.

2. *Živi bolj varčno, da boš bolje živel.*

Omenjena izjava predpostavlja, da živi ljudstvo varčno. Če pa živi varčno in dobro, pač ni razloga, da bi se podalo v neznanost. Ako pa živi varčno in ne živi dobro, potem tudi nadaljnje

vzpenjanje po skali varčnosti ne pripelje k dobremu življenju. Nasprotno – preusmerilo se bo na skalo zapravljivosti. Potemtakem je slogan 2. še manj uporaben kot slogan 1. Kakšna naj bo torej vizija prihodnosti? – Jasno, da boljša kot sedanjost.

To so torej razlogi, ki stoje za uporabo slogana –3– *Živi varčno, da boš bolje živel!*

Povrnimo se k izmečkoma, ki se nekako ne najdeta znotraj zapisanih shem, k najbolj varčnemu življenju in najslabšemu življenju.

Čprav nas mika postaviti enačaj med njima, ju le pustimo vsaksebi in ju opišimo kot pogled preko. Kaj se zgodi, ko bi živel še manj varčno kot najmanj varčno?

Živeli bi najslabše življenje in če se zatečemo k špekulaciji, dobimo sledeče – odsotnost življenja, oziroma tisto, kar ni vredno življenja, skratka tak ali drugačen pekel.

Podoben mehanizem je najti v šali, ki jo navaja Freud, mi pa jo navajamo kar v srbohrvaškem prevodu:

*Provodadžija je prosiocu kazao da otac devojke nije živ. Posle veridbe se pokaže da otac još živi i da se nalazi u zatvoru. Prosilac sad prebaci šadhenu što je lagao. »Pa«, odgovori ovaj, »Šta sam vam rekao? Zar je to život?«*

Poglejmo še na nasprotno stran!

Katero življenje je boljše od najboljšega? Odgovor poiščimo med konsenkvenkami najbolj varčnega življenja. – **Pot v nebesa.** Slogan – 3 vam obljublja nebeško kraljestvo, toda to je račun brez Svetega Petra. Ta namreč skozi nebeška vrata ne spušča samomorilcev.

## DODATEK

Pazljivejši bralec je gotovo opazil, da smo istemu življenju enkrat rekli najmanj dobro, drugič najslabše. Kakšno je razmerje med besedama dobro in slabo?

SSKJ omenja sledeče: sin je še kar dober, hči je najslabša. Od tu lahko mirne vsti izpeljemo – hči je slaba, sin je boljši.

Postavimo torej lestvico:

najboljši  
boljši  
dober – slab  
slabši  
najslabši

Dober in slab sta zamenljiva, resda se ju lahko uporablja oba hkrati, toda kadar imamo opraviti z lestvico, se ju uporablja v skladu s sledečim principom: pesimist bo rekel, da je steklenica napol prazna, optimist, da je napol polna.

## EPILOG

Sloganu – 3 smo pripisali določeno teološkost. Moramo pa biti pazljivi in bilo bi lahkomiselnost, če bi od tod sklepali na večjo prisotnost Boga.

V družbi, kjer bi omenjeni slogan zagospodaril docela, za najbolj bogatega in najbolj ubogega ne bi bilo prostora. S tem ko odideta bog-at in u-bog, odneseta s seboj tudi znak boga, ki potembiva med Slovenci le še v glagolih bog-ateti in bog-ati /ubogati/.

# Prave ljudi na prava mesta

Anja KONJAR

Krilatica: »Boj se človeka ene knjige«, je pripoznana kot resnična; nahitro jo razrešimo v »Rešimo se človeka, ki je prebral le eno knjigo«. Ob tem pa smo slepi za razsežnost: Boj se človeka, ki zares pozna, pa čeprav le eno knjigo. Ta vrsta vztrajnosti pa je tuja megli današnjega dne. Potrpežljivost je izgini-la, knjige so svetinje, a sveto tu pomeni predvsem nedotakljivo, spoznano se je izgubilo v znanem. A reka še vedno praska zid: »STOKRAT V OBRTI SVOJI SPET ZAČNI.«

Treba je bolje in več delati. Ta stavek bo železni repertoar še kar nekaj neskončnosti in ena vztrajnost bo premagala druge. Ta stavek s svojo monumentalnostjo prekaša na naslovnici Dela stoječe: Proletarci vseh dežel združite se«, ki se že tri desetletja ponuja vprašanju: *KDO NAM TO GOVORI?*

Znan je premislek, da se brezosebni »treba je bolje in več delati« razreši v performativ: trdim, domnevam, ugotavljam, da je treba bolje in več delati. Toda ta prevod ni brez preostanka. Okrajšani brezosebni performativ obdrži performativno razsežnost obenem pa pridobi na objektivnosti. Treba je bolje in več delati je kot iz tal zrastle drevo, je fakt, ki ne prenese ugovora, je dejstvo, ki ga lahko preberemo na tovarniškem betonu, je smeječi se kamen na soncu.

Znebiti se pedpone pomeni znebiti se razsežnosti suhega zagotavljanja.

V kaj se prevede brezosebni: treba je bolje in več delati? Kdo to izjavlja in komu je namenjeno? Ekvivalent gotovo ni:

»Oni morajo bolje in več delati« /na suho/

Zakaj ne? Preizkus je preprost. Edini pravi odgovor na te besede je: »Res je, jaz moram več in bolje delati.«

Drugi primer: vsakdanja situacija: Ugledni družbenopolitični delavec obišče tovarno, ugotovi, da zaloge naraščajo, izvoz se je zmanjšal, grozijo izgube na koncu leta. Ko izjavi: »Treba je bolje in več delati« je učinek enak učinku

*MORATE VEČ IN BOLJE DELATI*

Ostane še tretja možnost:

*MI MORAMO VEČ IN BOLJE DELATI*

ki razpade na dva dela. Prvi: »Vi morate več in bolje delati«, je že znan, drugi: »Jaz moram bolje in več delati«, pa pove največ. Kajti kdaj govorec bolje in več dela. Prva, zgolj formalna možnost je, da se zacikla v: »treba je bolje in več delati,« Druga je vsebinska.

»Jaz bolje in več delam«

je uresničeno brž ko vas prepričam, da morate bolje in več delati. To pa je tudi edina rešitev, da vam kdo ne začne očitati, da slabo in premalo delate. Prehiteti ga morate in mu zagroziti:

*»TREBA JE BOLJE IN VEČ DELATI«*

in revežu ne bo preostalo drugega, kot da prizna svojo nepri-zadevnost in s tem tudi nehote prizna, da vi dobro in dovolj delate. Zatorej: *»TREBA JE BOLJE IN VEČ DELATI«*

Če pa so vas slučajno že prehiteli, vam ne preostane drugega, kot da začnete brati Marka Avrelija.

## Notica k paradoksalni

## »uzakonitvi« izvenzakonske skupnosti

ZDENKO KODELJA

Na prvi pogled se zdi, da je *Zakonu o zakonski zvezi in družinskih razmerjih*, ki je bil v SR Sloveniji sprejet leta 1976, uspelo doseči nemogoče, oziroma natančneje izrečeno, pravo pravcato »coincidentia oppositorum«, ki je izreklija le kot »contradictio in adiecto«. Toda, ali se nismo morda v prenatrženem sklepanju ujeli v past, ki je nastavljena z ohranitvijo sintagme »izvenzakonska skupnost« v besedilu zakona? Najverjetneje ne, kajti z ohranitvijo te sintagme kot prisotne odsotnosti, je še vedno ohranjena sled odsotnega. To odsotno pa se nam izmakne, če spregledamo, da tudi v primeru, če je navzočnost sintagme »izvenzakonska skupnost« v tekstu Zakona o zakonski zvezi in družinskih razmerjih zgolj *spodrs/ljaj*, ima ravno kot *spodrs/ljaj* pomen, saj odkrivajoč *zgo/lj* *spodrs/ljaj*, prikriva *ukinitev* izvenzakonske skupnosti, ki se izvrši skozi sam akt »uzakonitve«. Reglementacija razmerij znotraj izvenzakonske skupnosti izniči zanjo konstitutivno razliko med izvenzakon-

ske in zakonsko skupnostjo. Izvenzakonski skupnosti je odvzeta specifična razlika, saj je bistvena razlika med tema dvema skupnostima ravno v tem, da odnosov znotraj izvenzakonske skupnosti *ni urejal zakon*. To pa zato ne, ker so bili ti odnosi tolmačeni kot faktični in ne kot pravni. »Takšno stališče zakonodajalca je bilo rezultat njegovega stališča do izvenzakonske skupnosti nasploh; ona (izvenzakonska skupnost) ni zanj (za zakonodajalca) niti koristna niti potrebna in zato ne nudi (pravnega) varstva nobenemu izvenzakonskemu partnerju.«<sup>1</sup>

Pri tem nas ne zanimajo nagibi, ki so v Sloveniji pripeljali do spremembe tega stališča zakonodajalca do izvenzakonske skupnosti, temveč le vprašanje, ali pravno izenačevanje izvenzakonske in zakonske skupnosti negira iz Durkheimove delitve vseh družbenih odnosov na sankcioniranje in nesankcioniranje, izpeljemo tezo B. Malinowskega, o univerzalnem

razlikovanju med »družbeno priznano« in »družbeno nepriznano« »zakonsko« zvezo? Če bi bilo res, da se je z »uzakonitvijo« izvenzakonske skupnosti izgubila njena »differentia specifica«, da ona s tem ni več to, kar je bila (izvenzakonska skupnost), temveč nekaj drugega (zakonska skupnost), potem ne bi bilo več smiselno govoriti o dveh skupnostih, ampak le o eni sami. Z »uzakonitvijo« bi zakonska skupnost zaobsegla izvenzakonsko in dosegla totalnost sebe same in svoje drugosti. Takšna totalnost bi bila brez zunanosti in zato nekonsistentna, »vase spodvita« totalnost z ustrojem Moebliusovega traku, ki na isti površini združuje nezdržljivo (izvenzakonsko in zakonsko skupnost), ne pa sinteza dveh zoperstavljenih skupnosti v nekakšno občo skupnost brez »zakonske razlike«, tj. razlike med izvenzakonsko in zakonsko skupnostjo. Poleg teh dveh skupnosti ne eksistira na spolnih odnosih zasnovana skupnost »nasploh«. Zato »zakonska razlika« ne more biti razlika med dvema vrstama istega rodu, marveč razlika rod/vrsta, saj je pred »zakonsko razliko« obstojala zgolj na spolnih odnosih zasnovana skupnost, ki ni bila niti zakonska niti izvenzakonska (nezakonska), temveč naravno dejstvo. Če tvegamo analogijo z Levi-Straussov o opozicijo narava/kultura, kjer šele prepoved incesta odpre dimenzijo kulture, bi lahko rekli, da je v našem primeru »zakonska razlika« sovpaše z učinkom prepovedi incesta, oziroma da je opozicija narava/kultura analogna nasprotju izvenzakonska/zakonska skupnost. Po vzpostavitvi »zakonske razlike« pa tudi ne, ker se sama ta, do tedaj po »zakonski razliki« neopredeljena skupnost razcepi na sebe samo in svoje drugo, tako da ni od tedaj dalje nikakršne na spolnih odnosih temelječe skupnosti, ki ne bi bila obeležena z »zakonsko razliko«, oziroma v kateri ne bi bili spolni odnosi sankcionirani, tj. dopuščeni ali prepovedani.

Vendar pa izvenzakonska skupnost, o kateri je govora v »Zakonu«, ni celota vseh obstoječih izvenzakonskih skupnosti, temveč le tistih, pri kateri »ni pravnih zadržkov, da bi partnerja, če bi le hotela, lahko sklenila zakonsko skupnost na način, ki ga predpisuje zakon.«, iz tega sledi, da obstajajo tudi druge

oblike izvenzakonskih skupnosti, ki si jih Zakon o zakonski zvezi in družinskih razmerjih ne podvrže, marveč jih izvrše v izven-zakonski življenjski prostor. Tja so še vedno potisnjeni tisti, katerih odnos velja za bigamijo, homoseksualnost ipd. Te skupnosti tvorijo mejo na kateri se gradi zakonska skupnost. Tiste izvenzakonske skupnosti, ki jih »Zakon« ne priznava, oziroma katerih status ni izenačen z zakonsko skupnostjo, so kot izjema, ki ne pripada zakonski skupnosti, marveč je iz nje izključena, zanjo konstitutivne, saj bi »uzakonitev« vseh (celote) izvenzakonskih skupnosti, pomenila uničenje same zakonske skupnosti.

Kljub temu, da »Zakon« vnese razcep v samo izvenzakonsko skupnost in »zakoni« le del izvenzakonskih skupnosti, pa ta uzakonitev ni nič manj paradoksalna in jo je mogoče razložiti na ravni označevalne ekonomije, kjer »se dejanskim« vrstam neke določene občosti pridodaja heterogeni element, ki ne pomeni občosti kot take, marveč njeno negacijo (...). Tako smo trčili ob specifičnosti označevalne strukture ... (ki) se lahko »totalizira« le skozi »izjemo«, skozi navzočnost v nji »vsaj Enega« elementa, ki v sami strukturi drži mesto tega, kar je z njo konstitutivno izključeno (...) »poleg in razen« posebnih vrst občega rodu obstoji – maskiran kot ena izmed vrst te občosti – »vsaj En« element, ki znotraj te občasti reprezentira njeno negacijo.«<sup>3</sup> V zakonu o zakonski zvezi in družinskih razmerjih ima prav umestitev izvenzakonske skupnosti kot podvrste zakonsko urejene skupnosti, funkcijo izjeme v Lacanovski logiki »ne-vsega«.

#### OPOMBE

1. M. Mladenović: Uvod u sociologiju porodice, SA, Beograd 1975, str. 244
2. Zakonska zveza in družinska razmerja, Ljubljana 1977, str. 41. Poleg 12. člena zakona glej še komentar na str. 8-11
3. S. Žižek: Hegel in označevalec, DDU Univerzum, Ljubljana 1980, str. 124-125.

## Prejeli smo ...

### V čem se razlikujemo?

Beograjski proces proti intelektualcem in svobodi misli/besed je na Slovenskem povzročil zavračanje pri večini razumnikov. Tako tudi pri *Problemih* in *Novi reviji*. In ker smo bili v tem zavračanju enotni, prav ob njem najlažje izpostavimo razlike. Gre za različke v oceni vzrokov, vloge in pomena beograjskega procesa kot elementa naše države, natančneje, kot dosežke Socialistične federativne republike Jugoslavije.

Rastko Močnik v *Elementih za branje beograjskega procesa* (Problemi 1985, št. 7) skuša svoje branje najprej metodološko podpreti s slovarjem Freudove teorije sanj, potem pa najde preprostejši izhod, komparacijo med procesom in nogometom. Oba pristopa predpostavljata normalnost procesa. Vsi imamo sanje, bodisi nočne bodisi dnevne(iške), in nogometne tekme povsod pripravljajo in igrajo na podoben način. Tako pri sanjah kot pri nogometu ima veliko vlogo fantazija, na katero se sklicuje Močnik.

Beograjski proces pa s fantazijo nima kdo ve koliko opravka. Na njem in prek njega se je v veliko večji meri uveljavljala halucinacija. Proces ni (bil) nekaj normalnega; to je patološki proces s svojo specifično patogenezo. Vsa znamenja kažejo, da procesa ne moremo imeti za premissirano dejanje. Vendar ni rezultat sanj, marveč – povsem očitno – pretirane budnosti in iz nje izhajajoče nespečnosti. In če smo že pri Freudu, poleg tega pa še pri nespečnosti, si pogledajmo, kaj o njej pravi ta oseba, na katero se v določenih okvirih in v neki meri zaneseva oba skupaj z Močnikom.

Morava se le premakniti od preloma stoletja, od *Razlage sanj*, za kakih dvajset let naprej, k *Metapsihološkemu dopolnilu teorije sanj*; tu Freud v odstavku, kjer je najprej omenjena *dementia praecox*, pojasni, kako je želja nanj vzpostaviti absoluten narcizem, kar pa lahko uspe le delno, saj potlačeno v sistemu nezavednega tem željam noče sle-

diti povsem ubogljivo. Cenzura med nezavednim in predzavednim, četudi oslabljena, ostaja. Čim močnejše so nezavedne pulzije, tem labilnejše je spanje. »Poznamo tudi ekstremni primer, ko se jaz odreče želji po spanju, ker se čuti nesposobnega, da bi obrzdal med spanjem osvobodene potlačene vzgibe, z drugimi besedami, odpove se sanjam ker se boji svojih sanj.«<sup>1</sup> Nespečnost je torej rezultat prisilnega dejanja in se sama izpričuje kot z zavestjo neobvladljivo početje.

Tako se nesrečnež, ki ga tare nespečnost, znajde v zaprtem krogu: budnost je rezultat nespečnosti, nespečnost pa izhaja iz budnosti. V zaprt krog ga je pognala neka bojazen, iz njega ne more, ker ga je strah, da bi utegnil zaspati, kajti v tem primeru bi se srečal z neznosnim, travmatičnim razlogom svoje budnosti oziroma nespečnosti.

S tem pa smo že sredi problematike, ki jo na vsem razumljiv način obdelal Freud v 18. poglavju *Predavanj za uvod v psihoanalizo*; to poglavje se ukvarja z nezavednim in fiksiranjem na travmo. Prisilno dejanje nespečnosti/budnosti je simptom travmatske nevroze. Prisilno dejanje nevroze ni nič drugega kot dejanje prisilne nevroze. Travmatske nevroze v bistvu niso isto kot spontane nevroze, ki jih običajno preiskuje in zdravi psihoanaliza. Freud v tem trenutku (1916) sam priznava, da mu še ni uspelo podrediti travmatske nevroze psihoanalitičnemu vidiku. Kljub temu pa je jasno nekaj; da imajo vse travmatske nevroze za podlago fiksiranje na trenutek travmatske nesreče. Tozadevni bolniki v sanjah redno ponavljajo situacijo; kjer pride do histeričnih napadov, napad ustreza popolni prestavitvi v to situacijo. Videti je, kot da ti bolniki niso premagali travmatske situacije, kakor da je ta pred njimi kot *nepremagana aktualna naloga*, kar je z ekonomskega vidika, vidika trošenja sil, vodi seveda k temu, da je bolje početi karkoli kot pa zaspati. Kajti potem pride tisto. ...

Vemo, da je tisto naše države, o tem dovolj zgovorno pripovedujejo iz

dneva v dan, iz meseca v mesec, iz leta v leto, revolucija. Zato tudi budnost, s katero imamo tu opravka, ni katerakoli, marveč revoluciona budnost. Freud k temi *fiksacije na določena faza preteklosti* posebej pripominja, da ta pojav sicer daleč presega nevrozo kot nevrozo: vsaka nevroza vsebuje fiksacijo, vendar pa vsaka fiksacija ne vodi v nevrozo. Se ne prekriva z nevrozo. Znamenje nevroze kot travmatične, prisilne nevroze je namreč prav iskanje načinov, kako ostati buden.

Freud navaja pacientko, ki si je ustvarila zapoved, da se blazina ne sme dotikati posteljne stranice. To zapoved je morala ubogati, ne da bi vedela, od kod izhaja, kaj pomeni in katerim motivom se mora zahvaliti za svojo moč. Za izpolnitev take zapovedi je namreč vseeno, ali se ji upiramo, ali se nam zdi indiferentna, ali pa smo divji nanjo in smo jo pripravljeno celo prekršiti. Kdor je pod zapovedjo prisilnih dejanj, jo mora ubogati in zaman se sprašuje, zakaj. Kdor je revoluciona buden, partijsko zaveden, kdor živi z zapovedjo, da se blazina ne sme dotikati posteljne stranice, da se zavest ne sme dotakniti naličja revolucije, da je druga stran revolucije torej nedotakljiva, in kar je huje, ne more mirno spati. Zapoved mora ubogati, ne da bi vedel, ne da bi se zavedel njenega razloga in njenega pomena. Bolje je, da se vsake toliko časa zbudi, da otipa »sovražnika«, kakor da bi trdno zaspal, se srečal s tistim strašnim, strašnejšim od strahu pred nespečnostjo.

Iskanje in razkrivanje »sovražnika« ne izhaja iz strahu pred prihodnostjo, marveč iz strahu pred preteklostjo. Kakor v zvezi z marsičem je Freud tudi tu odkril več, kakor si je mislil: »Vendar je treba priznati, da je v teh simptomih prisilne nevroze, v teh predstavah in impulzih, ki se pojavljajo, ne da bi vedeli od kod, se obnašajo tako resistenčno proti vsem vplivom sicer normalnega duševnega življenja, kot bi bili neznanstveno nasilni gostje iz nekega tujega sveta, nesmrtniki, ki so se pomešali v vrvež umrljivih, vendarle najbolj razločen namig na neko posebno, od drugih ločeno področje duševnega življenja. Zato ni mogoče reči, da beograjski proces ni uspel. Uspeh je iz več razlogov. Še zlasti iz tistega, za katerega se zdi, da je bil neumesten. Glede na katerega se dozdveva, da je spodletel.

Proces izhaja iz ekonomije prisilne nevroze. Vezen je na program *dogorodne stabilizacije*; toda spotoma je uspel zadovoljiti tudi, natančneje, predvsem *kratkorodne* in neposredne »ekonomske« interese. V celoti je »uspeh«; prav zato, ker je na videz spodletel. Značilno za prisilne predstave in prisilne vzgibe namreč je, da sami na sebi niso nezavedni in da se tudi izvajanje prisilnih dejanj ne izogne zavestnemu opažanju. Prisilni impulzi ne bi postali simptomi, če se ne bi prelinili v zavest. Nezavedni so psihični pogoji, ki jih zato lahko odkrijemo le z analizo, nezavedne so povezave, v katere jih vstavljamo z razlago. Vsaj dokler jih z analizo in interpretacijo ne izpostavimo kot takih. Dokler jih ne napravimo, z opisom njihovega nezavednega smisla, zavestne, ali, če malce podvomimo v Freudovo razsvetljenjsko naivnost, dosežemo neko očiščenje, očiščenje, kakršno je možno na tem svetu.

Beograjski proces je prvi povojni proces, ki je iz samega sebe kot simptoma ustvaril eksces. Doslej so se ekscesi, čeprav so nastajali znotraj sistema, prikazovali kot nekaj zunajsistemskega. Simptomi so vselej potomci nezavednih dogajanj. Smisel simptoma ostaja za prizadetega vedno neznan. Obstaja tako rekoč neko zastopniško razmerje med nezavednostjo in eksistenco simptomov. Naravnost potrebno je, da je smisel nezaveden, če naj simptom nastane. »Iz zavestnih dogajanj ne nastanejo simptomi; brž ko so zavedna nezavedna dogajanja postala zavestna, mora simptom izginiti.«<sup>3</sup> To dejstvo naj bi po Freudu odprlo dostop do terapije, do poti, po kateri pripravite simptome do tega, da izginejo. Vendar se sam Freud hkrati takoj zave pretirane optimističnosti te ugotovitve. Res da prisilna dejanja nevroze temeljijo na neke vrsti nevednosti, neznanja. Toda vedeti in vedeti ni isto. Poznamo različne vrste, načine vedenja, ki nikakor niso enakovredni. Freud navede znameniti Molierov izrek: *Il y a fagots et fagots*; psihoanalitičkov vedenje ni isto kot vedenje analizanta in ne more imeti enakih posledic. Če psihoanalitik svoje vedenje prenese na bolnika, s tem da mu pove, kar mu je znano, to nima neposrednega uspeha. Freud je ob tem prisiljen stopiti velik korak nazaj, pravzaprav spremeniti pojem uspeha. Uspeh ni ta, da bi bili odstranjeni simptomi, ni v tem, da bi nezavedni vzgibi postali zavestni, da bi se bolniku razodel njihov smisel, pač pa (zgoj?) ta, da se je začela analiza. Da je stekla, prvi znaki tega pa so izrazi nasprotovanja, odpora.

Teh odporov je bilo ob procesu kolikor hočeš in se še zmerom reproducirajo. Eden izmed njih se izraža tudi v zelo duhoviti Močnikovi pripodobi o nogometu. Nogo-metna koncepcija procesa, ki izhaja iz fantazije nogometne tekme, »kakor specifično deluje v tisti množični psihologiji, ki upravičeno velja za državotvorno psiho-ogrodje jugoslovanske državnosti, in v kateri »lažiranje« tekem nastopa kot javna skrivnost, torej kot skrivnost brez skrivnosti, hoče biti metateorija tako procesa kot nogometu. Po Močniku moramo beograjskiproces jemati kot to, za kar se kaže, kot »nesmiseln« kup fragmentov »brez pomena«, kot luxta pozicijo odlomkov iz različnih »vicev«; zato ima, kar se mu zdi vredno posebne pripombe, stališče redakcije *Problemi – Esezistike*, ki je morebitnim sodlavcem svetovala, naj se beograjskega procesa lotijo s pomočjo Fragmentarne analize brez vnaprejšnjih globalističnih ambicij, za »globoko teoretsko utemeljeno«<sup>5</sup> stališče. A ker to, da je (bil) beograjski proces po svojem »pojmu« ne-

smiselni kup raznorodnih prvin in da se »smisel«, »notranja logika« PROCESA RAZODEVA že na površini, že v sami zunanji paralogiki zadeve, pomeni, da procesu manjka drugotna obdelava materiala, kakor jo prikaže Freud v *Razlagi sanj*, skuša Močnik prek analogije s fantazijo nogometne tekme, ki »proizvede inteligibilnost simptomov na njihovi lastni (iracionalni) ravni«<sup>6</sup>, nadomestiti manko. Biti torej obnem v vlogi drugotne obdelave, konstruktorja strukturne konsistentnosti sicer zabrkjanega procesa in v vlogi kritika, analitičnega dekonstruktorja te iste obdelave, se pravi inteligibilnosti simptomov na njihovi iracionalni ravni. Nerazumljivo in nemogoče postane tako mogoče in na poseben način tudi razumljivo. Odpor pred razkritjem travmatičnega jedra prisilnih dejanj je pač, kakor opozarja Freud v 19. poglavju *Predavanj za uvod v psihoanalizo*, v poglavju o odporu in potlačanju, nadvse rafiniran, dostikrat ga je težko spoznati, saj svojo pojavno obliko spreminja kot proteus.

Teza, da je beograjski proces kot objekt teorij debilen, da težava beograjskih dogodkov ni v tem, da bi bilo »za« temi dogodki nekaj »skrivnostnega«, marveč v tem, da je vse tako topoumno razvidno, je teza odpora. Odpora, ki se je izšolal, da se resnici upira na metanovoju. Da psihoanalizi nudi odpor s pomočjo psihoanalize. O inteligentnih analizirancih, ki so odpor organizirali tako, da so se šli svoje lastne analitike, Freud ugotavlja, da so rade volje pripravljali postati privrženci psihoanalize s pogojem, da mora psihoanaliza njim osebno prizanesti. »Vendar spoznamo v tej vedoželjnosti odpor, odklon od naših specifičnih nalog in jo zavrnemo.«<sup>7</sup> Pri beograjskem procesu kot dejanju prisilne nevroze smo bili udeleženi vsi, zato bi se na prvi pogled zdelo, da ne more biti nikogar, ki bi lahko zavrnil uporabo psihoanalize kot oblike odpora. Toda biti udeleženi ni isto kot sodelovati. Problem je v tem, da ni lahko razjasniti, kdaj gre za sodelovanje, za neposredno sodelovanje tistih, ki so budni, ker se bojijo zaspati, za posredno sodelovanje tistih, ki bolj ali manj naivno verjamejo, da se blazina ne sme dotikati posteljne stranice in za še bolj posredno sodelovanje tistih, ki z globokimi teoretskimi stališči organizirajo odpor na ravni cenzure med nezavednim in predzavednim.

Globoko teoretsko utemeljeno stališče redakcije *Problemov – Esezistike*, ki je morebitnim sodlavcem svetovala, naj se beograjskega procesa lotijo s pomočjo *fragmentarne* analize, je za (teoretsko) organizacijo odpora izkoristila tehniko psihoanalitične terapije, ki je znana iz razlage sanj; in ki bolniku nalaga, naj se spravi v stanje mirnega opazovanja samega sebe, brez premišljevanja, in naj pove vse, kar pri tem sam v sebi zazna: občutke, misli, spomine. Po vrsti, kakor se mu pojavljajo. *Problemi – Esezistika* opisano tehniko preslikavo v tem smislu, da proces še vnaprej obravnavajo kot bolnika, ki je govornik, kakor »je treba«. Kakor naj po Freudu zdravnik izrecno posvari bolnika (naj ne popusti nobenemu motivu, ki bi morda povzročil kakšno izbiro ali izključitev med domisleki, češ da je to ali preveč neprijetno ali preveč indiskretno, ali nepomembno, ali nesmiselno itn.) in mu zabiča, da mora zmerom slediti samo površini svoje zavesti, tako voditelji *Problemov – Esezistike* zabičajo svojemu morebitnemu sodelavcu, in ga opozorijo, posvarijo, da je proces debilen, avtomatično blebetalo brez cenzure in avtokritične obdelave.

Toda tu imamo majhen spodrsilaj, ki nam priča, da se je voditelj (čeprav v podobi tistega Enega – Več) *Problemov – Esezistike* kljub organiziranju odpora in potlačitve vendarle dotaknil resnice, iz katere izvira beograjski proces kot dejanje prisilne nevroze. Berimo:

1. »S *freudovskim* besediščem lahko dosedanje opazke strnemo v tezo, da je tisto, kar BP manjka, prav *sekundäre Bearbeitung*, drugotna obdelava materiala.«<sup>8</sup>

2. Če bi začeli stokati nad »totalitarizmom«, če bi zganjali hrup zaradi nekakšnega »stalinizma«, bi s tem beograjskemu procesu »dodali natančno tisto, kar mu manjka, namreč travmatičnost«.<sup>9</sup>

Beograjskemu procesu res veliko manjka, vendar pa tisto, kar mu manjka, namreč v smislu *natančno tistega*, ne more biti dvojni manko. Manko drugotne obdelave, obdelave, ki naj zakrpa luknje v delu sanj, je manko, ki nastane zaradi ne-zaceljenosti, zaradi nezaceljive rane v latentnih sanjah, zaradi misli sanj, ki jih nekaj zadržuje tam, kjer so in jim ne pusti, da bi se izoblikovale. Ta nezaceljiva rana (gr. *trauma*) je *natančno tisto*, kar prepreči drugotno obdelavo. Še kako se beograjskega procesa torej drži travmatičnost. Seveda pa beograjski proces kot simptom, kot prisilno dejanje ni vzrok, temveč učinek, rezultat travme.

Po Močniku so travmatični procesi tisti, ki proizvedejo – tako kakor stalinistični – »nepotrebne žrtve«, ki pripeljejo do nepopravljivih dejanj (eksekucije itn.), ki jih ni mogoče racionalizirati. Proces je travmatičen, če »proizvede travmo«, neko iracionalno jedro norosti, ki ga ni mogoče vključiti v nikakršno strukturalizacijo. V nasprotju s takšnim travmatičnim procesom, pri katerem je nor in netotalizabilen rezultat, naj bi beograjski proces to netotalizabilnost in norost razširil tudi na sam proizvodni proces; proizvodnja travme po Močniku že koincidira z njenim »acting out«, kar naj bi dokazovalo, da »sama imanentna logika klasičnega totalitarnega procesa pripelje, če se lahko razvije do popolnosti, do svojega lastnega notranjega zloma«. Iz tega naj bi izhajala že tudi (povrh vsega) družbeno-politična neproduktivnost beograjskega procesa, kajti klasični (stalinistični) procesi s svojo travmatičnostjo nenehno sprožajo, zahtevajo in omogočajo nove in nove poskuse totalizacije, dovajajo hrano novim in novim ideologizacijam, s tem pa opravljajo funkcijo konstruiranja novih in novih ideoloških

občlovek. Drugače rečeno: funkcije reproduciranja in rekonstruiranja komunističnih družb.

Dejstva so nasprotna. Beograjski proces je od vsega začetka temeljil na travmatičnem elementu. Ena izmed žrtv njegove pripravilne faze je umrla na iracionalen, vse do danes skrivnosten, nepojasnen način. Navajanje možnosti in posrednih dokazov za njen samomor je smrt te žrtve tabuiziralo, spremenilo v nekaj nemogočega in nedoeljivega. Dokazovanje okoli dokazane smrti je to smrt transformiralo v element manifestnih, očitnih sanj, katerih latentna vsebina se je spremenila v nekaj nedokazljivega in neznanega. Vendar je ta travmatični element na izhodišču beograjskega procesa več kot element procesa samega, je ponovitev tiste travme, ki je povzročila sam proces kot prisilno dejanje. Dejanje kot prisilno dejanje ponavlja potlačeno, pomeni vračanje potlačene. Vrača se resnica, ki je nepredstavljiva in se prav zato lahko izpričuje le prek prisiljenih predstav. Beograjski proces ni le prisilno dejanje, ampak predvsem prisilna predstava. V obeh pomenih: kot individualna miselna predstava in kot kolektivna gledališka predstava. Kako da je kljub izhodiščnemu travmatičnemu elementu postal proces čedalje bolj smešen in se v svojem izteku začel spreminjati v tragikomedijo? Je režiserju procesa uprizorjanje ušlo iz rok? Ali pa je bila predstava že vseskozi brez režiserja? Proces brez subjekta? K pritrilnemu odgovoru nas sili okoliščina, da so predstavniki oblasti svoje vloge v veliki meri odigrali neposredno na prizorišču procesa, bili torej del procesa in ne element zunaj procesa oziroma nad njim. Tudi takimoenovane zunanje intervencije se večinoma niso dogajale za odrom, ampak na odru. Toda zaradi tega proces nikakor ni jase in razločen. Ima svoje zakulisje, zaradi katerega navidezna težava, ki naj bi izhajala iz tega, da je »vse tako topomno razvidno«, ni nič drugega kot prevara. Slepilo za brzopotezno ostroumeže.

V zakuljsju procesa je drama jugoslovanskega kolektivnega vodstva. Močnik meni, da se je na procesu lomila in na koncu zlomila vladajoča vloga vladajoče ideologije. »Poslej bi bilo ustrezneje govoriti o ideologiji vladajočih, ki se razlikuje od vladajoče ideologije.«<sup>11</sup> Podrobno, a radikalneje sklepa Tomaž Mastnak v svojem prispevku *De la democratie en Yougoslavie*; po njem je dekompozicija vladajoče ideologije segla tako daleč, da tudi ideologije vladajočih nimamo več: »opraviti imamo z ideologijami vladajočih.«<sup>12</sup> Mistifikatorski moment, brez katerega vladajoča ideologija ne more delovati, je skoraj izginil. Namesto prikazovanja akcij monolitne oblasti se nam zdaj kaže organiziranje – prek različnih »frakcij«, »grupacij«, »struj« – oblasti za akcije. Namesto enotnega govora (monolitne) oblasti, ki je razodeval zgodovinsko poslanstvo, se zdaj segmentiran, frakcioniran, fragmentiran državni govor zbira okrog strateških projektov oblasti. »BP je demonstracija poraza in dekompozicija vladajoče ideologije kot vladajoče ideologije.«<sup>13</sup> Tako Močnik kot Mastnak izhajata iz *Nemške ideologije*, iz *Marxovega* pojma vladajoče ideologije. Oba tudi predpostavljata, da je marksizem pri nas nekoč bil vladajoča ideologija.

Pa ni bil. Celo položaj ideologije vladajočih je vprašljiv. Vladati ni isto kot biti na oblasti. Marksizem kot komunizem ni vladajoča, marveč oblastniška ideologija. Brezobzirno terja oblast in jo na enak način tudi brani. Do oblasti ni (nikjer) prišla po ustavni poti, marveč s pomočjo (revolucionarnega) nasilja. Vladajoči so izvoljenci, toda ne v smislu na volitvah izvoljenih, marveč v smislu avangarde. Avangardnost vladajočih je danes tudi ustavno zagotovljena, se pravi – z vidika državne oblasti – brezpogojno predpisana. Na tej točki Mastnak natančno ugotavlja: »Zakon ustoličuje ideologijo in ideologija postane zakon. Gre za ideologijo, ki je neposredno zakon in neposredno razpolaga z aparati fizične prisile in nasilja. Ideološka razlika postane ilegalna, dejstvo, ki inkriminira; ideološki odklon postane zakonolom.«<sup>14</sup> To pa pomeni, da se je oblast znašla v tavtološkem krogu. V krogu, katerega središče je več kot ranljivo. Kajti to središče je rana, rana, ki so jo povzročila dejanja revolucionarnega nasilja oziroma nasilne revolucije.

Prva posledica travmatične sredice revolucionarne oblasti so procesi, ki jim pravimo danes stalinistični procesi in so se nanašali na otroke revolucije. To so bili torej kastracijski procesi odraščanja in dozorevanja. Ostajajo kot tuče sanje revolucije, kot mora revolucionarjev. Ti procesi so psihotične narave.

V tem času so dejanja prisilne nevroze zgolj spremljevalna dejanja. Na videz so veliko zabavnejša od procesov, veselejša narava, saj gre, če naj uporabim kar Freudov izraz, za ceremonije in njihov ceremonial. To so predvsem najrazličnejše proslave, katerih razširjena reprodukcija je nezadržna. Kdaj pride do zavesti o hiperprodukciji proslav?

Vsaka revolucija ima svoje voditelje, med njimi Voditelja. V naši civilizaciji je prapodoba Voditelja podoba Mojzesa. Njegov očetovski lik, ki ga na paramitološki način zariše Freud v spisu *Mojzes, njegovo ljudstvo in mouoteistična religija*, je ponovitev pračetovskega lika, s tem pa tudi usode Očeta, očeta prakrdela. Spremembe in zapleti nastanejo ob smrti tega očeta, ko namesto očetovskega krdela – Freud je nekoliko nespoštljiv v izražanju – stopi bratovski klan. Bratovski klan naj bi se oblikoval po uboju očeta, po očetomoru. Po njegovi nenaravni smrti. Lahko si mislimo, da je to fantazmagorični, ne pa dejansko zgodovinski podatek. Vendar na ravni nezavednega vztrajno deluje protiočutek. Vztrajno se na primer obnavlja misel, da je k Leninovi smrti pripomogel Stalin. Da ne govorimo o Stalinovi smrti;

proces proti zdravnikom je prvo prisilno dejanje poststalinistične razdobja: nastal je iz strahu, da »ljudstvo« po smrti Gospodarja ne bi obtožilo njegovih dedičev, naslednikov. Ob Titovi smrti teh težav ni bilo; o njegovi naravni smrti ni nobenih dvomov. Smrt je kljub temu povzročila šok. Prva reakcija, s svojim prečeljem in podpodjem, je bila akcija NNNP (nič nas ne sme presenetiti). Akcija je (bila) izraz tesnobenega pričakovanja: Nekaj se bo zgodilo. Nekaj se mora zgoditi. Nemogoče, da bi se ta smrt iztekla kar tako in da bo življenje teklo po starem, brez premikov in zasukov. In kako je s krščansko Zadnjo večerjo? Kaj z Dnevom mladosti, praznikom večnega življenja, da bi se ob Smrti ne spremenil v nekaj blasfemičnega? Poleg tega moramo upoštevati ambivalentnost, o kateri govori Freud:

*K bistvu očetovskega odnosa sodi ambivalentnost; ni mogoče, da se sčasoma ne bi zganila tudi tista sovražnost, ki je nekoč priganjala sinove, naj občudovanega in strah vzbujajočega očeta ubijejo. V okviru Mojzesove religije ni bilo prostora za neposreden izraz morilskega sovraštva do očeta; pojavila se je lahko samo mogočnja reakcija nanj, občutek krivde zaradi tega sovraštva, slaba vest, da so se pregrešili proti bogu in še kar naprej grešijo. Ta občutek krivde, ki so nad njim nepristano bdeli preroki in je kmalu postal integralna vsebina religioznega sistema, je imel še eno površno motivacijo, ki je spretno prikrivala njegov dejanski izvir. Ljudstvu se je slabo godilo, upanje na božjo naklonjenost se ni in ni maralo izpolniti, ni bilo lahko vztrajati pri nadvse ljubi iluziji, da so od boga izvoljeno ljudstvo. Če se tej sreči niso hoteli odreči, so ponujali bogu dobrodošlo opravičilo z občutkom krivde zaradi grešnega življenja. Nič boljšega nismo zaslužili, kot da nas kaznuje, ker se nismo držali njegovih zapovedi; in zaradi potrebe, da zadovoljijo ta nenasitni, iz toliko globjega vira prihajajoči občutek krivde, so morale postajati zapovedi vse strožje, natančnejše, pa tudi vse bolj malenkostne.*<sup>15</sup>

Vsega tega kajpada ne smemo razumeti dobesedno. Ne gre samo za to, da moramo religiozni sistem nadomestiti z ideološkim sistemom in božjo naklonjenost z naklonjenostjo zgodovine, ampak tudi za dejstvo, da je okvir Mojzesove, očetovske religije že daleč za nami in da smo zrasi pod obnebjem Jezusove, sinovske religije. Primaren je občutek imaginarne krivde in skrita želja, že skoraj zahteva po kazni. A tudi pri tem občutku in tej zahtevi (želji) nastopijo dodatne komplikacije.

Dodatni kompleks je v tem, da je bil Tito za žalujoče tovariše dvoje. Skupaj z njim so se uprli praočetu, Stalinu, ga simbolično ubili in se od tega dejanja poslovili z žrtvenimi smrtmi: Sprejemni dom za transporte na Goli otok je bila Bileča, prvo predvojno koncentracijsko taborišče za že preizkušene, predvsem pa za mlade, šele dozorevajoče bolševike. Čeprav je med Titom in njimi obstajalo očetovsko razmerje, Tito v uporu proti Stalinu (v svojih medvojnih depešah ga Tito imenuje »Ded«) poudari svojo dvojno vlogo: kot »Stari« ni le oče, ampak tudi starejši brat. Njegova smrt je pomenila torej dvojno, podvojeno izgubo.

Morda najpomembnejši rezultat (simbolnega) umora praočeta, ki je vladal z avtoriteto despota, je po Freudu postavitve družbenega reda, se pravi ustreznih zakonov in intersubjektivno preverljivega prava, tega, čemur pravimo danes civilna družba. Vemo, da se je tudi pri nas civilna družba, seveda še v povojih, začela zares razvijati šele po prekinitvi s Stalinom. Torej v postalinškem obdobju. Beograjski proces je presečišče vseh teh tokov in njihovih silnic. Začel se je psihotično. Treba je poloviti vse »sovražnike« naenkrat in dokazati, da smo vredni Njegovega imena in sposobni napraviti red. Ljudstvo to pričakuje od nas. Pričakuje dejanj, ne nista besed. Potem pa je bilo vedno več besed. Kajti red in red nista isto. Eno je avtoritarna postava, nekaj drugega pa zakonita ustava. Če je očetovsko mesto prazno, če je smrt ireverzibilna in ireduktibilna, ne pomagajo nobene halucinacije. Potemtakem je rezultat lahko samo nasproten od načrtovanega oziroma pričakovanega. Občutek krivde je postal še močnejši, potreba po (samo)kaznovanju še večja, predvsem pa ni bilo več jasno, katere zapovedi so tiste, ki naj bi bile strožje, natančnejše in zunaj vsakega dvoma.

Zakaj v tem trenutku ni bil možen »najboljši« izhod? Prekinitve procesa, prestop v različno pravno državo in/ali vstop v jasno civilno družbo? Odgovor lahko najdemo le v prvotni razsežnosti procesa, v njegovih prisilni naravi. Izvirni (genetični) povod procesa je (bil) sicer psihotičen, toda njegov (strukturni) izvor je nevrotičen: jedro procesa kot prisilnega dejanja je prvobitna travma. Zoja Skušek-Močnik v zapisu *Ghostbusters* (z nadvse pomenljivim nadnaslovom *Očetov naših imenitna dela*), ki se neposredno sicer ne nanaša na beograjski proces, to travmatično jedro prikaže takole:

*Vzemimo zgled poboja domobrancev. Pisce v NR predlaga ali namiguje na vrsto razlag: 1. to je pravična kazen za izdajalce (implicitno). 2. objektivno izsiljen vojaški ukrep (eksplicitno); 3. razumljiv izraz (implicitno – navajanje linčanja v Parizu); žrtve državljanske vojne («Hacin pa si je upal postaviti vprašanje ljudskemu sodišču za žrtve državljanske vojne, ki jo je podžigal kot klerofašist vsa štiri leta»). – Vsaka razlaga posebej je nezadostna; vsaka posebej tudi izključuje vse druge in vse druge izključujejo vsako posebej; a vse skupaj, če jih beremo kot konjunkcijo (1. in 2. in 3. in 4. skupaj in hkrati) so »resnične«. Resnične v dvojnem pomenu: do namreč določajo točko popolne iracionalnosti tega poboja, da definirajo travmatično jedro, ki ga ni mogoče interpretirati; in da prav s tem odprejo polje neskončne interpretacije na način »verjet-*



maž Mastnak: *De la démocratie en Yougoslavie*, Problemi 1985, št. 7, str. 54.

maž Mastnek: *Prav tam*, str. 54.

maž Mastnak: *Prav tam*, str. 52.

Freud: *Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija*; v Psihoanaliza in kultura,

ljubljana 1981, str. 105; uvodna takta v navedeno tematiko sta bila spisa *Množična*

*psihija in analiza jaza* (Massenpsychologie und Ich-Analyse) iz leta 1921 in *Prihodnost*

*svetlobe* (Die Zukunft einer Illusion) iz leta 1927.

ja Skušek - Močnik: *Ghostbusters*, Problemi 1985, št. 7, str. 58.

Freud: *Predavanja* . . . str. 278.

Freud: *Prav tam*, str. 283

Freud: *Zur Einleitung der Behandlung* (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoana-

lise); Studienausgabe - Ergänzungsband, str. 201.

20. Glej povzetek izjav Pavluška Imsirovica z dne 6. 2. 1985 v *Problemih* 1985, št. 7, str. 19;

njegove izjave dodatno potrjuje sodba Vrhovnega sodišča Srbije z dne 9. julija 1985, v kateri

je (str. 11) zlasti zgovorno obravnava resnice in njene skrivnosti. V sodbi je zapisano, »da ima

zagovornik Popović prav, ko trdi, da ne moremo ugotoviti resničnosti ali neresničnosti inkrimi-

niranih delov teksta« oziroma izjav Miodraga Mišića.

21. S. Freud: *Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose*; Studienausgabe III/359. Na

tem mestu bi bilo treba pritegniti tudi teze iz Lacanovskega spisa *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* (Ecrits, Paris 1966, str. 531-584); toda razprava

o teh tezah kakor tudi razprava o formuli, da je »samo dokazovanje ničvednosti zakonov

nekač ničvednega« (Problemi 1982, št. 8, str. 61), spada na drugo mesto.





