

Jean Baudrillard

Č L A N K I

Bojan Baskar
Oralne šole?

Mitja Velikonja
Psihologija (brez) očeta

Diana Koloini
Tartuffovstvo v erotiki

I N T E R V J U

Jacques Derrida
Odložena demokracija

263352

časopis
in
kritiko
znanosti

Revija, ki jo imate v rokah, je natisnjena na naravi prijaznem papirju.



Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo
letnik XX, 1992, 144-145

UDK 3

ISSN 0351-4258

Izdajatelj: *Študentska organizacija Univerze v Ljubljani*

Vodja informativno-založniške dejavnosti ŠOU

Jože Urh

V. d. glavnega urednika

Andrej Klemenc

Lektorica

Bora Zlobec-Jurčič

V. d. odgovornega urednika

Igor Pribac

Korektorica

Jasna Berčon

Tehnični urednik in oblikovalec

Marjan Kokot

Tajnica uredništva

Darka Jovanovič-Alič

Logotip oblikoval

Ranko Novak

Organizator založniške dejavnosti

Grega Adlešič

Naslov uredništva: Beethovnova 9/I, 61000 Ljubljana, uradne ure so vsak dan od 10.00 do 14.00; tel.: (061) 210-332, fax: (061) 222-618.

Stavek

Ali Mugerle

Tisk

ETIKETA Ljubljana, d.o.o.

Revijo subvencionira Ministrstvo za znanost, raziskovalno dejavnost in tehnologijo RS.

Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije št. 415-174/92 šteje revija Časopis za kritiko znanosti med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.

Prispevke namenjene objavi pošljite v dveh izvodih tipkopisa z dvojnimi razmikom med vrsticami. Če pošiljate besedilo na računalniški disketi, priložite tudi izpis. Dodan naj bo kratek povzetek in osnovni podatki o avtorju. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

Vsebina

Beseda uredništva	5
-------------------	---

Jean Baudrillard

Darij Zadnikar	Akceleracija Jeana Baudrillarda	11
Jean Baudrillard	Dražba umetniškega dela	27
Jean Baudrillard	Konec družbenega	39
	Zbrana bibliografija	50

Članki

Bojan Baskar	Oralne šole?	55
Diana Koloini	Tartuffovstvo v erotiki	81
Mitja Velikonja	Psihologija (brez) očeta	107

Intervju

Jacques Derrida	Odložena demokracija	133
-----------------	----------------------	-----

Recenzije in prikazi

George G. Brenkert	Political Freedom (Milan Zver)	143
Shakti Gawain in Laurel King	Leben in Licht. Quelle und weg zu einem neuen Bewusstsein (Igor Lukšič)	144
Aleš Erjavec in Marina Gržinić	Ljubljana, Ljubljana. (D. Š.)	145
Hans Fink	Socialna filozofija (Igor Pribac)	146
Martin Jay	Adorno (Andrej Klemenc)	148
Joseph Marko in Tomislav Božić (ur.)	Slovenian - Croatien - Serbien. Die neuen Verfassungen (Igor Lukšič)	149
Rudi Rizman (ur.)	Študije o etnonacionalizmu (Igor Lukšič)	149
Richard Rorty	Contingency, Irony and Solidarity (Igor Pribac)	151
Renata Salecl	Disciplina kot pogoj svobode (Igor Lukšič)	153
Steve Woolgar	Science: The Very Idea (Stoja Sorčan)	153
	Povzetki / Abstracts	157
	Podatki o avtorjih	161

Beseda uredništva

Postmodernizem je v zadnjih desetih letih pri nas na jeziku vseh, ki hočejo svojemu govorjenju ali pisanju dati digniteto sodobne liberalne intelektualne drže. Ob tem lahko takoj ugotovimo, da pogoste javne rabe tega izraza v slovenskem prostoru ni spremljalo temu primerno število resnejših razprav na to temo. Morda je postmodernizem v neposredno čutno zaznavni obliki nastopal v slovenski umetniški produkciji osemdesetih. Vsekakor so kritiki velikokrat s prstom pokazali nanj, ko so se lotili pisanja o delih avtorjev mlajše generacije, vendar je ob teh priložnostih največkrat deloval kot omemba nečesa znanega in dobro opredeljenega, kot ready made z zagotovljenim učinkom. Vprašanja kot so: Kaj je postmodernizem? Kaj je postmoderna doba? Kako misliti odnos postmodernizma in emancipatorično razsvetljenske tradicije?, so se po začetnem vznemirjenju, ki ga je sprožilo uvajanje izraza, nekako umaknili v ozadje. Kot da bi bilo o njem povedano že vse, kar je bilo vredno povedati, kot da gre samo še za kulturno modo, kar nadaljevanje diskusije prepušča umetnostim in njihovim kritikom. Kot da je moda vse, kar je ostalo od modernizma in postmodernizma.

Z segmentiranjem razprave o postmodernizmu in njenim izrinjanjem na področje estetike, se je izgubil globalen pomen postmodernizma kot oznake za novost dobe, v katero vstopamo. Navsezadnje se je s tem močno zoožil maneverski prostor prav za razmišljanja o vseh razsežnostih estetizacije življenja.

Na Slovenskem je upad zanimanja za premislek postmodernizma kot procesa fragmentiranja globalnih ideologij in fragmentiranja kot globalne ideologije deloma razložljiv z usmerjanjem družbenih

energij v nacionalno osamosvojitve in demokratizacijo. Projekt osamosvojitve je bil razumljen kot modernistični projekt, s katerim se tudi politično priključujemo evropskim nacijam. Toda "politizacija naroda", narodnoosvobodilna fantazmagorija doživljanja skupnega zgodovinskega Smisla, ki nas je prevevala v zadnjih letih in dosegla svoj vrhunec v trenutkih največje ogroženosti, je lahko samo delen odgovor na zastavljeno vprašanje, podobno kot so bili njeni učinki samo začasni. Vprašanja odnosa med kulturnim etnocentrizmom in relativizmom, med kulturno odprtostjo navzven in naslonitvijo nase, vprašanje televizualnosti sodobne demokracije in (ne)demokracije elektronskih medijev, o spektakularizaciji politike in političnosti spektakla, če naj navržem samo nekatera, ki sodijo v kontekst širšega razumevanja postmoderne, še zdaleč niso izčrpana, rešena ali umaknjena z dnevnega reda razprav v našem kulturnem prostoru. Prepričan sem, da smo jih šele dobro načeli in da glede tega ne capljamo daleč za "Evropo". Če že kdo caplja, potem je to politična sfera "Razvitih" demokracij v celoti, ki s težavami dohaja dnevni ritem sprememb v drugih družbenih sistemih, pozablja na njihove povratne učinke in okleva z odgovori na izvirna ter neodložljiva vprašanja časa.

Če so družbeni, neteoretski razlogi, da je razprava o globalnih razsežnostih časa, ki ga živimo, zamrla, ne smemo spregledati tistih, ki jih moramo pripisati sami teoriji in njenim življenskim oblikam na Slovenskem. Popis prevodov temeljnih teoretskih tekstov postmodernizma v slovenščino bi pokazal, da smo prevajali malo in da prevodi kot splošno dostopna informacija s "prve" roke niso bili pomembna opora javni razpravi.

Da bi eno od mnogih vzeli, ki se odpirajo v slovenski seznanjenosti z novejšo produkcijo socialne filozofije, vsaj deloma zakrpali, se je uredništvo odločilo, da nosilni sklop pričujoče številke nameni francoskemu filozofu in sociologu, Jeanu Baudrillardu, enemu najbolj zvenečih imen teorije postmodernizma. V slovenski jezik je prevedenih samo nekaj drobcev njegovega opusa, bibliografija njegovih del, ki jo objavljamo na koncu sklopa, pa zgovorno priča

o obsežnosti njegovega opusa. Če se ne motim, bi Francois Lyotard, drugo veliko ime francoske refleksije postmodernizma in avtor dela "La condition postmoderne," vsaj kar zadeva število slovenskih prevodov, najbrž potegnil še krajšo od Baudrillarda.

Najkrajšo pa ob nastajanju takih kulturnih vrzeli seveda potegne javnost, ki so ji odtegnjene predpostavke kvalificiranega kritičnega dialoga - teksti pri roki. Poskus odgovora na vprašanje, zakaj je tako, bi nas odvedel daleč stran od predstavitve pričujoče številke, kar je osnovni namen "Besede uredništva". Da bi to pojasnili, bi morali seči globoko v meandre kulturne in znanstvene politike za področje humanistike in družbenih ved, ki z destimulativnim obravnavanjem prevajalske dejavnosti na tem področju (tako za prevajalce, kot za uredništva) prispeva k temu, da naš kulturni prostor ohranja značilnosti pribežališča za nevednosti vseh vrst. Občutek je, da gre pri tem za enostavno enačenje prevajanja z ekonomsko kategorijo uvoza: prevodi = uvoz tujega blaga na področju posebnega (družbenega ali nacionalnega) pomena, kjer je treba štiti domačo proizvodnjo. Mnenja smo, da je res nasprotno: kapitalnega pomena za raven domače produkcije na področju družbenih ved, humanistike in za področje kulture nasploh je kar največja prehodnost naših jezikovnih meja za evropsko in svetovno intelektualno lastnino.

Esej **Darija Zadnikarja** "Akceleracija Jeana Baudrillarda", dva prevedena eseja in izbrana bibliografija gotovo ne morejo predstaviti celotnega Baudrillardovega dela in s tem poravnati prevajalski dolg do tega pri nas bolj razvpitega kot branega avtorja. Sklop nima tako prevzetnih ciljev. Bolj kot že mednarodno sanktificiranega Baudrillarda v branje ponuja fazo njegovega vzletanja iz paradigem politično ekonomskega razumevanja družbene vezi, bolj kot njegovo kasnejšo glorificirano fazo, ki jo označujeta *Cool memories in America*, predstavlja manj znano etapo njegove poti k postmodernizmu, ki se zaključuje s hipotezo "o koncu družbenega" in z esejem, ki sodi med njegove najvplivnejše.

Čprav je Baudrillardu posvečen samo del te številke Časopisa, uvodni sklop na nek način daje ton številki v celoti. Nanj se navezuje članek **Diane Koloini** o motivu zapeljevanja v francoski dramatici XVII. stoletja (eminentno baudrillardovska tema), v širšem smislu pa nove perspektive, ki nikakor ne dišijo po naftalinu tradicionalnih modernističnih odgovorov odpirata tudi **Bojan Baskar** in **Mitja Velikonja** s člankoma "Oralne šole?" in "Družba (brez) očeta". Novost časa, dne, ki ga živimo, njegova dnevna zahteva po izvirnih odgovorih, do katerih je mogoče priti samo s ponovno obuditvijo socialne imaginacije in hkratnim premislekom klasičnih odgovorov demokratke tradicije, če hočemo ohraniti demokracijo pred zgodovinsko novimi ovirami, je tema sposojenega intervjuja z **Jacquesom Derridajem**. Kot običajno tudi tokrat številko zaključujejo recenzije in prikazi, ki so se medtem nabrali v uredniškem predalu.

Igor Pribac



Jean Baudrillard

Akceleracija Jeana Baudrillarda

Darij Zadnikar

Kdor da kaj nase, da nase Baudrillarda. Njegovo delo je predvsem intelektualna modna domislica. Modna domislica, ki z njim izgubi posmehljiv pomen. Domiselnost modne vnanjosti - *image* - je tista, ki odpre pot k drugim. Kako dobiti odziv, če ni izziva? Kritizirati ni več mogoče, ker ni izvornega stališča, ki bi kritiziralo. Mogoče je samo izzivati ali zapeljevati, se igrati.

In ko nase navesimo Baudrillarda ter z njim izzivamo in ironiziramo pokveke moderne, se od kdovekod prične vprašanje. Kdo je? Je o njem sploh mogoče kaj reči? Je vredno poslušati mnenje obešalnika o obleki?

Po svoji zgradbi je Baudrillardov diskurz radikalno nietzschejanski. S svojo irealno in iracionalno razsežnostjo se izmika kakršnikoli razlagi, kritiki, tradicionalnemu teoretskemu dialogu. Kajti po njegovem prepričanju živimo v svetu, ki je prestopil lastne meje. Utopija je realizirana, apokalipsa je za nami, prispeli smo v paradiž, iluzija ni več možna, realno je v agoniji. Tu je Disneyland - tu je, da bi skril "realno" Ameriko, ki je v resnici Disneyland. Ta naj bi bil imaginaren, da bi se Amerika tako zdela realna. In Amerika je potemtakem tukaj zaradi Disneylanda. Kopija je kopija kopije. Realno kopni, njegovega smisla ni več, original se je izgubil. Preostane ekstatična eksegeza pripovedi. Baudrillard zavrača vse, kar bi utegnilo obnoviti videz realnega in originalnega: produkcijo, resnico, smisel, družbenost, moralo, dialektiko, transparenco, komunikacijo, informacijo, emancipacijo, izsiljeno označevanje in hiperoznačevanje, finalnost, usodo ... To zavračanje ni kritika, ker ne ponuja novega ali drugačnega smisla. Je samo igrivi intelektualni izziv, nietzschejanska intelektualna aristokratska drža.

Je Baudrillarda mogoče razložiti ali se lahko nanj samo pokaže? Želeli ali ne, vse postane tradicija. Tudi s frivolnostjo rokokoja se je to zgodilo, pa čeprav tradicija ni frivolna, ampak največkrat resnobna. Tudi tesnobna, ko nam pokaže, da je radoživosti sledil teror. In postmoderna je

rokoko moderne, Baudrillard pa se steka v tradicijo. Biti tradicija pomeni predvsem, da si del učbenika¹.

Realnost je v agoniji, njen subjekt je razkrojen. Znanstveni diskurz, ki temelji na razločevanju objekta in opazujočega subjekta, je ogrožen. Ni pa mogoče zanikati, da obstajajo strategije, ki to razločevalno formo ohranjajo ali pa simulirajo. Kar zadeva primarne izkušnje, so tu raznolike prakse New Agea, ki subjektu iščejo novo substancialna tla. Preostane še možnost sekundarne izkušnje tekstualnega. Pri objavljenih raziskavah in teorijah si je mogoče ustvariti jasno razmejen objekt, do katerega se obnašamo kot subjekt. Ta simulacija subjekta-objekta je potrebna, ker korenito zmanjša kompleksnost znanstvene zastavitve vprašanj. Tako je tudi Baudrillarda mogoče do neke mere dekonstruirati.

Baudrillardova publicistika konca sedemdesetih in osemdesetih let, gotovo pa od *Simbolne menjave in smrti* dalje² je tekstualni ognjemet, v katerem je nemogoče reproducirati teoretsko konsistentne značilnosti. Pred nami je izbruh največkrat kratkih, nesistematičnih ekskurzov na področju mode, seksualnosti, avtocest, popotništva, fragmentov o mačkah, kristalih, papežu, DNA, feminizmu, porno filmih, vrtnicah, snegu, Lacanu, Alfa Romeu in vedno znova o zapeljivosti površinskega. Baudrillard je kaotičen, misel plete fraktalno. Vsak poskus ureditve te nepregledne razdrobljenosti je obsojen na neuspeh. Baudrillard je ognjemet.

Ognjemet je fascinanten v svoji, vsaj za opazovalca, nepredvidljivi barvitosti. Kar ne pomeni, da nima svoje zgodovine - zgodovine, ki je s stališča prekipujočega rezultata banalna.

Po Baudrillardu je mogoče svet, ki je prekoračil svoj *vanishing point*, realiziral utopije, osmešil revolucije, pospeševati in gnati do točke lastne eksplozije. Fatalnost sveta, ki temelji na pospeševanju, potenciranju in prekoračevanju, je treba akcelerirati čez vse meje. Ne gre za utopije in revolucionarne sanje maja 1968, saj naj bi bilo že vse doseženo in preseženo. Utopični projekt zamenja ironična strategija. Sistemu, ki je imun na revolucije, je treba vračati isto logiko, treba je

¹ Glej srednješolski učbenik filozofije: M. Fürst, N. Halmer, *Filozofija*, DZS, Ljubljana 1990.

² *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Pariz 1976.

vleči poteze samega sistema, ga simulirati in pospeševati v isto smer. Le da hitreje, kot to zmore sam. Veliko hitreje. Tako hitro, da sistem ne more več dohajati lastne logike in ga raznese. Stvari je treba pripeljati do tam, kjer same eksplodirajo. Fatalna strategija katastrofe diskurza zamenja revolucionarno teorijo in prakso marksizma.

Prav takšno pospeševanje je razneslo Baudrillardov diskurz, oziroma razgrnilo ognjemet tega, kar si danes predstavljamo pod Baudrillardom. In kot ima ognjemet banalno zgodovino lastne izstrelitve, tako jo ima tudi Baudrillard. Njegova se imenuje (neo-, post-, ex- ipd.) marksizem. Pospeševanje Baudrillarda je razvoj njegovega marksizma. In še danes se najdejo neprevidni recenzenti, ki ga štejejo med levičarske intelektualce. Res pa je, da je vse, kar je o njemu mogoče izreči kot predmetu preiskave, njegova transmarksistična pot. To pospeševanje začne leta 1968 s knjigo *Sistem objektov*³ in zaključi z delom *Simbolna menjava in smrt* (1976). Prevoda v tej številki *Časopisa za kritiko znanosti* sta značilni postaji na tej poti.

Baudrillard je bil študent Henrija Lefebvra, ki je steber francoskega marksizma. Četudi je njegov marksizem precej ortodoksen, kar se pozna pri vseh generacijah francoskih intelektualcev, ki so se z marksizmom seznanjali prek njega in ne npr. frankfurtske šole, je poleg Gramscija prvi opozoril na potrebo po kritiki fenomenov vsakdanjega življenja. Potrošnja, moda, mediji, pohištvo, seksualnost in drugi "običajni" pojavi postanejo z njim resni teoretski problemi.

Za Baudrillarda, kot tudi mnoge druge, je ključen maj 1968, ki rodi vrsto novih kritičnih diskurzov (in prerodi nekaj starih). Burna leta se deloma prekrivajo z afirmacijo semiološkega preobrata v teoriji: Levi-Strauss, Lacan, Althusser, Derrida, Barthes itd. V začetku se Baudrillard prekriva z Rolandom Barthesom, ki v študijah mitologij raziskuje tudi novo medijsko in potrošniško družbo ter "običajne" stvari, kot sta moda in prehrana. Mitologije trženja, mode, pop kulture, množičnih medijev preoblikujejo malomeščansko kulturo v naturalno. Mitologije naturalizirajo kapitalistično kulturo, zabrišejo njeno zgodovinsko nastalost in minljivost, jo ovekovečijo, zakrijejo konfliktnost in možnost revolucioniranja.

³ *Le système des objets*, Denoel-Gonthier, Pariz 1968.

Baudrillardova prva dela: *Sistem objektov*, *Potrošniška družba*⁴ in *Za kritiko politične ekonomije znaka*⁵ so značilni prispevki tedanji levo usmerjeni (marksistični) socialni teoriji.

Izhodišče, tedaj še zelo sistematičnih analiz je prepričanje, da je moderna meščanska družba prešla v novo fazo. Prebija se nov družbeni red, nov tehnološki red, novo okolje, novo polje vsakdanjega življenja, nova moralnost, nova hipercivilizacija. Vse to zahteva reinterpretacijo tradicionalnega kritiškega diskurza. Baudrillard vključi strukturalistično analizo sistema predmetov, torej tisti vpliv, ki se ga je Lefebvre vseskozi otepal. Ta strukturalizem je kombiniran s psihoanalitično analizo skritih pomenov v življenju predmetov in marksistično kritiko ideologije potrošniške družbe.

Subjekt je soočen s svetom objektov, ki fascinirajo, organizirajo, kontrolirajo, vplivajo na oblikovanje potreb, fantazij in obnašanja. Individui so od nekdanj organizirali svoje vsakdanje življenje prek produkcije, ureditve in rabe predmetov. Da pa bi nov sistem predmetov soočil s tradicionalnim, se Baudrillard nasloni na teorijo popredmetenja, komodifikacije (poblagovljenja, fetišizma) in semiološko teorijo, kjer so predmeti interpretirani kot znaki, ki so organizirani v sistem označevanja. Individuum nove dobe je *kibernetski*: izzvan k preurejanju predmetov v okolja, reproduciranju ambientov in stilov v skladu z zahtevami tehničnega sveta. Človek organizira, upravlja, kontrolira in urejuje predmete v različne kombinacije in permutacije. Gre za tehnično organizacijo predmetov v tehnični svet. Nov sistem predmetov se razlikuje od tradicionalnega, kjer so predmeti, npr. pohištvo, še bili "vsebinski", ekspresivni, osebni in predstavljali izraz družinske tradicije ter okusa (ogledala, družinski portreti, stenske ure, miniature, porcelan...). Danes smo mi tisti, ki opazujemo njihovo rojstvo, izpolnitev in smrt, medtem ko je bil v vseh prejšnjih civilizacijah predmet instrument in trajen spomenik, ki je preživel generacije ljudi. Moderni predmeti so funkcionalni, fleksibilni, mobilni, lahko se kombinirajo v povsem neekspresivne interiere. Neizraznost in odsotnost globine potencirata artificialnost in funkcionalnost. Naravne snovi in barve so izrinjene z umetnimi snovmi, nenaravnimi barvami in tehnološkimi

⁴ *La société de consommation*, Gallimard, Pariz 1970.

⁵ *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, Pariz 1972.

vtisi. Odsotnost "globine" kaže na to, da moderno okolje prehaja v sistem znakov. V tem sistemu objektov je človek po eni strani odrešen tradicionalnih spon, hkrati pa odvisen od novih tehničnih imperativov. Tehnični organizaciji predmetov ustreza sistematična kulturna organizacija ambientov, ki vzpostavlja novo moralnost, usmerjeno v potrošništvo, zabavo, in se obrača od tradicionalne produktivistične etike.

Posameznikov ne obkrožajo več drugi ljudje, ampak objekti. Vsakdanje življenje temelji na interakciji z predmeti, ljudje sami postajajo funkcionalni objekti. Struktura in ritem predmetov določa ritem življenja. V osnovi Baudrillardovih analiz je teorija odtujitve. Vendar je za novo tehnicizirano družbeno realnost, kjer se vse giblje in transformira, hkrati značilno, da se nič ne spremeni - njeno strukturno bistvo ostane nedotaknjeno. Četudi Baudrillard razvija Marxovo tradicijo teorije odtujitve, je jasno, da ta novi svet nima veliko povezav z Marxovo teorijo revolucije in da je marksizem potreben resnih popravkov, zlasti na področju kritike politične ekonomije.

To, kar razlikuje poprejšnji kapitalizem, ki temelji na produkciji predmetov, od novega, ki ga označuje manipulacija predmetov, je prehod od centralnosti produkcije h konsumpciji. Za razumevanje temeljnih dinamik neokapitalističnih družb je potrebna poglobljena analiza potrošništva. Potrošnja blag označuje srečo, dobro počutje, obilje, uspeh, prestiž, eroticizem, modernost itd. Na tej stopnji Baudrillard razvija skoraj tradicionalno sociološke poglede na nov svet zabave, porabništva, medijev, spolnosti itd., ki jih dopolnjuje s semiološkimi formami. Potrošniško družbo dojema kot sistem znakov, blaga so del sistema objektov, ki je povezan s sistemom potreb.

"Redkokateri predmet je danes ponujen sam, brez konteksta predmetov, ki bi govorili zanj. In razmerje potrošnika do objektov se je zaradi tega spremenilo: ne nanaša se več na specifično uporabnost tega ali onega predmeta, temveč na skupnost predmetov v njihovem celostnem pomenu. Pralni stroj, hladilnik, pomivalni stroj itd. imajo skupaj drugačen smisel, ko so zbrani skupaj ali pa so posamično kot koš opreme. Izložba, reklama, firma, predvsem pa blagovna znamka, ki tu igra ključno vlogo, jim vsiljuje koherenten in kolektiven videz, kot da bi šlo za malone nerazdružljivo celoto, za verigo, ki ni več samo nizanje enostavnih pred-

metov, temveč niz označevalcev, ki se kot kompleksnejši nadobjekt vzajemno pomenjajo in ki potrošnika zavedejo v niz kompleksnejših motivacij."⁶

Konsumpcija postane središče življenja. Sodelovanje v potrošniški družbi zahteva sistematično kupovanje in sistematiziranje predmetov po kodih, shemah in modelih. Najbrž pod vplivom Barthesa, pa tudi Levi-Straussa, opisuje Baudrillard potrošniško mentaliteto kot formo **magičnega mišljenja**, ki obvladuje konsumpcijo. Ta obvladuje vsakodnevno življenje, ki je primitivno v smislu vere v vseмогоčnost misli, ki je tu redefinirana v vseмогоčnost znaka. Potrošnik verjame, da bo posest in prikazovanje znakov bogastva, prestiža itd. prinesla resnično srečo in resnično družbeno veljavo. Obenem ni mogoče ločiti "pravih" od "napačnih" potreb, kar naj bi bila slabost Marxove teorije odtujitve in točka, na kateri se Baudrillard ločuje od Marxa.

Baudrillard se osredotoča na logiko družbene diferenciacije, s katero se ljudje razlikujejo in dosegajo družbeni prestiž ter status z nakupom in rabo potrošnih blag. Celoten sistem produkcije ustvarja sistem potreb, ki so racionalizirane, homogenizirane, sistematizirane in hierarhizirane. Ne gre za to, da bi posameznika spodbudili k potrošnji posamičnih blag, pač pa za njegovo vključitev v potrošnjo znotraj celovitega sistema predmetov in potreb, kjer se družbeno izdiferencira in hkrati integrira v potrošniško družbo. Konsumpcija tako ni pojasnjena v zvezi z zadovoljitvijo potreb (užitkom), temveč kot način družbene aktivnosti, s katero se posameznik integrira v potrošniško družbo, prilagaja normam obnašanja in označevanja, da je član te družbe.

Ta družbeno diferencialni sistem se konceptualizira tako, da se predmeti dojemajo kot znaki in potrošniška družba kot sistem znakov. S tem pristopom "potreba" izgubi svoj primarni status kot potreba po predmetu, odločilnejša je *difference*, želja po družbenem pomenu. Na tak način so razrešeni nekateri problemi teorije odtujitve, ki jih najdemo v frankfurtski šoli⁷, v obeh primerih pa ostane odprto vprašanje novega družbenega subjekta.

⁶ *La société de consommation*, p. 20.

⁷ Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, Beacon Press, Boston 1964.

Konsumpcija je sistem, ki zagotavlja regulacijo znakov in integracijo skupine. Hkrati je sistem ideoloških vrednot in sistem komunikacije ter strukture menjave. Konsument je vključen v obči sistem menjave in produkcijo kodirane vrednosti, individualna zadovoljitev potrebe pa zgolj podpira ideološko iluzijo o izoliranem konsumentu. Paradoksalno pa je konsumpcija **zanikanje užitka**. Užitek ne nastopa več kot objektivni, racionalni konec, temveč kot individualna racionalizacija procesa, čigar objektivizacije so nekje drugje. Konsumpcija ni več zaključen in avtonomen akt, kot bi to izhajalo iz usmerjenosti na užitek. Blaga in konsumpcija ustvarjajo globalni, arbitrarni in koherentni sistem znakov, kulturni sistem, ki nadomešča družbeni red vrednosti, vezanih na svet potreb in užitkov (naturalni ali biološki red). Za Baudrillarda je konsumpcija bolj prisvajanje znakovnih vrednosti kot pa uporaba in uživanje predmetov. Nujnosti konsumpcije pa se ni mogoče izogniti ali se ji odreči, ne da bi s tem izpadli iz primarnega načina družbene integracije, ki je značilna za sodobno poznokapitalistično družbo. Konsumpcija je način bivanja, način doseganja identitete, pomena in prestiža v sodobnih družbah.

Isti proces racionalizacije, ki je obvladoval področje produkcije v prejšnjem stoletju, zdaj obvladuje področje konsumpcije. Sistem objektov in znakov proizvede homogenizirane, ekvivalentne, racionalizirane in sistematizirane potrebe za svet objektov, ki je enak za vse. Rezultat je tautologija sistematičnih moči, kjer subjekt izraža potrebe, ki jih proizvede sistem, ta pa jih zadovoljuje, reproducira in tako podaljšuje verigo konsumpcije. Subjekti so reducirani na družbeno produciran sistem potreb, medtem ko so predmeti reducirani na homogeniziran sistem, urejen v terminih znakovne vrednosti. Subjekti postanejo gole produkcijske sile. Prav tako kot je v produkciji subjekt reduciran na abstraktno delovno moč, kjer izvaja družbeno delo, ki bi ga zmozel kdorkoli drug, tako je tudi subjekt konsumpcije zveden na sistem homogeniziranih, reduciranih in posplošenih potreb. Tudi potrošniški družbi vlada logika ekvivalence, v kateri predmeti funkcionirajo ekvivalentno kot znaki, imajo ekvivalentno rabo, vrednost in namen za vse potrošnike, medtem ko imajo vsi potrošniki ekvivalentne potrebe. Zato konsumpcija ni svobodna aktivnost avtonomnega subjekta, ampak je pogojena z redom produkcije, ki spodbuja in urejuje sistem potreb, in z redom označevanja, ki pogojuje relativni družbeni prestiž in vrednost sistema blag. Analogno temu so potrošniki neosveščeni in neor-

ganizirani, prav tako kot delavstvo na začetku 19. stoletja. V potrošniški družbi konsumpcija nadomesti produkcijo kot centralni način družbenega obnašanja in tudi kot tisto stališče, s katerega je mogoče družbo kritično analizirati in interpretirati.

Zamenjava izhodišča socialno teoretske analize postavi pod vprašaj uporabnost Marxovega teoretskega okvira, znotraj katerega se tedaj še giblje Baudrillard. Pri Marxu naj bi prehod v pozni kapitalizem bil kvantitativna razširitev tržnih razmer in blagovnega fetišizma in vzporedno poglobljanje konfliktnosti znotraj sfere produkcije. Po Baudrillardu pa je potrošniška družba kvalitativno preseгла klasični kapitalizem, tako da je kritika politične ekonomije pomanjkljiva in potrebuje dopolnitve. Te dopolnitve Baudrillard naslanja predvsem na strukturalistične koncepte. Prav tako kot so za semiologa besede abstraktni koncepti, ki se združujejo v lingvistične strukture glede na specifična pravila ekvivalence, izmenjave, substitucije itd., tako za Baudrillarda blaga utemeljujejo sistem, v katerem menjalne vrednosti in blagovni znaki formirajo sistem vrednosti, v katerem je nek individuum ali blago zamenljivo za drugo. Blaga so vstrukturirana v sistem znakovnih vrednosti, ki jih uravnavajo pravila, kodi in družbena logika. Tako kot besede prevzamejo pomen glede na njihov status v diferencialnem sistemu jezika, tako znakovna vrednost prevzame pomen glede na njeno mesto v diferencialnem sistemu prestiža in statusa.

Blaga niso več mesta, ki zadovoljujejo potrebe, kot to trdi klasična politična ekonomija, ampak zagotavljajo družbeni pomen in prestiž. Brez teorije znakovne vrednosti politična ekonomija ne more pojasniti, zakaj postajajo posamična blaga predmeti specifične želje in fascinacije, zakaj se pojavljajo določeni tipi potrošnje, zakaj se preferirajo določena blaga pred drugimi in zakaj ima sploh potrošnja tako pomembno vlogo v sodobni družbi. Določeni predmeti ali zaščitni znaki so izbrani zaradi njihove znakovne vrednosti. Potrošniške družbe so utemeljene po hierarhiji znakovne vrednosti, v kateri je socialni status in prestiž posameznika pogojen s tem, kje ima kdo mesto znotraj semiološkega sistema konsumpcije in znakovne vrednosti. Znakovna vrednost je uravnana in organizirana po kodu politične ekonomije, ki označi difference in utemelji ekvivalence in hierarhije vrednosti. Kod je tisti, ki je determinanten in določa pravila medsebojne igre označevalcev in menjalnih vrednosti. Posplošen v sistemu politične

ekonomije je kod tisti, ki reducira vse simbolne ambivalence zato, da bi utemeljil "racionalno" kroženje vrednosti in njihovo igro izmenjave v uravnanih ekvivalencah.

Pod pojmom *code de la valeur* Baudrillard referira na semiološko strukturo politične ekonomije, na pravila, ki organizirajo predmete in pomene v hierarhični sistem cen, rabe, vrednosti in prestiža. Kod upravlja menjavo vrednosti, analogno kot jezik upravlja medsebojno igro označevalcev in označencev. Prav tako kot pravila in sistem jezika determinirajo pomen, reducirajo ambivalenco in omogočijo komunikacijo, tako kod politične ekonomije determinira potrebe, uporabe in vrednosti različnih blag ter tipov potrošnje. Kod je nadrejen zakon, ki racionalizira in regulira menjavo, omogoči stvarjem komunikacijo, tako da jim podeli pomen. Pri Baudrillardu ne odkrijemo natančnejših opredelitev in izpeljav kategorije koda, ki je tako značilna zanj, pa četudi gre za kardinalno kategorijo nove politične ekonomije znaka. V pomoč bi nam bil tu mogoče Barthesov *S/Z*.

Strukturalistična transformacija politične ekonomije ima za posledico značilno dekonstrukcijo pojma "subjekt" v goli produkt družbenega sistema. Tudi Baudrillardu je individuuum le ideološka struktura, historična forma korelativna z blagovno formo (menjalna vrednost) in objektno formo (uporabna vrednost). Individuum ni drugo kot subjekt, mišljen v ekonomskih terminih, ponovno preišljen, poenostavljen in abstrahiran s strani ekonomije. Celotna zgodovina zavesti in etike, vse kategorije zahodne psihometafizike so zgolj zgodovina politične ekonomije subjekta. Ta značilno francoski antihumanizem kot reakcija na značilno francoski humanizem prejšnje generacije ima tudi svoje slabosti⁸.

Težavno usklajevanje divergence med teorijo odtujitve oz. emancipacije na eni strani in konceptom razkroja subjekta na drugi strani se pri Baudrillardu pokaže v relativno šibkem nasprotovanju logiki koda. Od področja vrednosti, ki je determinirano s strani koda politične ekonomije, se razločuje *simbolna menjava*. Ta je neekvivalentna, ambivalentna in zunaj nadzora koda. Baudrillard pa ne razloži natančneje te kategorije, ki dolguje svoj proti-status levičarskemu izvoru, skoraj

⁸ Dario Zadnikar, *Ekvivokacija ideologije v marksizmu*, Anthropos

nespremenjeno pa jo ohranja tudi v levičarsko antimarksistični in postmodernistični fazi.

Prepričanje, da se je s potrošniško družbo oblikovala kvalitativno povsem nova faza razvoja kapitalizma, ki nima strukturne povezave s prejšnjo produktivistično fazo, nujno pelje k sklepu, da je marksizem kot kritična teorija industrijske družbe preživel. Baudrillard se vse bolj odvrča od reforme marksizma in kritike določenih Marxovih teorij in kategorij ter prehaja k njegovemu dokončnemu zavračanju⁹. Sprva še polemizira z Marxovimi dialektičnimi distinkcijami med bazo in nadstavbo, ekonomijo in ideologijo in s samimi pojmi odtujitve in ideologije ter poskuša opraviti sintezo marksizma s semiologijo. Tako kot Althusser uporablja Marxove kategorije kritike politične ekonomije. Pozneje zavzame stališče, da so Marxove kategorije preveč konservativne in zraščene s svetom klasičnega kapitalizma, da bi sploh bile še uporabne. Marxu se pravzaprav očita, da je premalo revolucionaren: njegove kategorije so preveč zasidrane v politični ekonomiji, da bi bile uporabne pri konstrukciji novega družbenega reda, ki bi bil prost diktatov produkcije in politične ekonomije. Naslanjajoč se na Lacanovi predstavi *zrcalne stadija* in *imaginarija*, s katerima ta kritizira reprezentacijsko mišljenje, Baudrillard zavrne marksizem kot *zrcalo* ali refleksijo produktivističnega kapitalizma, kot klasičen način reprezentacije, ki ima namen odzrcaliti realnost. Marksistična politična ekonomija je ogledalo produkcije, v katerem posamezniki dobijo imaginarno predstavo o produkciji, delu, vrednostih, njihovem mestu v svetu, človeški naravi itd. Ta marksistični imaginarij govori o tem, kaj je narobe v kapitalizmu (odtujitev, izkoriščanje itd.) ter tako zagotovi fantazmo neodtujenega življenja, razvoja produktivnih sil za človeške potrebe, avtonomno, samoizpolnjujoče, od delavca kontrolirano delo, diktaturo proletariata kot nadzor družbene večine nad družbo ipd. Vendar ves ta marksistični imaginarij zgolj reproducira primarnost produkcije, kar je rezultat kapitalizma samega, ter tako ostaja znotraj njegovih meja in onemogoča radikalno emancipacijo. Pogled na človeško naravo in vrednote skozi optiko človeka kot produktivističnega stroja je v največji meri kapitalističen. Marksizem ne zagotavlja pravilnega razumevanja načinov produkcije, razen deloma kapitalističnega,

⁹ *Le miror de la production: ou l'illusion critique du matérialisme historique*, Casterman, Tournail 1973; *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Pariz 1976.

ker so njegove kategorije pregloboko povezane z meščansko politično ekonomijo in kapitalističnim načinom proizvodnje, ki ga zrcali. Razlika med kapitalizmom Marxove dobe in sodobno potrošniško družbo pa je analogna razliki med fevdalizmom in kapitalizmom. Po Baudrillardu je zato marksizem neprimeren za opisovanje perspektiv kapitalističnega razvoja in revolucionarnih alternativ. Marksizem zrcali kod politične ekonomije, imperative, zakone in strukture kapitalističnega sistema produkcije, medtem ko novi kod ustreza pravilom, zakonom in strukturam politične ekonomije znaka.

Baudrillardovo levičarstvo je torej tisto, ki najprej zavrne Marxa s pomočjo politične ekonomije znaka, in njegov poznejši neokonservativizem tisti, ki zavrne levičarstvo. To še ne sklada z običajnim konvertiranjem marksistov v desničarje, ki smo jim bili priča zadnji dve desetletji.

Razhajanje produktivistične in konsumpcijske družbe, Marxa in Baudrillarda, se pokaže tudi kot oblikovanje nove, od Marxa ločene in njemu zoperstavljene antropologije. Baudrillard trdi, da sistem politične ekonomije organizira in reducira heterogene in kompleksne želje v racionaliziran sistem potreb, ki oblikujejo racionalizirani subjekt. Zanj ni čiste uporabne vrednosti ali čistega subjekta, ki bi imel bistvene potrebe, katerim bi ustrezali določeni predmeti. Izvirnih človeških potreb ni, potrebe in porabe so družbeno konstruirane v sistemu politične ekonomije, ki producira znakovne vrednosti, kjer predmeti pridobijo pomen itd. Uporabne vrednote, potrebe, pa tudi individui so funkcije in učinki sistema potreb in blag, ki obvladujejo in uravnavajo vso potrošnjo ter vse aktivnosti v potrošniški družbi. Konsumpcija sledi logiki označevanja, v kateri je znakovna vrednost determinirana z relativnim položajem v sistemu hierarhij potrošnih blag. Zaradi tega potrebe v takšnem sistemu izgubijo svoj avtonomni status označevanja: kodira jih neka druga logika. Znotraj potrošniške družbe ni več neodvisnih in izvirnih potreb, vse so socialno kodirane in služijo sprožanju potrošnikov, da kupijo produkte in se tako socialno umestijo ter podredijo logiki korporacijskega kapitala. Socioekonomski sistem producira sistem objektov s predodrejenimi porabami, ki so prav tako produkt sistema kot objekti sami.

Baudrillard je prepričan, da ko polemizira s stališčem o bistvenih človeških potrebah in bazičnih človeških uporabnih vrednotah za blaga

in temu zoperstavlja družbeno konstituirane potrebe in uporabne vrednote, ki so del sistema homogeniziranih, racionaliziranih in funkcionaliziranih objektov in potreb, s tem hkrati polemizira z Marxovim stališčem. Podoba individua, ki ga je producirala politična ekonomija in je racionaliziran in funkcionalno integriran v sistem potreb, katerih zadovoljitev reproducira njihovo socialno dominacijo, sooča z domnevnim Marxovim poudarjanjem uporabne vrednote, zagovarjanjem racionalne potrošnje, pravih potreb itd. Temeljitejše branje Marxa bi nam pokazalo, da je tudi Baudrillardovo poznavanje Marxa značilno francosko poenostavljeno in površno ter podrejeno imaginariju marksizma. Kar zadeva *Grundrisse*, *Kapital* in sorodne spise, je jasno, da so Marxu potrebe vedno historično posredovane ter mu tako ni mogoče podtakniti naturalizma, ki pa je značilen pri ortodoksnih interpretacijah Marxa, ki prevladujejo pri antiheglovske razpoloženih Francozih. Hkrati je res, da nam Marx ne podaja podrobnejših analiz konsumpcije ter da njegova analiza blagovne forme ne izčrpa vseh plati eksistence blag. Kljub temu, da je Baudrillardova kritika Marxovega pojmovanja uporabne vrednote in potreb rezultat površnega branja ali potrebe po Marxu strašilo, pa je njegovo poudarjanje preseženosti delitve potreb na prave in neprave, človeške in odtujene korak naprej. Ta korak najprej ostaja v okviru družbeno kritične teorije, potem pa prestopi v postmodernistično neprizadetost.

Alternativo obstoječemu sistemu in družbeno kritično osnovo svoje teorije Baudrillard naslanja na pojem simbolne menjave. Namesto dominacije nad vso človeško aktivnostjo v kapitalistični družbi, ki se uresničuje prek menjalne in uporabne vrednosti, ponuja ovrednotenje prav tistega, kar nima nobene vrednosti razen simbolne. Kot alternativa se kažejo obrisi simbolne menjave, ki je ostro ločena od področja konsumpcije, produkcije in vseh realizacij uporabne vrednosti, znakovne vrednosti ali menjalne vrednosti. Baudrillardova antropologija sledi Georgesu Bataillu, oba pa predpostavljata protislovje med človeško "naravo" in kapitalizmom. Medtem ko ljudje potrebujejo za produkcijo disciplino in urjenje, so potratnost in vse oblike simbolne menjave globlje usidrane v človeški naravi. Bataille vidi človeška bitja kot bitja presežka, ki imajo presežno energijo, fantazije, nagone, potrebe itd. Ravnanje po tej logiki presežka je destruktivno za sistem politične ekonomije. Bataille govori o občji ekonomiji. Zapravljanje, veseljačenje, tratenje, izguba, žrtev in destruk-

cija so temeljitejši kot ekonomija produkcije in uporabnosti. Če hoče biti individuuum resnično prost imperativov kapitalizma in suveren, potem bi moral slediti obči ekonomiji potrate, razdajanja, žrtvovanja in destrukcije. Tako bi lahko ubežal determinaciji obstoječih imperativov uporabnosti. Simbol je *sonce*, ki oddaja in izžareva, ne da bi zahtevalo karkoli v povračilo. V zgodovini Baudrillard ostro ločuje med produktivističnimi in simbolnimi družbami. Napaka marksizma bi bila v tem, da primat produkcije razteza na vso zgodovino, po drugi strani pa kot alternativo kapitalizmu postavlja racionalnejšo produkcijo. Baudrillard vidi revolucionarno alternativo v ponovnem vračanju simbolne družbe. Pojem je povezan s simbolnimi ali kulturnimi aktivnostmi, ki ne prispevajo h kapitalistični produkciji in akumulaciji ter pomenijo radikalno negacijo produktivistične družbe.

Kritična teorija družbe, ki ima socialno osnovo, se na tej stopnji odtrga od te tradicionalne vezanosti na socialni subjekt in ga zavrže. Bataille in Baudrillard se usmerita na tradicijo Friedricha Nietzscheja. Aristokratsko pojmovanje presežka in potratnosti kot antropološka osnova zahteva tudi drugačno obliko socialne kritičnosti, aristokratsko kritiko kapitalizma. Kritični antropološki ključ Baudrillardove teorije postane pojem *izziva*. *Potrebno je izzvati bogove z žrtvijo, da bi ti odgovorili z obiljem*. Baudrillardova kritičnost, ki je Marxa zavračala kot malomeščana v imenu totalne kulturne revolucije, se vse bolj razkraja v nietzschejanski diskurz. To je hkrati formno določilo porajajočega se postmodernizma.

"Konec dela. Konec produkcije. Konec politične ekonomije.

Konec dialektike označevalec/označenec, ki je dopuščala akumulacijo vednosti in pomenov, linearno sintagmo kumulativnega diskurza. Simultani konec dialektike menjalne/uporabne vrednosti, edine, ki je omogočala akumulacijo kapitala in družbeno produkcijo. Konec linearne dimenzije diskurza. Konec linearne dimenzije gospodarstva. Konec klasične dobe znaka. Konec dobe produkcije."¹⁰

¹⁰ *L'échange symbolique et la mort*, str. 20.

Na tej stopnji se kot rezultat samoakceleracije lastnega levičarstva Baudrillardov diskurz razleti v postmoderni ognjemet. Od tod naprej mu ni mogoče analitično slediti, lahko se ga samo dotikamo.

Družbenega je konec. Razkrojila ga je množica. Množica je brez atributa, brez predikata, brez kvalitete, brez reference. To je njena definicija ali njena radikalna ne-definicija. Je črna luknja, v kateri izginja družbeno. Od nje ne moremo pričakovati nikakršne revolucije, njena moč je v njeni radikalni indiferenci. Množica absorbira vse, ne da bi karkoli povrnila. To je njen način historičnega odpora, način, kako se upira objektivnim zahtevam potreb in ekonomije. Kar hočejo množice, je igra, spektakel. Projekt razsvetljenstva je izničen.

Preiti je treba od sveta produkcije smisla, vrednot, realnosti k simbolni menjavi, izzivu, žrtvi, zapeljevanju. Frontalna kritika in analiza sveta je prešibka pred imperativi sistema produkcije, hkrati pa sama temelji na isti logiki determinacije, smisla, kavzalnosti in finalnosti. Baudrillard postulira dajanje in protiiizročanje (obdarovanje, žrtvovanje), arhaično, ceremonialno in simbolično menjavo. Tu ni možna utrditev moči in oblasti. Izmenjujoča igra zapeljevanja, izzivanja, iluzije, ironije in ceremonialnega se izmika svetu produkcije.

Ljubezen in seksualnost naj se umakneta zapeljevanju. Ljubezen sili k izpovedi, k transparentci, t.j. obscenosti, zapeljevanje pa ohranja skrivnost. Ljubezen blebeče, zapeljevanje molči, ljubezen je krščanska in uboga zakon, zapeljevanje je pogansko in upošteva pravila igre. Namesto ekonomije želje Baudrillard ponuja zapeljevanje - trajajoča igra namesto izpolnitve želje. Izzivanje, neomejena igra, ritualna menjava, dražljivo spletkarjenje namesto resnice, ki jo je moč primerjati z dolgočasno transparentco pornografije.

In Baudrillard, odkar ga je po izstrelitvi šestdesetih let in pospeševanju prek lastnega levičarstva v postmoderni razneslo v ognjemet, zdaj izziva in zapeljuje.

LITERATURA

JÜRGEN ALTWEGG, AUREL SCHMIDT, *Französische Denker der Gegenwart*, C.H.Beck Vlg., München 1988.

JEAN BAUDRILLARD, *La société de consommation*, Gallimard, Pariz 1970.

JEAN BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, Pariz 1972.

JEAN BAUDRILLARD, *Le miroir de la production*, Casterman, Tournail 1973.

JEAN BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Pariz 1976.

JEAN BAUDRILLARD, *A l'ombre des majorités silencieuses*, Cahiers d'Utopie, 1978.

JEAN BAUDRILLARD, *De la séduction*, Galilée, 1979.

JEAN BAUDRILLARD, *Simulacres et simulation*, Galilée, 1981.

JEAN BAUDRILLARD, *Les stratégies fatales*, Grasset, 1983.

JEAN BAUDRILLARD, *America*, Verso, London 1988.

JEAN BAUDRILLARD, *Cool Memories*, Verso, London 1990.

DOUGLAS KELLNER, *Jean Baudrillard*, Polity Press, Cambridge 1989.

H
A
P
P
Y

NEW
AGE



RAZČARANI SVET SE ČARA SPET

Fluid. Aura. Tantra. Lovelock & Gaia.
Capra & Zeleni Jurij. Kaos bioarhitekture
in bioarhitektura kaosa. Droge in druge
nove dietetike. NEW AGE v globinah
ekologije, glasbi, filmu, stripu in borilnih veščinah.
Duhovne skupine na Slovenskem. Slovenska
bibliografija NEW AGEA. Kaos relativnosti in
kaotičnost Absoluta. Pripovedi od znotraj.
Pogledi od zunaj. Holizem obojega. Globalno.
Kozmopolitično. Reciklirano. Neogibno.

*Dražba umetniškega dela**

Jean Baudrillard

MENJAVA/ZNAK IN LUKSUS

Morda se zdi nenavadna odločitev analizirati ideološki proces izven tradicionalnih svetišč, političnih ali kulturnih. Toda prav zato: ker je na meji med ekonomsko močjo in kulturnim poljem, omogoča trgovanje s slikarstvom in prodaja umetnine na dražbi, dešifriranje njegove členitve in s tem procesa ideološkega delovanja. Dražbo, ta topilni lonec, kjer se izmenjujejo vrednosti, kjer se ekonomska vrednost, znakovna vrednost in simbolna vrednost prelivajo po posebnih pravilih igre, lahko razumemo kot ideološko matrico - kot enega izmed velikih prizorišč POLITIČNE EKONOMIJE ZNAKA.

Gre za razvozlanje rojstva znakovne forme, tako kot je v Kritiki politične ekonomije Marx lahko dešifriral rojstvo blagovne forme. Povsod v potrošnji se ekonomska menjalna vrednost (denar) spet spremeni v znakovno menjalno vrednost (prestiž, itd.), to dogajanje pa še vedno podpira alibi uporabne vrednosti. Dražba umetniškega dela je eksemplarična zato, ker se ekonomska menjalna vrednost v čisti obliki splošnega ekvivalenta, denarja, menja za čisti znak, sliko. To je torej eksperimentalni prostor, hkrati kolektiven in institucionalen, za razvozlanje delovanja te znakovne vrednosti¹.

* Članek Jeana Baudrillarda "Dražba umetniškega dela" je prevod poglavja iz njegovega dela, *Pour critique de l'économie politique du signe* (Prispevek k kritiki politične ekonomije znaka), Gallimard, Pariz 1972, str. 127-143. Prispevek je značilna postaja v razvoju Baudrillardovega dela, ko poskuša Marxovo kritiko politične ekonomije dopolniti s semiologijo in tako razviti teorijo, ki bi bila primerna za analizo potrošniške družbe, ki jo ostro loči od produktivističnih družb.

¹ Probleme, ki jih zastavlja analiza uporabne vrednosti, bomo obravnavali v nadaljevanju.

Odločilno dejanje je hkratnost dvojne redukcije, redukcija menjalne vrednosti (denar) in simbolne vrednosti (slika kot umetniško delo), ter njune pretvorbe v znakovno vrednost (podpisana, ocenjena slika, luksus in redek predmet), ki jo opravi izdatek in agonalno potegovanje.

I. Druga plat politične ekonomije

Denar med izdajanjem spremeni smisel. To znano dejstvo dražbe je mogoče kot hipotezo prenesti na vsa področja potrošnje. Akt potrošnje ni nikoli samo nakup (sprememba menjalne v uporabno vrednost), je tudi - vidik, ki sta ga povsem zanemarila tako politična ekonomija kot Marx - strošek, se pravi manifestirano bogastvo in manifestno uničenje bogastva. Ta vrednost, ki je onstran menjalne vrednosti in temelji na uničenju le-te, investira v kupljeni, pridobljeni, prilaščeni predmet svojo diferencialno vrednost znaka. Ni količina denarja tista, ki postane vrednost, tako kot to velja v ekonomski logiki ekvivalence, ampak denar, porabljen, žrtvovan, potrošen po logiki razlike in izziva. Vsako nakupovanje je tako hkrati ekonomsko in transekonomsko dejanje diferencialne produkcije znakovne vrednosti.

Seveda so v sedanji potrošnji specifični (in kot bomo videli, tudi temeljni) vidiki prodaje na dražbi: doživeto tekmovanje, izzivanje, agonalna skupnost paritet itd., ki ta čaroben trenutek približujejo vzdušju partije pokra ali praznika, vse bolj zabrisani. Kljub temu ostaja v nakupu (ali v ponovni individualni prisvojitvi uporabne vrednosti) v trenutku porabe, ki tudi v vsej svoji banalnosti vsebuje nekaj tekmovanja, skrit zastavek, izziv, žrtev in torej virtualno skupnost paritet ter aristokratsko merilo vrednosti. Nikar se ne slepimo: to, ne pa "zadovoljitev potreb", je tisto, kar potrošnjo kdaj pa kdaj spremeni v strast, očarujočo igro, v nekaj drugega kot ekonomsko in funkcionalno ravnanje: tekmovalno polje uničevanja ekonomske vrednosti v prid nekega drugega tipa vrednosti.

Proces produkcije in sistematizacije ekonomske menjalne vrednosti so opisovali kot bistven, in tak dejansko tudi je: politična ekonomija je dejansko obsežna pretvorba vseh vrednosti (dela, znanja, družbenih odnosov, kulture, narave) v ekonomsko menjalno vrednost. Vse se abstrahira in se vpija v nek svetovni trg in v eminentno vlogo denarja

kot splošnega ekvivalenta. Tej plati analize smo doslej (iz zgodovinskih razlogov, ki niso bili vedno povezani z "znanstveno objektivnostjo", in bi jih zato morali podvreči ideološki analizi, tudi pri Marxu) dajali prednost, precej pa smo zanemarjali prav tako pomemben, prav tako posplošen proces - proces, ki ni ne nasprotje, ne ostanek, ne prenos procesa "produkcije", ampak obsežen proces pretvorbe ekonomske menjalne vrednosti v znakovno menjalno vrednost. Proces potrošnje kot sistem znakovne menjalne vrednosti. Nikakor ne potrošnja, kot jo je definirala tradicionalna politična ekonomija (ponovno spreminjanje ekonomske menjalne vrednosti v uporabno vrednost, trenutek proizvodnega ciklusa), ampak kot spreminjanje ekonomske menjalne vrednosti v znakovno menjalno vrednost. Nenadoma se polje politične ekonomije, izraženo le z dvema vrednostima, z ekonomsko menjalno in uporabno, razleti, in ga je treba v celoti znova analizirati v smislu posplošene politične ekonomije, ki bo produkcijo znakovne menjalne vrednosti vključevala na enak način in v istem gibanju kot proizvodnjo materialnih dobrin in ekonomske menjalne vrednosti. Analiza produkcije znakov in kulture se torej v odnosu do analize materialne produkcije ne vsiljuje kot zunanja, dodatna, "superstrukturna", ampak kot revolucija same politične ekonomije, ki se je posplošila s teoretičnim in praktičnim vdorom politične ekonomije znaka.

Vsak poskus avtonomizacije tega polja potrošnje (se pravi sistematične produkcije znakov) kot objekta analize je zavajajoč: vodi naravnost v kulturalizem. Treba pa je vedeti, da gre pri poskusu avtonomizacije polja materialne produkcije kot določujočega procesa za isto ideološko mistifikacijo. Tisti, ki kulturo (produkcijo znakov) specificirajo, da bi jo zajeli kot superstrukturo, so nevede prav tako kulturalisti: opravljajo namreč enak rez kot idealisti kulture, in tudi polje politične ekonomije ožijo enako samovoljno. Če naj kulturo, potrošnjo, znake, analiziramo kot ideologijo, tega ne smemo storiti tako, da jih izločimo, jih obsodimo na neko zunanje polje, ampak jih moramo integrirati v same strukture politične ekonomije. To pa pomeni, da se tradicionalni okviri te politične ekonomije, kanonizirani tako s pomočjo meščanske ekonomske znanosti kot marksistične analize, razletijo. Nasprotovanja so precejšna, saj so vseh vrst: teoretična, politična, fantazmatska. Toda le posplošena politična ekonomija lahko danes definira revolucionarno teorijo in prakso.

Posebej glede tržišča slikarstva pa lahko rečemo: prav prilastitev platen kot znakov igra vlogo dejavnika legitimacije ekonomske in družbene moči. To nam prav nič ne pomaga. Še zmeraj smo v politični vulgati: kultura, ki si jo je prisvojil in zmanipuliral vladajoči razred. To naj bi veljalo tudi za "potrebe", "potrošnje", prosti čas ali spolnost. Vladajoči razred naj bi imel na nek način pravico do prve noči kulture. Ker ni zadovoljen z izkoriščanjem "nahajališč delovne sile", naj bi izkoriščal tudi nahajališča znakov, vrednostnih sistemov, s tem pa vnašal nered v razredni boj in zapeljeval proletarsko zavest. Toda od kod prihajajo ti znaki? So že v stvareh, v naravi družbe, tako, da se jih je treba le polastiti? Čaroben obet. In kako se lahko znaki, miti, izrazijo v objektivnih družbenih in ekonomskih razmerah in jim kalijo pomen? Nikar naj nam ne predavajo o "zavesti"! Sicer pa, zakaj bi vladajoči razred potreboval kulturo, če je ekonomsko zares določujoča instanca?

Še bolj temeljito: kaj je pomen? v kakšnih družbenih odnosih nastaja? kakšen je način produkcije pomenov? "Kapitalističen" način proizvodnje? Nesmisel.

Znakovne vrednosti proizvajajo določen tip družbenega dela. Toda proizvajati razliko, diferencialne, hierarhične sisteme, ni isto, kot izsiliti ekonomsko presežno vrednost, in tudi ni posledica le-tega. Med obema posreduje nek drug tip dela, ki spremeni vrednost in ekonomsko presežno vrednost v znakovno vrednost: luksuzno početje, delovanje potrošnje in preseganja ekonomske vrednosti v skladu s korenito drugačnim tipom menjave, ki pa na nek način tudi proizvajajo neko presežno vrednost: dominacijo, ki pa nikakor ni isto kot ekonomski privilegiji in profit. Ti so na nek način surovina in odskočna deska politične preobrazbe moči s pomočjo znakov. Dominacija je torej povezana z ekonomsko močjo, vendar iz nje ne "emanira" na samodejen in čudežen način, ampak skozi predelavo ekonomske vrednosti. Ker je pozabila na to specifično delo, se je marksistična analiza danes znašla v ideološkem polju, tako kot so meščanski ekonomisti pred Marxom (in od Marxa naprej) zašli v polje materialne produkcije: spretno se izogiba resničnemu viru vrednosti in resničnemu produkcijskemu procesu. Iz pozabe tega družbenega dela produkcije znakov črpa ideologija svojo transcendenco, na ta način se znaki, kultura ovijajo v "fetišizem", v skrivnostnost, ki je enaka in sočasna s tisto, ki je značilna za blago.

Kritični teoretiki politične ekonomije znaka so redki. Odrinjeni, pokopani pod marksistično (neomarksistično) teroristično analizo. Veblen in Goblot² sta velika predhodnika kulturne analize razredov, ki onstran "dialektičnega materializma" proizvodnih sil upošteva logiko potrošniških vrednosti, le s pomočjo katere si lahko vladajoči razred zagotovi dominacijo in jo s kodo tudi ohranja, tako, da jo s to "transsubstanciacijo" vrednosti na nek način zaščiti pred revolucijami ekonomskega reda in njihovimi posledicami v družbenih odnosih.

V ekonomski ureditvi je bistveno obvladovanje akumulacije, prilastitev presežne vrednosti. Na področju znakov (kulture) gre za obvladovanje potrošnje, se pravi transsubstanciacije ekonomske menjalne vrednosti v znakovno menjalno vrednost, in sicer s pomočjo monopola koda, ki je odločilen. Vladajoči razredi so si zmeraj - ali takoj zagotovili svojo dominacijo nad znakovnimi vrednostmi (arhaične in tradicionalne družbe) - ali pa so skušali (v kapitalistično-meščanskih družbah) preseči, transcendirati, žrtvovati svoje ekonomske privilegije privilegijem znakov, ker ta poznejši stadij pomeni zaključni stadij dominacije. To logiko, ki je zamenjala razredno, in se ne določa več z lastnino produkcijskih sredstev, ampak z nadzorom procesa pomenjanja - to logiko, ki vpeljuje radikalno drugačen način produkcije od materialne (in se zato izmika "marksistični" analizi), najdemo v celoti, četudi mikroskopsko, v prodaji umetniških del na dražbah.

II. Razlika z ekonomsko menjavo

1. Kot pri igri (poker, itd.) gre tudi tukaj zmeraj hkrati za obredni in enkratni dogodek. Pravila so arbitrarna in stalna, pa vendar nikoli natančno ne vemo, kaj se bo zgodilo, niti kasneje, kaj se je zgodilo - saj gre za dinamiko osebnega spopada, za algebro oseb, v nasprotju z ekonomsko operacijo, kjer se vrednosti zamenjujejo brezosebno, po aritmetiki števil.

2. Ta osebni značaj menjave vsebuje enotnost kraja: sodelovati ne moremo dopisno - in predvsem konkretno enotnost procesa: čas, red, ritem, tempo so bistveni elementi dražbe. V prerekanju in višji ponudbi

² Veblen, *La Théorie de la classe de loisir*; Goblot, *La Barrière et le niveau*.

je vsak trenutek odvisen od prejšnjega in od vzajemnega odnosa partnerjev. Od tod tudi poseben potek dražbe, drugačen od abstraktnega časa ekonomske menjave.

3. Na dražbi ni, kot na trgu, igre ponudbe in povpraševanja s kar največjim približevanjem ponujene menjalne vrednosti pričakovani uporabni vrednosti. Takšna vrsta tržne dražbe, ki pripelje do točnega ravnotežja med ponudbo in popraševanjem, je, na primer, ribji trg. Toda tukaj v trenutku dražbe menjalna in uporabna vrednost nista več soodvisni v skladu z ekonomskim računom. Pričakovana uporabna vrednost (če sploh obstaja) med dražbo ne narašča. Dejansko igra dražbe vzpostavlja poseben odnos in poteka zunaj uporabne vrednosti. Ker je ta iz igre izključena, tudi menjalna vrednost ni ponujena (v zameno za), ampak je vključena v igro. V trenutku neha biti menjalna vrednost in celotna situacija se premesti zunaj ekonomskega. Pri tem pa ne neha biti menjava: ne več tip ponudbe in popraševanja, ampak tip vzajemnega zastavka. Dražba torej hkrati vzpostavlja:

- pretvorbo vrednosti in ekonomskih koordinat,
- nek drug tip družbenega odnosa.

Pretvorba vrednosti

V odločilnem trenutku dražbe je denar kot deljiva menjalna vrednost zanikan in preko porabe transsubstantiviran v nedeljivo luksusno vrednost. Tako postane homologen enkratnemu in nedeljivemu predmetu, ki je slika kot znak. Med denarjem, ki je z izgubo svoje ekonomske menjalne vrednosti postal luksusna snov, in platnom, ki je postalo prestižni znak (element omejenega korpusa, kakršen je slikarstvo) z izgubo svoje simbolne vrednosti³, se pravitako ne vzpostavi ekvivalenca, ampak aristokratska pariteta⁴.

³ Prim. tu spodaj: Simbolna vrednost in estetska funkcija.

⁴ "Cena, za katero prodajo sliko, ni merilo njene vrednosti na enak način, kot to velja za potrošniško blago. Ta cena ima pomen le v trenutku prodaje, zaradi potegovanja, v katerem je relativni ekvivalent pomenov in absolutnih vrednosti, na katere slika napoti" (P. Dard in J. Micner, *Etude sur l'échange de valeur*). Dejansko to ni več cena, to je zastavek. Pri pravih igralcih ostaja denar, dobljen z igro, z njo zaznamovan, in ga ne bi hoteli porabiti v koristne, ekonomske namene: treba ga je ponovno vrniti, preliti nazaj v igro, "flambiranega" - to je na nek način Batailleev "prekleti delež".

Družbeni odnos

V potrošniškem dejanju je denar zanikan kot splošni ekvivalent, kot oblika in torej kot poseben (kapitalistični) družbeni odnos, ki ga upravlja ta oblika. Družbeni odnos, ki ga vzpostavlja dražba, je tudi v tem primeru aristokratska pariteta (med partnerji). V nasprotju s komercialnim delovanjem, ki vzpostavlja odnos ekonomske konkurence med posamezniki na temelju formalne enakosti, kjer ima vsakdo svoj individualni prilastitveni račun, pa dražba, kot praznik ali igra, vzpostavlja konkreten prostor-čas in konkretno skupnost menjave med ljudmi iste vrste. Kdorkoli bo zmagovalec izziva, bistvena funkcija dražbe je vzpostavitev skupnosti privilegiranih, ki se kot taki definirajo prek agonalne špekulacije glede omejenega korpusa znakov. Tekmovanje aristokratskega tipa potrjuje njihovo pariteto (ki nima nič skupnega s formalno enakostjo ekonomske konkurence) in torej kolektivno prednost njihove kaste pred vsemi drugimi, od katerih jih ne loči njihova zmožnost nakupa, ampak kolektivno in luksuzno dejanje produkcije in menjave znakovne vrednosti⁵.

V tem je ideološka matrica, v koherentni logiki sistema produkcije, menjave in družbenih odnosov, ki je bistveno drugačen od sistema produkcije, menjave in družbenih odnosov, ki temeljijo na ekonomskem. Ideologija ni neka skrivnostna goljufija zavesti, ampak socialna logika, ki nadomešča neko drugo (in rešuje njena protislovja) tako, da spreminja samo definicijo vrednosti. Če se ne umestimo na to raven logične strategije, smo prepuščeni sramotni psihologiji "ponotranjenja". Toda od kod prihaja ta nenavadna sprijenost "zavesti", ki se mistificirajo, ki se prepuščajo "ideološkim vrednotam", medtem ko družbeni dejavniki (subjekti teh "zavesti") še naprej producirajo njihov "objektivni" družbeni odnos? Sicer pa občasno tudi zavest preskoti na stran "objektivnega" (revolucionarnega!): to je "prebujenje zavesti"! Nenavaden meščanski roman je ta psihologija - do temeljev prežema revolucionarno teorijo.

⁵ "Znotraj te skupnosti platna krožijo na temelju potegovanja med enakovrednimi osebami, medtem ko gre s stališča globalne družbe za zadrževanje slikarstva v in s strani te skupnosti - se pravi, da slednja deluje na temelju družbene diskriminacije. Kljub temu pa se ta skupnost prikazuje kot odprta zaradi tekmovalnega vidika pridobivanja... To so meje strategije dominacije, kjer možnost individualne gibljivosti prikriva družbeno diskriminacijo." (P. Dard in J. Micner, *ibid.*)

Dejansko se tudi to, kar imenujemo "psihologija" ljubitelja umetnosti, takoj v celoti izvije iz sistema menjave. Enkratnost, ki jo pričakuje, ta fetišistična strast do predmeta, razumljena kot elektivna podobnost, temelji na priznavanju njegove enakovrednosti pri potegovanju v skupnosti privilegiranih. Poistoveti se s platnom, katerega enkratna vrednost temelji na odnosu paritete, statusnega privilegija, ki ga kot znak vzdržuje z drugimi člani omejenega korpusa slikarstva. Od tod "elitna" podobnost med ljubiteljem slikarstva in platnom, ki psihološko konotira s samim tipom vrednosti, menjave in aristokratskega družbenega odnosa, ki ga vzpostavlja dražba. Ljubiteljeva strast izvira iz latentnega poziva, neprestane in razburjljive obsedenosti vseh drugih ljubiteljev, tako kot fetišizirano vrednost slike, njeno mano, sestavlja:

- njeno diferencialno napeljevanje na vse druge slike na istem tenkočutnem področju statusa;
- njen rodovnik, genealogija, se pravi podpis in cikel zaporednih lastnikov.

Ni torej psihološki odnos posameznika do predmeta tisti, ki sproža fetišizem in ki vzdržuje načelo menjave. Menjave načelno nikoli ne vzdržuje "fetišizem do predmeta", ampak družbeni princip menjave, ki podpira fetišizirano vrednost predmeta.

III. Ekonomska moč in dominacija

Druga ideološka redukcija: tista, ki dela iz slike zgolj in preprosto tržno blago. Ne: v tem primeru ne gre za razširjeno reprodukcijo kapitala in za kapitalistični razred, ampak za produkcijo kaste s kolektivno ustrezljivostjo igre znakov in za produkcijo teh znakov z uničenjem ekonomske vrednosti. V tem je nekaj tiste menjave luksusa in tistega aristokratskega, a oslabiljenega in pomanjšanega modela, ki ga je opaziti v vsakem potrošniškem sistemu in ki ga dela ideološko učinkovitega. Zdi se absurdno govoriti o logiki "demokratizirane" kaste. Pa vendar se na tem modelu agonalne menjave znakovne vrednosti vzpostavlja potrošnja, na menjavi razlik, posebnega materiala in torej virtualne skupnosti, ki se, pa naj je je ostalo še tako malo, ali pa prav zato, ker je je ostalo tako malo, še zmeraj kaže v fikciji aristokratske paritete. Razlika - kapitalna - med aristokratskim potlatchem in potrošnjo je, da

so razlike danes proizvedene industrijsko, programirane birokratsko, v obliki kolektivnih modelov, ne pa več z osebno recipročnostjo izziva in menjave. Zdaj, ko je masmedializirana, ni nič drugega kot simulacrum tekmovanja, ki poteka na ravni statusne konkurence. Ta nima več resnične razločevalne funkcije, ki jo je še imela pri Veblenu: veliki dinozavri wasteful expenditure so se prelevili v brezštevne posameznike, posvečene parodiji žrtvovalne potrošnje, kot potrošnike pa jih je mobiliziral red produkcije. "Izdatek" je torej korenito spremenil smisel. Res pa je, da je zaradi dejstva, da se v njej v masmedializirani potrošnji reaktivira kolektivni fantom izgubljenih (luksusnih) vrednosti, to prakso mogoče individualno doživeti kot nagrado, kot svobodo, izpolnitev - in s tem deluje kot ideologija. Celo simulacrum diferencialnega aristokratskega koda še zmeraj močno učinkuje kot dejavnik povezovanja, nadzora, kot sodelovanje pri istih "pravilih igre". Prestiž na vsakem koraku obseda naše industrijske družbe, katerih (meščanska) kultura ni nikoli nič drugega kot fantom aristokratskih vrednosti. Povsod se onstran ekonomske vrednosti in izhajajoč iz nje kolektivno reproducira magija koda, magija izvoljene in selektivne skupnosti, prežete z enakimi pravili igre in enakimi sistemi znakov. Ta proces je povsod prešel razredne spore, povsod je - upočasnen na celotnem družbenem polju in ne glede na to, kakšen je ekonomski status in položaj razreda - igral v korist vladajočega razreda. Je ravnotežnostna točka dominacije. Ne revolucionarna logika produkcijskih sil, ne "dialektični" proces kapitala ali tradicionalna kritika politične ekonomije ga samodejno ne uničijo.

Le kritika politične ekonomije znaka lahko analizira, kako se je način dominacije sposoben spet ujeti, vključiti in hkrati igrati na vse načine produkcije - ne le na kapitalistični način proizvodnje, ampak tudi na "prejšnje" in "arhaične", ne- ali transekonomske načine proizvodnje in menjave. Kako ta način dominacije v osrčju ekonomskega ponovno izumlja (ali reproducira) logiko in strategijo znakov, kast, segregacije, diskriminacije, fevdalno logiko osebnih odnosov ali logiko menjave/darovanja in vzajemnosti, ali agonalne menjave - da bi povsod hkrati preprečil in kronal "moderno", socio-ekonomsko logiko razreda. Morda pa ekonomsko izkoriščanje in dominacija "razreda" nista v bistvu nič drugega kot "zgodovinska" inačica in vrnitev v velikansko genealogijo oblik družbene dominacije. Mogoče postaja sedanja družba spet predvsem družba znakovne dominacije. Od tod tudi splošna zah-

teva po "kulturni revoluciji", ki implicira celoten proces produkcije ideologije - in kateri lahko le politična ekonomija znaka da teoretične temelje.

Simbolna vrednost in estetska funkcija

In kaj se je po vsem tem zgodilo s simbolno vrednostjo, vrednostjo, ki je lastna "umetniškemu delu"? Nikjer je ni videti. Je zanikana, odsotna. Hkrati s povzdignjenjem ekonomske menjalne vrednosti v znakovno vrednost je prišlo do redukcije simbolne vrednosti v znakovno vrednost. Z ene in druge strani ekonomska menjalna in simbolna vrednost izgubljata svoj status in postajata satelita znakovne vrednosti. Na ravni platen, manipuliranih kot superznakov, se simbolna vrednost stopi v estetski funkciji, se pravi, da nastopa le še med vrsticami, v ozadju delovanja znaka, kot referenca-alibi, kot tenkočutna racionalizacija delovanja luksusa⁶.

Ker je zanikano kot simbolno delo, nastopa platno kot:

- distinktivni material, opora "plemeniti" in omejeni menjavi;
- kot univerzalna "estetska" vrednost - podvaja se v ideji slikarstva, ki služi legitimaciji delovanja v absolutnem.

Toda to absolutno je alibi. Resnična vrednost platna je, kot smo videli, vrednost njegove genealogije (njegovo "rojstvo": podpis, in avreola zaporednih transakcij: njegov "rodovnik"). Tako kot krog zaporednih darovanj v primitivnih družbah predmetu vse bolj dviga vrednost, tako potuje platno, kot plemiški naziv, od dediča do dediča, pri tem pa mu v toku njegove zgodovine ugled vse bolj narašča. Tako iz kroženja znakov nastaja neke vrste presežna vrednost, ki jo je treba ostro ločiti od ekonomske presežne vrednosti. Ta namreč ne proizvaja profita, ampak legitimnost, in nanjo stavi ljubitelj na dražbi s svojo ekonomsko žrtvijo. Za predstavnike razreda torej ni drugih realnih vrednosti kot tiste, ki se producirajo in menjavajo znotraj kaste (enako velja za Goblotovo meščanstvo, pri katerem izvirnost, krepost, genialnost itd.,

⁶ Tudi ekonomsko lahko služi racionalizaciji. Trg platen se uvršča zdaj pod znak "ljubezen do umetnosti", zdaj pod znak "dobra naložba".

vse "univerzalne" vrednote ne štejejo, ko gre za "razločevanje", za specifično vrednost razreda - ali kaste).

Kasta partnerjev v bistvu ve, da resnični status, resnična legitimnost, reprodukcija družbenega odnosa in torej ohranjanje vladajočega razreda v "njegovi biti", nastaja z aristokratsko manipulacijo umetniških del kot snovi znakovne menjave. V bistvu prezira "estetiko", "umetnost", simbolno, "kulturo", ki so koristne le kot "univerzalne" vrednosti, za kolektivno potrošnjo. Estetski užitek, trgovanje z umetninami, tako imenovane "absolutne" vrednosti, vse to je prepuščeno tistim, ki nimajo dostopa do privilegirane potlatcha⁷.

Celoten ideološki proces torej poteka v hkratni operaciji:

- omejenega sistema menjave, v omejenem korpusu in na način aristokratskega paritetnega potegovanja;
- sistema menjave univerzalnih vrednosti, ki so na voljo vsem, na način formalne enakosti.

V tem smislu je, še vedno na področju slikarstva, zanimiva primerjava vzajemne funkcije institucije trga in dražbe z institucijo muzeja. Pomislili bi, da muzej, ki temu vzporednemu zasebnemu trgu jemlje umetniška dela, da bi jih "nacionaliziral", umetninam povrne neke vrste kolektivno lastništvo in njihovo "avtentično" estetsko funkcijo. Dejansko pa muzej deluje kot varščina aristokratske menjave. Dvojna varščina:

- tako, kot so potrebne zlate rezerve, javno kritje, Francoske banke, da bi prišlo do kroženja kapitala in zasebnega prekupčevanja, tako je potrebna trdna rezerva muzeja, da bi lahko delovala znakovna menjava umetniških slik. V politični ekonomiji slikarstva igrajo muzeji vlogo bank;
- ker muzeju ta vloga organske varščine za prekupčevanje z umetnostjo ni všeč, deluje kot instanca, ki zagotavlja univerzalnost slikarstva in torej estetski užitek (vrednost, ki je, kot smo videli, družbeno nepomembna) vseh drugih.

⁷ V enakih razmerjih ta ista diskriminacija pri potrošnji namenja veliko večino uporabni vrednosti, funkcionalnemu užitku, ki ga omogočajo proizvodi - vladajoči razred si strateško prihranja manipulacijo z menjalno vrednostjo, kapitalom in presežno vrednostjo.

Sklep

Na primeru dražbe in umetniškega trga smo hoteli pokazati neke vrste nucleum strategije vrednosti, neke vrste konkreten prostor - čas, strateški trenutek in matrico v ideološkem procesu, ki je zmeraj produkcija znakovne vrednosti in kodirane menjave. Ta ekonomija vrednosti, ki zdaleč presega ekonomski račun, in ki zadeva vse procese pretvorbe vrednosti, prehode (ki jih je producirala družba in jih je mogoče odkriti na določenih krajih in institucijah) ene vrednosti v drugo, ene logike vrednosti v drugo - in torej stičišče in implikacija različnih sistemov menjave in načinov produkcije, ta ekonomija vrednosti je politična ekonomija. Kritika te splošne politične ekonomije vrednosti je edina, ki lahko danes na globalni ravni spet povzame Marxovo analizo. In edina je, ki lahko teoretično prikaže ta onstran vrednosti, na katerem je mogoče praktično utemeljiti prevrat te politične ekonomije.

N.B. Seveda lahko na enak način analiziramo tudi druge predmete, ne le slik: vednost. Institucionalni prostor-čas tekmovalne skupnosti je v tem primeru izpit, še boljje natečaj. Prav tu pride do tiste "transsubstanciacije profane" v posvečeno vednost, do tistega "birokratskega krsta vednosti" (Marx), katerega funkcijo je zelo dobro analiziral Goblot na primeru mature, družbenega praga kaste. Enako pretvorbo vrednosti kot znakovne vrednosti, kot plemiškega naziva, spremlja enaka legitimacija, enaka diskriminacija vseh paritet, ki sodelujejo pri tej beli maši, pri tem zakramentu. Lahko bi analizirali tudi kongres (znanstvenikov, intelektualcev, sociologov), kot prostor prenosa, dedne reprodukcije inteligence in privilegirane skupnosti na temelju agonalnega razvrata znakov. - Kongresi služijo napredku znanosti prav toliko kot konjske dirke in stave razvoju konjske pasme (konji in dirke bi bili sicer kot vzporedni trg luksuznih vrednosti zanimiv predmet študije).

Konec družbenega*

Jean Baudrillard

Družbeno ni jasen in enopomenski proces. Mar sodobne družbe ustrezajo procesu napredujoče socializacije ali desocializacije? Vse je odvisno od razumevanja izraza, saj nobeno ni zajamčeno in vsako je sprevrnljivo. Zato za ustanove, ki so zaznamovale smer "družbenega napredka" (urbanizacija, koncentracija, proizvodnja, delo, medicina, skolarizacija, socialno varstvo, zavarovanje itn.), vključno s kapitalom, ki je bil od vseh medijev socializacije brez dvoma najučinkovitejši, lahko rečemo, da družbeno hkrati proizvajajo in ga razdirajo.

Če družbeno sestoji iz abstraktnih instanc, ki se druga na drugi gradijo na ruševinah simbolne in obredne zgradbe prejšnjih družb, potem jih te ustanove proizvajajo vedno več. Hkrati s tem ustanove posvetijo to razjedajočo abstrakcijo, ki je morda požrešna prav na "substantivacijski mozeg" družbenega. S tega vidika je mogoče reči, da družbeno nazaduje, kolikor napredujejo njegove ustanove.

Z množičnimi mediji in informacijami se proces pospeši in doseže svoj največji doseg. Mediji, vsi mediji, informacije, vse informacije, delujejo v obeh smereh: na videz proizvajajo več družbenega, v globinah pa družbena razmerja in samo družbeno nevtralizirajo.

Vendar če to, od česar je proizvedeno (mediji, informacije), družbeno tudi razdira in če je družbeno hkrati vsrkano v to, kar proizvaja (množice), sledi, da je definicija nična in da izraz, ki služi kot obči alibi vsem govoricam, ničesar več ne analizira, ničesar več ne označuje. Ni le odveč in nesmiseln - kjerkoli se pojavi, prikriva nekaj drugega: izziv, smrt, zapeljevanje, obred, ponavljanje - prikriva, da sam ni nič drugega

* Pričujoče besedilo je integralen prevod eseja *La fin du social*, ki je bil objavljen kot dodatek k nekoliko daljšemu eseju *A l'ombre des majorités silencieuses* (by Jean Baudrillard & Utopie, 1978). Na notranji naslovnici avtor oba pogleda predstavi kot dva vidika istega: *A l'ombre des majorités silencieuses... Ou la fin du social*. (Op. prev.)

kot abstrakcija in usedlina, ali celo enostavno učinek družbenega, simulacija in slepilo.

Sam izraz "družbeno razmerje" je enigmatičen. Kaj je "družbeno razmerje", "družben odnos", kaj je "proizvodnja družbenih odnosov"? V zvezi s tem je vse lažna razvidnost. Je družbeno nemudoma in kot po definiciji neko "razmerje" ali "odnos", kar že predpostavlja resno abstrakcijo in racionalno algebro družbenega, ali je kaj drugega kot to, kar izraz "razmerje" nasilno racionalizira? Morda "družbeno razmerje" nadomešča nekaj drugega, namreč to, kar razdira? Morda pritiska pečat? Morda odkriva konec družbenega?

"Družbene vede" so nastopile, da bi sankcionirale to razvidnost in večnost družbenega. Vendar je treba razčarati. Tako kot so bile družbe brez zgodovine, so bile tudi družbe brez družbenega. Mreže simbolnih dolžnosti niso pripadale niti "razmerju" niti "družbenemu". Morda na drugi skrajnosti naša "družba" pravkar pripravlja konec družbenemu in ga pokopava pod simulacijo družbenega. Možnosti, kako lahko ta zamre, je več - toliko kot definicij. Morda je družbeno imelo samo kratkotrajno življenje, v ozkem precepu med simbolnimi formacijami in našo "družbo", kjer je v zadnjih vzdihljajih. Pred njo ga še ni. Potem ga ni več. Samo "sociologija" lahko vzbuja videz, da priča o njegovi večnosti, in v suvereni latovščini "družbenih ved" bo družbeno odmevalo še dolgo potem, ko bo izginilo.

Deteritorializacija in koncentracija znotraj vedno bolj poenoteni instanc je družbenemu dovajala nenehno energijo. Osredotočeni perspektivni prostor, ki s preprostim približevanjem sredobežnici (kot prostor in čas tudi družbeno odpira neskončno perspektivo) daje smisel vsemu, kar se vanj umesti. O definiciji družbenega je moč govoriti samo znotraj te panoptične perspektive.

Vendar ne pozabimo, da je ta perspektivni prostor (v slikarstvu in v arhitekturi tako kot v politiki ali ekonomiji) samo eden od mnogih modelov simulacije in da je njegova značilnost omogočanje učinkov resnice in objektivnosti, ki so bili v drugih modelih nezaslišani in neznani. Gre morda le za slepilo? Tedaj je bilo vse, kar se je spletlo in zgodilo na tej "scene a l'italienne" družbenega, v globini nepomembno. Spodaj stvari niso nikoli delovale družbeno, temveč simbolno, magično, iracionalno itn. To je podmena obrazca: kapital je izziv družbi. Potemtakem perspektivni, panoptični stroj, stroj resnice, racionalnosti,

produktivnosti - kar je kapital - nima svojega objektivnega smotra in je brezumen: je najprej neko nasilje, ki ga stroj preko družbenega izvaja na družbeno in se pri tem požvižga tako na kapital kot na družbeno v njunih hkrati solidarnih in nasprotujočih si definicijah. Kar spet pomeni, da pogodbe ni, da med dvema zakonsko različnima instancama pogodba nikoli ni sklenjena - vse to je le piš - vedno so samo zastavki, izzivi, tj. nekaj, kar se ne odigrava v "družbenem odnosu". /Izziv ni dialektika, niti vzajemen spopad dveh polov, s termina na termin, znotraj polne strukture. Je proces *eksterminacije* strukturnega mesta vsakršnega *termina*, mesta subjekta vsakega od antagonistov, še posebej izzivalčevega: z izzivom izzivalec opusti vsakršno pogodbeno stališče, ki bi lahko pripeljalo do "razmerja". Logika ni več logika izmenjave vrednosti. Gre za logiko opuščanja vrednostnih in smiselnih stališč. Protagonist izziva je vedno v položaju samomorilca, vendar samomorilca zmagoslavne samomora: z destrukcijo vrednot, z destrukcijo smisla (njegovo, njegovega) sili drugega k odgovoru, ki nikoli ni enakovreden in je vselej povišanje stave. Izziv je vedno izziv tega, kar nima smisla, imena, identitete - je kljubovanje temu, kar se ponša s smislom, oblastjo, resnico - je izziv smislu, oblasti, resnici, da kot taki so, izziv njihovemu potegovanju za tem, da bi bili kot taki. Samo takšna *sprevrnitev* lahko naredi konec smislu, vrednosti - *razmerje* sil, najsi bi bilo še tako ugodno, tega nikoli ne bi zmoglo narediti, zato ker pade vedno v polaren, binaren, strukturen odnos, ki v skladu z definicijo spet ustvari nov prostor smisla in oblasti¹.

Na tem mestu je možnih več hipotez:

1. *Družbenega konec koncev nikoli ni bilo*. Nikoli ni bilo družbenega "razmerja". Ničesar ni, kar bi kdajkoli delovalo družbeno. Na neogibnem ozadju izziva, zapeljevanja in smrti so vedno bile le *simulacije* družbenega in družbenega razmerja. V tem primeru sanjati o "realni" družbenosti, o skriti družbenosti, o idealni družbenosti ni v nobeno pomoč. Samo hipostazirali bi simulakrum. Če je družbeno simulacija,

¹ Za zapeljevanje velja isto. Če sta spol in spolnost, taka kot ju preoblikuje spolna revolucija, dejansko menjalni in produkcijski način spolnih razmerij, je zapeljevanje nasprotje izmenjavi in blizu izzivu. Spolnost ni postala "spolno razmerje", do besede je lahko prišla samo v že racionalizirani obliki vrednosti in izmenjave, samo s pozabo vseh oblik zapeljevanja - tako kot družbeno postane "družbeni odnos" samo, ko izgubi vsako simbolno razsežnost.

je edina verjetna peripetija njegova brutalna *desimulacija* - družbeno, ki sebe ne bi več razumelo kot referenčni prostor, ki bi odnehalo z igro in odpravilo oblast, učinke oblasti in ogledalo družbenega, ki jo ovekoveča. Desimulacija, ki sama privzame držo izziva (ki je nasproten izzivu kapitala družbenemu in družbi): izziva kapitalu in oblasti, da obstajata po lastni logiki - *nimata je*, kot dispozitiva se porazgubita v hipu, ko se razgradi simulacija družbenega prostora². Temu smo priča danes: razkroju družbenega mišljenja, potrošnji in involuciji družbenega, odpovedi družbenega simulakruma, dejanskemu izzivu konstruktivni in produktivni misli družbenega, ki nam vlada. In to na mah, kot bi družbenega nikoli ne bilo. Odpoved, ki nima značilnosti evolucije ali revolucije, pač pa vse poteze katastrofe. Nič več "kriza" družbenega, temveč reabsorpcija razporeditve njegovih sil. Vse to nima nič skupnega z marginalnim odpadništvom (norci, ženske, narkomani, prestopniki), ki - nasprotno - kot sveže moči služijo medlečemu družbenemu. Tega procesa ni mogoče ponovno socializirati. Je izpuhtevanje - kot izpuhteva prikazen ob prvem petelinjem petju - načela realnosti in družbene racionalnosti.

2. *Družbeno je zares bilo, celo vedno bolj je*, zaseda vse in razen njega ni nič. Družbeno, daleč od tega, da bi se porazgubilo, slavi zmago, družbena realnost se povsod uveljavlja. Proti predsodku, ki družbeno naredi za objektivni napredek človeške vrste, pri čemer naj bi bilo vse, kar mu ubeži, le ostanek, je moč ugotoviti, da je *samo družbeno residuum* in da mu je, kolikor je v realnem slavilo zmago, to uspelo kot ostanku. Družbeno kot residuum, vedno večji, skorajšnji univerzalni residuum razpršitve simbolnega reda, je dobil moč realnega³. To je bolj pretanjena oblika smrti.

V tem primeru smo vedno bolj v družbenem, sredi čistega izmetavanja, v fantastični prenatrpanosti mrtvega dela, mrtvih in v instance terorističnih birokracij skrepenelih odnosov, mrtvih govoric in sintagem (že

² Izziv družbenemu lahko dobi inverzno obliko ponovnega izbruha družbenega simulakruma, družbenega povpraševanja, povpraševanja *po* družbenem. Silovit in kompulziven hiperkonformizem, tem bolj formalna zahteva po družbenem kot normi in kot diskurzu.

³ Prim. trojno residualnost v *L'Échange symbolique et la mort* (Simbolna menjava in smrt): residualnost vrednosti v ekonomskem sistemu, residualnost fantazme v psihičnem sistemu, residualnost pomena v lingvističnem sistemu. Dodati moramo še residualnost družbenega v sistemu... družbenega.

sama izraza "razmerje" in "odnos" vsebujeta nekaj mrtvega in nekaj smrti).

Zato seveda ni več mogoče reči, da družbeno zamira, saj je *odslej dalje že akumulacija smrti*. Dejansko smo že v civilizaciji supersocialnega in hkrati nerazkrojljivega, neuničljivega residuumu, ki se razteza, kot se razteza družbeno.

Odpadek in reciklaža: to bi bilo družbeno po meri proizvodnje, katere cikel se je že veliko poprej izmaknil "družbenim" ciljem in postal povsem vnanja, meglena spirala, ki se vrti okoli same sebe in se širi ob vsaki "revoluciji", ki jo opiše. Porast družbenega lahko v poteku zgodovine opazujemo kot "racionalnost" upravljanja ostankov in kmalu kot racionalno proizvodnjo ostankov.

Leta 1544 v Parizu odprejo prvi veliki urad za reveže: pod nastajajočim znamenjem družbenega poskrbijo za potepuhe, blazneže, bolnike in vse druge, ki jih skupnost ni integrirala in jih je pustila kot ostanke. Družbeno se v XIX. stoletju razširi na javno pomoč, v XX. na socialno varstvo. S krepitvijo družbenih razlogov kmalu postane residualna celotna skupnost, po vnovičnem obratu spirale pa se to družbeno razmahne. Ko ostanek dobi razsežnosti celotne družbe, imamo opraviti s popolno podružbljenostjo⁴. Ves svet je popolnoma izključen in sprejet v oskrbo, povsem razkrojen in podružbljen.

Simbolno integracijo nadomesti funkcionalna, funkcionalne institucije prevzamejo odgovornost nad ostanki simbolnega razkroja - družbena *instanca* vznikne tam, kjer prej ni bilo ne nje ne imena, ki bi jo izreklo. Vzporedno s potekom simbolnega razkroja se množijo, bohotijo in bogatijo "družbena razmerja". Družbene znanosti kronajo ta proces. Od tod poseben priokus izrazov, kot je: "odgovornost družbe do njenih razdedinjenih članov", ko se ve, da je "družbeno" le instanca, ki izhaja iz tega zapostavljanja.

Rubrika "Société" v *Le Mondeu* je zanimiva prav zaradi tega, ker se v njej paradoksalno pojavljajo le priseljenci, prestopniki, ženske itd.: vse, kar ni bilo socializirano, socialni "primer" kot analogen patološkemu.

⁴ Ko se pri Gvajakih ali Tupi-Gvaranih pojavijo taki residuumi, jih mesijanski vodje odplavijo proti Atlantiku z eshatološkimi gibi, ki skupino očiščujejo njenih "družbenih" residuumov. Ne le politična oblast (Clastres), tudi samo družbeno je zaklinjano kot dezintegrirana/dezintegrirajoča instanca.

Žepi, ki jih mora ponovno vsrkati, segmenti, ki jih družbeno osami s svojim širjenjem. Na horizontu družbenega so označeni kot *residualni* segmenti in na ta način vstopajo v njegovo jurisdikcijo, da bi zasedli svoje mesto v razširjeni družbenosti. Družbeni stroj se spet zažene prav v ta *ostanek* in v njem najde oporo za nov razmah. In kaj se zgodi, ko je podružbljeno vse? Stroj se ustavi, dinamika se obrne in tedaj je *celotni družbeni sistem tisti, ki postane residuum*. Kolikor družbeno v svojem napredovanju odstranja vse usedline, samo postane residualno. Ko residualne sloje uvrsti v rubriko "Société", *družbeno samo sebe označi za ostanek*.

V kaj se spremeni družbena racionalnost, racionalnost pogodbe in družbenega razmerja, če ta ne nastopa kot izvirna struktura, pač pa kot residuum in kot upravljanje residuumov? Če je družbeno le ostanek, ni več mesto procesa pozitivne zgodovine, preneha biti mesto kopičenja in oderuškega upravljanja smrti. Nesmiselno postane, saj je namenjeno nečemu drugemu in je nastalo iz obupa: je ekskrecijsko. Brez idealne perspektive. Kajti ostanek je prekoračeni nič, je tisto, kar je v smrti nespravljlivega, in na njem lahko temelji le politika mrtvega. Osamitev ali zavrnitev. Pod geslom produktivnega uma je bilo družbeno sprva prostor velike Osamitve, pod geslom simulacije in odvrčanja je postalo prostor velike Zavrnitve. Morda pa to že ni več "družbeni" prostor.

V tej perspektivi upravljanja residuumov se danes družbeno lahko pokaže kot to, kar je: pravica, potreba, usluga, uporabna vrednost in nič drugega. Celó kot konfliktna in politična struktura ne obstaja več: je zgolj sprejemna struktura. Meja ekonomistične vrednosti družbenega kot uporabne vrednosti je ekološka vrednost družbenega kot *niše*. Dobra raba družbenega kot ena od oblik ravnovesja v izmenjavi individuuma s svojo okolico, družbeno kot ekosistem, homeostaza in funkcionalna superbiologija vrste - celo struktura ni več: substanca, topla proteinska brezimenost hranilne substance. Vrsta fetalnega varnega prostora, ki povsod, kjer so z življenjem težave, poskrbi za kakovost življenja, se pravi - kot jamstvo za vsa tveganja - poskrbi za ekvivalent izgubljenega življenja, za degradirano obliko mazilne, jamstvene, pasivizirajoče in permisivne družbenosti, kar je najnižja oblika družbene energije in ustreza koristnosti okolju, vedenjski koristnosti - taka je za nas podoba družbenega - entropična oblika - druga figura njegove smrti.

Ekskurz:

Družbeno ali funkcionalna ventilacija ostanka

Družbeno je tu za to, da bdi in popivna presežek bogastva, ki bi, prerazdeljen brez drugih oblik postopka, razdejal družbeni red in ustvaril neznosne okoliščine utopije.

Povrnitev bogastva, vsega bogastva, do katerega je prihajalo nekoč pri žrtvovanju, ki ni dopustilo akumulacije ostanka, je za naše družbe neznosna. Družbe so "družbe" natanko v tem smislu: vedno proizvajajo nek presežek, nek ostanek - lahko je demografski, ekonomski, lingvističen - , ki mora biti odstranjen (nikoli žrtvovan; prenevarno je: zgolj in preprosto odstranjen).

Družbeno je v tem dvojnem pomenu: proizvesti ostanek in ga izničiti.

Ko bi bilo žrtvovano vse bogastvo, bi ljudje izgubili občutek realnosti. Ker bi bilo vse bogastvo razpoložljivo, bi ljudje izgubili občutek za koristno in nekoristno. *Družbeno je za to, da bdi nad nekoristno potrošnjo ostanka, da bi ljudje bili pozvani h koristnemu upravljanju svojega življenja.*

Uporaba in uporabna vrednost oblikujeta temeljno moralo. Vendar ta obstaja le znotraj simulacije pomanjkanja in preračunavanja. Če bi vse bogastvo bilo prerazdeljeno, bi odpravilo uporabno vrednost (enako kot pri smrti: ko bi smrt bila prerazdeljena, *sprevrnjena*, bi s tem odpravila življenje kot uporabno vrednost). V trenutku bi postalo brutalno jasno, da je uporabna vrednost le divja in razočarana moralna konvencija, ki glede vsega predpostavlja funkcionalni izračun. Vlada nam vsem, in glede na to, kako smo zastrupljeni s fantazmo uporabne vrednosti, ne bi prenesli *katastrofe* povrnitve bogastev in sprevrnitve smrti. Ni treba, da je vse povrnjeno. Ostanek mora ostati. In družbeno je to, kar bdi nad ostankom.

Do sedaj sta avto in hiša ob različnih "commodities" bolj ali manj uspešno popivnala fizične in mentalne zmožnosti individuumov. Kaj bi se zgodilo, če bi jim bilo povrnjeno vse razpoložljivo bogastvo? V njem bi preprosto utonili - izgubili bi nit in pravo mero uravnotežene ekonomije, izgubili bi občutek za izračunavanje in za cilje. Brutalno neravnovesje vrednostnega sistema (nenaden priliv deviz na tržišče je najhitrejši in najbolj korenit način uničenja neke valute). Druga

možnost je, da bi se usmerili, podobno kot v družbah izobilja, v patološko razširitev uporabne vrednosti (3,4, *n* vozil), kjer bi se uporabna vrednost razblinila v hiperrealnem funkcionalizmu.

Vsak presežek lahko, če je brez mere povrnjen, poruši sistem ekvivalenc in hkrati požene v obup naš sistem *miselnih* ekvivalenc⁵. V ustanovi družbenega kot preventivni maternici širjenja in povrnitve bogastev in kot posredniku njihovega nadzorovanega razsipavanja je torej na delu neka modrost.

V ustanovi družbenega in njegovega "objektivnega" tratenja družbe, ki je nezmožna popolne povrnitve in je predana uporabni vrednosti, deluje neka pamet in modrost: od prestižnih operacij, Concordea, meseca, raket, satelitov do javnih del in socialne varnosti in absurdnega večanja njune ponudbe. Implicitna pamet neumnosti in meja uporabne vrednosti. Socialisti in humanisti vseh vrst, ki hočejo, da bi bilo vse bogastvo prerazdeljeno, da ne bi bilo nesmiselnih stroškov itd., so naivni. Socializem, šampion uporabne vrednosti družbenega, v svojem pojmovanju odkriva lastno nesmiselnost. Verjame, da družbeno lahko postane optimalno kolektivno upravljanje uporabne vrednosti ljudi in stvari.

Vendar družbeno nikoli ni to. Vsem socialističnim upanjem navkljub ostaja nekaj nesmiselnega, neobvladljivega, grozljiva izboklina, ki troši in uničuje brez skrbi za optimalno upravljanje. Natanko *v tem* je funkcionalno, na ta način (idealisti lahko vpijejo po mili volji) izpolnjuje svojo vlogo, ki je, preko objektivnega ovinka potrate, *a contrario* v ohranitvi načela uporabne vrednosti, v rešitvi načela realnosti. Družbeno fabricira redkost, potrebno za razlikovanje dobrega in zlega in na splošno za vsak moralni red - redkost, ki je neznana "prvotnim

⁵ Mentalni sistem ekvivalenc ni nujno povezan s politično ekonomijo kapitala. Ravnesje med določenim delom in denarnim nadomestkom, med zaslugom in užitkom, je lahko, onstran vsake meščanske morale, mera samega sebe in oblika odpora. Če vas doleti kaj brez ekvivalenta, je ta dobrota lahko nespokorljiva. Hölderlinova norost je prišla od božje razsipnosti in milosti, ki vas zalije in postane smrtonosna, odkupiti ali je ni mogoče poplačati s človeškim ekvivalentom, ekvivalentom zemlje in dela. Gre za zvrst zakona, ki nima ničesar skupnega z meščansko moralo. Navedimo, bližje nam, smrtno zbežanost ljudi, ki so bili pretirano izpostavljeni bogastvu in blaginji, kot npr. tiste stranke neke veleblagovnice, ki so jim ponudili, da lahko vzamejo, kar želijo: nastane panika. Ali vinogradniki, ki jim je država za posekanje trt ponudila več denarja, kot bi ga zaslužili z njihovim gojenjem. Nagrada, ki je niso slutili, jih destrukturno veliko bolj, kot bi jih destrukturno tradicionalno izkoriščanje njihove delovne moči.

družbam izobilja", kot jih je opisal Marshall Sahlins. Ko hoče socializem, ki družbeno odpravlja v veri, da ga dovršuje, to redkost odpraviti in zato terja splošno uporabo bogastva, tega ne vidi.

Problem smrti družbenega je v tem primeru preprost: družbeno zamre zaradi razširitve uporabne vrednosti, kar je enako njegovemu uničenju. Ko vse, z družbenim vred, postane uporabna vrednost, svet postane inerten, v njem deluje nasprotje tistega, o čemer je sanjal Marx. Sanjal je o ponovnem vsrkanju ekonomskega v (preoblikovanem) družbenem. Dogaja se nam ponovna vsrkanost družbenega v (banalizirani) politični ekonomiji: enostavno, čisto upravljanje.

Slaba raba bogastev rešuje družbo. Od Mandevilla in njegove *The Fable of the Bees or, Private Voices, Public Benefits* se ni nič spremenilo**. Socializem je proti temu nemočen. Celotna politična ekonomija je bila ustvarjena, da bi razrešila ta paradoks, to zlo dvoumnost družbenega delovanja. Zaradi nekakšne funkcionalnosti na drugi ravni ji je vedno spodletelo. Morda pa je res nasprotno, morda ji uspeva in bomo, potem ko smo videli ukinitev političnega v družbenem, zdaj opazovali vsrkanje družbenega v ekonomskem - ekonomije, ki je celo bolj politična in je odložila "ubris", nezmernost in eksces, ki sta še označevala kapitalistično fazo?

3. *Družbeno je še kako obstajalo, vendar ne obstaja več.* Obstajalo je kot sklenjen prostor, kot načelo realnosti: družbeno razmerje, proizvodnja družbenih razmerij, družbeno kot dinamična abstrakcija, mesto konfliktov in zgodovinskih protislovij, družbeno kot struktura in kot zastavek, kot strategija in kot ideal - vse to je imelo svoj smisel, hotelo je nekaj povedati. Družbeno ni bilo vedno, kot v prvi hipotezi, slepilo, niti ostanek kot v drugi. Vendar je, kot oblast, kot delo in kot kapital, imelo smisel samo znotraj perspektive racionalne distribucije, v finaliziranem prostoru idealne konvergence, ki je tudi prostor proizvodnje - skratka, v tesni zagozdi simulakrumov drugega reda, in danes umira vsrkano v simulakrumih tretjega reda.

** Poglavitno satirično moralno filozofsko delo tega nizozemskega avtorja iz l. 1714. Izhajajoč iz premise, da lahko za krepostno označimo samo tisto vedenje, ki si proti naravi prizadeva za dobro drugega in za premagovanje strasti, pokaže, 1. da kreposti v tem smislu ni, saj je moralna sfera sublimiran egoizem, 2. da blaginja modernih držav ni odvisna od kreposti, temveč izhaja iz grešnih nagnjenj. (Op. prev.)

Konec perspektivnega prostora družbenega. Racionalna pogodbeno družbenost, dialektična družbenost (države in civilne družbe, javnega in zasebnega, družbenega in individualnega) prepušča mesto družbenosti stika, krogotoka in tranzistorskih omrežij milijonov molekul in delcev, ki jih nenehno obtok in na tisoče taktičnih kombinacij magnetizira in vzdržuje v naključnem območju gravitacije. Gre še vedno za *socius*? Kje je družbenost v Los Angelesu? In kje bo družbenost kasneje, v naslednji generaciji (Los Angeles je še vedno mesto televizije, kinodvoran, telefona in avtomobila), v generaciji popolne razsejanosti in ventilacije individuuumov kot informacijskih terminalov, v prostoru, ki ne bo več ne merljiv ne konvergenten: v povezanem, v prostoru povezave? Družbeno obstaja samo v perspektivnem prostoru, v prostoru simulacije, ki je tudi prostor odvrčanja, zamre.

Prostor simulacije je prostor zmede realnega in modela. Izgubi se kritična in spekulativna distanca med realnim in racionalnim. V strogem pomenu celo projekcij modelov v realno ni več (čemur pri Borgesu še ustreza zamenjava teritorija z zemljevidom), je le še spreminjanje realnega v model na mestu samem, tukaj in zdaj. Fantastični kratek stik: realno je hiperrealizirano. Hiperrealno realnega ne ukinja s pomočjo nasilne destrukcije, temveč ga privzame, povzdigne ga v red modela. Anticipacija, odvrčanje, preventivno spreminjanje itd.: model deluje kot sfera vsrkanja realnega.

To je vidno v nekaterih subtilnih, blagih, neoprijemljivih potezah, ko je realno videti bolj resnično od resničnega, ko je prerealno, da bi bilo resnično. Proizvajati to realno, ta presežek realnega (intervjuje, doživlja, kino, TV-*vérité* itd.), je danes naloga vseh medijev in informacij. *Preveč ga je; padamo v obsceno in v pornografijo. Pornografsko zoomiranje nas preveč približa realnemu, ki je obstajalo in je imelo svoj smisel samo z določene razdalje.* Odvrčanje od vsake realne potencialnosti, odvrčanje z minuciozno podvojitvijo, s pretirano makroskopsko vernostjo, s pospešenim recikliranjem, z zasičenostjo in obscenostjo, z ukinitvijo razmika med realnim in njegovo reprezentacijo, z implozijo diferenciranih polov, po katerih je tekla energija realnega: ta hiperrealnost naredi konec sistemu realnega, ukine ga kot referenčnega in ga povzdigne v model.

Na podoben način ukine tudi družbeno. Če se družbeno dogaja kot simulakrum drugega reda, že nima več priložnosti, da bi se reproduciralo v simulakrumih tretjega reda: že ko nastopi, je v primežu svoje zavrte in brezupne predstavitve, v primežu svoje lastne obscenosti. Vsepovsod so znamenja hiperrealizacije družbenega, znamenja podvojitve družbenega in njegove anticipirane dovršitve. Vsepovsod oglašajo transparentnost družbenega razmerja, dajejo pomen in ga trošijo. Zgodovina družbenega ne bi nikdar imela dovolj časa na razpolago, da bi privedla do revolucije: bila bi zapopadek hitrosti znamenj družbenega in revolucije. Družbeno ne bi imelo časa, da bi se steklo v socializem, to bi mu preprečil kratek stik s hiperdružbenim, hiperrealnost družbenega (morda pa je socializem to in nič drugega?). Tudi proletariat ne bi imel časa, da bi "se kot tak zanikal": koncept razreda bi se bil razkrojil že davno poprej, morda v parodističnem, ekstenzivnem dvojniku, kot je npr. "množica delavcev", ali enostavno v retrospektivnem simuliranju proletariata. Še preden bi se politična ekonomija lahko dialektično odpravila, razrešila vse potrebe in optimalno organizirala reči, preden bi lahko ugotovili, ali je za vsem tem kakšna trdna osnova, bi bila plen ekonomske hiperrealnosti (prepomnožitev proizvodnje, predhodnost proizvodnje povpraševanja nad proizvodnjo blaga, nedoločen scenarij krize).

Ker nič ne ubeži predhodnosti simulakrumov, se na koncu zgodovine družbenega ni premaknilo nič in se tudi ne bo. Družbeno je zamrlo, preden je izdalo svojo skrivnost⁷.

Vseeno se z ganjenostjo spominjajmo neverjetne naivnosti družbene in socialistične misli, da je lahko hipostazirala v občem in kot ideal transparentnosti povzdignila neko docela dvoumno in protislovno "realnost", huje: residualno ali imaginarno, huje: že zdaj ukinjeno v lastni simulaciji: družbeno.

Prevedel Igor Pribac

⁷ Četrta hipoteza: *Implozija socialnega v množicah*. V drugi obliki (simulacija/odvračanje/implozija) se ta hipoteza pridružuje 3. hipotezi. Razvijam jo v *Vsenci tihih večin*.

Izbrana bibliografija Jeana Baudrillarda

I. KNJIGE

Le système des objets, Denoel-Gonthier, Pariz 1968.

La société de consommation, Gallimard, Pariz 1970.

Pour une critique de l'économie politique du signe, Gallimard, Pariz 1972.

Le miroir de la production: ou, l'illusion critique du matérialisme historique, Casterman, Tournai 1973.

L'échange symbolique et la mort, Gallimard, Pariz 1976.

L'effet Beaubourg: Implosion et dissuasion, Éditions Galilée, Pariz 1977.

Oublier Foucault, Éditions Galilée, Pariz 1977.

L'ange de stuc, Éditions Galilée, Pariz 1978.

À l'ombre des majorités silencieuses, ou le fin du social, Cahiers d'Utopie, Fontenay-Sous-Bois 1978.

Le P.C. ou les paradis artificiels du politique, Cahiers d'Utopie, Fontenay-Sous-Bois 1979.

Jean Revol: peintures, dessins, Éditions Feudon-Béarn, France 1980.

De la séduction, Denoel-Gonthier, Pariz 1979, 2. izdaja z novim predgovorom 1981.

Simulacres et simulation, Éditions Galilée, Pariz 1981.

À l'ombre des majorités silencieuses; Ou le fin du social; suivi de, L'extase du socialisme, Grasset, Pariz 1981.

Sophie Calle, *Suite vénitienne* in Jean Baudrillard, *Please Follow Me*, Éditions de l'Étoile, Pariz 1983.

Simulations, Semiotexte, New York 1983.

Les stratés fatales, Grasset, Pariz 1983.

La gauche divine, Grasset, Pariz 1983.

Amérique, Grasset, Pariz 1986.

L'autre par lui-même, Éditions Galilée, Pariz 1987.

Cool Memories, Éditions Galilée, Pariz 1987.

The Evil Demon of Images, Power Institute Publications, Annandale (Avstralija) 1987.

Jean Baudrillard: Selected Writings, ed. Mark Poster, Polity Press in Stanford University Press, Cambridge in Palo Alto 1988.

The Revenge of the Crystal: A Baudrillard Reader, ed. Mick Carter, Pluto, London 1989.

II. ČLANKI IN INTREVJUJI

Compte rendu de Marshall McLuhan: Understanding Media: The Extensions of Man, L'homme et la société, no.5 (1967), pp.227-30.

Conversations à bâtons (in-)interrompus avec Jean Baudrillard, Dérive 5-6 (1976), pp.70-97.

La Réalité dépasse l'hyperréalisme, Revue d'esthétique, no 1 (1976), pp. 139-48.

Rituel - loi - code, v: Violence et Transgression, ur. Michel Maffesoli in André Bruston (Éditions Anthropos, Pariz 1979), pp. 97-108.

Desert for Ever, Traverses 19 (1980), pp. 54-8.

Beyond the Unconscious: The Symbolic, Discourse 3 (1981), pp. 60-87.

Fatality or Reversible Imminence: Beyond the Uncertainty Principle, Social Research 49, no.2 (1981), pp. 272-93.

Il mormorio della rete, Media e messaggi 1 (1981), pp. 146-52.

Estasi dell'oggetto puro, v: Le Rovine del Senso, ur. Paolo Meneghetti in Stefano Trombini (Cappelli, Bologna 1982), pp. 117-18.

Circuiti e cortocircuiti, v: Oggi l'arte e un carcere?, ur. Luigi Russo (Il Mulino, Bologna 1982).

Intervju, Cinematographie 80, julij/avgust 1982, pp. 39-40.

Domande a Jean Baudrillard, a cura di Giuseppe Bartolucci, v: Paesaggio Metropo, ur. Giuseppe Bartolucci in dr. (Feltrinelli, Rim 1982).

De la croissance à l'excroissance, Le débat 23 (jan. 1983).

What Are You Doing After the Orgy?, Artforum, okt. 1983, pp. 42-6.

Is Pop an Art of Consumption?, Tension 2 (1983), pp. 33-5.

The Ecstasy of Communication, v: The Anti-Aesthetic: Essays on Post-modern Culture, (Bay Press, Port Townsend Wa. 1983), pp. 126-34.

Le cristal se venge: un entretien avec Jean Baudrillard, Parachute jun.-avg. 1983, pp. 26-33.

Nuclear Implosion, Impulse, Spring - Summer 1983, pp. 9-13.

Intervju, Magasine Littéraire (march 1983), pp. 80-5.

Sur l'"Look Generation", intervju v *Le nouvel observateur*, 18. feb. 1983, str. 50.

Intervju, Psychologie, maj 1983, str. 65-8.

Intervju, Cinema 84 nr.301, januar 1984, str. 16-18.

Astral America, Artforum, sept. 1984, str. 70-74.

Interview: Game with Vestiges, On the Beach 5 (Winter 1984), str. 19-25.

On Nihilism, On the Beach 6 (Spring 1984), str. 38-39.

Jean Baudrillard, intervju v *Cuadernos del Norte*, 5, no.26 (1984), str. 10-13.

Une conversation avec Jean Baudrillard, UCLA French Studies 2-3 (1984-5), str. 1-22.

Intellectuals, Commitment, and Political Power: An Interview with Jean Baudrillard, Thesis Eleven, 10-11 (1984-5), str. 166-173.

Der Ekstatische Sozialismus, Merkur, 39, no. 1 (1985), str. 83-89.

The Masses: The Implosion of the Social in the Media, *New Literary History*, 16, no.3 (1985), str. 577-589.

The Child in the Bubble, *Impulse*, 11, no. 4 (1985), str. 13.

L'an 2000 ne passera pas, *Traverses*, nos. 33-34 (1985), str. 8-16.

Clone Boy, *Z/G*, no.11 (1986), str. 12-13.

The Realized Utopia, America, *French Review*, 60, no.1 (1986), str. 2-6.

Intervju, v: *Französische Philosophen in Gespräch*, ur. Florian Rotzer (Klaus Baer Vlg., Muenchen 1986).

Au-delà du vrai et du faux, ou le malin genie de l'image, *Cahiers internationaux de sociologie* (jan.-jun. 1987), str. 139- 145.

A Perverse Logic & Drugs as Exorcism, *UNESCO Courier*, 7 (1987), str. 7-9.

Amérique, *Literary Review*, 30, no.3 (1987), str. 57-62.

Video, culto al cuerpo y "Look", *Fahrenheit*, 450, no.2 (1987), str. 23-25.

When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy, *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 11, no.3 (1987), str. 57-62.

Modernity, *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 11, no.3 (1987), str. 63-73.

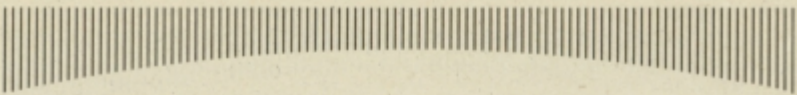
Softly, Softly, *New Statesman*, 113 (6. marec 1987), str. 44.

USA 80's in Desert Forever, v *Semiotext(e) USA* (Autonomedia, New York 1987), str. 47-50 in 135-137.

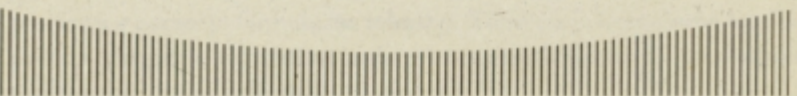
Hunting Nazis and Losing Reality, *New Statesman*, 19. februar 1988, str. 16-17.

Places of Urban Ecstasy, *Die Zeitschrift fuer Kunst und Kultur* 12 (1988), str. 92-95.

Panic Crash!, v: *Panic Encyclopedia*, ur. Arthur Kroker in dr. (Saint Martin's Press, New York 1989), str. 64-67.



Članki



Oralne šole?

Bojan Baskar

Naslovno vprašanje, ki ga je mogoče formulirati tudi v obliki "Šole brez pisave?", ustreza vrsti vprašanja, ki ga neutrudno postavljajo t.i. *literacy studies*: Je pojav (praksa, institucija...) x možen brez (rabe) pisave? Je brez (rabe) pisave možna simfonija? Je možna demokracija? Sta možni *Iliada* in *Odiseja*?

Odgovor je praviloma nikalen. Če so predzadnje vprašanje postavili in nanj odgovorili že razsvetljenci, zlasti *ideologi*, so zadnje, prav tako v zadnjem desetletju 18. stoletja, postavili helenisti, ki so si dajali opravka z modaliteto Homerjeve kompozicije in s tem tudi s Homerjevo identiteto. Oralni, nepismeni Homer (ali množica anonimnih pevcev, ki bi se skrivali pod tem imenom), kakršnega je vpeljal F. A. Wolf, je bil skoz vse 19. in še v 20. stoletju sporni predmet 'analitikov' in 'unitaristov'; še formularna teorija Parryja in Lorda, ki je nazadnje z novo vrsto dokazov uspešno afirmirala oralnega Homerja, ni docela prepričala tistih, za katere je bila že sama pomisel na Homerjevo 'nepismenost' spotakljiva.

Odgovor formularne ali oralne teorije na zgornje vprašanje je sam na sebi seveda pritrديلen: Kompozicija *Iliade* in *Odiseje* je možna brez rabe pisave. Ta neposredni odgovor bi bil v nasprotju s prevladujočo težnjo v *literacy studies*: če trdimo, da si simfonije brez rabe pisave ne moremo niti zamisliti, kako si lahko tedaj zamislimo homerski opus? Toda formularna teorija je več kakor zgolj ta pritrديلni odgovor, saj je prinesla novo razlago oralne kompozicije, razlago, ki temelji na analogiji z guslarskim modelom. Oralni pevec se besedila ne nauči na pamet in ga ne reproducira dobesedno, temveč ga vsakič rekonponira ali improvizira s pomočjo formularne tehnike. S tem pa je formularna teorija postala dragocen ter močan argument v rokah tistih, ki poudarjajo velikanske implikacije vpeljave pisave.

Vprašanje o možnosti teh ali onih pojavov v družbi brez pisave je seveda vprašanje o učinkih ali implikacijah (rab) pisave: je vprašanje, ki ga v najrazličnejših variacijah postavljajo *literacy studies*, torej "proučevanja učinkov ali implikacij (rab) pisave", ki zaradi specifičnega pomena angleške besede *literacy* v drugih jezikih ne najdejo posrečenega imena. Učinkov ali implikacij: odvisno od tega, ali tehnološko deterministično menimo, da vpeljava pisave nujno proizvaja opisane učinke, ali pa so novi predmeti po naši sodbi učinki kompleksnejših determinant, vendar zmeraj šele na podlagi vpeljave pisave.

Teza, da je šola rezultat, učinek, "poganjek" pisave, se potemtakem pristno prilega polju *literacy studies*, čeprav se je porodila pri tistih, ki imajo veliko opraviti z najstarejšimi oblikami pisave: pri sumerologih. Toda obravnavanje šole v funkciji pisave ne vznemirja samo kroga specialistov za *literacy studies*, temveč vznemirja tudi precej širše kroge strokovnih in laičnih občinstev. Pri tem ne gre samo za oralistične recidive, kot so prizadevanja za ponovno retorizacijo šole, za reafirmacijo ekspresivnega branja itn., saj očitno še bolj vznemirjajo implikacije ter možnosti novejših tehnologij: od že deplasiranih avdio-vizualij in kibernetičnih učnih strojev do informatike in multimedialnosti. V vrvežu elektronskih tehnologij sploh ni samoumevno, da šola stoji in pade z obdelovanjem tradicionalnih pisnih besedil; iz trnastega vztrajanja pri enačbi šola = pisava = omika vrh tega vse bolj štrlijo interesi avtoritarno organiziranih filoloških taborov.

Izrazita polarizacija, ki je v zadnjih dveh desetletjih nastala v polju klasične filologije, potemtakem ni prav nič nenavadna. Na eni strani vztraja "klasična filologija", trdnjava konservatizma, v kateri so hierarhično razvrščeni akademski osebki, ki participirajo pri vrhunski avtoriteti Avtorjev literarnih besedil, od nje pa se je ločil pisan spekter novih prijemov, novih disciplin, ki so si praviloma nadele druga imena in ki prakticirajo drugačno Grčijo in drugačno humanistiko. *Literacy studies* imajo tu pomembno mesto, saj se v dobršni meri lotevajo grških rab pisave, grških načinov branja itn. Tista klasična filologija, katere prestiž in avtoriteta sta temeljila na mojstrskem obvladovanju fines klasičnega jezika in klasične literature, se je zmeraj le težko sprijaznila z obstojem nepismenega Homerja in predpisne Grčije. Če je filološko mojstrenje pisnih besedil dokaz omike, je Homer neomikan - tak nedolžen sklep bi klasični filolog utegnil vzeti za provokacijo.

Poseg *literacy studies* v Grčijo je bil še zlasti prevraten s tem, da je današnjim filologom, sodobnikom elektronskih komunikacijskih tehnologij, nastavil zrcalo, v katerem vidijo kakšnega Sokrata ali Platona, kako iz vseh rokavov vleče brezupne argumente proti navdušenju nad *hypomnemata*, ki je zgrabilo tedanje Atence. Pisava uničuje spomin. Pisava, to so otročarije. Pisava je v bistvu slikarstvo, zato je nevarna... V tem zrcalu je Platon, ko se prepira s sofistami, videti kot *laudator temporis acti*, ki se počuti ogrožen spricho nove tehnologije. A pisna tehnologija, ki je Platona strašila ob prihodu, filologe straši v eni svojih transformacij (nekje vmes je bila še tiskana knjiga, ki se je marsikateremu tedanjemu humanistu zdela izrazito grda in neuporabna v primerjavi s kodeksom): straši jih tako močno, da radi pritegnejo mnenju tistih neobveščenih entuziastov, ki v informatiki vidijo konec pisave. In razcep v polju klasičnih filologov se dokaj lepo ujame z različnim odnosom do te tehnološke transformacije pisave: nekatere informatika s svojimi simptomi res spravlja v grozo, toda po drugi strani je instrument, ki potrebam vede imenitno ustreza in ki je v tej vedi, bolj kot marsikje drugje, tudi že doživel zelo kompleksne in sofisticirane aplikacije.

Vprašanje o obstoju ali neobstoju oralnih, od pisave docela neodvisnih šol, ki je predmet pričujoče obravnave, je sestavni del *literacy studies*, za širše preokupacije z zvezo šole in pisave pa je zanimivo predvsem s svojo eksotiko, saj posega na drugo stran te zveze: v družbe brez pisave oziroma v družbe z omejeno rabo pisave.

Kanoničen odgovor nanj je formuliral Jack Goody: "Lahko si zamislimo pismenost brez šol (taka je danes pismenost pri Vaijih), ne moremo pa si zamisliti šol brez pismenosti, razen če hočete ta termin razširiti na tako imenovano 'gozdno šolo', ki se povezuje s tajnimi družbami v Afriki in drugod. Kakor koli že gledamo na te obrobne primere, pa zmeraj najdemo notranjo zvezo med formalnim šolanjem in osvajanjem pisave." (Goody 1987:235)

Goody se ni zadovoljil z negativnimi in več ali manj spekulativnimi določitvami implikacij ter zmožnosti oralnosti, ki so le bolj ali manj prikrito slavljenje pisave ali tiska. Po teh določitvah oralnost ne implicira, ne proizvaja, ne zmore tistih stvari, ki jih implicira, proizvaja, zmora pisava. Kaj implicira in kaj zmora oralnost, je tako docela drugotno; to je odvisno od tega, kaj zmora in kaj implicira pisava, in pri

tem je vseeno, ali je valorizacija pisave pri poljubnem avtorju afirmativna ali odklonilna. Pri McLuhanu, denimo, ki je afirmiral 'drugotno oralnost' elektronskih medijev in razglašal konec pisave, so zmožnosti 'prvotne' oralnosti določene docela nespecifično, docela negativno, medtem ko so zmožnosti abecedne pisave in tiska po njegovem velikanske: abecedna pisava in tisk osvobajata od tribalnosti in vodita v individualizem, oralnost pa se povezuje s tribalizmom in kolektivizmom (McLuhan 1973). Vseeno pa je Goody opravil z argumenti v prid obstoja oralnih šol bolj na kratko. Vzemimo *dobesedni spomin* (*verbatim memory*), ki ga definira kot ponotranjeno pisno besedilo (Goody 1987:175-77). Goody ob tem ne trdi, da družbe brez pisave sploh ne poznajo zahteve po dobesedni reprodukciji oralnega besedila ali da sploh ne zmorejo dobesednega memoriranja, meni pa, da so navajani zgledi dobesednega memoriranja v oralnih kulturah obrobne pomena, da se omejujejo na specifične situacije in da gre tedaj zvečine za krajša besedila, medtem ko se daljša oralna besedila z izvedbo in transmisijo nujno spreminjajo. Vprašanje o možnosti 'čiste' oralne šole pa na hitro odpravi tako, da navajane zglede razglasi za obrobne primere.

V pričujočem besedilu bomo ubrali daljšo pot in pretresli standardne zglede, s katerimi dokazujejo obstoj od pisave delno ali docela neodvisnih šol, torej zglede, s katerimi bi lahko ovrgli teorijo o neločljivosti šole in (specifične rabe) pisave. Zgledi bolj ali manj čistih oralnih šol izhajajo iz proučevanj oralne poezije in iz antropologije: v prvem polju govorijo o šolah oralne poezije, v drugem pa o iniciacijskih ali gozdnih šolah, *bush schools*. Pregledali bomo zglede šol oralne poezije in zelo specifičen ter mikaven zgled brahmanskih šol, namenjenih strogo dobesednemu memoriranju masivnega besedila Ved (za diskusijo o iniciacijskih šolah cf. Baskar 1991). Že takoj na začetku je treba opustiti morebitno iluzijo, da nam bo na voljo kakšen zgled čiste oralne situacije.

A razočaranj ne prinaša zmeraj samo utišanje oralnosti, njena transkripcija, zvedba na zapis. Lahko je tudi narobe. Obstaja anekdota o nekem eminentnem britanskem helenistu, ki je med prvimi sprejel formularno teorijo o Homerju, pa si je zaželel slišati še Parryjeve zvočne zapise pesmi guslarjev iz Sandžaka, ki jih hranijo na Harvardu. Ko jih je slišal, je bil šokiran. Perpleksni glasovi Avda Mededovića, udarjanje po edini struni gusel, kakofonično poudarjanje vsakega stiha z guslami so bili zadnje, kar je pričakoval. "Jugoslovanski pevci so gotovo dobri," je dejal

Lordu, "vendar pa brez dvoma niso slišati kot Homer." (Crane 1991:296)

Šole oralne poezije?

Oralno poezijo lahko zelo grobo razdelimo na dve vrsti: na eni strani je tista, katere kompozicija, izvedba in transmisija so ločeni momenti, na drugi strani je tista, v kateri ti trije momenti niso ločeni. V prvi vrsti ločitvi kompozicije od izvedbe navadno ustreza ločitev med 'avtorji' in 'reproduktivci': aoidi in rapsodi pri starih Grkih, trubadurji in jongleurji v fevdalni Franciji, filidi in Bardi na srednjeveškem Irskem itn. V drugi vrsti pevec (re)komponira med samo izvedbo.

Do nastanka formularne (ali oralne) teorije se je vsem zdelo samoumevno, da sta momenta kompozicije in izvedbe ločena: pevec zloži pesem, nato pa jo poje bodisi sam bodisi jo pojejo drugi pevci. Tak način kajpada implicira natančno memoriranje besedila. Dolgo časa prevladujoča romantična teorija je verjela, da se besedila oralne poezije prenašajo skoz stoletja, ne da bi se spremenila. K tem umevanjem sodi še verovanje v izvirno besedilo ali pravò verzijo. S spektakularnim uspehom oralne ali formularne teorije, ki je tako rekoč odkrila drugo vrsto oralne poezije, pa je, narobe, postalo samoumevno, da momenta kompozicije in izvedbe nista ločena. Na poezijo, ki zahteva memoriranje besedil, so pozabili.

Po tradicionalnem umevanju šolske dejavnosti kot memoriranja ('znati = znati na pamet') lahko pričakujemo, da bomo našli šole oralne poezije tam, kjer je potrebno memoriranje: kjer sta momenta kompozicije in izvedbe jasno ločena. Zgledi oralnih šol, ki jih navajata Zumthor (1983) in Finneganova (1977) - pri Maorih, na Havajih, v Ruandi, druidske šole v Galiji, bardske na Irskem - taka pričakovanja izpolnijo. Šlo naj bi za formalen pouk v posebnih prostorih, namenjen več učencem hkrati.

Ob kvazi univerzalnosti oralne poezije v tradicionalnih in ne dosti manj tudi v modernih družbah je skromno prgišče navedenih oralnih šol dokaz vsaj za to, da transmisija oralne poezije zvečine ubira druge poti. Oralni pevci se pogosto usposabljaajo pri uglednem pevcu, še pogosteje pa v učnih letih potujejo naokoli in pri različnih izvedencih nabirajo

različna znanja. Njihov učni itinerarij ni nujno naključen, ni nujno odvisen od njihovih individualnih izbir, lahko je načrtovan in organiziran, tako da učenec absolvira vnaprej določen in relativno standardiziran curriculum.

Tu bi se utegnila porajati misel, da so forme relativno standardiziranega pevčevega curricula ponekod evoluirale v formalne šole, ki so postopek ekonomizirale tako, da so zbrale več učencev v istem prostoru in jih podvrgle skupnemu pouku. Verjetnost, da so šole oralne poezije nastale po tej poti, je pičla. Po eni strani ni nobene evidence, da šole bolje in učinkoviteje usposablajo pevce, po drugi strani pa navedeni zgledi šol opozarjajo, da gre za družbe, ki so po politični konstituciji poglavarске ali 'fevdalne', ki so sorazmerno kompleksno stratificirane, z delno specializiranimi funkcijami in s poudarjenimi statusnimi razlikami.

Ko Ruth Finnegan govori o memoriranju dolgih oralnih besedil, tako ne more navesti nobene od omenjenih šol, temveč navede zgled somalskih pevcev (1977, 1988). Ti so, kot trdita B. W. Andrzejewski in I. M. Lewis, obdarjeni s tako dobrim spominom, da pesem, katere recitiranje zahteva več večerov, slišijo samo enkrat in si jo že zapomnijo; vrh tega jo v spominu ohranijo dolga leta, nemara vse življenje, in si pri tem prav nič ne pomagajo z zapisom.

Kakor koli je treba trditve o fantastičnem spominu oralnih pevcev jemati z veliko previdnostjo, saj jim morda botruje le trdoživi romanizem, bi bil morda spet le skripturalni predsodek, če bi ob njih zamahnili z roko. Poetična in retorična oralna tvornost Somalcev, "naroda bardov", je vsekakor zelo živahna in zanjo je izpričano, da ima razvite oralne mnemotehnike. Somalci so prakticirali celo oralno 'pošto': poštar je moral besedilo, ki ga je prenašal v glavi, dobesedno memorirati, saj je sporočilo včasih vsebovalo šifre, ki sta jih razumela le pošiljatelj in prejemnik. Pri tem si je pomagal s posebej za ta namen izdelano mnemotehniko (Lewis 1986:139; Finnegan 1988:166). Če kultura, ki ji pisava ni neznana¹, v nekaterih sektorjih zahteva

¹ V Somaliji so dolga stoletja delovale koranske šole, arabsko pisavo so uporabljali za pisanje tako arabščine kakor somalščine, povrhu pa je neki Isman Yusuf Kenadid okoli leta 1920 sestavil novo abecedno pisavo. Kenadid je znal arabščino in italijanščino; njegova pisava zapisuje tudi vokale. V nekaterih potezah spominja na etiopsko (amharsko) pisavo, s katero je bil prav tako seznanjen. Pisava se po njem imenuje *osmaniyya*, po dekolonizaciji je doživela precejšen uspeh (Diringer 1948:300, Lewis 1968:268).

dobeseden prenos besedil in v ta namen razvije kompleksne mnemotehnikе, ne moremo kar tako preslišati tistega, kar trdita Andrzejewski in Lewis. Toliko manj zato, ker so mnemotehnikе oralnih kultur na splošno zelo slabo raziskane. (Možno je seveda, da je zahteva po dobesednem prenosu besedil včasih posledica srečanja kulture s pisavo in da gre pri tem za tekmovalne oralne praks s pisnimi, za hierarhijo med njimi ali kaj podobnega, toda to je vseeno.)

Tradicionalna somalska družba je bila - v terminih britanske politične antropologije - akefalna, egalitarna in demokratična (Lewis 1968, 1969). Kljub navzočnosti islamske šole ni pokazala nobene težnje po razvijanju šolske oblike transmisije oralne poezije - morda zato, ker ni bilo sankrosaktnih besedil posebne družbene skupine. Navedeni zgledi oralnih šol pa seveda opozarjajo, da 'šolarji' sestavljajo posebno družbeno skupino: svečeniški sloj, dvorne pesnike, aristokratski podmladek ali kaj podobnega. Druidi so bili pesniki-svečeniki, h katerim je prihajala aristokratska mladež²; podmladek maorske aristokracije se je v 'šolah učenosti' učil tradicionalno poezijo in sakralne vednosti pesnikov-svečenikov, ruandski dvorni pesniki so bili zaposleni predvsem s prirejanjem in memoriranjem kraljevskih genealogij, v havajskih 'plesnih šolah' se je vzgajala aristokratska mladež... Če z oralno poezijo mislimo na sekularne forme (epske, lirske itn.), ki jih sestavljajo, recitirajo, pojejo pogosto slepi pevci, potem navedene šole nimajo dosti skupnega z oralno poezijo. Gre predvsem za uradna sakralna besedila, ki legitimirajo obstoječo hierarhijo in moč posebnih družbenih skupin, in morda za besedila, namenjena za vzgojo podmladka teh skupin. Zato bi bilo kaj nenavadno sklepati, da so se pevci-svečeniki ali aristokratska mladež zbrali v 'šoli' z namenom, da bi transmisija oralnih besedil potekala učinkovitejšje in bolj ekonomično. Tam so bili na neki način že ves čas.

Nazadnje si oglejmo še posebno sofisticiran zgled amharskih *dabtera*, ki so hkrati uporabni - in tudi edini pri Finneganovi navedeni - kot zgled šole, ki ni namenjena prvenstveno memoriranju, temveč kompoziciji. Amharska kultura bi utegnila poleg tega biti hvaležen predmet specifične analize dinamike omejene pismenosti, saj ima lastno pisavo,

² Vir je Cezar, ki je v *De Bello Gallico* (VI,14) zapisal: "Tam se, kot pravijo, učijo na pamet velikansko število verzov, tako da nekateri ostanejo v njihovi šoli celih dvajset let. Njihova religija jim prepoveduje, da bi zaupali svoj pouk zapisu..."

in sicer že od 4. stoletja (izpeljano iz grškega alfabeta, kar je lep dokaz, da abecedna pisava ni sama na sebi nosilec razsvetljenstva), in religijo knjige (krščansko monofizitstvo). V obdelavi tega zgleđa se bomo oprli na zelo koristno, žal pa v antropologiji neupoštevano knjigo D. N. Levina (Levine 1965).

Levinova knjiga stopi v amharsko kulturo skozi vrata poezije - sektorja, ki je po Levinu ključ do specifike te kulture. Formula, s katero Amhari simbolizirajo najbolj priljubljeno obliko verza, je 'vosek in zlato'. Vosek pomeni očitni figurativni pomen; skriti pomen ali aluzija pa je zlato. To je zlatarska metafora: zlatar naredi voščeno figuro, okoli nje naredi kalup iz gline, nato speče glino, da se kalup strdi in vosek izteče ven, in nazadnje vlije v kalup stopljeno zlato.

Najiminenitnejša, s formulo voska in zlata najtesneje povezana in za Amhare same prepoznavno znamenje njihove kulture je pesniška zvrst *qene*. *Qene* je nastala kot religiozna poezija. *Dabtera* jo navadno komponirajo med religioznimi prazniki in pojejo ob sklepnih liturgičnih dejanjih v cerkvi. Vendar pa *qene* ni samo religiozna poezija. Ima tudi posvetne oblike (erotični kupleti, invektive itn.) in te so prav tako v domeni *dabtera*. Hkrati se formula voska in zlata ne omejuje samo na *quene*, prav tako je navzoča v drugih poetičnih zvrsteh pa tudi v vsakdanji konverzaciji.

Sredstva, ki jih izkorišča pesniška ali retorična formula voska in zlata, so sinonimi, homofonije, dvounjja, elipse, aluzije itn.

Dva zgleđa:

Ker je Adam tvoje ustnice jedel od tega drevesa,
je bil Odrešenik moje srce križan zate.

'Vosek' tega kupleta sta Adamov greh in Kristusovo križanje, s katerim je Kristus odkupil Adamov greh. Pomen na ravni 'voska': Ker je Adam jedel jabolko z drevesa spoznanja, je bil Odrešenik križan zate. Da bi prišli do 'zlata', pa moramo vedeti, da 'je bil križan' (*tasaqala*) lahko pomeni tudi 'si želi biti blizu'. Prevod na ravni 'zlata' je zato tak:

Zaradi tvojih (skušnjavo povzročajočih) ustnic
si moje srce želi biti blizu tebe.

Še zgleđ homofonije:

Kaj ti pomaga ječmenovo pivo, kaj ti pomaga medica,
o pride sovražnik, mu postrezi s kavo.

Buna adargaw (postrezi mu s kavo) se eliptično skrajša v *bun adargaw* (spremeni ga v pepel).

Neka druga trivrstičnica govori na ravni 'voska' o puščavniku, ki se je včeraj ljubil s Kristusovo ženo, njen 'zlati' pomen pa je ezoteričen: puščavnikova lakota postaja s postenjem vse večja, toda zmanjša se z uživanjem listja, ki sestavlja njegovo dieto.

Teh nekaj zgledov dovolj dobro razodeva subverzivnost menjav med voskom in zlatom: v spiritualnih verzih se lahko skriva senzualno, včasih celo pornografsko sporočilo, v spotakljivih pa spiritualno. *Gene* je očitno učena, 'intelektualistična' poezija, polna preišljenih dvomij in skritih referenc na sakralna besedila.

Religiozna *gene* je edina zvrst, katere kompozicijo se učijo *dabtera* v šolah. Te šole so navadno v samostanih. V njih se učijo kompozicije v jeziku ge'ez, to je starem liturgičnem jeziku etiopske cerkve. Razmerje med ge'ez in amharščino je analogno razmerju med latinščino in francoščino (razmerje med ge'ez in tigrejščino pa razmerju med latinščino in italijanščino) (Lewis 1986:136). Izvirna *gene* v jeziku ge'ez je bila okultna. Pouk v okultni umetnosti te kompozicije je bil tradicionalno organiziran kot propedeutika v študij religiozних tekstov, saj ga je spremljal pouk slovnice ge'ez, potrebne za razumevanje tega mrtvega jezika, drugih šol s poukom te slovnice pa ni bilo. Drugi razlog propedeutike naj bi bil ta, da je bil pouk v kompoziciji *gene* zamišljen kot bistrenje duha, kot pripravljanje šolarja na vstop v božanske misterije.

Tradicionalni pouk *gene* traja od dveh do pet let in je docela oralen. Pouk slovnice navadno poteka zvečer, pouk kompozicije pa se začne že pred zoro, ko učitelj začne z improvizacijo na izbrano obliko ali figuro. Njegove izdelke šolarji memorirajo in o njih diskutirajo. Nato se razidejo in čez dan vsak zase komponirajo lastno verzijo. Ko jo spravijo skupaj, jo recitirajo učitelju, ta pa poda kritične pripombe.

Dabtera so tedaj primerljivi z evropskimi srednjeveškimi kleriki. Očitno so 'intelektualci', ki se lotevajo religiozних besedil tako, da

najprej študirajo gramatiko mrtvega liturgičnega jezika. Toda podobnosti s kleriki sežejo še dlje. Da bi jih bolj opazili, se najprej ozrimo na osnovne značilnosti klerikov.

Srednjeveški kleriki so bili po eni strani juridična kategorija, ki je bila podvržena cerkveni jurisdikciji in ki je poleg juridičnih uživala tudi fiskalne ter simbolične privilegije. Po drugi strani jih je mogoče definirati kot pisan sloj 'izobražencev', ki so opravljali predvsem administrativne naloge v cerkvenih, kraljevih in dvornih pisarnah, pa tudi v šolstvu in znanosti, ki sta bila pretežno cerkvena domena, in celo v trgovini. Tisti kleriki, ki so opravljali sekularne naloge praktične vrste, so postopno oblikovali lastno zavest o sebi kot posebni skupini, odkrili so lastne interese in se začeli ločevati od duhovnikov in menihov. Cerkev se je pogosto pritoževala, da ji bolj kot laični zastopniki posvetnih oblasti nasprotujejo in škodijo prav kleriki, najbolj konfliktno pa je bilo njihovo razmerje z menihi. Hajnal jih je označil kot "pomemben in hrupen sloj", ki ni bil prežet s posebno globokimi religioznimi čustvi (1959:26). Znotraj splošne kategorije klerikov kot cerkvenih ljudi se je torej oblikovala posebna podkategorija ali korporacija, ki so jo navadno označevali z izrazom sekularni kleriki. Kolikor pa so sekularni kleriki pomenili nasprotje redovnih klerikov, bi bilo treba razlikovati tudi med sekularnimi in laičnimi kleriki - čeprav bi bil pojem laičnega klerika v srednjem veku *contradictio in adjecto*, saj sta se srednjeveški opoziciji *clericus : laicus* in *litteratus : illiteratus* prekrili in je *clericus* postal sinonim za *litteratus*, *laicus* pa sinonim za *illiteratus*.³ Laični kleriki so bili tisti, ki so po splošnih merilih veljali za klerike, vendar je bil njihov način življenja popolnoma laičen. S cerkvijo jih je včasih povezovalo zgolj to, da so uživali cerkvene beneficije in juridične privilegije, od cerkve pa so bili lahko tudi subsistenčno popolnoma neodvisni (npr. dvorni uradniki). Tako med kleriki in laiki ni bilo jasne meje: vmes je bil "rob nedoločne barve" (Bloch 1968:479), množica vsakršnih tonzuratov, katerih položaj je bil bolj nedoločen kakor določen.

³ Ta sinonimnost je zelo jasno izpričana pri Filipu iz Harvengta: Ko srečamo človečnega in usmiljenega meniha, ga vprašamo, ali je *clericus*. Pri tem nas ne zanima, ali je bil posvečen v duhovnika, zanima nas, ali je *litteratus*. Menih torej odgovori, da je *clericus*, če je *litteratus*; če pa je *illiteratus*, odgovori, da je *laicus* (Clanchy 1979:180). Srednjeveški *litteratus* seveda ni vsakdo, ki je pismen, temveč je le tisti, ki ima latinsko izobrazbo, pa čeprav minimalno.

Cerkev ni nikdar formulirala jasnih pravil o sprejemanju klerikov v cerkveno telo. Nobene religiozne posvetitve ni bilo zanje in nobene določne obligacije razen tonzure - toda tonzura je bila za klerika prej koristno 'statusno znamenje' kakor obligacija - in načelne zahteve, da mora klerik živeti klerika vredno življenje. Za tiste, ki so dosegli univerzitetne naslove, se je samo po sebi razumelo, da so kleriki, čeprav so bili med njimi tako potepuški in h kriminalu nagnjeni sholarji kakor, denimo, univerzitetni profesorji medicine in prava, ki niso bili zmeraj podvrženi celibatu (Verger 1985:25). Slabo definiran položaj klerika so številni kajpada zlorabljali; od tod velik problem nepravih klerikov in ciničen pregovor *sola tonsura clericus*. (Iz klerikov so seveda izšli tudi Le Goffovi "srednjeveški intelektualci", ki pa so se poskušali ločiti od klerikov in so se zato označevali z drugimi imeni in drugimi ideali, npr. *viri litterati et periti, magnanimitas*.⁴) Če pomislimo še na to, da so se do reforme Gregorja VII. v 11. stoletju in ne tako poredko tudi po njej poročali celo tisti kleriki, za katere je veljala zapoved celibata, in da so se grešni duhovniki ter menihi v sili prelevili v take ali drugačne laične klerike, imamo dovolj elementov za sklep, da do trentskega koncila, ki je nazadnje napravil red, kleriki niso bili jasno definiran ud cerkvenega telesa in da niso bili posebno pobožni, preživljali pa so se zvečine z deli, ki so zahtevala specifične vednosti in vsaj minimalno šolsko izobrazbo. V vseh teh potezah spominjajo na *dabtera*.

Dabtera nimajo formalnega položaja v cerkveni hierarhiji. Zaradi privilegiranega dostopa do sakralnih besedil sestavljajo eno izmed treh skupin religioznega telesa (drugi dve sta menihi in duhovniki), po drugi strani pa bi le težko trdili, da pripadajo cerkvenemu telesu, saj v njem nimajo definiranega mesta, njihovo rekrutiranje je neformalno in ga ne spremljajo ne posvetitveni ne kateri drugi sprejemni obredi.

Funkcije, ki jih opravljajo v družbi, načini, kako se preživljajo, se lahko zdijo nenavadni: so cerkveni in ljudski pesniki, korski pevci, plesalci, zeliščarji in botaniki, zdravniki, čarovniki, učitelji, poljedelci, prodajalci amuletov, pisarji (a pisanja se ne učijo v šoli, temveč pri pisarjih).

⁴ Za 'nekorporacijsko' določitev srednjeveških intelektualcev cf. Libera 1991.

Njihovo zunanost cerkvenemu telesu nemara še najbolj poudarja to, da se duhovniki, ki se ločijo ali znova poročijo (poroka je zanje obvezna, zakon pa nerazdružljiv), in menihi, ki se poročijo, pogosto znajdejo med *dabtera*. *Dabtera* niso podvrženi cerkvenemu režimu prokreacije za prve in njene prepovedi za druge. Od njih se ne pričakuje svetosti, temveč obvladovanje posebnih vednosti. Svetost in askezo utelešajo menihi, ki jim ni treba znati niti brati, *dabtera* pa utelešajo skrivne vednosti in senzualnost: v pogovorih nastopajo kot jezični zapeljivci žensk, in ob tem ne more biti dvoma, da ima ta reputacija podlago v mojstrskem obvladovanju 'voska in zlata'.

Levine je videl v združitvi religiozne erudicije in nepobožnega življenja znamenje, da ima amharska kultura ambivalenten odnos do vednosti: *dabtera* kot edina izobrazena skupina uživajo spoštovanje, hkrati pa se etiopska pravoslavnost boji intelektualnega pretresanja in poudarja misterije. Šolarje so pri pouku branja strašili z zgodbami, kot je tista, da je moža, ki je hotel preiskati misterij svete trojice, požrla zemlja. Racionalna teodiceja jezuitskih očetov je amharske študente, ki so se šolali v univerzitetnem kolegiju, naravnost šokirala. Vendar pa Levinov odgovor ni zadovoljiv. Ambivalenten odnos do vednosti, ki ga lepo ponazarja sam izraz strahospoštovanje, je navsezadnje zelo navzoč tudi v katolicizmu - pomislimo samo na globoko nezaupanje do vednosti pri cerkvenih očetih. Ko so se sholastiki podali v dialektično 'raztelesenje' svete trojice, so naleteli na velikanske odpore, in združitev religioznih študijev z nepobožnim življenjem katolicizmu prav tako ni bila tuja. Levine je nemara bliže resnici tedaj, ko poudari temeljno paraliziranost amharske kulture vpricho misteričnih vednosti. Recimo, da *dabtera*, ki te vednosti edini prakticirajo, načelno vedo, da ni misterija, vendar se jim ne odpovedo, ker od njih živijo in iz njih izvajajo svoj avtonomni položaj. Tej zares skrivni vednosti pritiče jezična senzualnost, nikogar pa ni, ki bi jo poskusil zatreti. Na evropskem zahodu je evolucija potekala tako, da so klerike poskušali disciplinirati in narediti iz njih svetnike. Naloga ni bila lahka, saj so morali šolarjem še v 17. stoletju žugati, naj se ne predajajo najrazličnejšim okultnim, magičnim, čarovniškimi praksam. Disciplinski duh, ki se je te naloge lotil, je bil - tako je vsaj prevladujoče sodobno prepričanje - prav tisti racionalni duh, ki se ni ustrašil preiskovanja misterijev vere. Amharska kultura pa spoja religiozne učenosti z nepobožnostjo ni poskusila odpraviti tako, da bi nepobožnost učenih zatrla, temveč se je zadovoljila s tem, da je

pobožnost in čistost dodelila nevednim menihom. Zadovoljila se je z 'nečistimi' vednostmi - in ostala krščanska.

Koliko je za tak razvoj (ali izostanek razvoja) kriva drugačna raba pisave, je morda napačno zastavljeno vprašanje. Morda bi nas moralo zanimati bolj to, kakšne so bile amharske rabe oralnosti, da pisavi niso pustile preveč učinkovati. Zakaj je raba lastne abecedne pisave v tej krščanski kulturi ostala omejena? Če ima Levine prav, ko trdi, da je amharska literatura (tako religiozna kakor sakralna) sterilna in da se njen individualizem razodeva v oralnosti, nas amharski primer obvezuje vsaj k temu, da se poslovimo od dogme o individualizmu kot posledici vpeljave pismenosti.

Na koncu vidimo, da je za 'čiste oraliste' šola *qene* pravzaprav razočaranje. Kot edini navajani zgled šole *kompozicije* (ne memoriranja) namreč obljublja dokaz, da se transmisija tiste oralne poezije, v kateri sta momenta kompozicije in izvedbe ločena, lahko organizira v šolsko obliko. Izkaže pa se, da je izvorno zasnovana kot propedeutika v študij religioznih besedil, spisanih v mrtvem oziroma učenem jeziku; izkaže se, da ne more brez prve izmed *artes liberales* in da je le integralni del širše zasnovanega religioznega pouka za posebno skupino ljudi, ki slovijo kot 'oralni pevci', čeprav bi o njih prav tako lahko rekli, da so vsestranski strokovnjaki, katerih splošna izobrazba temelji na konceptu *qene*.

Vedska šola?

Oralna transmisija Ved - samo Rigveda šteje okoli 40 000 vrstic - je impozantno podjetje, ob katerem se zdijo 'žive knjige' iz *Fahrenheita* 451 prava malenkost. Po brahmanskem verovanju so bile Vede razodete ali vdihnjene ali narekovane skupini modrecev; njihovo besedilo so prenašali brahmani skoz tisočletja oralno, vendar strogo dobessedno. Po nekaterih sodobnih indijskih teorijah naj bi Vede nastale pred 8 000 ali celo 12 000 leti, medtem ko zahodnjaki datirajo njihov nastanek veliko pozneje: zvečine ga postavljajo v čas med leti 1500 in 1000 pr. n. št., nekateri tudi v Homerjev čas, vsekakor pa v časovni okvir prihoda Indoevropcev na indijski polotok.

Drugi datum, ki rad vznemirja indologe, je čas zapisa Ved. Po brahmanskih trditvah naj bi se to zgodilo šele v 18. stoletju, ko naj bi izdajalska skupina brahmanov zapisala in publicirala njihovo besedilo: s tem so prekršili ne le prepoved njihovega zapisa, temveč tudi prepoved komunikacije besedila nižjim kastam. Po splošnem prepričanju indologov so jih zapisali veliko prej, morda v 2. stol. n. št. ali celo v 6. stol. pr. n. št. Pomembnejša diskusija se vrti okoli vprašanja, ali je družba, v kateri so Vede nastale, poznala pisavo ali ne, in če jo je poznala, ali je bila kompozicija Ved pisna ali oralna (ali mešana). Goody se v vnanjem posegu v to diskusijo (Goody 1987) opira na lastno teorijo, po kateri so sezname, tabele, univerzalne definicije, rubrike ('prazne škatle'), prav tako pa tudi znanosti kot logika, matematika, gramatika, filozofija itn., delo pisne kulture. Ker je tega v vedskem besedilu več kot zadosti, postavi hipotezo, da so Vede nastale v okvirih pisne kulture, čeprav ni nujno, da je bila njihova kompozicija pisna.

Naslednje vprašanje je, ali je možno, da je bila transmisija Ved skoz stoletja oralna, a da je hkrati uspešno izpolnjevala zahtevo po strogo dobesednem memoriranju in prenosu besedila. Tej brahmanski trditvi so indologi včasih verjeli brez zadržkov; menili so, da bi brahmani v primeru, če bi se vse zapisane verzije izgubile, vedsko besedilo nemudoma in brez težav restituirali, saj ga znajo dobesedno na pamet (Finnegan 1977:135). V tridesetih in štiridesetih letih našega stoletja so začeli o tem izrekati dvome; postopno je začelo prevladovati mnenje, da je bila transmisija Ved brez dvoma oralna, da pa je vedno obstajal tudi zapis besedila, s katerim so spomin po potrebi nadzorovali in ga korigirali.

Preostaneta še dve vprašanji: zakaj je bil zapis besedila Ved prepovedan (tabuiziran) in zakaj so brahmani zahtevali strogo dobesedno transmisijo besedila. Najsplošnejši odgovor na prvo vprašanje je seveda ta, da korenine prepovedi nimajo zavestne podlage in da ima prepoved smisel le znotraj kulture. V brahmanski ideologiji je ves prestiž namenjen oralnosti, pisava pa je nečista, čeprav so brahmani pismeni. Brahmanov v tem nikakor ni mogoče primerjati s srednjeveškimi *litterati*, ki imajo monopol nad pisavo in ki s privilegiranim dostopom do sakralnih besedil upravičujejo svoj delež oblasti: "Kasta, ki je najtesneje povezana s pisarskim in uradniškim poklicem, je *kayasta*. Ta je v moderni Indiji dokaj prestižna, a vseeno manj vredna kakor brahmanska, medtem ko je bila v stari Indiji zares nizka." (Malamoud

1984:122) Nekateri so poskušali pojasniti prepoved zapisa Ved z nadzorom, ki naj bi ga brahmani na ta način obdržali nad tajnim sakralnim besedilom. Zakaj bi se brahmani bali, da ne pride knjiga v nevredne roke, medtem ko naj bi se zanašali, da imajo kolegi zaprta usta, ni jasno. To razlago ponuja tudi Goody, ki brahmansko posest nad vedskim besedilom izrecno primerja s posestjo, ki so jo imeli katoliški duhovniki - posredniki med zapisano božjo besedo in ljudstvom - nad biblijo (1987:119). Hkrati pa to trditev podkrepi z dodatkom, da so v nekaterih obdobjih indijske zgodovine znali brati samo brahmani!!

Razlogi, zakaj brahmanizem zahteva strogo dobesednost transmisije Ved, so seveda predvsem ritualne vrste. Pomemben del vedskega besedila je posvečen ritualistiki. Ritualna procedura zahteva natančnost: napačna ali zgolj nepravilno izgovorjena beseda bi ritualu odvzela učinkovitost, posledica tega pa bi bile velike sitnosti. Kolikor je brahmanska vizija nesreč, ki izhajajo iz spodletelega rituala, izrazito katastrofična, je brahmansko vztrajanje pri brezhibno izpeljanem ritualu izrazito obsesivno. Goody je v zahtevi po strogo dobesedni transmisiji videl predvsem implikacijo rabe pisave, ki šele proizvede idejo dobesedne ponovitve besedila, ritualno kompulzivnost pa je močno podcenil.

Ch. Malamoud je pokazal, da brahmanska prepoved zapisa ni enako stroga za vse vedsko besedilo in prav tako ne za vedango, torej 'propedeutične' vede, ki omogočajo razumevanje in predvsem pravilno izgovorjavo vedskega besedila ter določitev pravega trenutka za izvajanje rituala (Malamoud 1984). Med temi vedami - metrika, fonetika, gramatika (t.j. morfologija in sintaksa), etimologija, astrologija, ritualistika - , katerih izbor je zelo očitno podvržen ritualnim zahtevam, je neenaka strogost prepovedi zapisa najlepše razvidna v Paninijevi gramatiki, ki je temelj gramatičnega korpusa vedange. Paninijeva gramatika je zbirka suter, 'aforizmov', "izjemno zgoščenih in kratkih stavkov, včasih sestavljenih le iz ene ali dveh besed, te besede pa so vsakdanjemu jeziku pogosto tuje, skovane so ad hoc, primerljive so s kemičnimi formulami" (1984:118). Sutre spremljajo komentarji (*bhašja*), ki pojasnjujejo in razvijajo sutre. Komentarji so glede na sutre drugotni, zgovornejši in manjvredni. Toda tudi komentarji se členijo na stopnje: za temeljnim komentarjem, ki je absolutno nujen za razumevanje sutre, pridejo komentarji h komentarjem. Večja kot je razdalja do sutre, več je prostora za komentatorjevo mnenje, manj je

komentar vreden, več je prostora za pisavo. Suter in prvih komentarjev se mora brahman nujno naučiti na pamet, za druge in tretje komentarje pa si lahko pomaga s knjigami. Prav tako hierarhično organizirana so tudi razmerja med posameznimi deli samih ved: najpomembnejše so himne, spremljajo pa jih pretežno prozna besedila, denimo ritualistični ali teološki komentarji. Malamoud na podlagi te skupne hierarhične sheme sklepa, da so manj pomembne pasuse vedskega besedila zapisali prej kot himne, morda že ob samem nastanku ved, medtem ko so himne najdlje ostale 'neomadeževane'.

Če pritrdimo danes prevladujočemu mnenju, da je v ozadju oralne transmisije Ved kot izhod v sili vselej stal zapis, ki so ga brahmani zainteresirano prikrivali, vseeno ne smemo podcenjevati zmožnosti dobesednega in zanesljivega memoriranja, ki so ga razvili. V ta namen so izdelali izjemno kompleksne in rafinirane mnemotehnikе, ki jim morda ni nikjer drugje enakih (v službi mnemotehnik so bile tudi znanosti iz vedange). Ker je pri strogo dobesednem memoriranju velika nevarnost, da bi se učenec zanašal na pomen in nevede nadomeščal besede s sinonimi, se je treba pomenski plasti izogniti. Zato učenec memorira in recitira besedilo ne samo naprej, temveč tudi nazaj, predvsem pa elemente in zapovrstje strof razbija in jih povezuje v nove nize v različnih kombinacijah. Tako so nastale različne variante vedskega besedila, denimo *krama*, kjer je sekvenca besed ab, bc, cd, *iata*, kjer je sekvenca ab, ba, ab, bc, cb, bd, cd, *ghana* s sekvenco ab, ba, abc, cba, abc, bc, cb, bcd, dcb, bcd. Učitelj stoji učencu ob strani in sunkovito potiska njegovo glavo naprej in nazaj v ritmu recitacije (Malamoud 1989:305; več v: Renou 1978:66-69). Izogibanje pomenski plasti besedila je poudaril tudi F. Staal, ki je menil, da recitator besedila sploh ne razume in da ga zato ni mogoče primerjati s pridigarjem na prižnici, temveč prej s srednjeveškim menihom, ki prepisuje knjige, pa tudi z vsemi, ki so povezani z moderno proizvodnjo knjige (Finnegan 1977:151). Zlasti seveda spominja na korektorja, ki bere krtačne odtise nazaj, da se ne bi prepustil pomenu.

Sanskritski izraz za memoriranje, kakršno pride v poštev pri brahmanih, je "imeti (besedilo) v grlu". Malamoud meni, da izraz kaže na umevanje, da se besedilo inkorporira v recitatorja, in da je nasprotje nemškemu izrazu "ausswendig", po katerem je memoriranje stvar zunanosti (1989:305). Sklepanje je morda prehitro, saj bi tedaj lahko rekli, da je

angleško in francosko umevanje ("by heart", "par cœur") nasprotno nemškemu - in kaj bi tedaj rekli o slovenskem "na pamet" ali "na izust"?

Da je mogoče izdelati tako sofisticirane mnemotehniko samo v pisni kulturi in da so te zasnovane na pisnih analizah govornice (tako kot antične *artes memoriales*, s katerimi nimajo sicer nič skupnega), je seveda popolnoma nesporno. Brahmanska 'šola memoriranja' (trajala je do dvajset let) je nemara res šola; njene metode so res izključno oralne (če se omejimo samo na memoriranje Ved in odmislimo pouk branja, pisanja in vedange), vendar predpostavljajo sofisticirane rabe pisave.

Prepoved zapisa sakralnega besedila je tako proizvedla kuriozne tehnike in metode pouka, ki niso determinirane z omejeno razpoložljivostjo pisne tehnologije, a vseeno proizvajajo učinke, podobne učinkom omejene pismenosti. Brahmanski učenec, ki se uči vedsko besedilo na pamet, se ga seveda uči tudi zato, ker ga bo potreboval. Znanje pomeni tudi tu znanje na pamet, asimilacijo vednosti, ki je na ta način vsak trenutek pri roki. Znanje, ki je zgolj v knjigi, je po indijskem reku isto kot denar, ki je v rokah drugega: ko ga hočeš uporabiti, se izkaže, da ni tvoj. V bistvu enak koncept znanja najdemo tudi v antičnih govorniških šolah (kjer so vse vednosti instrumentalizirane v službi kopičenja elokvence), najdemo ga tako rekoč v vseh šolah, saj je učenje na pamet povsod ena bistvenih sestavin pouka, čeprav sta njegov obseg ter intenziteta variabilna.

Toda brahmanski učenec se uči na pamet vedskega besedila tudi zato, da bi bil njegov spomin fizični nosilec njegove transmisije. V tem pogledu naloga 'vedske šole' ne izdeluje obdelovalcev ali uporabnikov besedila, temveč izdeluje 'žive knjige', mehanične nosilce besedila (McLuhan bi rekel medije), nekakšne avtomate, ki v vsakem trenutku z največjo zanesljivostjo reproducirajo kateri koli del besedila. Razumevanje besedila pri tem ni bistveno: kolikor je *srotiya* stroj, v katerem je registrirano besedilo za rabo drugih, je razumevanje odveč, je celo škodljivo, saj posvečanje pozornosti pomenu zmanjšuje zanesljivost spominskega zapisa.

Če je namen memoriranja memoriranje samo, torej skladičenje v spominu, iz katerega je mogoče v vsakem trenutku spet jemati ven, je zgrešen morebitni ugovor, da je memoriranje mehanično, da razumevanja besedila ni. Brahmansko memoriranje je zgled čiste ločitve memoriranja besedila in uporabe memoriranega besedila. V

zgodovini evropskih šol bi tako čisto ločitev težko našli, saj ni bilo prepovedi zapisa šolskih besedil - v posebnih situacijah, zlasti pri preverjanju znanja, je bila (in je v manjši meri še danes) prepovedana le *raba* zapisa: knjige, učbenika, slovarja... Čeprav je bila funkcija (oralne) transmisije besedil v evropskih šolah odrinjena v ozadje, pa so bile te šole vse do novejšega časa zveste konceptu znanja kot memoriranja ali znanja na pamet. Seveda so hkrati učile tudi intelektualne tehnike in spretnosti, ki ustrezajo drugačnemu konceptu znanja: oratorske tehnike, tehnike logičnega sklepanja in disputiranja, kompleksne tehnike obdelovanja besedil (razne vrste tekstne eksegeze, kritike itn.), v precej manjši meri tudi matematične tehnike. Koncept znanja, ki stoji v ozadju tega pouka, je pravzaprav 'moderen': učiti pomeni učiti misliti. Toda tudi v tem primeru je bilo učenje intelektualnih tehnik in spretnosti povezano z obširnim memoriranjem, nemara le manj dobesednim. Lep zgled take kombinacije je *praelectio*, uvodni historično-gramatični komentar, ki so se ga šolarji ponekod še na začetku našega stoletja učili na pamet: 'predbranje' je služilo urjenju v tekstnem komentarju in kritiki, ki so mu kajpada prisojali tudi vrednost razvijanja mišljenja⁵, toda učiteljev komentar se je bilo treba naučiti na pamet.

Model, ki temelji na tem konceptu znanja, je v bistvu oratorski. V najčistejši obliki ga najdemo v antični ali humanistični govorniški šoli, kjer je bilo vse izobraževanje podvrženo formiranju elokvence. Govornik se je usposabljal za govorniški (torej advokatski, politični...) poklic, to usposabljanje je zahtevalo obvladanje številnih zahtevnih tehnik, zahtevalo je zmožnost kritične presoje, logične in retorične argumentacije itn. - a zahtevalo je tudi obširno memoriranje. Tu ni šlo za 'pasivno' učenje na pamet, kakršno ustreza umevanju znanja kot zapečatenih knjig; znanje je bilo namenjeno uporabi, toda antični oratorji so zelo jasno povedali, da govorniški pouk na vseh stopnjah zahteva intenzivno memoriranje in zato tudi urjenje 'naravnega' spomina s pomočjo mnemotehnik. Memoriranje je obsegalo učenje na pamet dolgih literarnih in oratorskih besedil, spominsko skladičenje

⁵ Jezuitskim šolnikom, vzgojenim v racionalnosti logične in retorične argumentacije, se je prav lahko zdelo, da prodirajoči naravoslovni pouk škodi miselni disciplini, da pomeni zmanjševanje zahtevnosti pouka, zgubo časa, antiintelektualizem itn.

argumentov, vsakršnih *loci*, stilizmov itn., ki jih mora orator imeti pri roki (*in promptu habere*), da jih lahko uporabi v vsakem trenutku. Orator, ki bi moral v trenutku, ko je potreben hiter poseg, šele brskati po knjigah, a bi bil sicer odličen advokat, bi bil v Ciceronovih ali Kvintilijanovih očeh kaj slab orator. Oratorska elokvenca izrecno predpostavlja dober spomin in polno glavo izdelanih obrazcev. Ta zahteva je bila razumljena kot nujnost govorniškega poklica, toda elokvenca, temelječa v *copia verborum*, je bila hkrati kulturni ideal (pomenila je omiko, ustrezala je konceptu splošne izobrazbe, nanjo se je vezal statusni prestiž ...), zato niso težili k njej samo pravniki in politiki.

Današnji koncept znanja, v imenu katerega poteka boj proti pomnjenju in ki je pripomogel k opaznemu krčenju memoriranja v šoli, identificira znanje z 'znanjem iskanja informacij'. Če s tega koncepta odstranimo blišč informatiškega žargona, je zelo očitna njegova podobnost z oratorskim konceptom, le da famozni *retrieval* poteka v eksterni datoteki namesto v skladišču v glavi. Iz današnjega zornega kota je videti oratorski koncept pravzaprav informatiški, seveda pa je primerjava postala smiselna šele z najnovejšo hitrostjo iskanja informacij, ki se približuje hitrosti oratorjevega 'stresanja iz rokava'. Današnji koncept še zmeraj zahteva, da mora biti znanje *in promptu*: lahko je eksterno - kot golob v tuji roki - , vendar mora biti v hipu prisvojljivo (kolikor ni, so vse skupaj le pobožne želje pedagogov).

Razlika med oratorskim in informatiškim konceptom seveda ni tako neznatna, kakor se zdi na prvi pogled, saj informatiški model virtualno eliminira specifično omiko, ki jo poraja dolgotrajno ter intenzivno ponotranjanje velikih tekstov. Popoln prehod k informatiki, popolna opustitev memoriranja v šoli bi najbrž pomenila afazijo, to pa je gotovo eden razlogov, zakaj se šola ne mara v celoti odreči memoriranju in poskuša vzpostaviti novo ravnovesje. Iskanje novega ravnovesja je razvidno že v sporadičnih oralističnih reakcijah, denimo v zahtevi po delni restituciji govorniškega pouka - čeprav se predlagatelji po vsem sodeč ne zavedajo, da obnovitev govorništva nujno zahteva več učenja na pamet. Vendar pa se zdi, da je temeljna formula novega ravnovesja že proizvedena: memoriranje je privilegij elementarnega pouka, na višjih stopnjah pa ostane samo tam, kjer je videti absolutno neizogibno. Rešitev problema je tedaj zelo tipična: tako kot nekatere druge prakse, ki so bile v tradicionalni družbi nediskriminirana domena odraslih in otrok, je tudi učenje na pamet postalo zgolj domena otroštva. Otroštvo

je ropotarnica, v kateri najdemo arheološke ostanke nekdanjih praks.⁶ Morebitna razlaga, da je omejitve učenja na pamet na elementarno šolsko stopnjo učinek razrednega boja (pasivno memoriranje prihodnjim delavcem, razvijanje kritičnega mišljenja elitam), je očitno prešibka. Nepripravljenost, nemoč, strah, da bi docela stopili v informatiko, elegantno splashni v kompromisu, da otroci smejo uživati v arhaičnih dejavnostih. In videti je, da v njih zares uživajo, saj pri vsem demonstrativnem odklanjanju šolskega memoriranja in faktografije najdejo nadomestek prav v memoriranju in faktografiji podatkov pop kulture. Mar ni memoriranje besedil pesmi in filmskih dialogov, predvsem pa imen filmskih zvezd, genealogij rock bendov, seznamov filmov, ki jih je naredil režiser, seznamov filmov, v katerih je igrala filmska zvezda, klasifikacij hollywoodskih filmov itn. isto kot memoriranje seznama rek, ki so omenjene v homerskem opusu, imen mest iz homerskega opusa, ki se začnejo s črko *t*, imen tovarišev, ki jih je ugrabila in na koščke raztrgala Scila, seznama Homerjevih verzov, v katerih je vsaka beseda za zlog daljša od prejšnje - *mera miracula*, ki jih je vljudno, a za naše pojme ne preveč prepričljivo zavrnil Aulus Gellius (*Noct.Att.*, Praef.)? Znati pomeni znati na pamet.⁷

Memoria in ex tempore

Dialektiko memoriranja kot mehanične dejavnosti in hkrati kot pogoja za navdihnjeno improvizacijo je najlucidneje dojel Kvintilijan. V poglavju o improviziranem govoru ali govoru *ex tempore*, ki je "najlepši sad naših študijev in tako rekoč največja nagrada za naše dolgotrajne napore" (*Institut. orat.*, X,7,1), se Kvintilijan brez obotavljanja loti mehanične plati zadeve. Improvizacije se najprej dotakne že v prejšnjem poglavju (X,6), ki obravnava 'mentalno pripravo' ali 'vnaprejšnji premislek' (*cogitatio*) govora. Ta način priprave govora - nemara najpogostejši, saj advokat nima zmeraj časa, da bi si govor pisno sestavil - je tesno zvezan s pisanjem, iz pisanja dobiva moč in je pravzaprav etapa med napornim pisnim delom in srečnimi priložnostmi

⁶ Ariès (1991) je dokazal fenomen 'otroške ropotarnice' za igre. Cf. tudi Pitt-Rivers 1989:212.

⁷ Za M. Meadovo se zdi, da je v prostovoljnem memoriranju relevantnih podatkov pop kulture videla posledico premajhne spominske obremenitve v šoli (Metraux 1979:207).

improvizacije (X,6,1). V tem poglavju je težišče na poudarku, da *cogitatio* govornika ne sme omejevati: Če nam med govorom pade na pamet 'srečna misel' (*extemporalis color*), se ne smemo praznoverno držati tistega, kar smo vnaprej premislili. Vrednost pripravljenega govora ni tolikšna, da ne bi smeli dati prostora fortuni (*ut non sit dandus et fortunae locus*). Seveda moramo predvsem prinesiti s seboj vnaprej pripravljeno zalogo elokvence (*paratam dicendi copiam*), na katero se lahko z gotovostjo zanesemo, vendar bi bilo neumno, če bi zavrgli 'darove trenutka' oziroma trenutni navdih (*temporis munera*). Zato mora biti mentalna priprava govora taka, da nas naključje ne zmede, temveč da nam pomaga. To dosežemo s pomočjo spomina, tako da nam tisto, kar smo zasnovali v mislih, z lahkoto prihaja iz ust (X,6,5-6).

Že v tem poglavju vidimo povezave med pisnimi pripravami, improvizacijo, inspiracijo in memoriranjem ali kar učenjem na pamet. Improvizacijo omogoči navdih, dar *fortune*. Improvizacija je transgresija vnaprej pripravljenega govora, ki ji poveljuje *fortuna*. V poglavju o *extempore* pa Kvintilijan razvije mehanični vidik improvizacije. Improvizacija je prehitavanje: Med govorom morajo naše mentalne dejavnosti hiteti daleč naprej in zasledovati misli, ki so še pred nami; iz preostalih zalog moramo zajemati toliko, kolikor potrošimo med govorom, da bi naše 'mentalno oko' med napredovanjem govora vse do konca gledalo naprej, saj bi se sicer začeli ustavljati, spotikati, spuščati kratke in pretrgane stavke, kakor da bi bili zasopli (X,7,10). Takoj za tem sledi ključno in nekoliko enigmatično mesto (X,7,11):

Obstaja neka mehanična spretnost (*usus quidem inrationalis*), ki jo Grki imenujejo *álogos tribé*. Ta omogoči, da roka med pisanjem hiti naprej in da oči med branjem z enim pogledom zajamejo cele vrstice z intonacijami ter premori vred; še preden bralec izgovori tisto, kar je na vrsti, oči že vidijo tisto, kar sledi zadaj (*ante sequentia vident quam priora dixerunt*). Na tej spretnosti temeljijo triki, ki jih na odrih izvajajo žonglerji in čarovniki, gledalci pa verjamejo, da se predmeti, ki jih mečejo v zrak, vračajo v njihove roke ter po njihovi volji odhajajo in prihajajo.

Ekstemporizacija torej temelji na *usus inrationalis* (prevod v Loebu: *mechanical knack*, srbohrvaški prevod: *mehanička okretnost*) oziroma *álogos tribé*, nekakšni prazni, brezmiselni, mehanični ali kar avtomatični spretnosti, ki je, kot je razvidno iz nadaljevanja, posledica

nenehne vaje. Ta spretnost omogoča, da med govorom misel prehiteva jezik, tako kot pri pisanju misel prehiteva roko in tako kot pri branju oko prehiteva jezik. Misel, ki išče pot naprej, prehiteva jezik, zato je jezik prepuščen samemu sebi, je 'brez misli', 'brez razuma' - tako kot roka, ki mehanično čečka in hiti za mislijo.

Takoj za tem se Kvintilijan zavaruje pred nevarnostmi nepravlega avtomatizma, nepravlega iracionalnega govorništva: Toda ta mehanična spretnost je koristna samo tedaj, če se ravna po teoretskih pravilih (*ars*) sestave govora - *disposite, ornate* in *copiose* -, tako da tisto, kar samo na sebi ni razumno, vseeno temelji na razumu (*ut ipsum illud, quod in se rationem non habet, in ratione versetur*) (X,7,12). Ekstemporizacija, ki se ne ravna po teh pravilih, je zgolj prazno govoričenje, ki prihaja z ustnic - ne iz 'srca' (*pectus*): *inanem modo loquacitatem dabit et verba in labris nascentia* (X,7,13). Zgled take ekstemporizacije je kaj drugega ko ženski prepir.

Pojem *pectus* je v Kvintilijanovi teoriji improvizacije in inspiracije sinonimen pojmom *adfectus* (afekt), *spiritus* (duh, navdih), in *calor* (strast, vnema). 'Srce', afekt, duh, vnema: to je energija, ki neposredno animira *rerum imagines*, ki intenzivira vizualno navzočnost argumentacije pred oratorjevim mentalnim očesom in s tem oratorja spodbudi, da opusti zamišljeno, vnaprej pripravljeno linijo argumentacije in jo mahne po drugi poti. Opozicija govora iz notranjosti (iz srca, *ex pectore*) in govora iz zunanosti ('iz ust' - *ex ore* - ali kar 'z ustnic' - *ex labris* -, kolikor je, kakor v Iliadi (IV,350), meja med zunanostjo in notranostjo zobna pregrada⁸) je v antični retoriki tudi sicer pomembna. Tako se Aulus Gellius (*Noct. Att.*, I,15) sklicuje na Odiseja, ki je govoril 'iz srca'. Besede, ki prihajajo 'iz srca', vsebujejo misel, globino. Na to se kajpada veže celoten projekt izobraževanja govorništva: govornik mora biti izobražen - pa tudi dober, etičen, *vir bonus* -, če naj bo njegov govor poln, globok, tehten. Cicero (*De orat.*, I,350 in III,142) pravi, da bi, če bi moral izbrati med *indiserta prudentia* (neelokventno vednostjo) in *stulta loquacitas* (neumnim besedičenjem), seveda izbral prvo - toda najboljši orator je *doctus orator*.

Pri Kvintilijanu se bolj kot pri vseh drugih antičnih teoretikih govorništva globina, tehtnost govora povezuje s pisanjem, z vsakdanjo pisno

⁸ V Sovretovem prevodu to ni razvidno: "Kakšna beseda, Atrid, je padla le-tu ti z jezika?"

kompozicijo. *Usus inrationalis*, ki je pogoj za improvizacijo, je predvsem rezultat *pisnih* vaj, katerih vrstam in metodam Kvintilijan nameni posebno poglavje (X,3). Stil se izgraja z nenehnim zavestnim urjenjem v pisnih sestavkih, tako da ekstemporizacija izdaja njihov ton (*color*) (X,7,7). Pisne vaje so najbolj potrebne tedaj, ko moramo ekstemporizirati; na ta način najboljše ohranimo jedrost izraza in damo besedam globino (X,7,28). Brez nenehnih pisnih vaj je orator v nevarnosti, da njegov govor postane plehko in izumetničeno besedičenje. "Kvintilijanova teorija predstavi oratorjevo govorno dejanje kot imitacijo pisanja: govorno dejanje se maskira v živo izrekanje, prikazuje se kot naravno zorenje semen govora, posejanih v vseh ljudeh, toda njegova matrica je protinaravna, je *a well-rehearsed script*" (Cave 1979:133-34) - torej besedilo scenarija, ki ga orator temeljito naštudira, preden ga uprizori pred avditorijem. Seveda ne gre prezreti tudi tega, da Kvintilijan ilustrira *usus inrationalis* s paradigmo pisanja - in branja, ki je za oratorja tudi zelo pomembno in prav tako povezano z memoriranjem. - Pisanje, branje in memoriranje pa se povezujejo z lokusom imitacije, torej intenzivnega ponotranjanja (prežvekovanja, prebavljanja...) zglednih besedil, ki proizvaja *copia verborum* (zalogo, tezaver elokvence)⁹ in katerega rezultat je 'transsubstanciacija' tujih besedil v lastna ali 'konsubstancialnost' teh besedil in oratorjeve elokvence.)

Memoriranju, ki je za govornika prav tako nujno, se Kvintilijan posveti v knjigi XI., kjer je govor tudi o mnemotehniki, a predvsem o učenju na pamet daljših besedil, za katero je uporabnost mnemotehnike *loci et imagines* po Kvintilijanovem mnenju omejena. Pri ekstemporiziranju je spomin najpomembnejša duhovna zmožnost (XI,2,3). Tezaver, iz katerega govornik jemlje misel, ki prehiteva jezik, je pač spominski tezaver. Toda Kvintilijan gre tu še dlje in razvija vsaj za naše moderne pojme osupljive misli. Izkaže se, da je videz ali imitacija improvizacije - na pamet naučen elukubrativno spisan govor - prav tako dober kot prava improvizacija, in vprašamo se lahko, čeprav Kvintilijan tega ne sugerira, ali ni nemara vrhunski trik, največja čarovnija dobrega govornišтва prav ta, da predstavi na pamet naučen govor kot navdihnjeno improvizacijo. Na vprašanje, ali se mora govornik naučiti na pamet celoten govor ali zadostuje, da si dobro zapomni samo bistvena mesta

⁹ Kvintilijan: *parata dicendi copia* (X,6,6). Agricola: *copia quaedam et thesaurus paratur, qui semper nobis in promptu sit* (*De inv. dial.*, II,19).

in dispozicijo, po Kvintilijanovem mnenju ni mogoče dati splošno veljavnega odgovora. Kar zadeva mene, doda, bi se, če bi docela zaupal svojemu spominu in če bi imel na voljo zadosti časa, naučil besedilo na pamet do zadnjega zloga - sicer je pisanje govora odvečno opravilo (XI,2,44-45). (Na pamet se je učil svojih govorov tako velik orator, kot je bil Demosten.) Na pamet naučena imitacija improvizacije ni nič slabša od pravega govora, prave improvizacije - z edinim pogojem, da se imitacija ne vidi: Od mladeniča je treba zahtevati točnost memoriranja in privajati njegov spomin na to, da ga nikdar ne izda; zato je prišepetavanje ali pogledovanje v rokopis škodljivo, saj se mladenič tako nikdar ne navadi zanašanja na spomin (XI,2,45). To pa je vzrok pogostih prekinitev, jecljanja, zapletanja, in tako se zdi, da se govornik tisto, kar govori, *šele uči na pamet*. S tem, ko razkrije, da je govor napisal, pa govor zgubi sleherno mikavnost, medtem ko dober in zanesljiv spomin daje vtis, da govor ni pripravljen v samotni delovni sobi, temveč da je delo trenutnega navdiha (XI,2,47).

Prava improvizacija je tako zelo odvisna od memoriranja na pamet, da se od njega sploh ne loči: mehanični, vnanji moment (učenje na pamet, *ausswendig*) se sprevrne v notranji moment (inspiracijo); improvizacijo kot "preklop v avtomatični način" (Cave 1979:134) hkrati animira afekt; *natura* je v improvizaciji neločljiva od *ars*, od stroja; avtomatizem je neločljiv od avtentičnosti.¹⁰

Če je popolni orator stroj, ki fingira afekte, ni nič čudnega, da se je odklanjanje učenja na pamet in poudarjanje pomembnosti razvijanja kritičnega mišljenja porajalo v pedagogiki prav v razsvetljenstvu, ki se je zanimalo za izdelovanje robotov, še bolj pa za določitev in ohranitev razlike med človekom in robotom (cf. Močnik 1983).

¹⁰ *Impromptu* (fr.) - po Verbinu: takojšen, iz rokava stresen, nepripravljen; takoj, brez priprave, izpod rokava; krajša, svobodna skladba za klavir ali violino... - seveda pride iz latinskega *in promptu*. Toda ta promptnost ali improvizacija je *parata*, vnaprej pripravljena in shranjena v spominskem tezavru, da bi bila *in promptu*.

LITERATURA

- ARIES, Ph. (1991) *Otrok in družinsko življenje v starem režimu*, Studia humanitatis, ŠKUC-Filozofska fakulteta. (Izvirnik: *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Plon, 1960.)
- BASKAR, B. (1991) "Sola v grmovju", *Katedra*, priloga št. 3, 4, 5.
- BLOCH, Marc (1968) *La société féodale: la formation des liens de dépendance, les classes et le gouvernement des hommes*, Albin Michel. (1. izd.: 1939)
- CAVE, T. (1979) *The Cornucopian Text: Problems of Writing in the French Renaissance*, Clarendon Press.
- CLANCHY, M.T. (1979) *From Memory to Written Record*, Edward Arnold Publishers.
- CRANE, G. (1991) "Composing Culture: the Authority of an Electronic Text", *Current Anthropology*, št. 32, str. 293-311.
- DIRINGER, D. (1948) *The Alphabet: a Key to the History of Mankind*, Hutchinson.
- FINNEGAN, R. (1977) *Oral Poetry: its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge University Press.
- FINNEGAN, R. (1988) *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*, Basil Blackwell.
- GOODY, J. (1987) *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge University Press.
- HAJNAL, I. (1959) *L'enseignement de l'écriture aux universités médiévales*, Maison d'édition de l'Académie des sciences de Hongrie.
- LEVINE, D. N. (1965) *Wax and Gold: Tradition and Innovation in Ethiopian Culture*, University of Chicago Press.
- LEWIS, I. M. (1986) *Literacy and Cultural Identity in the Horn of Africa: the Somali Case*. V: G. BAUMANN (ur.) (1986) *The Written Word: Literacy in Transition*, Clarendon Press, str. 133-149.
- LEWIS, I. M. (1968) *Literacy in a Nomadic Society: the Somali Case*. V: J. GOODY (ur.) (1968), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, str. 265-276.
- LEWIS, I. M. (1969) *Nationalism and Particularism in Somalia*. V: P. H. GULLIVER (ur.) (1969) *Tradition and Transition in East Africa: Studies of the Tribal Element in the Modern Era*, Routledge and Kegan Paul, str. 339-361.
- LIBERA, A. de (1991) *Penser au Moyen Age*, Seuil.
- MALAMOU, Ch. (1984) *Hiérarchie et technique: observations sur l'écrit et l'oral dans l'Inde Brâhmanique*. V: P. ACHARD et alii (ur.) (1984) *Histoire et linguistique*, Maison des sciences de l'homme, str. 115-122.
- MALAMOU, Ch. (1989) *Cuire le monde: rite et pensée dans l'Inde ancienne*, La Découverte.
- METRAUX, R. (ur.) (1979) *Margaret Mead: Some Personal Views*, Angus and Robertson.
- MOČNIK, R. (1983) "O položaju kinematografije v zgodovini idej", *Ekran-Problemi*, št.9-10/12, str.61-65.
- PITT-RIVERS, J. (1989) *Conclusion. Quelle ethnologie pour les sociétés contemporaines, demain?* V: M. SEGALIN (ur.) (1989), *L'autre et le semblable: regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, CNRS, str. 205-212.
- RENOU, L. (1978). *L'Inde fondamentale: études d'indianisme réunies et présentées par Charles Malamoud*, Hermann.

VERGER, J. (1985) *Les professeurs des universités françaises à la fin du Moyen Age*. V: J. LE GOFF in B. KOPECZI (ur.) (1985) *Intellectuels français, intellectuels hongrois: XI^e - XX^e siècles*, Akademiai Kiado in CNRS, str. 23-39.

ZUMTHOR, P. (1983) *Introduction à la poésie orale*, Seuil.

Tartuffovstvo v erotiki

Diana Koloini

MOTIV ZAPELJEVANJA V FRANCOSKI PRED- REVOLUCIJSKI DRAMATIKI

"18. stoletje je o zapeljevanju še govorilo. Skupaj z izzivom in častjo je le-to celo predstavljalo živo preokupacijo aristokratske sfere. Tega je bilo konec z meščansko revolucijo (in druge revolucije, tiste, ki so ji sledile, so mu zadale milostni udarec). Vsaka revolucija napravi konec zapeljivosti videza."¹

Baudrillardova formulacija natančno označuje prostor, znotraj katerega ja možna dramatika, o kateri bo tu govor.

Motiva zapeljevanja ni mogoče ločiti od libertinstva (libertinage) 18. st. kot načina življenja. Ta je dedič svobodne misli, ki se v uporabi proti religioznim normam porodi v 17. st., in drugi, narobni pol racionalistične filozofije razsvetljenstva. Njegova spodnja, nepriznana podlaga pa je revolucija, ki se pripravlja celo stoletje, ne da bi jo libertinstvo zmoglo misliti, kaj šele doseči - simptomatično je, da libertinstvo, ki se z revolucijo 1789 sicer skoraj izgubi, v fragmentih preživi le kot blodni preostanek poraženega in zgodovinsko zaostalega sloja nekdanjih velikašev. Po drugi strani pa je simptomatična tudi intenca komentatorjev te literature, ki se nenehno trudijo vanj vnesti revolucijo (že Molièrovega don Juana mnogi označujejo kot revolucionarja in ob likih, ki mu sledijo, se to hotenje samo stopnjuje). Toda "libertà", o kateri poje Mozartov in Da Pontejev don Giovanni, njegov dedič iz leta 1787, je povsem nekaj drugega kot svoboda iz gesla francoske revolucije "liberté, égalité, fraternité".

¹ J. Baudrillard, *De la seduction*, str. 9

Libertinstvo, z imenom označeno kot "svobodnjaštvo", se torej dogaja znotraj polja, ki nikoli ne doseže socialne in zgodovinske relevantnosti. Libertinsko literaturo sprejema in producira ozek krog ljudi, ki so sami tudi njeni edini pravi protagonisti, krog elitne družbe. Znotraj tega zaprtega sveta mondanité, ki živi odmaknjen od realnosti (seveda, če pristanemo na to, kar je za realnost določila meščanska doba: produkcijo in naravo - kot piše Baudrillard: "Meščanstvo je zaobljubljeno naravi in produkciji, ki sta obe docela tuji in celo smrtonosni za zapeljevanje."²).

Erotično zapeljevanje kot igra moči brez socialne relevantnosti, boj za moč v polju videzov.

Motiv zapeljevanja sicer ni identičen z libertinstvom (in pravzaprav nobeden izmed dramskih tekstov, ki jih bom obravnavala, ni zares libertinski). Literarna zgodovina ločuje tri poglavitne smeri v motivu zapeljevanja v gledališču tega časa:

- komediografska tradicija, ki sega od Molièra, prek Lesagea (*Turcaret*, 1709) do Beaumarchaisa;
- celotno Marivauxovo "gledališče ljubezni", ki prek igre videzov in zapeljevanja išče iskreno in avtentično ljubezen;
- moralistično sentimentalna literatura (njen začetek predstavlja Richardson s *Clarisso*, 1748), ki v liku zapeljevalca obsoja pokvarjenca in sentimentalno objokuje prevarano krepost. Znotraj te smeri pozneje pride do moralistično ovrednotenega zloma plemiča in poveličanja šibkih in nemočnih, torej konec koncev tudi nižjih stanov.

V zgodovinskem smislu je nesporno progresivna tretja smer, ki se bo ohranila tudi po revoluciji in ki vodi neposredno v predromantiko. V tem delu pa nas bo najbolj zanimala prva: dela, ki ostajajo znotraj miselnosti predrevolucijskega sveta. To so dela, ki uprizarjajo logiko zapeljevanja, ne da bi fenomen prikrija z moraliziranjem in sentimentalizmom. Čeprav brez pozitivne razrešitve (revolucija) pri izpisovanju zaprtega kompleksa svojega materiala, prav ta dela najbolj dosledno izpisujejo paradoksalnost svojega sveta.

² *Ibd.*, str. 10

Ta fenomen bom zasledovala v liniji od Molièrovega *Don Juana* (1665) prek Marivauxovega *Zmagoslavja ljubezni*³ (1732, tekst, ki gotovo izstopa iz ustaljene predstave⁴ o tem avtorju, morda je prav to tudi razlog, zakaj ta sijajni tekst nikoli ni omenjen med Marivauxovimi reprezentativnimi deli) do Beaumarchaisove *Figarove svatbe* (1784).

* * *

Začnimo s francosko uprizoritvijo zgodbe, ki za celo evropsko gledališče predstavlja osrednjo podobo zapeljivca, Molièrovim *Don Juanom* iz leta 1665. Že takoj na začetku pa je treba opozoriti, da se *Festin* odmika od donjuanske tradicije⁵, in sicer prav v osrednjem motivu: mladane povsem namreč opusti uprizarjanje zapeljevanja. To pa še ne pomeni, da don Juan ni zapeljivalec. Nasprotno, Sganarellov opis na samem začetku komedije in predvsem don Juanov avtoportret (v sloviti tiradi "Kako? Po tvoje naj bi bil človek dolžan ostati pri prvi"⁶) nedvoumno pričata o junakovem osnovnem zanimanju. Toda osrednja pozornost drame ni usmerjena na samo zapeljevalje, pač pa na problematizacijo junakovega ravnanja in refleksijo njegove pozicije znotraj sveta, v katerega je postavljen.

Fenomen zapeljevanja Molière bistveno opredeli v točki, ki ni le povsem tuja donjuanski tradiciji, temveč je po mnenju večine komentatorjev

³ Marivauxovo *Zmagoslavje ljubezni* (*le Triomphe de l'amour*), ki je med obravnavanimi deli gotovo najmanj znan tekst, se je v slovenskem prostoru (v prevodu Aleša Bergerja) prvič pojavil 1991. v uprizoritvi PDG Nova Gorica v režiji Janeza Pipana in z igralko Jožico Avbelj, ki je v svoji kreaciji osrednjega lika realizirala principiarno jedro celotne problematike, o kateri bo tu tekla beseda.

⁴ Ta ustaljena predstava se zdi tudi sicer sporna: ljubezen, na katero Marivaux po lastnih besedah "preži v vseh kotičkih človeškega srca, kjer se utegne skrivati" in ki naj bi bila edino avtentično človeško doživetje, je v njegovem gledališču vedno proizvedena; igre naključij, presenečenj, preizkušenj, besednih mečevanj, predsodkov etc. je ne zgolj odkrivajo, temveč tudi vzpostavljajo/omogočajo.

⁵ S to mislim na kompleks stalnih motivov, ki se pojavljajo v zgodbi *Don Juana*. Ta se v brezštevilnih ponovitvah sicer pojavlja v vedno novih dramaturških in pomenskih strukturah, ki pa - vsaj do Mozartovega in Da Pontejevega klasičnega dela iz leta 1787 - v tematskem smislu tvorijo nekakšno skupno zalogo.

⁶ I.d. Z.p. tirada, v kateri govori o "nedopovedljivi sladkosti" osvajanja, bo bistveno vplivala na nadaljnjo podobo zapeljivalca s konceptom počasnega osvajanja, ki se zaveda cenenosti prehitre zmage in se zato orientira na težko dosegljive ženske. Valmontov načrt za osvojitve Tourvelove v Laclosovih *Netarnih razmerjih* predstavlja njegovo neposredno nadaljevanje. In če govori Valmont o "usodi", govori don Juan o "nagonu zavojevalca", če se prvi primerja z Aleksandrom, ki si želi "drugih svetov, na katere bi razširil svoje pohode", drugega žene ambicija doseči absolutno: "Tedaj... bom resnično bog."

tujek tudi znotraj samega teksta: to je don Juanova odločitev za hipokrizijo. Nasproti običajnim pomislekom⁷ hočem pokazati, da hipokrizija ni le avtentični sestavni del *Don Juana*, ampak zaznamuje prav konstitutivno jedro podobe zapeljevalca.

Odločitev za hipokrizijo je eminentno politično dejanje (don Juan jo sam označi kot "namen, ki sem ga zasnoval iz čiste politike", 5.d. 2.p.), ki na prvi pogled nima nikakršne zveze z osrednjo preokupacijo slehernega don Juana, erotičnim zapeljevanjem. Molièrov protagonist jo razkrije kot načrt ravnanja, s katerim se bo ubranil pred vedno hujšimi napadi svojih nasprotnikov. S hipokrizijo se bo uvrstil med "strnjeno družbo ljudi te baže", ki ga bo ščitila in mu nudila "brezskrbnost popolne nedotakljivosti". S to gesto se Molièrov junak res odmika od klasične podobe don Juana, ki je bil vedno odprto postavljen nasproti svetu, katerega norme krši⁸. A kljub temu lahko trdimo, da odločitev za igranje vloge pravičnika ("Oseba pravičnika je najboljša vloga, ki jo more človek igrati.") v nekem smislu samo radikalizira strategijo, ki jo don Juan izvaja že v samem zapeljevanju. Gre za fenomen igranja vloge.

Edino zapeljevanje, ki ga uprizarja komedija, zapeljevanje dveh kmetic, naravnost brutalno izpostavi temeljno značilnost don Juanovega zapeljevanja: lažnost. Z ženskama se cinično poigrava in drugo drugi izpostavlja porogu. Nič mu ne brani, da ne bi izrazov občudovanja in želje izmenjeval s sprotnim zanikanjem obljub in obsodbami blaznosti. Naj v avtoportretu tudi govori o "sladki moči ženske lepote", je tu povsem jasno, kako malo je ob ženski resnično prevzet. Osvajanje je igra manipulacije in obvladovanja, ki prejkone uživa v svoji lažnosti.

Don Juan je vedno, od začetkov zgodbe lažnivec in prevarant. Celó več, ena njegovih najljubših potez v strategiji zapeljevanja je, da se ženski približa v tuji preobleki (najraje seveda preoblečen v njenega zaročenca). 1. prizor Tirsovega *El Burladorja*, ki predstavlja začetek

⁷ Molièrovi interpreti don Juanovo hipokrizijo največkrat pojasnjujejo z avtorjevo obsedenostjo s prepovedanim *Tartuffom*: znano je, da je Molière svojega *Don Juana* napisal v izjemno kratkem času, da bi zadostil repertoarnim potrebam svoje gledališke skupine, ki je po prepovedi *Tartuffa* ostala brez pravega teksta, brez dela in brez dohodkov. Strogim klasicističnim pravilom docela neprilagojena dramaturška struktura dela - ki ne upošteva niti enotnosti dogajanja, saj vključuje številne motive, s katerimi se je Molière ukvarjal v drugih tekstih - naj bi bila po mnenju večine komentatorjev zgolj posledica avtorjevega hitenja in pomanjkanja časa pri pisanju zgodbe, ki se je je oprijel kot finančno obetavne modne muhe.

⁸ Pri tem se ne sklicujem samo na sloviti šestkrat ponovljeni "No" komendnikovi zahtevi pri Mozartovem *Don Giovanniju*; že prvi don Juan, junak avtorja Tirsa de Moline na opozorila, da ga preganjajo, tik pred koncem drame odgovarja: "Zdaj bolj kot kdaj prej ljubim svoje prevare!"

zgodbe Don Juana, uprizarja trenutek, ko vojvodinja Ines spozna, da se je v zaročenčevi obleki ljubila z neznanim moškim - in ta prizor se bo ponavljal vse do otvoritvene scene Mozartovega in Da Pontejevega *Don Giovannija*.

Don Juan je torej moški, ki zapeljuje z nastavljanjem lažnih podob, sebe kot podobe drugega, oziroma sebe kot podobe, ki ustreza želji drugega. Molière, ki ga je v *Don Juanu* zanimala predvsem konstitucija družbenega sveta in pozicija posameznika v njem, je s hipokrizijo, s katero se don Juan definitivno podvoji v lažno podobo, radikaliziral temeljno gesto zapeljevalca (Mozart in Da Ponte, ki ju je nasprotno zanimala predvsem erotika, sta fenomen lažne podobe radikalizirala drugače: don Giovanni v svojem zadnjem zapeljevanju pred Elviro nastavi drugega, slugo Leporella, v svoji obleki - gesta, ki je nasprotna Molièrovi, a v izpostavitvi pomena podobe enako radikalna). Če je don Juan doslej pred žensko igral vlogo zaljubljenca, bo poslej v celotnem življenju funkcioniral le še kot podoba ločena od svoje resnice. Za svet bo postal lažna podoba.

Nobenega dvoma ni, da je uprizoritev don Juana kot hipokrita rezultat Molièrove kritičnosti do sodobnega sveta (in malodne obupen poskus povrnitve k temi, ki mu je bila s *Tartuffom* prepovedana): "Dandanes to ni nikakršna sramota: svetohlinstvo⁹ je modna grehota in vse modne grehote imajo ljudje za kreposti." Molière seveda ni zgrešil. Zadel je v jedro družbenega sveta svojega časa.

Že 1537 je bil v francoščino preveden Castiglionejev *Il Cortegiano* (Dvorjan, 1528), šola človeka v visoki družbi, ki temelji na predpostavki, da človek v družbi lahko uspeva samo, če umetno izdela svojo podobo, ki mora ustrezati kodificirani formi družbeno sprejetega obnašanja. Castiglionejev spis je bil skupaj z Machiavellijem, Gracianom in delom Torquata Acceta s simptomatičnim naslovom *Della Dissimulazione onesta* (O plemenitem pretvarjanju) pglavitna inspiracija francoskim piscem, ki v začetku 17. st. (Du Souhait, 1600, Nervèze, 1616, Pasquier, 1611, de Refuge, 1616, de Balzac, 1618, Faret, 1630) izdelajo podobo dvorjana, ki je - kot piše Brooks¹⁰ - po

⁹ Tu nas ne zanima toliko, da je "oseba pravičnika", o kateri govori don Juan, izenačena z osebo religiozneža, temveč sama forma prenarejanja, čeprav je seveda gotovo res, da se prenarejanje spočne z renesančno odstranitvijo Boga z mesta vrhovne avtoritete in je celotno libertinstvo 17. in 18. st. povezano s posvetnim svobodomiselnostvom.

¹⁰ P. Brooks: *The Novel of the Worldliness*, str. 46.

"svojem bistvu pretvarjajoče se bitje (dissimulating being), čigar socialna prezenca je maska, dejanje igrano določeni publiku z določenimi cilji".

Ali kot pravi Chevalier de Méré v delu Antoina Gombauda: "Je suis persuadé qu'en beaucoup d'occasions il n'est pas inutile de regarder ce qu'on fait comme une comédie, et d'imaginer qu' on joue un personnage de théâtre."¹¹

Molière je v svojem *Don Juanu* celo radikalnejši. V svetu, ki je kot svojo vrhovno normo sprejel "la dissimulation", pretvarjanje, je nemogoče razlikovati med masko in avtentično pozo: "celo tisti, ki po prepričanju odločajo o teh stvareh,... celo te vodi ta družba za nos, da nedolžno nasedajo zvijačam maskirancev in da slepo podpirajo te ponarejevalce lastnega ravnanja." (5.d. 2.p.) Tudi morala (oziroma religija), ki v *Don Juanu* predstavlja konstitutivno točko družbenega sveta, je stvar podobe, zagotavlja jo "povešanje glave, skrušeno vzdihovanje in zavijanje oči", za katerim se lahko skriva kakršnokoli ravnanje. Če pa samo konstitutivno jedro sveta zastopa prazna podoba, potem celoten družbeni svet razpade na niz podob, ki so docela ločene od resnice. Svet medčloveških odnosov se dogaja kot izmenjavanje podob, iluzionistična igra.

Da Molièrova kritika sveta nikakor ni bila nedolžna, priča tudi prepoved uprizarjanja *Don Juana*, ki je bil pozabljen za celi dve stoletji. V svetu, ki se dogaja kot niz iger, je tudi gledališka igra nujno postavljena v niz, ki ga obvladujejo politične manipulacije.

* * *

"Človek iz družbe" se skozi celo 17. st. (tudi v delih francoskih moralistov) razvija v podobo sofisticiranega bitja visoke kulture, ki predstavlja pojem civiliziranega človeka. Šele v 18. st. izstopi njegova negativnost in eksplicitno zlo.

Tu postane tudi jasno, da je cantralno polje "l'homme dissimulé" prav aktivnost, na katero je s prenosom *Tartuffa* v *Don Juana* pokazal že

¹¹ Prepričan sem, da je ob mnogih priložnostih dobro, da to, kar ljudje delajo, gledamo kot komedijo in da si predstavljamo, da igrajo neko vlogo v gledališču. - Citirano po Brooks, str. 46.

Molière: zapeljevanje. (Seveda pa je že Tartuffe sam zapeljevalec: kako bi lahko ustreznejše poimenovali strategijo, s katero obvladuje Orgona?)

Da je zapeljevalec dedič prav te tradicije, dokazujejo tudi poznejša dela in celo najbolj eksplicitno prav roman, ki povzema, v najpopolnejši formi zaobsega in tudi zaključuje celotno tematiko zapeljevanja francoskega predrevolucijskega sveta, Laclosova *Nevarna razmerja* iz leta 1782. V slovitem 81. pismu, ki opisuje samovzgojo zapeljevalke, v kateri poleg načrtnega pretvarjanja od prvih vstopov v družbo poudarja tudi študij pri romanopiscih, filozofih in moralistih, Markiza de Merteuil svoj avtoportret dopolni z ugotovitvijo, ki je zvesta replika na Castiglioneja: "Je suis mon ouvrage." (Jaz sem svoja lastna stvaritev.)

S smrtjo Ludvika XIV se zruši pomen dvora kot središčne točke sveta in družbeno dogajanje se prenese v mesta. Dediščino dvorskega življenja in kodificiranega obnašanja prevzame aristokratska družba, ki sama sebe označuje z vseskoz pretencioznim poimenovanjem "le monde". Ta svet vzpostavlja in omogoča popolna zaprtost nasproti vsemu zunanjemu (kot piše Barthes ob La Bruyeru¹², "le monde" zanima samo to, kar je znotraj njega samega, določa ga prav njegova zaprtost; to, kar je zunaj, nima nobenega statusa, torej niti zahteve po izrazu v jeziku). V času, ko na zgodovinsko prizorišče vstopa buržoazija, je aristokratski svet mogoč samo kot zaprtost nasproti zgodovinsko in socialno relevantnemu dogajanju (Barthes: "Ograja tej literaturi omogoča, da se dotika psihologije in navad, ne da bi prešla do politike."¹³).

V tem zaprtem svetu, katerega vrhovna vrednota je zvestoba konvenciji, se do popolnosti razvije umetnost pretvarjanja. Človek tega sveta je v osnovi človek javnosti. Njegova identiteta je isto z njegovo pozicijo v družbi (ko Crébillon piše roman o sentimentalni vzgoji - *Zablode srca*¹⁴ - izpisuje zgolj privajanje na zakonitosti družabnega življenja in obvladovanje le-tega). Ta pa ni toliko stvar realnih gospodstvenih razmerij (ki so razpadla z vrhovno pozicijo kralja), ampak je odvisna od predstave, ki jo ima o njem družba, oziroma od njegove podobe. Človeka tega sveta konstituira pogled javnosti.

¹² R. Barthes: *Essais critiques*, str. 226.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Crébillon, fils: *Les Egarements du coeur et de l'esprit*, 1736-38.

Podobo pa vzpostavlja dobesedno to, kar je v javnosti vidno: obnašanje, manire, razmerja z drugimi (predvsem z ženskami), govorica... Ti znaki so tisto, kar v očeh javnosti priča o posameznikovi identiteti in vrednosti.

Človek iz družbe mora torej večje oblikovati svojo podobo, obvladovati samega sebe in predvsem pogled nase. To pa že pomeni, da mora obvladovati tudi druge, saj le tako lahko gospoduje nad pogledom, ki ga določa. In tako kot je vzpostavitev lastne podobe odvisna od obvladovanja pogleda drugih, tako je druge mogoče obvladovati samo z globljim pogledom: videti, vedeti in manipulirati.

Takole uspešni libertinec Versac uči mladega junaka v Crébillonovem romanu: "Vous devez apprendre à déguiser si parfaitement votre caractère, que ce soit en vain qu'on s'étudie à le démentir. Il faut encore que vous joigniez à l'art de tromper les autres, celui de les pénétrer; que vous cherchiez toujours sous ce qu'ils veulent vous paraître, ce qu'ils sont en effet."¹⁵

* * *

Kot opozarja že prej citirani Chevalier de Méré, je resnični prostor tega sveta gledališče.

Gledališče ni samo osrednji dogodek družabnega življenja, ampak tudi metafora tega sveta.

Iz libertinskih romanov 18. st. je razvidno, da družba "le monde" sama sebe razume kot gledališče. Svet, ki je navzven zaprt, je navznoter popolnoma javen. Aristokratski dom je zbirališče družbe, javni prostor, kjer ničesar ni mogoče skriti pogledu drugih. Privatnost je povsem odpravljena. (Kot Mme de Lursay opozarja mladega junaka v Crébillonovem romanu, je komurkoli iz družbe nemogoče preprečiti vstop v salon ali celo budoar.) Tudi intimnega življenja ni mogoče izmakniti pogledu javnosti. "Pogled je osrednja fizična in metaforična

¹⁵ Morate se naučiti tako popolno pretvarjati svoj značaj, da bo vsak poskus razkritja neuspešen. Potrebno je tudi, da se naučite umetnosti varanja drugih, tako da prenikate vanje, pod tem, kakšni želijo izgledati, morate poiskati to, kar so v resnici. - citirano po Brooks, str. 21.

ekspresija zaprtosti in pomanjkanja privatnosti, ki sta osnovna pogoja življenja v družbi."¹⁶

Zato ni čudno, da je gledališče, ki je že po definiciji prostor pogleda, osrednje stekališče sveta. Gledališče ni samo osrednje zbirališče, ampak prostor, v katerem se ta družba potrdi kot javnost (ni naključje, da se poglobitni dogodki v romanih tega časa, kot je npr. javno sramotenje Markize v *Nevarnih razmerjih*, zgodijo v gledališču). Pogled je tu v enaki meri usmerjen na oder in v avditorij - o tem priča tudi dejstvo, da je bila v francoskem gledališču tega časa dvorana v celoti razsvetljena.

Oder sam, oziroma gledališka predstava pa je verna odslikava javnega sveta, ki se kaže v dvorani.

Pri tem ne gre samo zato, da rokokojsko gledališče uprizarja svet, jezik in navade visoke družbe. Seveda je res, da gre za ozek krog mondene družbe, katere narcizem je mogoč samo v zaprtosti nasproti poglobitnemu delu življenja. Nad tem se npr. usaja Rousseau v svoji obsodbi gledališča, ko pravi: "Dandanašnji pisci bi razumeli kot svojo sramoto, če bi vedeli, kaj se dogaja za pultom kakšnega trgovca ali v delavnici kakšnega obrtnika... Obstaja peščica nevrednežev, ki na vsem svetu samo sebe nekam prištevajo, vendar sploh ne zaslužijo, da bi jih kamorkoli prišteli, razen po zlu, ki ga delajo. Samo zaradi njih obstajajo gledališča, njih istočasno prikazujejo na odru, medtem ko oni sami sebe prikazujejo na obeh straneh odra, oni so osebe na odru in igralci na klopeh."¹⁷

Rousseau ima seveda prav, ko govori o socialni nerelevantnosti tega sveta. Ob vsej žolčnosti pa je iz njegovega opisa vendarle očitno, da se prav v takšni zaprtosti v najpopolnejši meri uresničuje "ogledalna" struktura gledališča: gledališče je tu v največji možni meri (tako kot morda nikoli pozneje) center, ogledalo in metafora nekega sveta. (Prav zato ga niti ni več potrebno gledati?)

Prav v tem zaprtem svetu rituala, ki ga ne zanimajo vprašanja produkcije (ki smo se jo z meščansko lekcijo, kot pravi Baudrillard, naučili razumeti kot edino relevantno realnost), se razvije diskurz o ljubezni,

¹⁶ Brooks, str. 18.

¹⁷ Rousseau: *Julija ali Nova Heloiza*, 1761 - citirano po Lešić, str. 339.

ki na svojevrsten, a radikalen in zavezujoč način izpisuje paradoksalnost človeka kot bitja govornice.

Gledališče kot prostor iluzije, umetno ustvarjene realnosti (z uveljavitvijo "italijanske škatle", ki v letih 1548 - 1650 postane poglavitna, če ne že edina oblika gledališča, se gledališče izoblikuje kot iluzionistični prostor poustvarjene realnosti: zaprt prostor z globinsko perspektivo "nudi sliko stvarnosti, ki deluje enako resnično kot vsakdanje življenje, če ne celo bolj verodostojno od tega"¹⁸) je osrednji, več, edini pravi medij tega sveta, ki tudi sam funkcionira kot iluzionistična igra.

Umetno ustvarjena podoba, katere pretenzija je, da bi z iluzionizmom ne le poustvarila, ampak dosegla stvarnost, briše mejo med navideznim in realnim. Poglavitna predpostavka tega gledališča je, da umetno ustvarjena podoba funkcionira enako kot realnost. In prav v tem je struktura gledališča identična s konstitucijo družbenega sveta, ki jo je že Molière označil kot nizanje podob.

O tem priča tudi sočasna teorija igre izpisana v *Paradoksu o igralcu* (1762), v katerem Diderot¹⁹ igro definira kot posnemanje (nasproti podoživljanju): ustvarjanje podobe s hladnim razumom in brez senzibilnosti, ki mora prevarati gledalca: "Ves njegov talent ni v tem, da čuti, tako kot mislite vi, temveč da tako skrupulozno izrazi zunanja znamenja čustva, da vas premoti."²⁰ "Kako, bo kdo rekel, ali se tisti tožeči in boleči toni, ki prihajajo iz materinih prsi in ki me tako močno pretresajo, niso porodili iz trenutnega čustva, iz obupa? Seveda ne; dokaz za to je dejstvo, da so preračunani, da so del deklamacijskega sistema, da niso pravi, če so za dvajsetinko četrt tona nižji ali višji"²¹... Če je ženska nesrečna, res nesrečna, joka, a vas ne gane: še več, rahla poteza, ki izmaliči njen obraz, vas spravi v smeh; ton, ki je zanjo značilen, zveni v vašem ušesu

¹⁸ J. Divignaud: Sociologija pozorišta, str. 360.

¹⁹ Diderot v zgodovini gledališča zastopa povsem drugačno pozicijo, kot jo zasledujemo tukaj, oziroma pravo nasprotje rokokojskemu gledališču: v zgodovino dramatike se je zapisal kot avtor (*Nezakonski sin*, 1757, *Družinski oče*, 1758) in teoretski utemeljitelj (*Razprava o dramski poeziji*, 1758) meščanske drame, kot jo je sam imenoval "genre dramatique sérieux". A prav zato je zabavno, da se v njegovem reflektiranju fenomena igre takorekoč proti njegovi volji izpisujejo osnove rokokojskega gledališča.

²⁰ D. Diderot: *Paradoks o igralcu*, str. 99.

²¹ *Ibid.* str. 98.

disonantno in vas moti; njene običajne kretnje odkrivajo njeno preprosto in čemerno bolečino."²²

Pri tem je posebej presenetljivo, da Diderot, ki igralca sam primerja z likom, ki je center naše pozornosti: "kot zapeljivec je pri nogah ženske, ki je ne ljubi in jo hoče preslepiti,"²³ od igralca sam zahteva malodane identične veščine, kakršno uči libertinec Versac: "opirati se mora na svoj razum, na študij človeške narave... neprestano mora opazovati naša občutja... biti mora hladen in miren gledalec, od njega tedaj zahtevam prenikavost in nič senzibilnosti."²⁴

Gledališče kot medij umetno ustvarjene podobe torej že po imanentni estetski logiki sega v konstitutivno jedro tega sveta. In gledališče 18. st. s pridom in izjemno virtuoznostjo izrablja potencial, ki temelji v iluzionistični igri - gre za rokokojsko gledališče oziroma natanko tisto gledališče, ki v zgodovinskem toku predstavlja nekakšen slepi rokav (nekakšno nadaljevanje doživi šele v spektakelskih ekshibicijah 20. st.), konzervativen tok nasproti zmagovitemu pohodu meščanske drame. Gledališče, ki se vsem zgodovinskim pregledom dramatike zdi neresno, lahkotno in prazno - tudi zato najbrž, ker njegova refleksija ni eksplicitna (oziroma kritična), temveč se poraja v spiralasto stopnjevanem podvajanju, preigravanju, variiranju in oplajanju s temeljnim načelom tega sveta.

To je gledališče preoblek (prve in najeksplicitnejše simulacije), zamenjav in transformacij oseb, komičnih peripetij, ki temeljijo na lažnih podobah. Gledališče, ki se v najčistejši obliki uresniči v navidez lahkotni in nezavezujoči komediji ljubezni.

* * *

Erotika je nesporno osrednja preokupacija tega sveta, družbene skupine, odtrgane od produkcijskih razmerij.

O tem priča že dejstvo, da je libertinski roman, ki najbolj natančno izpisuje življenje "le monde" v 18. st., ves usmerjen na ljubezenska

²² Ibid. str. 120.

²³ Ibid. str. 100.

²⁴ Ibid. str. 95-96.

razmerja. Tako kot je vstop v družbo mogoč samo s seksualnim dejanjem (nujnost osvojitve prave ženske v Crébillonovem romanu), je tudi posameznikova družbena moč ali njegova svoboda odvisna predvsem od njegovih erotičnih dogodivščin in manipulacij (o tem več kot nazorno pišeta Valmont in Merteuil, pa tudi njuni nasprotniki v *Nevarnih razmerjih*). Celo več, kot piše Brooks, ta družba "erotično situacijo razume kot mejno situacijo v medčloveških odnosih, končno konfrontacijo dveh bitij, skrajno metaforo tega, kaj ljudje delajo drug drugemu."²⁵

Erotika v svetu kodificiranega obnašanja in pretvarjanja pa ni stvar posameznikove notranjosti, strasti ali naravnega (po Baudrillardu ljubezen kot globino želje in uresničitev človekove notranje polnosti ustoliči šele patetika romantike²⁶), temveč "skrajne stilizacije in kodifikacije človekove psihologije."²⁷ Erotika torej ni izbruh notranje resnice, temveč prav nasprotno, osrednji prostor igre videzov, gospostva videza - ki igra z navideznim, metamorfozami in lažnostjo.

Pri tem ne smemo nasesti naivni predpostavki, da je pojmovanje erotike kot eminentnega prostora prevare zgolj rezultat dekadence plemiškega sveta, ki v svoji agoniji ruši moralno normo, na kateri temelji. Nasprotno, četudi pristanemo na pojem "dekadence", jo je treba razumeti kot prostor, v katerem je odstranjena idealistična moralna fantazmagorija in ki omogoča vpogled v paradoksalnost človekove pozicije.

O tem priča tudi to, da se fatalnosti podobe v erotičnih razmerjih ni mogel izmakniti niti komediograf, ki odločilno zaznamuje mejo tega sveta: Beaumarchais v *Figarovi svatbi*, "najbolj revolucionarni igri vseh časov", ki z družbeno kritiko neposredno napoveduje veliko revolucijo, v komediografskem materialu pa ostaja dedič izkušnje rokokojskega gledališča in s tem tudi tradicije mondenega sveta.

Beaumarchais, ki v revolucionarni kritiki plemiškega stanu nasproti zapeljevalskemu grofu Almovivi postavlja resnično, iskreno in pošteno

²⁵ Brooks, str. 22.

²⁶ J. Baudrillard: *Les stratégies fatales*, str. 144-5.

²⁷ Brooks, str. 22.

ljubezen nižjega stanu - Figara in Suzane, uprizarja zapeljevanje, v katerem iluzionistični igri nasede sam zapeljevalec. Almoviva, ki se je sicer odpovedal večini zapeljevanja (Suzana pravi, da mu ni do tolikšnega truda in jo hoče zgolj kupiti), se namreč ujame v igro, ki mu jo uprizorita ženski v boju za resnično ljubezen: na napovedanem zmenku v vrtu Suzano nadomesti vanjo preoblečena Rozina. Almoviva nasede preobleki in se ne zave, da opeva in ljubkuje telo svoje žene.

"Grof (ujame roko svoje žene): O, ta fina in mehka koža. Kako daleč je grofica od tega, da bi imela tako lepo roko." (5.d. 7.p.)

Lahko bi enostavno sklepali, da gre za običajno laž zapeljivca, ki komplimente trosi samo zato, da bi dosegel svoj namen. Vendar je zadeva pomembnejša. Roka tu funkcionira kot erotični objekt, spolno telo, ki je edini predmet želje (saj Almovivi gotovo ne gre za nič drugega kot za telesno potešitev želje). Prav telo, ta predmet želje, pa je neprepoznavno, zamenljivo, njegovo privlačnost zagotavlja preobleka. Paradoksalno je seveda to, da pod preobleko postane privlačno prav tisto telo, ki se mu ponuja vsak dan, pa ga Almoviva ne mara, telo njegove zveste in zanemarjene žene. Almovivi se tu zgodi isto kot don Giovanniju, ki ga ob zakrinski Elviri, pred katero beži, pritegne "odor di femmina" (Da Ponte/Mozart). Privlačno je torej tisto telo, ki mu maska drugega zagotovi videz tujega, še ne doživetega.

Almoviva, ki je že v 1.p.1.d. *Seviljskega brivca* govoril o privlačnosti težko dosegljivega, tu pojasni neprivlačnost žene: "Naše žene mislijo, da so naredile vse, če nas ljubijo... in tako so ljubeče, tako stalno uslužne in to vedno, brez prestanka, tako da je človek nekega večera sit in presit tega, v čemer je iskal srečo." (5.d. 7.p.) In naj je Almoviva kot zapeljivec in kot plemiški gospod z neomejeno močjo po Beaumarchaisovem prepričanju še tako negativna figura (ki ima pozitiven odgovor v poštenem, zvestem in delavnem Figaru), temu nauku ne prisluhne samo njegova žena, ampak tudi sobarica in Figarova nevesta Suzana!

Izkušnja iluzionizma, ki jo je oskrbel aristokratski svet, presega idealizem revolucije. Zato morda ni naključje, da Beaumarchais, ki v zgodovini gledališča velja za neposrednega napovedovalca revolucije (na praizvedbi *Figarove svatbe* 1784 so zadnji stavek komedije "tout finit par des chansons" igralci spontano spremenili v "tout finit par des canons", čemur je publika bučno aplavdirala - publika, v kateri so bili

aristokrati pomešani z narodom v zgolj pred revolucijo možno "égalité"), 1789. leta ni dojel in razumel pomena zgodovinskih dogodkov.²⁸

* * *

Centralna ekspresija erotike, v kateri funkcionirajo lažne podobe, prevare in mimikrije, je zapeljevanje.

Zapeljevanje, ki je po definiciji (Baudrillard) "strategija iluzionizma".

Zapeljevanje je igra, ki ve za fatalnost podobe v erotičnih razmerjih, ve za moč znaka in tudi za njegovo zamenljivost in je s to vednostjo sprijaznjena, več, operira z njo, uporablja jo v svoj prid. Zapeljevanje je strategija, ki manipulira z močjo znaka²⁹. Akcija, ki ne želi seči preko igre do resnice, temveč nasprotno, njena imanentna moč je prav v tem, da "vsaki stvari in vsakemu diskurzu odvzame njegovo resnico in ustvarja vstop v igro, čisto igro videzov in tako onemogoči sleherni sistem smisla in moči"³⁰.

V tem smislu je strategijo zapeljevanja mogoče vzporejati z večščino, ki v polju besede funkcionira kot "tehnologija gospostva" (Močnik ob

²⁸ Kot najbrž ni naključje niti to, da sta Mozart in Da Ponte, na Dunaju odmaknjena od francoskega dogajanja, a neposredno povezana s to skušnjo prav s *Figarovo svatbo* (1786), v smeri, ki jo tu zasledujemo, v nekem smislu zaobrnila zgodovinski red. Revolucionarnemu Figaru v njunem opusu sledi *Don Giovanni* (1787), v katerem Massetova revolucionarnost ob suverenem zapeljevalcu potihne v skrbi za svojo žensko. Prav ta - Zerlina, ki je v glasbenem in vsebinskem smislu naslednica Suzane, pa pade s piedestala zveste ženske v "vorrei e non vorrei", stalno pripravljeno na nezvestobo. Medtem ko je v njuni tretji operi *Così fan tutte* (1790, ta tri dela, ki predstavljajo višek opernega gledališča tega časa, izkazujejo nesporen značaj trilogije) važno samo še to: frustracija zaradi stalno grozeče možnosti ženske nezvestobe, ob kateri je zgodovinsko dogajanje (nekakšna vojna) samo še smešna in irelevantna burleska (in če je ta vojna samo lažna kuliserija, je taka prav zato, da zagotovi svet, v katerem ni zgodovine - svet 18. st., ki je prostor rokokojskega gledališča), ki eksplicitno služi zgolj kot možnost za razvoj edine pomembne igre: erotične metafizike.

²⁹ Osrednji preobrat v Marivauxovem *Zmagoslavju ljubezni*, Agisovo spoznanje, da ljubi, se zgodi prav z manipulacijo z znaki: Agis, ki je bil vzgojen v zanikanju ljubezni in ne ve, kaj je to čustvo, ki mu vzbuja tolikšen nemir, sam prosi za interpretacijo: "Sprašujem vas, kako je z menoj?" Leonida preiskuje "znamenja" njegovega obnašanja in ga pripelje natanko tja, kamor ga je že vseskozi hotela pripeljati: "Ljubezen v pogledih, v občutjih, v besedah, če je kaj, je to ljubezen" diagnosticira njegovo prostodušno pripoved in ji s tem šele določi pomen.

³⁰ Baudrillard: *De la séduction*, str. 20.

Barthesu, str. 215): retoriko. Retoriko kot večino, ki je resnica ne zanima, "zanima jo zgolj to, kateri postopki so učinkoviti, prepričljivi" (ibd.). Jezikom, ki ne želi seči do resnice, pač pa zanemarjajoč in načrtno izkrivljajoč resnico cilja na željeni učinek, oziroma hoče doseči neki cilj.

Ne gre le za to, da je nekatere postopke zapeljevanja mogoče neposredno vzporejati z retoričnimi triki (tako bi npr. postopek zapeljevalke v Marivauxovem *Zmagoslavju ljubezni*, ki ga opisujem kot "strategijo ogledala", lahko vzporejali s topičnim obratom: Princesa, ki se želi približati filozofu Hermocratu, ki programsko zavrača ljubezen, v izhodišču trdi, da tudi sama zaničuje svoje čustvo: "Ne govorim vam, da vas ljubim, zato, da bi me tudi vi vzljubili, temveč zato, da bi me naučili, kako naj sama več ne ljubim." In šele, ko se mu s tem načelnim izenačenjem približa, ko mu je v njegovem prepričanju navidez enaka, ga lahko začne zavajati v ljubezen. - Isti postopek uporablja Valmont ob krepostni Tourvelovi, ko pravi: "Ne gre za to, da vas hočem imeti, hočem vas biti vreden.", ampak za potezo, ki temeljno določa ta svet: vprašljivi status besede, ali kot ob Marivauxu pravi Sherer: "metafizični dvom v besedo".

Pri tem je treba opozoriti, da je gledališče, o katerem je tu govor, izrazito verbalno.

Že Molièrov Don Juan je ves iz besede, lik, ki ga vzpostavlja njegov govor (ni naključje, da mu status zapeljevalca zagotavlja prav monolog - retorična parada, dramska situacija pa je prostor, ki problematizira njegovo besedo), ne da bi njegova beseda omogočala vpogled v njegovo resnico. In če Sganarelle ob njegovem avtoportretu opomni, da "govori kakor knjiga", opaža, da je retorična parada umetelno ustvarjena podoba, fasada, ki prejkone zakriva resnični pomen don Juanovega ravnanja.

Marivauxovi liki pa so sploh "v neskončnost govoreči stroji" in tudi celotno dogajanje njegovih komedij se odvija v besedi. Če je v gledališču beseda (za razliko od proze in lirike, kjer je predvsem sredstvo izraza) vedno namenjena drugemu, sogovorniku, stvar komunikacije in medsebojnega odnosa in zato dejanje, če za francosko tradicijo še posebej velja, da "dejanje v strogo pojmovanem gledališču obstaja samo v obliki besede" (Sherer) - Marivaux to prižene do skrajnosti. Dogajanje njegovih komedij, ki je stekano iz prefinjenega,

malodane manierističnega jezika, se odvija po logiki besednih iger in retoričnih figur. A to ne pomeni, da gre le za baročno nabuhlo čebljanje. Nasprotno: beseda tu doseže svojo najvišjo moč, ko postane tisto, kar vzpostavlja in določa medčloveški svet. ("Ljudi je mogoče prepričati s pomočjo retoričnih figur, ker so njihova prepričanja tako in tako iz retoričnih figur." Močnik, str. 226.)

Z besedo so vzpostavljeni liki (celo sami sebe razumejo prek besede; samoopazovanje se začne z besedami: "Jaz sem tisti, ki je to izrekel."). Z besedo človek deluje na drugega. In z besedo je vzpostavljeno stanje stvari (Princesa iz *Zmagoslavja ljubezni* to zelo dobro ve, ko pravi: "Ljubiti še ni vse, imeti je treba prostost, da se to izreče."). Biti pomeni izreči.

Toda ta beseda, ki vzpostavlja in določa realnost, nikakor ni medij resnice. Besede brez razlike služijo izpovedovanju resnice ali laži, v besedi je laž in resnico nemogoče razlikovati. To eksplicitno izstopi ob zapeljevanju. Prav z besedami, oziroma v besedah so izoblikovane lažne podobe, s katerimi manipulira zapeljevalec.

Na tej točki rokokojsko gledališče eksplicitno izpostavlja problematiko besede kot znaka, ki ni neposredno vezan na pomen, in s tem paradoksalnost človeka kot bitja govornice.

To isto se kaže tudi v romanu, ki mu specifična oblika omogoča, da funkcionira podobno kot drama - Laclosovih *Nevarnih razmerjih*. V epistolarnem romanu je - enako kot v drami - svet v celoti uprizorjen samo skoz besedo protagonistov. Besedo, ki je vedno namenjena drugemu in je zato sredstvo odnosa, dejanja (Valmontovo osvajanje Tourvelove se skoraj v celoti dogaja s pismi), manipulacije (kot opozarja Markizin poduk Cécile: "manj se morate truditi, da mu boste rekli to, kar mislite, temveč bolj to, kar mu je všeč," 105. pismo), in zato prostor laži (Laclosovi komentatorji opozarjajo, da so predvsem pisma obeh protagonistov, Valmonta in Markize, ki jih sicer pišeta drug drugemu kot zaupnika, v njunem tekmovanju za slavo in prestiž stalno sredstvo izkrivljanja resnice in medsebojne manipulacije). Prav to pa romanu omogoča, da funkcionira kot igra videzov, v kateri je nemogoče spregledati resnico. "Roman spominja na razprostranjeno igro ogledal, kjer je nevarno katerokoli mnenje sprejeti kot resnično ali objektivno." (Brooks, str. 175)

* * *

V svetu, kakršnega smo doslej spoznali v 18. st. (svet, ki se dogaja kot iluzionistična igra), je zapeljevalec pravzaprav edini pravi akter. Zato ni čudno, da je zapeljevalec centralna figura gledališča in literature tega časa. Don Juan, Versac, Valmont, Marteuil, tudi angleški Lovelace.

A to ni zapeljevalec, kakršnega podoba nam je vsilila romantika: fatalni ljubimec, ki ga določa globina njegove želje; nezaustavljiv, ker želi absolutno in je njegova želja nepotešljiva; melanholičen v iskanju nedosegljivega ideala (materine podobe); obseden s smrtjo zaradi nezadostnosti človeškega sveta.

Ne. Zapeljevalec 18. stoletja je strateg, ki željo in užitek - tudi lastnega - uporablja kot taktični material v svoji igri manipulacije. Človek, ki ima natančen vpogled v konstitucijo medčloveškega sveta (o tem priča že Molière: njegov don Juan nas ob odločitvi za hipokrizijo ob vsej pokvarjenosti fascinira z natančnostjo svojega vpogleda v družbena razmerja). Ne upornik, pač pa nekdo, ki izrablja in izigrava paradoksalnost medčloveškega sveta. Ne podoba izjemne globine subjektivnosti (kakršno je poveljevala romantika), ampak prav nasprotno, energija v omrežju sil. Celo več, zapeljevalec je podoba, ki označuje ekspliciten izbris subjektivnosti.

Zapeljevalec, ki se kaže zgolj v podobi, ki ustreza želji drugega, je nekakšna iluzionistična porada, igra videzov. Njegova prava podoba, njegova resnica (tako kot njegova želja) je nespregljiva, neulovljiva, oziroma njegove prave podobe sploh ni.

Že Molièrov don Juan funkcionira kot podoba, v kateri ni mogoče spregledati resnice (avtoportret kot fasada!).

Eksplicitno pa to izstopi v romanu, ki predstavlja nesporno sintezo tradicije motiva zapeljevanja, Laclosovih *Nevarnih razmerjih*. Iluzionistična igra tu ne zaseže le celotnega sveta medčloveških odnosov, ampak - kar je še posebej usodno za podobo zapeljevalca - tudi tisto, kar naj bi predstavljalo posameznikovo "notranjo globino". Tako Markiza kot Valmont v svojem pisanju in ravnanju prevzemata "izposojene tone" (Markiza celo opisuje, kako je pred srečanjem z ljubimcem brala različno literaturo, ki naj bi navdihnili njen ton - 10. pismo). A ti toni niso samo sredstvo manipulacije, nasprotno, samo izposojeni toni zapeljevalcu omogočijo užitek (Markiza, ki igra različne vloge, ljubimca

spremeni v Sultana sredi harema različnih lepotic, da bi sama lahko prejela ves užitek, ki ga ta nudi vsaki posebej - 10. pismo; medtem ko Valmont priznava, da je ob dobrodelstvu, ki ga je uprizoril samo zato, da bi ugajal Tourvelovi, nenadoma občutil resnični užitek - 21. pismo). Zato seveda ni naključje, da Valmont v razmerju s Tourvelovo končno sam ne more več razločiti zapeljevalske manipulacije in resnične ljubezni.

Če se zapeljevalec navzven kaže kot igra podob, iluzionistična igra konec koncev pogoltne tudi njegovo notranjost. Zapeljevalec je v celoti - s svojo "notranjo globino" vred - zgolj iluzionistična igra.³¹

"Zapeljevati pomeni umreti kot resničnost in proizvajati se kot iluzionistična igra. To pomeni prepustiti se lastnemu iluzionizmu in gibati se v začaranem svetu. Taka je moč zapeljevalke, ki se prepusti lastni želji in se pusti začarati od tega, da je iluzionistična igra, v katero se bodo ujeli drugi." (Baudrillard,³²)

* * *

Če je igra zapeljevanja kot princip iluzionistične igre sveta razvidna že iz romana, se v najpopolnejši meri odigra v umetniški obliki, ki jo v temelju konstituira igra, v gledališču - kot bomo videli ob Marivauxovem *Zmagoslavju ljubezni* iz leta 1732.

Marivaux, ki v *Zmagoslavju ljubezni* strategijo erotičnega zapeljevanja eksplicitno poveže s funkcioniranjem politične oblasti, svet v celoti izpostavi dvoumnosti videza, ki se stopnjuje v vsezaobsegajočo

³¹ Isti princip s specifično glasbeno strukturo opere izpisuje tudi Mozart v *Don Giovanni*. Medtem ko v ansambelskih točkah don Giovanni striktno prevzema ton in glasbeni način sogovornika (ob Elviri kantilensko razčustvovanost, ob Zerlini pastoralno lahkotnost...), njegove arije (ki so v operi načeloma vedno subjektivni izraz tistega, ki poje) označujejo naravnost programske izbris subjekta: njegova 1. arija "Fin ch'an..." je v celoti eno samo gibanje brez sleherne deskripcije, čista glasba, ki je kot spreminjanje in uhajanje junakov princip. V 2. ariji "Meta di voi...", ki jo poje preoblečen v Leporella (!), samega sebe opisuje kot drugega, in sicer s tezo: katerikoli ljubimec, ki ga srečaš v mestu, je don Giovanni. Njegova 3. arija "Deh vienni..." pa je skrajnje konvencionalna serenada, v kateri se postavlja kot mitska podoba zapeljivca brez sleherne subjektivacije.

³² J. Baudrillard: *De la séduction*, str. 98.

iluzionistično igro, v kateri sta resnica in laž nerazločljivi (kot sta nerazločljivi prevara in plemenitost, iskrenost in cinizem, manipulacija in ljubezen).

Kako naj pravzaprav beremo zgodbo *Zmagoslavja ljubezni*?³³

Princesa Leonida z ljubeznijo vrne oblast legitimnemu nasledniku prestola - tako v začetku sama označi svoj "plemenit namen".

Ali drugače: Princesa utrdi svojo oblast s tem, da erotično zapelje svoje politične nasprotnike in se poroči z legitimnim naslednikom prestola. Poskusimo stvarno: Princesa se hoče poročiti z legitimnim naslednikom prestola, ki ga ljubi. Ker pa ta ni le njen politični nasprotnik,

³³ Ker je Marivauxova komedija relativno neznana, bom zaradi lažjega razumevanja tu obnovila vsebino:

Princesa Leonida je dedinja vladarja, ki je prestol prevzel z nekakšnim vojaškim udarom povzročenim z neko ljubezensko afero. Pred kratkim je izvedela za legitimnega naslednika prestola Agisa, ki ga skritega pred njeno močjo na samotnem posestvu vzgaja filozof Hermocrat. Šla ga je pogledat in se zaljubila vanj. "Občutek za pravičnost in kdovekakšen navdih", kot sama temu pravi, sta ji navdahnila "plemenit namen": hoče se poročiti z Agisom in mu z ljubeznijo vrniti tudi prestol, ki mu pripada. Pri tem pa ji stojita na poti dve težavi: Agis je bil vzgojen v sovraštvu do nje kot naslednice rodu, ki je pogubila njegovo družino, in se seveda že pripravlja na vojno; poleg tega pa filozofija njegovega učitelja z naravnost fanatično vnemo zavrača ljubezen kot "blodno, nevredno razumnega duha" itd.

Leonida mora torej ravnati skrajno previdno: da bi osvojila Agisa, mora najprej premagati njegove privzgojene predsodke proti ljubezni in pri tem skrbno prikriti svojo identiteto. Poleg tega pa upravičeno pričakuje, da je filozof in njegova sestra ne bosta hotela trpeti na posestvu, ki živi v politični konspiraciji (saj se že pripravljajo na vojno, ki naj bi Agisa postavila na prestol) in programskem samotarstvu (zanikanje ljubezni, ki je vrhovna vrednota Hermocratove filozofije, je uresničljivo samo v popolni izolaciji sveta, ki funkcionira kot nekakšna utopična dežela razuma). Na posestvo torej pride preoblečena v moškega, kot mladi Phocion, ki naj bi se izobraževal pri Hermocratu, in če bo potrebno - in seveda bo potrebno - bo uporabila "skrajna sredstva": poleg Agisa bo zapeljala tudi Hermocrata in njegovo sestro Leontino.

Komedija se odvija kot vzporedno zapeljevanje vseh treh. Hermocrata, ki pod moško preobleko takoj prepozna žensko, zapeljuje kot filozofka Aspazija, ki občuduje moč njegovega duha. Leontino kot zaneseni mladenič Phocion. Agisa pa sprva kot prijatelj in pozneje kot nedolžna in ljubezni nevedša Aspazija, ki je vrh vsega še v politični nemilosti pri vladajoči princesi - sebi sami.

Nič lažjega kot to; Leonida je pri vseh treh uspešna. Vse skupaj seveda kulminira v trojnem pristanku. Trije filozofi, ki so drug pred drugim prikrivali, kaj se dogaja z njimi in tako pomagali prevarantki, končno priznajo, da so zaljubljeni in objavijo poroko. Šele v tem trenutku, ko vsi trije spoznajo, da so bili varani, Leonida razkrije svojo identiteto in Agisu ponudi prestol in sebe samo. Agis kleče sprejme ljubezen in (?) oblast, Hermocrat in Leontina pa sta prepuščena spoznanju in nesreči.





ampak sovraži tudi ljubezen, ga mora s spretno intrigo zapeljati. To pa lahko doseže samo, če o ljubezni prepriča tudi vse okrog njega.

/.../

Vse skupaj bi lahko razumeli kot spretno skonstruiran komedijski mehanizem brez sleherne socialne relevantnosti (Marivauxa so največkrat res razumeli tako), ko bi Marivaux s postavitvijo političnih nasprotnikov ne reflektiral temeljnih pozicij svojega sveta. Toda njegova rokokojska parabola zadeva natanko v tisto misel, ki zastopa njeno nasprotje - konkretno: v temeljno fantazmo racionalistične filozofije.

Osvajani Agis namreč živi v svetu, ki se je odpovedal mondenosti in iluzionizmu, svetu, ki pretendira na življenje jasnosti, čistosti in resnice. Filozof ga vzgaja na osamljenem posestvu sredi gozdov, ki je eksplicitna replika na projekcijo idealnega sveta, kakršnega so si zamišljali racionalisti tega stoletja: svet urejen po načelih razuma, ki se odpoveduje vsemu nerazumnemu, neobvladljivemu, prekomernemu, nejasnemu. Tako kot celotno rokokojsko gledališče tudi Marivaux dobro ve, kaj je glavno polje nejasnega: ljubezen, ki je v filozofovem svetu eksplicitno označena kot "blaznost, blodnja nevredna razumnega duha, pogubni nemir..." Zato pa jo tudi izganjajo z naravnost obsesionalno vnemo.

Temeljni konflikt komedije, ki je označena z navidez idiličnim naslovom *Zmagoslavje ljubezni* tiči torej v Princesini nameri, da bi moškega (oziroma ves njegov svet) prepričala v sprejemanje in priznavanje ljubezni. Gre seveda za idejni spopad. Nasproti filozofovemu izrinjanju hoče ljubezen vsiliti kot vrhovni zakon, ki ne prinaša le individualne sreče, ampak tudi pomiritev političnega konflikta.

Da pa bi uresničila ljubezen, je Princesa, ki je že a priori postavljena v vlogo dvojnega sovražnika (kot politični nasprotnik in kot ženska, ki prinaša ljubezen), prisiljena varati. Oziroma zapeljevati. Celo več, zapeljati mora ves svet (gre sicer res samo za tri ljudi). Samo tako, da zruši filozofijo izključevanja ljubezni (ki konstituira ta svet in je zato zapoved), lahko dobi Agisa. In samo tako, da erotično zapelje vse tri, je lahko oblastnica (saj gre za prostor, ki se izmika njeni politični moči, državo v državi).

Pri tem je pomembno, da Princeso, ki ima nemara res "plemenit namen", v varanje prisili sam svet uresničene filozofije. Da bi sploh lahko ostala na posestvu, mora že na samem začetku prevzeti vlogo mladega filozofa (edini način, da upraviči svoj prihod). In ker to še ni dovolj, se njeno bivanje v tem kraju spremeni v obsedeno izmenjavanje lažnih podob, ki ustrezajo željam drugih. Če ima "skrajna sredstva" pripravljena že vnaprej, je to zato, ker se natanko zaveda pogojev sveta, v katerega prihaja.

Zapeljevanje kot igra laži in manipulacije je edini način, kako v svet filozofije vpeljati ljubezen.

Toda če je Princesa lažna, prav njena uspešnost v zapeljevanju izpostavi tudi lažnost sveta, v katerega je prišla: lažnost sveta filozofije, ki pretendira na resnico.

Lažne podobe, ki jih nastavlja svojim nasprotnikom (oziroma ljubimcem) in ki so seveda izbrane tako, da ustrezajo njihovim željam, so zasnovane na principu ogledala: pred filozofom igra filozofko, ki enako kot on prezira ljubezen; pred Agisom igra prijatelja in kasneje nedolžno mladenko, ki se tudi sama boji ljubezni. V tej podvojitvi, ogledalni podobi (v kateri se Hermocrat in Agis ogledujeta kot Narcisa - Princesa skrbno pazi, da godi njuni samovšečnosti; tako tudi ni naključje, da preobrat dvakrat sproži manipulacija s portretom osvajanega) se porajata užitek in želja, ki konec koncev zanikata tako prijateljstvo in nedolžnost kot filozofijo. Agis sam zanika čistost prijateljstva (čeprav s pomočjo Princesinega "dešifriranja") in Hermocrat končno označi svojo filozofijo kot zmoto ("Nisem ravnal v skladu ne z razumom, ne z naravo, zoper voljo neba sem govoril."). Ob Princesini lažni pojavi, ki z odsevom podvaja svet filozofije, ta izkaže svojo izvorno lažnost. Filozofija, s katero naj bi se človek izmaknil iluzionistični igri sveta, je bila sama zgolj podoba.

Toda igra podob, ki zasvoji ta svet in ki onemogoči razločevanje resnice in laži, je neobvladljiva - tudi za zapeljevalko samo. Ponavlja in vrtoglavo stopnjuje se sama v sebi, dokler ne pogoltne celega sveta in ga razprši v fragmente videzov. Tudi "ideja", s katero Princesa pride v ta svet, postane žrtev vrtoglave iluzionistične igre:

Lažen oziroma dvoumen je spol (Princesa, ki se je prisiljena pojavljati v moški obleki, se kaže kot nekakšen hermafrodit, šele na koncu se iz te dvoumnosti izvije ženska) in z njim narava³⁴.

Lažna oziroma dvoumna je seveda politična pravičnost.

In lažna oziroma dvoumna je tudi ljubezen, ki na koncu slavi svoje zmagooslavje. Ob dveh obupno zaljubljenih osebah, ki sta prepuščeni svoji nesreči in sramoti (prav v priznavanju ljubezni kot vsedoločujočega momenta žrtvi njenega zmagooslavja), se izbrani Agis odpoveduje poštenju (nasproti dosedanjima prijateljema) in verjetno tudi integriteti svoje osebnosti, ko priznava ljubezen kleče na kolenih pred žensko, v kateri je prepoznal prevarantko in obvladujočo politično moč (posestvo je medtem že zasedla njena vojska).

* * *

Če sem se vseskoz sklicevala na Baudrillarda, zdaj končno lahko ponovim njegovo repliko na velikega učitelja: "Lahko se strinjamo z Lacanom: spolno razmerje ne obstaja... Zmeraj gre za zgrešeno srečanje. Spolnost je, kot pravi Lacan, samo zgodovina tega zgrešenega srečanja.

³⁴ V zapeljevanju ni nič naravnega, pravi Baudrillard, in Marivauxovo gledališče je naravnost eksemplarna uresničitev te trditve. Svet do skrajnost pritrane, manieristične prefinjenosti, ki ga uprizarja, je svet družabnega rituala, ki nazorno kaže, da je človek nepopravljivo izvzet iz narave (pravi ekvivalent temu so umetelno skonstruirani francoski vrtovi: konstrukcija sožitja človeka z naravo, ki izpostavlja lastno laž). To je seveda toliko pomembnejše, ker gre za čas, v katerem se z Rousseaujem že pojavlja "vračanje k naravi". Temu seveda sledi novo porajajoča se meščanska drama, katere teoretski utemeljitelj Diderot pravi: "Ko bi se igralka pojavila v neredu, ki ga mora ustvariti tako strašen dogodek, kot je smrt moža, izguba sina ali druge katastrofe strašnih prizorov! Kako bi ob ženski razmršenih las izgledale vse tiste napudrane, nakodrane, nališpane lutke? Prej ali slej bi se morale izenačiti z njo. Narava! Narava! Njej se ni mogoče upirati." Marivauxa so že njegovi sodobniki obsojali, da ni naraven. "Nikogar ni, ki bi se imel za bolj naravnega, in nikogar, ki bi si to v večji meri domišljal." (d'Alembert) "Dopuščal je, da je nekaj resnično do neke meje, ni se mogel pripraviti do tega, da bi bil preprost in naraven." (Marmontel) Zato ni slučaj, da so relevantnost tega gledališča "napudranih lutk" v 20. st. odkrili prav v njegovi nenaravnosti, ki izkazuje paradoksalnost človeka: "tako so v 18. st. dojemali in prikazovali trpljenje in užitek: kot kapljo krvi, ki privre izpod plasti ličila, posušeno spermo na licu, krčevitost rok pod rokavico." (Vitezov opis Vilarjeve uprizoritve, ki pomeni začetek rehabilitacije Marivauxa v sodobnem gledališču).

A to še ni zadnja beseda: zapeljevanje, ki je subtilnejša spirala, ne opisuje zgodovine, temveč igro tega zgrešenega srečanja.³⁵

Prav to je igra, v kateri živi rokokojsko gledališče.

Marivauxova Princesa predstavlja uresničitev principa zapeljevanja. Njena pojava (ki se kaže samo v izmenjavanju najrazličnejših vlog: mladega filozofa, ki stremi po izobrazbi; od ljubezni zanesenega mladeniča; mlade filozofke, ki ljubi in ljubezen zaničuje; zvestega prijatelja; nesrečne in šibke mladenke; ženske, ki strastno ljubi; mladenke, ki ljubi in se ljubezni boji; moža; žene...) je v celoti zgolj do neznosnosti perpetuirana iluzionistična igra. Igra, kakršna je možna (oziroma kakršna funkcionira) samo v gledališču. Igralska parada, v kateri se gledališče v samem tematskem materialu srečuje z lastnim temeljem. Dvoumna igra videza in resnice, v kateri se osnovni estetski princip gledališča kot iluzionistične podobe stopnjuje do istosti z načinom dogajanja sveta in se ponovno vrača do preigravanja lastnega izvora.

S to igro, ki jo igra in preigrava, variira in perpetuira, se z njo oplaja, rokokojsko gledališče 18. st. uprizarja paradoksalnost ne le svojega, temveč človeškega sveta sploh.

VIRI

Molière: *Don Juan ou le Festin de Pierre*, 1665 (sl. Don Juan)

Beaumarchais: *Le barbier de Séville*, 1775 (sl. Seviljski brivec)

Beaumarchais: *La folle journée ou le mariage de Figaro*, 1784 (sl. Figarova svatba)

Marivaux: *Le Triomphe de l'amour*, 1732 (sl. Zmagoslavje ljubezni)

Alain-René Lesage: *Turcaret*, 1709

Choderlos de Laclos: *Les liaisons dangereuses*, 1782 (sl. Nevarna razmerja)

Tirso de Molina: *El Burlador de Sevilla y convidado de piedra*, 1630 (hr. Seviljski zavodnik i kameni uzvanik)

Da Ponte / Mozart: *Don Giovanni*, 1787

Denis Diderot: *Le Paradoxe sur le Comédien*, 1773 (sl. Paradoks o igralcu, Mladinska knjiga, 1971)

³⁵ J. Baudrillard: *Les stratégies fatales*, str. 153.

LITERATURA

Zdenko Lešič: *Teorija drame kroz stoljeća* (zbornik teoretskih tekstov o gledališću), Svjetlost, Sarajevo, 1977

Jean Divignaud: *Les ombres collectives*, 1973 (sr. Sociologija pozorišta, Beograd, 1978)

Philippe-Joseph Salazar: *Idéologies de l'opera*, Paris, 1980 (sr. Ideologije u operi, Nolit, Beograd, 1984)

Silvio d'Amico: *Storia del teatro drammatico* (hr. Povijest dramskog teatra, Matica hrvatska, Zagreb, 1972)

Sherer: spremna beseda k *Théâtre complet de Marivaux* (sl. prevod v Gledališkem listu PDG, Nova Gorica, št. 5, 1991)

Roland Barthes: La Bruyère, v: *Essais critiques*, Editions du Seuil, Paris, 1964

Giovanni Macchia: "La scuola della dissimulazione", v: *Il paradiso della ragione*, Editori Laterza, Bari, 1960

Peter Brooks: *The Novel of the Worldliness*, Princeton University Press, New Jersey, 1969

Jean Baudrillard: *De la séduction*, Edition Galilée, Paris, 1979

Jean Baudrillard: *Les stratégies fatales*, Barnard Grasset, Paris, 1983

Rastko Močnik: "Studia humanitatis danes", spremna beseda k: R. Barthes: *Retorika starih*, ŠKUC, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1990

Psihologija (brez) očeta

Mitja Velikonja

I. Svoboda ali življenje!

Namesto s Freudovim usodnim prazločinom bom genezo osupljive dialektike vladanja in podrejanja tokrat povezal s Heglovo prafantazmo boja na življenje in smrt. Gre za fiktivno predpogojno situacijo kasnejših političnih razmerij: ob soočenju z izbiro, s katero sem naslovil poglavje, gospodar do konca tvega svoje življenje za svobodo; hlapec pa v smrtnem strahu izbere nesvobodno nadaljevanje. Zarišeta se vzajemni determinanti: odpoved drugega svobodi je pogoj užitka prvemu - in vzvratno: gospodarjev užitek je edina opora hlapčevega. Da lahko gospodar postane Gospodar, se mora tudi hlapec preleviti v Hlapca. Psihoanalitična razpredanja odkrivajo tančico oblastnih mistifikacij znotraj ljudi samih - opisani proces je zasidran globoko v psihi, hkrati pa imamo opravka z njegovimi realizacijami v različnih podobah. Kljub spremembam, ki od zunaj oz. na zunaj vplivajo na drugačna pojmovanja, pa ostaja logika vladanja vedno ista. Korenini v človekovo naravo strnjene zgodovini, v onto/filogenetični učlovečitvi in tako v omogočanju posameznika kot subjekta nasploh; v Ojdipu, v katerem je skrivnost vsakršne hierarhizacije odnosov med ljudmi.

V pričujočem sestavku bom skušal pokazati, da nakazani fenomen ni enostavno linearen, niti enosmeren, še manj pa nepovraten. Raziskovanja notranje dinamike oblasti se lotevam skozi prizmo najzgodnejših človekovih objektivnih odnosov, ojdipovskih zapletov in vstopanja v družbo. Skušal bom potrditi domnevo, da je ambivalentno podvajanje strahu/ljubezni do gospodarja tisto zakrito jedro vsake vladavine, tista "točka resnice" oblasti, skozi katere fascinantno aktualnost podložniki sprejemajo svoj položaj. Dovolil si bom predrznost in izključno v kontekstu utemeljevanja *leitmotiva* niveliziral razlike med različnimi pojavnimi maskami dominacije. S tem posegom pa si bom

pripravil teren za nadaljnja razmišljanja o specifičnostih, ki sem jih tokrat namerno zabilisal.

Iskanje psiholoških motivov dvojnosti vladanja/podrejanja zadene torej v samo srčiko človekove duševnosti. Še pred *psihoanalitično* so jih s svojo intuitivno senzibilnostjo zaznali že miti, pravljice in legende. V njihovih jedrih je prikrit govor nezavednega, zato so s svojo navidez oddaljeno arhaičnostjo za pripovedovalca in za poslušalca nekakšne "dējà vu" podobe, predstave, dozdevki, ki so še kako aktualni tudi danes. Zato jih kot ilustracije navajam v opombah.

II. Ojdipov labirint

Klasična psihoanaliza je kar nekako zapostavila dejstvo, da obstajajo v razvoju človekovega odnosa do objekta tudi odločilne predgenitalne stopnje, katerih fantazme se razlikujejo od tistih iz genitalne. Težave iz kasnejših obdobj so lahko posledica nepreboljenih tesnob iz zgodnejših faz. Izvorni problem je že v sami relaciji med otrokom in (materjo kot) zunanjo avtoriteto, ki kot nekakšen "Ojdip v zametkih", arheo-Ojdip, strukturira nadaljnji razvoj, ki usodno kulminira v "pravem" Ojdipovem konfliktu. Kasnejši genitalni položaji so prepleteni s številnimi predgenitalnimi težnjami.

Narcizem je normalen stadij, nujen na poti do objektne ljubezni. V razvoju prihaja hkrati z organiziranjem libida do procesa iskanja zunanjih objektov. Oddaljevanje od primarnega narcizma je obenem tudi prizadevanje po njegovi ponovni pridobitvi. Človekov značaj se oblikuje skozi različne oblike in usode objektnih odnosov, ki jih ustvarja dinamika posameznikovih erotičnih izbir, sanjarij in identifikacij. Njihovo bistvo je v vezanju nagona oz. v zasedbi variabilnega objekta. Če pa pri tem naleti na nepremostljivo razočaranje, se libido umakne nazaj v Jaz in pride do njegove identifikacije z opuščnim objektom. Jazov značaj je tako posledica, zgodovina opuščnih objektnih investicij, ki mora prenašati vse breme sovražnih impulzov, namenjenih objektu.

Od te narcistične in kasnejše "prave" simbolne identifikacije, katere rezultat je ponotranjeni ideal Jaza, bom ločil zgodnjo, primarno introjekcijo, nekakšno proto-identifikacijo. Najprej, v oralni fazi, se sicer objektnih investicij še ne da razločevati od identifikacije¹. Otrok ljubi zunanji objekt, starša (katerih sprva spolno ne loči²), saj mu nudita zaščito in ljubezen, obenem pa se mu superponirata kot zunanja agensa, zastopnika neprijazne zunanosti, "podružbljevalca". Želja po inkorporaciji celega objekta, povezana s predojdipskimi fantazijami, pripelje do introjekcije njunih figur; hkrati pa je vanju usmerjena objektna investicija. Iz takšnega dvojnega pomena se začne porajati Nadjaz.

Kasnejša odnosa do staršev se ločita: del otrokove ljubezni se nadomesti z introjekcijo zunanje nadrejene instance, drugi del pa ohrani izvorno investiranost. Ker (še) ni ponotranjenega Zakona, ki bi obvladoval erotične impulze do starša nasprotnega spola, so ukazi otroku tuji, nejasni, fantazmatski. Razen na nejasne odmeve iz prvega obdobja, ki je nekaj zunanjega mot(r)ilo in urejevalo njegovo simbiozo, se nimajo na kaj interioriziranega opreti. Navkljub nasprotovanju introjeciranega imperativa pa otrok vztraja pri objektni zasedbi ljubljene starša, kar se zalomi v Ojdipovi dobi. Nadrejena stopnja deluje torej že od vsega začetka, v "predojdipskem Ojdipu" prvih stikov z okoljem. Šele v genitalni fazi pride do usodne zaostritve in do nujnosti integracije Očetove instance v otrokovo psiho; zato je treba nujno ločiti predojdipsko zgolj "vrezovanje" avtoritete in ojdipso identifikacijo z unarno potezo; Nadjaz in ideal Jaza.

Tudi Melanie Klein postavlja nastanek Nadjaza v oralno fazo³ v njegovih temeljih pa prepozna introjecirano najprej dobro oz. zlo dojko. V skladu s svojo teorijo vrojene ambivalentnosti posebej izpostavi pomembnost prvih stikov hranjenja in/oz. ljubkovanja z materjo kot prvim objektom ljubezni. Dojka je dobri objekt, ko je dostopna oz. zli, ko je odvzeta - zato je dojenje vpeto v dvojno čustveno vprego: po eni

¹ S. Freud, *Jaz in Ono*, str. 327

² Ibid., opomba na str. 329. Zanimiva je primerjava s hermafroditnimi izvornimi pra-božanstvi, prisotnimi v kozmogonijskih mitih, in numinoznostjo dvo spolnikov pri primitivnih ljudstvih nasploh. Glej bogato ilustrirano študijo Elemire Zolla, *The Androgyne (Fusion of Sexes)*, Thames and Hudson, London, 1981

³ M. Klein, poglavje Ojdipov kompleks v luči zgodnejših tesnob, (1945), str. 148.

strani je identificiranje, ljubeče inkorporiranje dobrega in kanibalistično uničenje zlega. Pasivni strah pred "razkosanjem s strani hudobnega objekta" se nadomešča z aktivnim "uničenjem ogrožajočega objekta"⁴ - in obenem je "zlitje z dobrim", pravzaprav njegovo použitje. Za otroka je razpolovitev osebe rešitev odnosa, ki je drugače pretežak za razumevanje in obvladovanje. Protislovje se zadovoljivo reši: personificirane grde dele staršev sovraži, dobre pa ljubi⁵. V otrokovem razvoju se skrajnosti⁶ počasi zbližujeta, ukinja se polarnost med pretečo in zaščitniško zunanostjo, kar pripelje do dokončnega istovetenja z objektom kot celoto, v katerem so povezana tako pozitivna kot negativna prej ločena nasprotja; v nenormalnem razvoju pa trajno polariziranje ostane (npr. dobre/zle oscilacije vrednotenja okolice pri patološkem narcisu). V skladu s tem je razvojno najpomembnejše prav gibanje od introjeksijskih delnih objektov k introjeksijski celovitih, oseb, najprej seveda matere⁷. Kleinova vključi genitalne vzgibe že na sam začetek psihoseksualnega razvoja in jih poveže s predgenitalnimi; ko pa prvi prevladajo, doseže Ojdipov zaplet svoj vrhunec⁸.

Takrat trčita prej vzporedna in medsebojno koeksistirajoča procesa, zgolj introjeksijska prepovedi, grozečega pre(d)pisa avtoritet(e), in objektiva investicija. Zaradi naraščajočih in vse očitnejših genitalnih nagibov se nenadno od zunaj vzpostavi dotlej najresnejša ovira, ki jih zaustavi in sublimira. Oblikuje se instanca ideala Jaza, notranje ambivalentna očetova podoba, ki se je otrok boji, saj je moral pred njo kloniti, predvsem pa jo spoštuje, občuduje, idealizira, saj ji je uspelo tisto, kar je spodletelo njemu. Pomirjajoča kritičnost preseže prejšnjo

⁴ To je pogost motiv v pripovedkah o hlastajočih nakazah in zmajemorilcih.

⁵ Odtod zaščita, varnost, toplota, ki jo otroku nudi pravljичni angel varuh oz. "otipljivejši" medvedek v posteljici. Na podoben način skuša obvladati strah, ki nastaja ob odvajanju od objekta; del nagonskih investicij prenese na substitute.

⁶ Zajeti sta v dvojnih pravljичnih osebah: mačeha/dobra vila kot mati; zmaj/rešitelj, princ kot oče.

⁷ Zakladnice bajeslovja skrivajo nič koliko zgledov Velike matere, boginje rodnosti, "Venere", ki jih spremljajo sprva neznatno percipirane moške postave. Glej izčrpno mito-arheološko delo Marije Gimbutas *The Language of the Goddess*, Thames and Hudson, London, 1989; in predvsem v grško antiko orientirani Deverouxovi raziskavi *Donna e mito*, Saggi/Feltrinelli, Milano, 1984, in *Bauba - mitska tuča*, Avgust Cesarec, Zagreb, 1990.

⁸ Zanimivo je potegniti paralele z mitogenetskimi fantazmatskimi bitji, povzdignjenimi v božanstva: od Bitja nedoločene spola do Velike boginje matere, katere Sin Polbog (heroj oz. sveti kralj) sčasoma preraste v Boga Očeta. Odločilni prelom je gotovo osamosvojitve izpod simbioze z boginjo, nadomestitev materinskega z očetovskim Redom.

represivnost. V obliki Zakona interioriziran umik tako najodločilneje oblikuje novinca v družbi. Simbolna identifikacija je istovetenje z vzornikovo unarno potezo in ne le ponotranjenje njegove nedoumljive kaprice. Rešitev Ojdipa je v zamenjavi drugega s prvim. Ideal Jaza kot globoko ponotranjeni glas vesti nadomesti prejšnji zunanji, nesublimiran ukaz nadjazovske instance, ki ni sposobna dejanske identifikacije. Še več; zaradi prej nakazanih dinamičnih procesov projekcije zlega navzven ostane Nadjaz tuj, grozeč, ter v različnih primerih personificiran ali anonimno mistificiran. Do zaostitve aktivne predgenitalne sunke (in njih spremljajoče fantazme) v normalno odvijajočem se Ojdipovem obdobju preglasijo genitalni. Po blokadi se vsakršne investicije v starša nasprotnega spola povsem opustijo. Ideal Jaza kot simbolna instanca vpelje subjekt z zapovedjo "Bodi tako kot oče!" in prepovedjo "Tak kot oče ne smeš biti!". Utelesita se v simbolnem Očetu, ki seveda ni vedno tudi realni oče⁹. Večni trikotnik otrok : objekt želje : nosilec Zakona je pravzorec za vsako naslednje vstopanje v družbene odnose; predstavlja ne le filogenetski (scenarij prahorde), ampak predvsem ontogenetski in strukturalni problem in njegovo rešitev.

III. "Notranji oče"

Vznik Simbolnega je odločilno dejanje učlovečitve. V novi instanci se do nerazpoznavnosti zlijeta biološko-zgodovinska dejavnika, dolga neotenija in Ojdip. Kot njegov legitimni naslednik je ideal Jaza sposoben kritične samopresoje, cenzure nesprejemljivih / nespremenljivih želja, opravlja preizkušnje realnosti in ima glavni vpliv na potlačevanje. Z drugimi besedami, gre za dobrohotno, toda močno "očetovsko" moralno roko mlademu prišleku, za vest kulturno generaliziranega vzorca¹⁰. Absorbirajo se pričakovanja drugih in njihove ljubljene lastnosti. V Jaz vpeljuje najbolj veličastne objekte, ga varuje, ljubi, pa tudi napada, če ta krši red. Čeprav ideal Jaza vsebinsko

⁹ Sin si tudi simbolično prisvoji ime Očeta, postane "Sin"-Očeta (na to opozarjajo končnice pri lastnih imenih: -ič ali -ić pri Slovanih, -son pri Skandinavcih, predpone Ibn- pri Arabcih itd.).

¹⁰ Antropološke raziskave beležijo številne iniciacijske obrede, bodisi takoj po Ojdipovem kompleksu, predvsem pa po obdobju latence. Otrok z imperativom eksogamije socialno dozori in vstopi v svet odraslih.

korenini v Jazu, se energetsko napaja iz nezavednega; vseskozi je blizu Onemu in lahko deluje kot njegovo zastopstvo v odnosu do Jaza. Kot bajeslovna Pandora ima dostop do skrivnostne skrinjice in sposobnost aktiviranja njene vsebine. V njej so nekontroljive nezavedne globine¹¹ - odvetništvo notranjega sveta ga izdatno veže na filogenetske pridobitve, posameznikovo arhaično dediščino in na nespoznavnost Onega. O slednjem ve več kot Jaz; zato drži, da je nezavedno ne le tisto, kar je pri Jazu najnižje, pač pa tudi tisto, kar je zanj najvišje¹².

Freud je glede dejanske učinkovitosti ideala Jaza razvil dve pojmovanji: v spisu *Jaz in Ono* trdi, da močna potlačitev Ojdipovih impulzov povzroči primerno strožji ideal Jaza; v *Nelagodju v kulturi* pa naj bi tudi šibka potlačitev privedla do ostre superponirane instance. Premehak Oče je tako lahko povod za ustvarjanje krutega Nadjaza pri otroku¹³; ta namreč svojo neintegrirano predojdipsko agresivnost obrne navznoter. Sledeč drugi varianti, tako strogost ideala Jaza ne odraža ostroosti preživelih socializacijskih postopkov. Ohrani se "stari", travmatični Nadjaz.

Ideal Jaza kot nadaljevalec Ojdipa korenito transformira Nadjazovo predojdipsko agresivnost in jo sublimira. Če pa ne pride do simbolne identifikacije, če sploh ni pravega vzornika, kateremu bi se Jaz prepustil, se stara instanca ohrani¹⁴. Ukazi staršev, predvsem matere¹⁵, se, vezani na pregenitalne fantazme, doživljajo kot nekaj tujega, ustrahovalnega, dobesedno rohnečega "nad" Jazom. Pozitivnost očetovskega tipa avtoritete, ponotranjenega Zakona, vstopa v Simbolno je v tem, da odpira možnost upora družbeni prisili, da zavira de-individualizacijsko, anomično utapljanje posameznika v množici. Oprt na

¹¹ Podoben zaplet je tudi v pravljicah o duhu, zaprtem v steklenici ali vrču, katerega prve (ne)prijetne lastnosti in učinke skusi osvoboditelj na lastni koži.

¹² S. Freud, *Jaz in Ono*, str. 325.

¹³ To je Freudova "popotnica" za kasnejše analize sodobnih osebnostnih fenomenov.

¹⁴ Zgovoren je biblijski zgled iz Pavletovega pisma Hebrejcem (Hebr. 12, 7-11): odstavku je naslov "Očetovska vzgoja". "Za vzgojo to prenesite. Kakor s sinovi ravna Bog z vami; kajti kje je sin, ki bi ga oče ne strahoval? Ako pa ste brez strahovanja, ki so ga vsi postali deležni, ste torej postranski in ne sinovi. Dalje, svoje očete po telesu smo imeli za vzgojitelje in smo jih spoštovali: ali se ne bomo veliko bolj pokorili Očetu duhov in bomo Ziveli? Kajti oni so nas strahovali za malo časa in po svoji razsodnosti, ta pa v našo korist, da bi postali deležni njegove svetosti. Nobeno strahovanje pa se takrat, ko se vrši, ne zdi veselo, ampak bridko; pozneje pa daje tistim, ki so po njem izučeni, miru polni nad pravičnosti ...".

¹⁵ Odtod pojem "materinskega" Nadjaza.

"svoje" Simbolno lahko pokončno prenaša pritiske funkcionalnih potreb družbe.

Background assumption psihoanalitične sociologije je v tem, da bistva skupine ni mogoče doumeti, če zanemarimo vodjo¹⁶. "Duh" vsakršne družbene asociacije mora biti utelešen v osebi, saj se le tako lahko vzpostavi vertikalna integrativna čustvena vez. Voditelj je kot emanacija avtoritete, ki odraslega kot skeleča "narcistična brazgotina"¹⁷ spominja na prepustitev željenega objekta močnejšemu, tista stalnica družbene strukture, na katere so navezane vse kasnejše izpeljave. Po infantilni travmatični izkušnji se dogodek potlači, v inkubacijskem obdobju (= latenci) ponikne; simptomi se začnejo pojavljati šele kasneje in v do skrajnosti izmaličeni obliki. Sledi preteklosti se prisilno pojavljajo kot doživetja sedanjosti in povzročajo boleča vzdraženja. Stik z Višjim zbudi tisti del človeške/človekove interiorizirane dediščine, ki se je re/aktualizirala ob inkarnaciji Očeta kot mogočne, strahospoštovane osebnosti. Vodjin govor, nastopna poza, teatralični scenarij, ciklična rednost "obreda"¹⁸ ... le še pospešijo arhaične regresije, spodbudijo infantilne želje po neskončnem in nespremenjenem ohranjanju hierarhičnega principa. Njegov lik obudi avtoritarno submisivnost, pasivni mazohizem (in z njim povezan sadizem do podrejenih!); ne gre pa pozabiti njegove ljubeče, zaščitniške plati, ki jo množica (še) idealizira.

Bolj kot o vsebini nam fantazma nekaj pove o svojih tvorcih¹⁹. Pojem vladavine se veže na dozdevne dogodke iz človekove (pra)zgodovine, ki pa imajo še kako realne, otipljive učinke. Produktivnost Velikega moža izvira iz njegove podobnosti z očetovimi potezami, t.j. tisto avtoriteto, kateri na ljubo se je človek odpovedal nagonom. Instanca ideal Jaza nagradi Jaz za njegova prizadevanja, kar ta občuti kot zadovoljitev; odpoved iz zunanjih razlogov pa povzroča le neugodje. Travmatično doživetje človeka zaprepade in ga potisne v vlogo pasivnega opazovalca. Ob prisilnih ponavljanjih, v igri, ritualih itd., za nas je seveda relevanten vsakršen kontakt z avtoriteto, pa je neugodje, ki ga obnavljanje

¹⁶ S. Freud, *Množična psihologija...*, str. 51.

¹⁷ S. Freud, *Onstran načela ugodja*, str. 257.

¹⁸ Ponavadi sovпада s kakšnim usodnim zgodovinskim in/ali naravnim praznikom.

¹⁹ M. Dolar, "Subjekt, ki se zanj...", str. 212.

epizode predstavlja, manjše zaradi ugodja ob prehodu v aktivno superpozicijo, gospodarjenjem nad takim položajem. Podoba vodje se veže na posameznikovo celotno ali večinsko značajsko strukturo in ustreže dvema željama: po podreditvi pred Mogočnim in po prilastitvi te Mogočnosti nad drugimi²⁰. Mazohizem pokorščine zunanjemu represivnemu redu vedno spremlja sadistična nagnjenost h gospodovanju nad šibkejšimi; ljubezen do Višjega je povezana s sovraštvom do drugih, katerih edina potrebna lastnost je ta, da so "zunaj" (npr. sosednje skupine). Nakopičena "premešljiva", sublimirana energija²¹ se usmeri v zunanje cilje. To omogoča preprost, a učinkovit trik, podoben tistemu, ki sproži ljubezen do gospodarja: sovražni objekt se na silo personificira, kar spodbudi za skupino povezovalno kanaliziranje destruktivnosti navzven²². Objektivno povzročene družbene pojave se pojasni kot delovanje dobrih ali zlih oseb, s katerih imeni jih potem mediji povezujejo²³. Idealizirajočo ljubezen do lastnega voditelja, v kateri se narcistični libido (delno) prelije na objekt, vedno spremlja demonizacija voditelja ne-članov, *outsiderjev*, druge skupine, katere(ga) dejansko razmerje do prve(ga) je lahko povsem irelevantno. K avtoriteti so vselej usmerjena obojestranska čustva in ker njihovo sintetiziranje v eni osebi ni mogoče, razpade podoba vodje na "našega", diviniziranega in zaščitniškega, in "njihovega", grozeče bestialnega.

Razlogi vzpostavljanja hierarhije so torej povsem psihotehnične narave²⁴. Uravnoteževalna maksima obvladuje vertikalne in horizontalne povezave: vsi naj bodo enaki (v ljubezni do gospodarja, saj jih tudi ta vzvratno ljubi vse enako) in naj imajo enako (ljubezen med seboj, saj so si zaradi enotujočih čustev do njega medsebojno enaki). Regresivnost te dvojnosti je očitna: ideal Jaza pridobi kolektivne, desubjektivizirane poteze; izniči se v Ojdipu pridobljena samostojnost; Jaz se integrira na ravni skupine (= "skupnost Jazov"), ne pa znotraj osebnosti; tako se zopet znajde v nediferenciranem stanju (tokrat skupnosti); krepi se

²⁰ T.W. Adorno, "Freudovska teorija ...", str. 159.

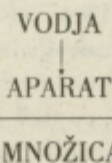
²¹ S. Freud, *Jaz in Ono*, str. 342, in Vpeljava narcizma, str. 42.

²² Glej R. Girard, *Nasilje i sveto*, Knjiž. zajednica, Novi Sad 1990.

²³ Distinktivno lastnost osovražene skupine se povzame v iz nje izbrani (predvsem čelni) osebi; odtod konstrukti kot... "Husein je zavzel"... ali, z druge strani, "...satan Bush pobija nedolžne"...; naslov iz Dela (20.4.1991): "Bush, zgrabi Sadama!". Iz slovenske zgodovine: z vpadi je grozil "Turek".

²⁴ T.W. Adorno, *Freudovska teorija ...*, str. 160.

obseg presežne razdiralne energije. Vodji se je potrebno povsem prepustiti, se mu žrtvovati, saj se tudi on razdaja za svoje oboževalce²⁵. Oživiljeno bratovsko hordo povezuje deseksualizirano, krvno razmerje, bratstvo, rasa, narod, kultura. Voditelj se izkaže za "racionalnega iracionalneža"²⁶, katerega edina, a zadostna sposobnost je ta, da obrne svoje nezavedno navzven, da lahko brez zavor izrazi tisto, kar je pri "bratovščini" latentno: ambivalentno hrepenenje po Očetu, željo po njegovi nadomestitvi in obenem strah pred njim. Značilnosti množice niso neka nova kvaliteta, ampak manifestacija že obstoječih lastnosti, ki so tako ali drugače prikrte. V njej se lahko nekaznovano odvržejo nagonske zavore, realizirajo se dotlej le zasnovane vezi. Ideal Jaza skupine ali kulture²⁷, ki ga za seboj pustijo veliki možje, postavlja naslednjim generacijam stroge zahteve na vseh področjih delovanja. Klasična teorija vodje kot dediča Očeta - ideala Jaza - implicira primarnost njegove podobe pred kasneje razvitim organizacijskim aparatom, ki bdi nad množico.



Shema in celotna teorija doživi ob prehodu v sodobno, "brezočetovsko" družbo določene modifikacije, ki jih na področju sociologije zaznajo

²⁵ Spomnimo se govora srbskega opozicijskega leaderja Vuka Draškovića ob uboju strankarskega propagandista pred volitvami v tej republiki: pred razjarjeno, krvi že(l)jno množico je sovražnike (=komuniste) izzival, naj kar streljajo vanj - svoje pristaše pa rotil, naj z njimi nikar ne obračunajo, naj se jim ne maščujejo. Psihoanalitično rečeno: mrtvi Oče vzpostavi močnejši in konsistentnejši Zakon od prejšnjega neartikuliranega nasilja. Kolektivna participacija v krivdi privede do čvrste medsebojne integriranosti članov skupnosti in do potiskanja agresivnih teženj znotraj nje - do njihove progresivne sublimacije v obliki kult(ur)nih kreacij. Gre torej za še eno manifestacijo starega kulta Žrtvovanega za dobrobit celote, tako globoko zakoreninjenega v krščanstvu.

²⁶ T.W. Adorno, "Freudovska teorija ...", str. 166, govori o "racionalni uporabi svoje iracionalnosti".

²⁷ S. Freud, *Nelagodje v kulturi*, str. 73 in naprej (uporabi sicer izraz "Nadjaz kulture"); konkreten primer pa razvije v delu *Mojzes in monoteizem*.

nekatero novejšo usmeritve, ki predstavljajo odmik od tovrstne misli z začetka stoletja. Zato si bom privoščil krajši ekskurz v paradigmatsko povsem različno polje; v sistemsko teorijo, z njenim danes najpomembnejšim predstavnikom, Niklasom Luhmannom. Sočasno bom prikazal kritične vzporednice z analizami sodobnih socialnih karakterjev.

IV. Vzporedno razsrediščevanje

I.

Človekova eksistenca je vselej na neki način ponotranjeni in prilagojeni odsev organiziranosti družbe, ki jo obdaja, njene strukture, originalnosti in prevzemanja. Današnja vzajemnost obeh se kaže v specifičnem protislovju, ki pa se bolj ali manj simbiotično rešuje. Po eni strani utrjuje enotnost družbe prav diferencja njenih funkcionalnih podsistemov, splet avtonomije in nezamenljivosti, neodvisnosti in odvisnosti. Odsotnost virov gotovosti iz podsistemov, ki naj bi zagotavljali identiteto - predvsem religije in morale, pa tudi ideoloških, "velikih zgodb" - podvrže njeno stabilnost tveganju difuzije. Sodobna psihoanaliza pa, na drugi strani, razkriva novi socializatorski ustroj, novo posameznikovo libidinalno ekonomijo, prilagojeno tem razmeram. Patološki narcis oz. njegov histerizirani "podaljšek" *borderline*-subjekt imata stalne in vsestranske strateške interakcije v različnih delih družbe, v njih blestita, skratka: popolnoma sta povnanjena. Ravno v tem je njun problem: ker sta povsod, nista dejansko nikoli "pri sebi". Njuna hiba je pomanjkanje integrirajočega Jaza, ki bi bil sposoben povezati množstvo vlog, ki sta jih prisiljena razvi(ja)ti v visoko specializirani družbi.

Osnovni socialno-psihološki problem sedanosti je diskrepanca med razsrediščeno družbo, ki pa je zmožna (pre)živeti tudi brez podsistema s povezujočo in reprezentativno funkcijo, in "razsrediščenim" posameznikom, ki za skupkom mask pogreša notranjo uravnovešenost; ki torej nima lastnega identifikacijskega fokusa. Sistemski pristop k preučevanju družbe in psihološki "rentgen" njenih prevladujočih socialnih tipov nista ločena diskurza, med katerimi ne bi smeli iskati

vzporednic, celo stičišč. Dvojna leča pripomore h globalnejši sliki današnjih fenomenov v razsežnostih, ki bi bile sicer zapostavljene.

Sociokulturna evolucija predstavlja, po Luhmannovih besedah, naraščajočo diferenciacijo med interakcijskimi, organizacijskimi in societalnimi sistemi, hkrati pa tudi njihovo povezavo²⁸. Primitivne družbe tako kontrastne drobitve niso poznale. Prejšnje ustanove, družina, kozmološki sistemi itn., prepustijo mesto izdiferenciranim funkcionalnim perspektivam. Z diferenciranjem (=izoblikovanjem delnih sistemov in meja med sistemom in okoljem) se stopnjuje kompleksnost (=uporabljanje selekcije zaradi nezmožnosti direktnega povezovanja vseh elementov)²⁹. Temeljna lastnost tako nastalih podsistemov je njihova sposobnost upravljanja difference med istovetnostjo in drugačnostjo - s samoreferenčno redukcijo kompleksnosti se dejansko sami sebe reproducirajo. Podsystem si s selekcijo "ukroti" okolje, a vseeno med njima nikoli ne pride do popolne sinhronizacije. Medsebojna odprtost in prežemanje silita v odprtost, ki pa ne ogroža njihove avtonomnosti. Ekonomija, politika, znanost, pravo, izobraževanje, religija... morajo vsaka zase oblikovati svojo "uskklajeno" različnost, ločenost, ki implicira skupnost, funkcionalno nezamenljivost, ki je kompenzirana z naraščajočo interdependenco.

V nasprotju s prepričanji, da je red nujno navezan na centralizacijo, definira fenomen *centreless society* integracijo v terminih reprodukcije družbe kot enotnosti in razlike. Izginotje integrativnega vseobvezujočega normativnega sistema ne predstavlja razkroja. Izgubi pa se njegova usmerjevalna funkcija, ki je pomenila, z drugimi besedami, specifična prizadevanja za zmanjšanje diferenc. Specializirana družba zahteva ravno obratno, ohranjevanje in krepitev razlikovanja, zadrževanje odličnosti delov do sosedov in do okolja. Prejšnjo kohezijo zamenja nova, dirigiranje središča visoka interpenetracija med podsistemi. V sodobnosti tudi ne obstaja več moralni konsenz o Najvišjih namenih in normah, aksiom prve generacije sociologov; hiperkompleksnost onemogoča zagotavljanje enotnosti s skupnimi etičnimi prepričanji. Bolj kot moralna pravila skupnosti so potrebni

²⁸ N. Luhmann, *The Differentiation of Society*, str. 77-79.

²⁹ G. Marramao, uvod v knjigo N. Luhmanna, *Come è...*, str. XIV, XV.

institucionalni regulativi države (ki kot pravni predpisi zajamejo celo družbo).

Moderna družba še najbolj spominja na visoko abstraktno komunikacijsko mrežo z izredno površnimi pogoji družbene kompatibilnosti. Kompleksnost obvladuje z naraščajočo stopnjo selektivnega pogojevanja odnosov med elementi, brez nadzora sistemske "vrhuške". Tudi politični sistem, ki sicer ima funkcijo generiranja splošnih obvezujočih odločitev, ne more več reflektirati in predstavljati celote. Na drugi strani pa visoko organizirana sposobnost zamenjave, vezana na specifične funkcije (čeprav vseh ne upošteva!), spodrine prejšnjo multifunkcionalnost starih institucij³⁰. Posebnost diferencirane družbe je tako nevarno ravnotežje med visoko ravniyo notranje zadostnosti, samoreferenčnosti podsistemov, in odsotnostjo osrednje instance samorefleksije in upravljanja³¹. Enotnost družbe kot take predstavlja prav diferencija, povezanosti/posebnosti njenih podsistemov.

Temelji individualnosti so posledica, obenem pa tudi pogoj diferenciranega značaja posamezne skupnosti. N. Luhmann se, misleč na sedanost, izrecno odpoveduje enostranskemu načelu inkluzije, ki naj bi človeka in družbo privedlo k univerzalni skladnosti³². Možno je le v posameznih podsistemih; ti pa se, kar zato velja tudi za inkluzijo, medsebojno funkcionalno razlikujejo. S tem pride do vzporednega soobstoja diferenciranih vrednostnih sfer. Zato se posameznik kot psihosocialna entiteta ne more postaviti znotraj nobene. Pa tudi sicer so podsistemi zastavljeni tako, da izključujejo posameznike kot konkretne osebnosti; zapopadejo njihove izbrane izseke, vloge, ne pa celote.

Po tej strani je utemeljena domneva, da funkcionalna diferenciacija družbe onemogoča stabilno formiranje identitete. Zaradi manjkajoče zunanje opore (Durkheimovih "okvirjev" ali Tourainovih meta-socialnih garantov) se poveča abstraktna negotovost, nelociran strah, občutek lebdenja v družbenem vakuumu. Še povečuje ju anomična odprtost možnih življenjskih alternativ, vezanih na različne družbene segmente,

³⁰ N. Luhmann, *Funkcionalno diferenciranje*, str. 815.

³¹ I. Bernik, "Pojmovni aparat teorije socialnih sistemov".

³² N. Luhmann, "Francoska revolucija je končana", str. 823, 824.

in njihovo nenehno, celo radikalno spreminjanje. Odvisno pač od nravstvenih ciljev in instrumentalnih pričakovanj podsistema, v katerem se v določenem trenutku posameznik (slučajno) znajde. Mučna značilnost sedanosti je prejkoslej pomanjkanje družbeno priporočljivih modelov kombiniranja množstva vlog v konkretne življenjske usode. Vendar pa jo prav to konstituira kot tako - razdrobljenost skupnega je tisti temelj, ki prispeva k stabilnosti družbe. Implicitni imperativ bi lahko strnil v: Bodi povsod, a nikoder zares! Dezorganizirajoče kompleksnosti se sicer da ubraniti z realno selektivnostjo med mogočim in nemogočim. Toda pri tem ne gre spregledati, da je že in predvsem mehanizem izbiranje tisti, ki zmede, preplavi posameznika³³. Modernizacija avtomatično seveda še ne pomeni dehumanizacije, ampak celo možnost osv(ob)ajanja za človeka doslej skritih horizontov. Anonimnost pogojuje relativno večjo svobodo, (pre)trganje verig osebne odvisnosti in nadzora, zapuščanje homogenizirajočega vpliva prisil tradicionalnosti. Toda ta proces ima dve plati, saj "nova" individualnost implicira višjo stopnjo pričakovanj po osebni originalnosti, ki jo spremlja skladno naraščajoče grozeči Damoklov meč možnih razočaranj.

Moderno logiko hedonističnega individualizma nakazuje iz tega pogosto izhajajoča iluzija o čisti eksistenci, človekovi ekskomunikaciji iz skupnosti. Kritike aktualnega družbenega samoumeščanja posameznika pa se prav tako ne smem lotiti z ostri nostalgicnih predmeščanskih idealov, npr. moralno-čustvene prepletenosti. Sodobni človek je fenomen *sui generis*, dognan in obenem notranje nasprotujoč, povzetek in prelom s preteklostjo. Po dokazih za to zavijmo na sosednji družboslovni tir, v psihologijo.

2.

Različni avtorji se na različne načine lotevajo proučevanj družbeno funkcionalnih oblik eksistence v sodobnosti; različno jih tudi imenujejo: socializirani narcizem (Adorno), kolektivna infantilnost (Horn), kolektivna samorefleksija (Ziehe), delilno pomirjenje (Offe). Neodnosnost (Ule) predstavlja izogibanje realnega konflikta v odnosih.

³³ Tradicionalna inertna cikličnost (=brezkompromisno prepuščanje le enemu toku v strugi) članov tradicionalnih družb je takemu pojmovanju seveda paradigmatško povsem nasprotna.

Represivna desublimacija (Marcuse) je dvojni proces: človeka navidezno osvobodi spon, a na račun infantilnih regresij, nezavedne agresivnosti. Analizi patološkega narcisa in *borderline* subjekta (Kernberg, opiram pa se na Žiškovo in Laschevo izpeljavo) razkrinkata specifičnost in "adekvatnost" novih značajskih posebnosti.

Kernberg ugotavlja, da spremembe v sodobni kulturi vplivajo na obktnne odnose³⁴, zahtevajoč nove oblike osebnosti, načine socializacije, poti organiziranja izkušenj. Zunanja ureditev nadaljuje svoje zavestno in nezavedno življenje v svojih pripadnikih, zato v njihovi kliniki zaslutimo njene svojevrstnosti, pretirano (in patološko) izpostavljeno temeljno karakterno strukturo. Tudi v primeru patološkega narcisa oz. *borderline* subjekta, saj predstavljata psihološko dimenzijo odvisnosti od razpršene družbe. Njun nastanek je posledica nerešenega Ojdipovega kompleksa (zaradi - ne nujno fizičnega - izginotja formalne instance Očeta kot Zakona) in pretirano dolge in intenzivne navezanosti na mater. Subjekt se tako ne more identificirati z Očetom, ne ponotrani Reda, kar bi ga osvobodilo, mu ukinilo kruto nadjazovsko tujost. Ne more se razviti tisto, kar *common sense* označuje kot vest, kritični simbolni Zakon - ohrani se razvojno zaostal, predoidipski, materinski Nadjaz kot nevezan, nelociran strah pred kaznijo. S tem se trajno onemogoči oblikovanje Jaza kot osrednje integrirajoče instance, saj je njegova samostojnost možna šele s posredstvom simbolne identifikacije z Drugim. V strategiji "odpravljanja" tega manka pa se patološki narcis in *borderline*-subjekt ločita. Oba sicer označuje razpršenost, nepoenotenost, ki jo povezuje abstraktna negativnost neopredeljene tesnobe, regresije k primarnim oblikam mišljenja in primitivnim obrambnim mehanizmom, patološko, neintegrirano razmerje do objektov; obenem pa uspešno socialno delovanje, prilagojenost preskokom med sferami ter spoštovanje uveljavljenih "pravil igre". V nasprotju s šibkim Jazom *borderline*- subjekta pa razvije patološki narcis imaginarni "veliki Jaz" (= patološki nadomestek normalno povezujočega Jaza), ki navidezno integrira vse nezdržljive prej telegrafirane simptome. Nesposoben je izpolniti funkcije "zrelega" Jaza: diferenciacije Jaza od

³⁴ O. Kernberg v knjigi C. Lascha *Narcistiška kultura*, str. 40; dodatna izpeljava je razvita v poglavju "Strukturalna analiza" v zborniku *Psihologija Ja*.

objektivne realnosti, poenotenja predstave o objektu, ponotranjenja nadjazovske instance v simbolni Zakon in sublimiranja nagonov³⁵.

Povezanost obeh, systemskega in psihoanalitičnega pristopa se najjasneje pokaže ob pojavu, ki obravnavana subjekta - družbo in njenega pripadnika - usodno poveže. V socializaciji se namreč človek formira tako, da si prisvoji, ponotranji posebnosti svoje kulture, da se prepozna kot njen člen (psihološko rečeno - ko se vzpostavi relativno stabilno razmerje med duševnimi instancami). V njej trčita namena "biti sam zase celota" in "biti del družbe"³⁶, od njune dialektične razrešitve pa je odvisen obstoj obeh. Glavne kompetence procesa internalizacije so kognitivni referenčni sistem ter sistema ekspresivnega simbolizma in moralnih standardov. Posameznik seveda sprejme le nekaj elementov skupne kulture, nikoli pa ne vseh³⁷.

Posebnost današnjega reda je odsotnost univerzalnega integrativnega rituala, temeljčnega na prepričanju, da vsa družbena aktivnost "nečemu služi", ki je tako zagotavljal potrebno kohezijo. Sočasno z diferenciacijo družbe in sprotnim ugašanjem njenih transparentnih reprezentantov je za socializacijo odločilno še izginotje personificirane avtoritete. Rušijo se patriarhalne vrednote; očetov Zakon nadomesti subtilnejša, neosebna, nevidna, kaskovsko mistificirana in obenem orwellovska kaznovalna instanca, ki za permisivno možnostjo "izbire" še bolj prefinjeno sili k poslušnosti. Konsistentni in povezujoči Jaz bi bil sedaj najhujša prepreka novi umestitvi subjekta v družbo, saj bi ga opremil z možnostjo skeptičnega oponiranja.

S pretrganjem spon osebne odvisnosti je zdajšnja družba ponovno vzpostavila odvisnost pod plaščem svoje specifične organiziranosti. Kolektivni problemi se pretvorijo v osebne³⁸, družbene nezadostnosti v osebne pomanjkljivosti. Novi paternalizem reklamne industrije,

³⁵ Etiologiji patološkega narcisa in *borderline*-subjekta sta zgoščena v Žiškovi knjigi, predvsem na str. 109-131; Kerbergova shema pa je na str. 121 iste knjige.

³⁶ N. Luhmann, *Come è ...*, str. 90.

³⁷ T. Parsons v poglavju "Nadjaz in teorija socialnih sistemov" v knjigi *Social Structure and Personality*.

³⁸ C. Lasch, *Narcistiška kultura*, str. 15.

gospodarskih korporacij, državne uprave itn. ustvari mrežo usodnih navezanosti, v katero naj bi se ujel notranje izpraznjeni, dezorganizirani subjekt³⁹. Ponujena "prijateljska" roka je dejansko učinkovit nadzor, ki preprečuje direktne konfrontacije med posamezniki in avtoritetami. Ukinjanje panoptičnega centra seveda ne vodi k propadu družbene prisile, ampak jo (ne)enakomerno porazdeli med avtonomne, razvite podsisteme. Dominacija ostane. Tudi ta socializacija je in mora biti represivna, saj podreja posameznika redu Simbolnega (v primeru scientistične današnjosti: Vednosti, s katero razpolaga (tudi) znanost)⁴⁰. "Stari", očetovski tip avtoritete je odpiral možnost upora družbeni vsemogočnosti (in to je bila ugodna stran te vrste avtoritete), zato morata podružbljanje in individuacija človekove osebnosti slediti drugi logiki. Vodilo postane (navidez) nekonsistenten svet medijev, vzgojnih institucij, "javnega mnenja"..., Laschevi narcistični kulturi prilagojenih ustanov kulturne transmisije. Figura gospodarja se, kot bomo videli v naslednjem poglavju, oblikuje pod "dežnikom" organizacijskega aparata in ne nad njim, kot je bilo to zastavljeno prej. Delikatno razmerje se od subjektivnega odločilno nagne na družbeno objektivni moment identitete.

V socializaciji se mora vertikalnemu prenašanju obrazcev in pripadajočemu feedbacku pridružiti še horizontalna segmentiranost; v navpični dimenziji se stiki med diferenciranim sistemom in posameznikom le še pomnožijo. Dominacija se v bistvu prek multipliciranja na isti ravni ne ukinja, ampak zgolj razčlenjuje. Kljub temu, da so izginili osrednji vrednostni stožci, ki so včasih jamčili integriteto sistema, ter podsistemi, katerim je bila zaupana usmerjevalna vloga, pa danes prav njihova odsotnost jamči, da kompleksni skupek ne razpade.

Patološki narcis je tako kot "privilegirani nevrotik našega časa" nujni socializacijski tip sedanosti. Funkcionalno razdeljena praksa potrebuje difuzno organizirane pripadnike, ki lahko le tako komunicirajo z njo v vseh njenih horizontalnih razsežnostih. V različne podsisteme lahko, pravzaprav morajo vstopati istočasno, in šele v tej večkratni interakciji izoblikujejo taktične premise svojih osebnosti.

³⁹ Isto, 10. in 17. poglavje.

⁴⁰ V. Vuk Godina, "Patološki narcis ...", str. 161, 162.

Resnične podlage za osebno povezovanje pa ne najdejo v nobenem⁴¹. Zato so konstitutivno in vsestransko naslonjeni na razčlenjeno družbo tudi brez ponujenega integracijskega zglada. Kljub temu oz. prav zaradi tega jih usodno priklene nase.

Enotna in enkratna inkluzija, gravitacijsko središče preteklih socializacij, je v današnji kompleksnosti odločno prekratka. Analiza aktualnih psiholoških "tipov" osebnosti v največji meri potrjuje razglabljanja teorije socialnih sistemov. Namreč, da ne moremo več družbe definirati s tem, da damo primat zgolj eni izmed njenih funkcionalnih razsežnosti⁴². Dodal pa bi še - ne da bi hkrati doumeli njenega psihološkega pendanta, sodobnega človeka. In njunega vzajemnega omogočanja.

V. "Apoteoza" očetovske konstelacije(?)

I.

Na koncu III. oddelka sem opozoril na emanacijo oblasti, ki z vodje seva na aparat. Za sedanje razmere pa velja, da ni več mogoč neposredni transfer na gospodarja, ki bi organizacijo šele naknadno razvil. In ker seveda abstrakcija ne more postati predmet libidinalne investicije, je Freud uporabil pojem "sekundarnega vodje", v katerem se bolj ali manj popolno utelesi (domnevna) skupna, množstveno občutena želja⁴³. Njegova podoba si sposodi praočetovsko vsemogočnost pri moči kolektiva, repersonalizira neosebne socialne moči. Shema se obrne.

APARAT



VODJA

MNOŽICA

⁴¹ M. Ule, *Od krize psihologije h kritični psihologiji*, str. 245.

⁴² N. Luhmann, avtorjev predgovor knjige *The Differentiation ...*, str. XII.

⁴³ S. Freud, *Množična psihologija ...*, str. 34.

Aparatu "podrejeni" vodja tako v svoji osebi utelesi princip "družbe brez Očeta", decentrirane skupnosti, ki pa si tako po ovinku vseeno pridobi vse ugodnosti "pravega" gospodarja. Moderna (multi)kultura, podobna samopostrežni blagovnici različnih vrednostnih stožcev, poskrbi za različnost posebljenih "vodilnih idej": nacionalne skrbi, demokracije, boja za človekove pravice, pehanja za bogastvom, političnih programov,... Namnoženi funkcionarji, podvodje, predstavniki gibanj, heroji, karizmatični posebneži, pop idoli, guruji itd. odsevajo avtoritete medsebojno razlikujočih se (vladajočih) aparatov, ki tako vsak zase in vsi skupaj postavljajo in ohranjajo navpično dihotomijo. Navidezno širjenje svobode dejansko širi represijo, saj pomeni pripadnost več podsvetovom tudi multipliciranje subordinacije v njihovih hierarhijah. "Frontman" določenega segmenta v opisani mreži (se pretvarja, da) spoštljivo deluje po vnaprej napisanem, "prvinskem" zakonu, ustavi tega področja. Ta mu podeli simbolno oblast in moč, oz. drugače rečeno, Gospodar postavlja Zakon in ta njega⁴⁴. To mu omogoči, da govori v imenu občega dobrega, od obsega in dominantnosti skupine pa je odvisno, koliko je to v praksi zares Obče. Opisanim značilnostim sledijo tudi intrapsihične modifikacije.

V normalni socializaciji prevzame ideal Jaza družinske, predvsem seveda očetovske poteze, ki mu kot preverjena, utrjena naveza služijo za napredovanje. Notranji Zakon je tisto kritično izhodišče v vsaki situaciji, ki posameznika nikoli ne prepusti nasedanju na vseobsežnosti popolne povnanjenosti, družbenosti. Nasprotuje njeni goli represivnosti. Predojdipski Nadjaz je dober predpogoj konstituiranja danes zaželeno neavtonomne osebnosti, saj deluje na principu golega introjeciranja značilnosti določenih oseb in z njimi povezanih pojavov. Te pa učinkujejo na Jaz neposredno "od zunaj", in to še preden se uspe izoblikovati kot avtonomni mehanizem posredovanja med lastnim sebstvom in Drugimi. Družbeno, ne pa družinsko socializirane avtoritete ohranijo svojo zgolj inhibirajočo, dezorganizirajočo, pretečo fantazmatičnost; človekova subjektivnost ostane nerealizirana. Zaradi tega pridobi vodja tudi grozečo podobo, ki manj spominja na dobrohotno stran očetovske avtoritete. Pri pozitivni plati slednje gre tudi za nekakšno povečavo človeka samega, ki s postavitvijo voditelja na mesto

⁴⁴ A. Grosrichard, *Struktura seraja*, str. 102-104.

ideala Jaza pravzaprav ljubi samega sebe. Strašna podoba, ki iz okolja bdi nad nemočnim, post-psihološkim brezimnim atomom množice, zahteva nepreklicno poslušnost in pasivni mazohizem. Avtoriteta nastopi v svoji popolni ambivalentnosti, ki pa se zaradi odsotnosti notranje opore odločilno prevesi na travmatično, okrutnejšo stran. Konstitutivno bistvo, "normalnost" patološkega narcisa je prav v tem, da se mora stalno polniti z zunanjimi vzori, da se "podaljšuje" zdaj s to, zdaj z drugo introjekcijo. "Zaljubljenost vase" pa je le vrhnja plast njegove osebnosti, ki zgolj prikriva sovraštvo zoper samega sebe. Nima ideala, s katerim bi se identificiral, na katerega bi lahko pretil svoj narcistični libido. Cinično zadržanje in zaničljivo nasprotovanje vsemu nadrejenemu sta dejansko dokaza njegove multiplicirane submisivnosti, občutljivosti na pritiske situacije. S tem se spremeni tudi površinski videz dominacije: od kaznovalne k terapevtski, od vzgoje k prevzgoji - od očitne k mistificirani⁴⁵.

Na tej točki razmišljanja je skok v politično sfero že kar nujen. Današnja avtoritarnost gospostva v demokratični obliki je zajeta v protislovju, kateremu presenetljivo notranjo simbiotičnost podeljuje mehanizem fetiške utaje⁴⁶. Čeprav "se ve", obstajajo svobodne volitve, zakoni, vladavina ljudstva itd., pa "se vseeno verjame" v neuničljivost oblasti, ki da sloni na nedoumljivi svojeglavosti Drugega, ki da je mesto užitka Drugega, za katerega je potrebna odpoved užitka podrejenih in da se tako k njemu steka presežek užitka/vrednosti. Kljub paradigmatici nasprotnosti pa se vednost in verovanje ne spodbijata, medsebojno se skladata in usodno razcepita podobo vodje. Na eni strani je gospodar, katerega realna eksistenca je (lahko tudi) ukinjena⁴⁷. Njegova glavna, a zadostna lastnost je njegova "sekundarnost" (v prej razvitem smislu), dejanska praznost; žebelj na steni, na katerem se poljubno izmenjujejo slike vedno novih oblastnikov; isti okvir, v katerem se sčasoma vrstijo njihovi portreti. Bolj kot gospodarja realno ni, večja je njegova simbolna podoba. Groteskne inscenacije in pompoznost učinek ritualnih pojavljanj le še potencirata. H gospodarju usmerjena ljubezen je tista

⁴⁵ S. Žižek, *Jezik, ideologija, Slovenci*, str. 135.

⁴⁶ M. Dolar, "Subjekt, ki se zanj ...", str. 215-216.

⁴⁷ V nekem filmu o atentatu na Churchilla med 2. svetovno vojno nemški komandos kljub vsem peripetijam le zadene svoj cilj in tudi sam umre - toda izkaže se, da je premierja zaradi varnosti zamenjal neki igralec, dvojniki. Kazen za razkritje izvorne ničnosti realne gospodarjeve podobe, za dejstvo, da je "cesar v resnici nag", je temu primerno huda: smrt.

iracionalna točka vsake vladavine, ki omogoča verovanje, prostovoljno zagretost in sužnost podrejenih, ki z odrekanjem užitka pravzaprav uživajo, da lahko On uživa. Verovanje v oblast je dejansko verovanje v užitek Drugega⁴⁸.

Na drugi strani pa vladar prepusti operativno vodenje projekta za to usposobljenemu in predvsem za to iz anonimnosti povišanemu prvemu uradniku, strokovnjaku, katerega edina naloga je v tem, da govori v imenu (in namesto) njega. Gospodar je, kot smo že prej ugotovili, (lahko) popolnoma nekompetenten, mistificirano privzvišenost pa mu pomaga vzpostavljati zvesti "*consigliere*"⁴⁹. Razmerje med despotom in vezirjem je tako vzajemno, saj drug drugega omogočata. Oblast se podvoji na svoj fiktivni vir, na "odsotnega" vladarja, kateremu šele verovanje vanj daje realno legitimnost in glorificirano podobo; ter na točko svojega izvajanja, na izvršilnost strokovnjaka, katerega (upravljalna) vednost osuplja podložnike. Medtem ko mora biti prvi nujno posebljen, pa pogoj za drugega ne velja več; zamenja ga lahko abstraktnejša, nepersonificirana Vednost, npr. birokratska učinkovitost, "master-mind" znanosti, vsemogočnost represivnega aparata⁵⁰, "javno mnenje", administrativne agenture, politični programi,... Njen glavni moment učinkovitosti je premosorazmerno povezan s sklicevanjem na čaščenega (vele)moža. Prvega ljubijo, druge(ga) se bojijo, in čeprav gre za en, vzajemen princip vladanja (vednost se mora referirati na verovanje!), se njegove dobre in strašne lastnosti infantilno polarizirajo. V totalitarizmu skuša gospodar sicer utelesiti tudi eksperta, toda poskus spodleti⁵¹. Njuna sintetiziranost v eno nujno povzroči tisto, kar sem zapisal v III. poglavju: izbruhe agresivnosti navzven, v nič hudega sluteče pripadnike sosednjih skupin, ki postanejo tako objekt destruktivnih vzgibov. Stik

⁴⁸ M. Dolar, "Subjekt, ki se zanj ...", str. 217.

⁴⁹ Tako se da razložiti dejstvo, da je najmočnejšo državo sveta "vodil" tretjerazredni filmski kavboj, ki je bil brez pomoči svojih svetovalcev (npr. na tiskovnih konferencah) skorajda neveden. Prav tako eklatanten primer so bivši real-socilistični politiki, državniki, z zgolj polkvalificirano stopnjo izobrazbe.

⁵⁰ Cvetki iz svinčenih let policijske države pri nas: rekli "OZNA sve dozna" in "Bilo kuda - UDBA svuda" prisegata na čisto, omniprezentno Vednost.

⁵¹ Tako A. Grosrichard v intervjuju. Primerov za potrditev njegove teze kar mrgoli. Stalin je bil obenem tudi najeminentnejši sovjetski znanstvenik; podobna strokovna avra se je držala tudi jugoslovanskih voditeljev, "teoretikov" in "proletarcev" obenem. Fašistična ikonografija je Duceja upodabljala tako na borbenem konju kot za kupom načrtov, pa tudi kot goloprsega žanjca.

z avtoriteto je za podložnika regresija, korak nazaj, kot nepredvidljivi fantom ga vedno znova preseneti in ga potisne v pasivnost. Ponovi se razvojno preživeta dvojnost dobre figure, ki štiti, in zle, ki grozi. Obe načeli vladanja, ljubezen in strah, *fascinans et tremendum*, se utelesita v dveh osebah, kar omogoči in olajša njegovo integralno dojetje.

2.

Predstava vodje je torej pogoj vsakršne družbene asociacije. Prav tako je prisotna v spremenjenih razmerah, kjer navidez vladajo druge, bolj neosebne oblike združevanja, kjer naj bi bile vodilne reprezentativne funkcije zgolj "stvar preteklosti". Pojavi se kot produkt organizacijske mašinerije, "pod" njo v naši shemi. Oprt na (ne)personificirano vednost je prav tako mogočen kot njegovi predhodniki v obrnjenem položaju. Dejansko pa se načelo oblasti ne spremeni: doživi sicer preobrat v zgornjem delu, odnos do subordiniranih pa se strukturalno ne menja. Že začeli smo z osnovnim krogotokom ekonomije užitka; trik fetiške utaje je dokaz njegove aplikativnosti na sedanost. Vsaka politična (v širšem pomenu besede) vladavina se konsekvntno kaže kot vseobsegajoča vzajemna igra notranjih človekovih struktur, bolj ali manj prisotnega "biciklizma" velikega/malega človeka⁵²; in socializacijskih determinant oz. travmatične kontraverznosti zunanje avtoritete, ki nastajajočemu subjektu zaplodi ambivalentno dojetje gospostva. Avtokratski despotizem, ki se ga moderni politični razum na vse kriplje brani, je v bistvu (t)ista prevara, od katere živi vsaka vrsta politične oblasti⁵³, je politika sama, njena prečiščena forma. Ne gre za njeno perverzijo, ampak za negacijo politične sfere kot take⁵⁴, za njeno konstitutivno izvotljenost. Fikcija, preko katere deluje - "demokratska izmenjava mnenj, feedback" itd. - zadošča pritiskom po spremembah teatraličnih pravil, bližanju polov, brisanju "črte resnice". Načelo rever-

⁵² T.W. Adorno, "Freudovska teorija ...", str. 159.

⁵³ A. Grosrichard, *Struktura seraja*, str. 150, 151.

⁵⁴ Isto, str. 58.

zibilnosti in participacije v odločanju se izkaže za v zveličavno kopreno omotano demagoško farso⁵⁵. Diktatorsko jedro je posebej zaostreno in eksplicirano v totalitarizmu; prevladujoči parlamentarizem pa njegove oscilacije skrbno zakrije. Radikalni revolucionarni rezi se pogosto zatekajo v starinarnico ideoloških floskul o bratstvu(!), ki sklati s prestola osovraženi, (ne)personificirani model vladanja in ga nadomesti z novim, brezkonfliktnim, harmoničnim⁵⁶. "Enolončnica" se začne seveda hitro "usedati" in prej namerno, prisilno nivelizirane razlike znotraj bratovščine postajajo vse bolj manifestne. Vzniknejo novi gospodarji, arhaična "emociokracija" zopet izpodrine prehodno "oblast vseh". Le nova idolatrija lahko spodnese staro⁵⁷. Oblast ostane pridržek vodje.

Grožljiva značilnost sedanjega zahodnjaškega tipa gospostva je, kar je zapazil že Freud, širjenje nadzora sfere družbenosti. Nesluten razmah procesov diferenciacije je tako črnogledo napoved le še radikaliziral. Prejšnja neposredna očetovska represija, ki je s svojim učinkovitim mehanizmom "enkrat za vselej" vnesla Zakon v psiho, razpade, se ukine. V področja socialnosti privlečene prej transcendenčne dejavnosti, spolnost, umetnost,... izgubijo kvalitativno različnost od obstoječega etabliranega načela dejanskosti⁵⁸. Dominacija se s širjenjem svobode v nove segmente še pogloblja, čeprav je vnanja slika o tem drugačna; šele z vpeljavo psihoanalitičnega pristopa se izkaže dejanska dvojnost tega procesa. Prej asocialne, družbi opozicijske rezerviranosti postanejo sedaj njen integralni del, tako da ni več koticčka, v katerem ne bi prevlad(ov)al imperializem zunanosti, kjer bi bil človek osvobojen spon družbenosti. Popolna prilagojenost, ki jo "novi socializacijski tipi osebnosti" sicer ljubosumno skrivajo z(a) oholim poudarjanjem cinične distance, pa je zanje usodno nevarna. V idealtipsko totalitarizirani skupnosti, h kateri se po nekaterih kazalcih tendenčno čedalje bolj

⁵⁵ Spomnimo se pikre Habermasove pripombe o udeležencih strankarskih kongresov kot "o neplačanih statistih za televizijski prenos" (*Strukturne spremembe javnosti*, SH, ŠKUC FF, Ljubljana, 1989, str. 239). Zgleden primer vnebovpijoče notranje protislovnosti politične mitologike je znani Miloševićev mitingaški ... "ne čujem vas dobro ali želim da vam odgovorim!"...

⁵⁶ Iz francoske revolucije izhaja maksima o "bratstvu vseh ljudi"; kasneje je postal aktualen "bratski proletarski internacionalizem" in njegova jugo-različica, "bratstvo in enotnost".

⁵⁷ Glej zgodovino "štafete" kultov v Sovjetski zvezi, posebej zamenjavo Stalinovega s Hruščovovim, v knjigi A. Krešiča *Kritika kulta ličnosti* (Vuk Karadžić, Beograd, 1968), poglavje "Elementi spopada "kulta proti kultu"", str. 78-82.

⁵⁸ H. Marcuse, "Zastarelost psihoanalize", str. 190.

nagibamo, se namreč povprečna ponotranjena superponirana instanca uskladi s funkcionalnimi potrebami socialnega sistema. Popolnoma pozunanjeni, masovni "man machine" pa bi, ujet v čredno pokornost, povsem suženjsko sledil svojemu pastirju oz. pastirjem, odvisno pač od trenutne dejavnosti.

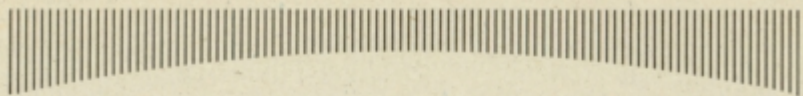
Ista logika, ki je vladala v divjaških, "nedemokratičnih" skupnostih, velja tudi v funkcioniranju modernih⁵⁹. Iz posameznikovega inkulturiranja izhajajoča kal avtokratičnosti je kot nekakšna večno pretakajoča se mi(s)tična plazma nujno navzoča v vsakršni (ne)urejeni družbi, njene krotitve pa zgolj ideološko zavajajo. In jo podaljšujejo.

LITERATURA

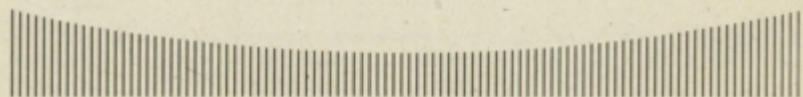
- T.W. Adorno, "Freudovska teorija in struktura fašistične propagande", zbornik *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana, 1981
- T.W. Adorno, "Prispevek k odnosu med sociologijo in psihoanalizo", zbornik *Filozofsko čitanje Freuda*, uredil O. Savič, IC SSO Srbije, Beograd, 1988
- R. Bastide, *Sociologija i psihoanaliza*, Naprijed, Zagreb, 1987
- J. Berger, "Ali obstaja postmoderna družbena razvojna stopnja", *Družboslovne razprave 7*, Ljubljana, 1989
- I. Bernik, "Pojmovni aparat teorije socialnih sistemov", *Nova revija* 93-96/1990, Ljubljana
- M. Dolar, spremna beseda "Subjekt, ki se zanj predpostavlja, da uživa", v knjigi A. Grosricharda *Struktura seraja*, SH, ŠKUC FF, Ljubljana, 1985
- M. Dolar *Struktura fašističnega gospodarstva*, DDU Univerzum, Ljubljana, 1982
- A. Freud, "Poistovetenje z agresorjem", zbornik *Psihologija Ja*, uredila K. Kondić, Nolit, Beograd, 1987
- S. Freud, *Nelagodnost u kulturi* (1930), Rad, Beograd, 1988
- S. Freud, *Mojsije i monoteizam* (1939), Grafos, Beograd, 1988
- S. Freud, *Analiza fobije petletnega dečka* (1909)
- S. Freud, "Iz zgodovine otroške nevroze" (/1918/1914) v knjigi *Mali Hans, Volčji človek*, SH, ŠKUC FF, Ljubljana, 1989
- S. Freud, *Razcep Jaza v obrambnem delovanju* (/1940/1938)
- S. Freud, *Množična psihologija in analiza Jaza* (1921)
- S. Freud, "Fetišizem" (1927) v zborniku *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana, 1981

⁵⁹ M. Dolar, "Subjekt, ki se zanj ...", str. 216.

- S. Freud, *Vpeljava narzicma* (1914)
- S. Freud, *Nagoni in njihove usode* (1915)
- S. Freud, *Onstran načela ugodja* (1920)
- S. Freud, *Jaz in Ono* (1923)
- S. Freud, "Nezavedno" (1915) v *Metapsihološki spisi*, SH, ŠKUC FF, Ljubljana, 1987
- A. Grosrichard, *Struktura seraja*, SH, ŠKUC FF, Ljubljana, 1985
- Pogovor z A. Grosrichardom, *Problemi Razprave* 2-3/1989, Ljubljana
- M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dijalektika prosvetiteljstva*, Veselin Masleša in Svjetlost, Sarajevo, 1989
- K.P. Japp, "Nova družbena gibanja in kontinuiteta moderne", *Družboslovne razprave* 7, Ljubljana, 1989
- O. Kernberg, "Strukturna analiza", zbornik *Psihologija Ja*, uredila K. Kondić, Nolit, Beograd, 1987
- M. Klein, *Zavist in zahvalnost*, Naprijed, Zagreb, 1983
- C. Lasch, *Narcistička kultura*, Naprijed, Zagreb, 1986
- N. Luhmann, "Francoska revolucija je končana", *Nova revija* 93-96/1990, Ljubljana
- N. Luhmann, "Funkcionalno diferenciranje", *Nova revija*, 93-96/1990, Ljubljana
- N. Luhmann, "Struktura in funkcija", *Nova revija*, 93-96/1990, Ljubljana
- N. Luhmann, "Razlikovanje med državo in družbo", *Nova revija* 93-96/1990, Ljubljana
- N. Luhmann, *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York, 1982
- N. Luhmann, *Come è possibile l'ordine sociale*, STZ, Laterza, 1985
- H. Marcuse, "Zastarelost psihoanalize", zbornik *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana, 1981
- T. Parsons, *Social Structure and Personality*, The Free Press of Glencoe, New York, 1964
- M. Ule, *Od krize psihologije h kritični psihologiji*, DE, Ljubljana, 1986
- V. Vuk Godina, "Patološki narcis in proces družbeno nujne socializacijske forme", *Anthropos*, 1-2/1990, Ljubljana
- S. Žižek, *Jezik, ideologija, Slovenci*, DE, Ljubljana, 1987



Intervju



Intervju

Jacques Derrida: Odložena demokracija*

- Kaj je javno mnenje danes?

Danes? Silhueta fantoma, obsedenost demokratične zavesti. Fantom ima nekatere pravice in zmožnosti. Kako zajeti protislovne zahteve? Zakaj se mora parlamentarna demokracija varovati tega, kar je vendar podobno izvoru njene legitimacije? Prav imate, ko precizirate: danes, *na današnji dan*. *Ritem*, *medij* in na prvem mestu *zgodovina* javnega mnenja, to so vprašanja *dneva*.

1. Mnenje pripisuje "javnim mnenjem" slabosti in odlike nepredvidljivega: "gibljiva in spremenljiva", "težko obvladljiva", je trdilo že Pismo D'Alembertu. Kot "kocke" kljubujejo hkrati "sili in razumu". Javna mnenja se dejansko in praviloma lahko spreminjajo *iz dneva v dan*. Javno mnenje je dobesedno *efemerno* in nima statusa, ker ni zavezano stalnosti, celo stalnosti v nestalnosti ne, saj ima včasih "dolga obdobja". Prva dvoumnost zadeva ta *ritem*: če bi javno mnenje imelo svoje lastno mesto (prav to pa je vprašljivo), bi bilo forum nenehne in transparentne razprave. Hkrati bi nasprotovalo nedemokratičnim silam in svoji lastni politični reprezentaciji. *Le-ta* ne bo nikoli skladna z javnim mnenjem, diha, sklepa in odloča v drugih ritmih. Bati se je mogoče tudi tiranije mnenjskih gibanj. Hitrost, sam "iz dneva v dan" "dolgega trajanja" včasih prizadene strogost razprave, čas "ovedenja" in povzroči paradoksalne zakasnitve mnenja glede na predstavniške instance. Zdi se nam, da glede smrtne kazni vemo (vendar predvsem prek raziskav javnega mnenja!), da naj bi *danes* večine ne bile iste: 1. v parlamentu, 2. v primeru referendumskega opredeljevanja, 3. ko gre za "javnomnenjske" ali sociološke raziskave. Za razhajanja ali razlike v ritmu ne manjka primerov. V kampanji za priznanje pravice do

* V izvirniku *La démocratie ajournée*. Integralna različica pogovora z Olivierjem Salvatorijem in Nicolaasom Weillom, ki je bil v skrajšani obliki objavljen v *Le Monde de la révolution française* št. 1 (mesečnik, januar 1989). (Op. prev.)

glasovanja priseljencev na lokalnih volitvah je SOS Racisme** moral najprej informirati in prepričati neko javnost, ki ji je *zatem* prisluhnila parlamentarna večina; vendar je predsednik republike, ko je bil za to mesto še kandidat, o tem vprašanju že *tedaj* napovedal svoje osebno "mnenje", še več, razgrnil svoje poglede o trenutnem stanju, v resnici pa o kasnjenju javnosti in celo parlamenta, kar ni brez učinkov na oba. Zavajajoča topologija. Kako naj bi v tem primeru določili javno mnenje? Ima svoje *mesto*? Kje ga je moč uzreti in to *kot tako*? Tavanje njegovega lastnega telesa je tudi povsodnost neke prikazni. *V nobenem od teh prostorov ni navzoče kot tako*. Javno mnenje presega okvire volilne reprezentacije in načeloma ni niti *splošna volja* niti *narod* niti *ideologija* niti vsota zasebnih mnenj, razčlenjenih s pomočjo socioloških tehnik ali sodobnih ustanov za raziskavo javnega mnenja. Javno mnenje ne spregovori v prvi osebi, ni objekt niti subjekt ("mi", "ljudje"), mogoče ga je *navajati*, ga pripraviti, da spregovori, ga potegniti iz trebuha (ventrilokvirati) ("resnična dežela", "tiha večina", "moral majority" Nixona, "main-stream" Busha, itd.), vendar to "povprečje" ohranja sposobnost upiranja sredstvom, "primernih za vodenje javnega mnenja", "veščini njegovega spreminjanja", ki ne poznajo, dodaja Rousseau, "ne razuma ne kreposti ne zakonov".

2. Temu bogu negativne politologije je potreben nek *medium*, da bi pri belem dnevu lahko pokazal znake življenja. *Vsakodnevni* ritem, ki je zanj bistven, predpostavlja množično razširjenost nečesa takšnega, kot je *dnevnik*. Ta tehno-ekonomska oblast mnenju omogoča, da se vzpostavi in da se prepozna kot *javno* mnenje. Čeprav se te kategorije danes ne zdijo primerne, velja o dnevniku mnenje, da javni vidljivosti zagotavlja mesto, ki je primerno za *informiranje*, *formiranje*, *premišljevanje ali izražanje*, potemtakem za *predstavitev* nekega mnenja, ki naj bi v njem našlo okolje svoje svobode. Korelacija med *vsakodnevnim* - zapisanim ali avdiovizualnim - in zgodovino javnega mnenja obilno presega to, kar imenujejo "mnenjski tisk". Dragocene, nevarne in vse bolj "izostrene" raziskave javnega mnenja se prilagajajo ritmu, ki ne bo nikoli ritem politične ali sindikalne reprezentacije. Na dan

** SOS Racisme je ime organizacije, ki skuša združiti vse protirasistične sile v Franciji in na različne načine senzibilizirati javno menje za vprašanja medrasnih odnosov in olajšati položaj priseljencev nefrancoskega porekla. (Op. prev.)

pridejo v tisku, ki je pogosto njihov pobudnik in ohranja nad njimi oblast. Nenazadnje vemo - in dnevnik *proizvaja* novost te novice s tem, ko o njej *poroča* - da javno mnenje *dandanes* ni več to, kar je bilo včeraj in od začetkov njegove zgodovine.

3. Pojav nikoli ni bil *naraven*, tj. univerzalen. Nič bolj od vsakodnevnosti kot poglavitne kategorije družbenega ritma. Preden se vprašamo o predpostavljani "realnosti" javnega mnenja *danes* kot o kinematografiji njene silhuete, je treba spomniti, da ima fantom *zgodovino*: evropsko, nedavno in močno skandirano. Nedvomno je govornica o mnenju stara kot svet: *doxa* ali "mnenje" (kar ni povsem isto) imata gotovo ekvivalente v nezahodnih kulturah. Vendar se zgodovina *javnega* mnenja zdi povezana z evropsko politično govornico. Čeprav je izročilo politične filozofije pripravilo "njegovo dobo", je javno mnenje moderni *artefakt* (glede tega nudijo najvidnejše zaznamke premise ameriške in francoske revolucije). Mislim, da o javnem mnenju, pod tem ali onim imenom, niso govorili in ga jemali resno, vse dokler ni bilo modela parlamentarne demokracije kot aparata zakonov (v Franciji: od XI. člena Deklaracije o človekovih pravicah do zakona iz l. 1881 o svobodi tiska), ki je dovolil ali obljubil oblikovanje, izražanje in predvsem seveda "objavljanje" tega mnenja *izven* političnih ali korporativnih reprezentacij.

Če v nekem trenutku mnenje ni volilno, je, kot to kaže njegovo ime, poklicano, da se izrazi kot presoja. Nikoli ni vednost, pač pa angažirano ocenjevanje, dejanje volje. Vedno ima obliko "sodbe" (da ali ne), ki mora na to parlamentarno demokracijo delovati kontrolno in usmerjevalno. Po drugi strani, z gledišča politične odločitve v strogem pomenu, ostaja ta znatna moč vedno "potencialna". In znotraj nevidnih meja. Ni je ne znotraj ne zunaj. Umešča se izven statutarnega predstavljanja, vendar je kot zunanost neodvisnega javnega mnenja ta zunanost lahko pripoznana samo v parlamentarnih demokracijah in v reprezentacijskih strukturah: v perspektivi možnega glasovanja in posega v reprezentacijo ali nanjo. Paradigmatski moment: *les Cahiers de Doléances*. Kot mesto potencialnega volilstva je javno mnenje skupščina državljanov, ki so poklicani, da s pomočjo sodbe odločijo o rečeh v pristojnosti legalnih reprezentacij, vendar tudi glede reči, ki tem vsaj začasno uhajajo v območje, katerega današnje širjenje in pospešeno diferenciranje zastavlja resna vprašanja o sedanjem delovanju liberalne demokracije, če že ne o njenih načelih. Spomnite

se manifestacij za "zasebne šole", "koordinacij" študentov ali bolničarskega osebja, razprav o RU 486, o aidsu, o narkomaniji ali o prezervativih in celo o Scorsesejevem filmu (tu mislim na govor, izjavo ali manifestacijo kot na elemente javnega mnenja, in ne na bombe, ki naj bi ga pokončale). Vse, kar ni reda sodbe, odločitve in predvsem reprezentacije, uhaja hkrati sedanjim demokratičnim ustanovam in javnemu mnenju kot takemu. Ta par povezuje zmožnost ovrednotenja v obliki sodbe, ki odloča (da ali ne) in ki se proizvede v reprezentaciji. Raziskave javnega mnenja se temu zakonu skušajo izogniti tako, da po eni strani presejajo okvir volilnih in neposredno političnih vprašanj, po drugi strani pa tako, da pomnožijo ovrednotenja v odstotna (več ali manj) glede na alternativna (da ali ne). Vendar nek diskurz zadeva javno mnenje *kot tako* samo, če anticipira zakonodajno razpravo in če "bolj ali manj" napoveduje nek "da ali ne". Kaj postane tedaj zaloga izkušnje, vrednotenja in celo določitve ("načini", "okusi", "običaji"), ki ni odvisna od sodbe (da ali ne) in reprezentacije, v vseh pomenih te besede? Šele na tem mestu je mogoče mnenju samemu zastaviti vprašanje njegove avtoritete - ne glede njegovih vsebin, pač pa glede njegove oblike predvolilne sodbe - in celo vprašanje razločka javno/zasebno, katerega strogost bo vedno ogrožala govorica. Kakšno mesto nameniti tovrstnim vprašanjem v javnosti in potemtakem tudi v politiki?

"Mnenjska vlada" na mnenje lahko stavi, lahko ga ustvari ali se nanj sklicuje proti institucionalnim reprezentacijam. Vendar je to mogoče narediti in reči samo v demokracijah, ki so vsaj formalne. Ljudska diktatura ali totalitaren režim nista mnenjski vladi (kar danes prihaja na dan v ZSSR, je morda preprosto javno mnenje). Nova sredstva ažuriranja, ki mnenju jemljejo utrip v skoraj dnevnem ritmu, neko oblast (na primer, predsednika države ali celo oblast demokratične vlade) avtorizirajo in zavezujejo k vračunanju razvoja, preden in potem ko se izrazi v skupščini, v strankah in v sindikatih, k odkrivanju premikov večine pred volitvami in pred referendumi. Kar ne pomeni, da je mnenje brezobličen zbirnik divje spontanosti, ki bi prestopala okvire organizacij (strank, sindikatov itd.). Nedavne "koordinacije" študentov ali bolničarskega osebja, niti pasivne niti aktivne, so bile v enaki meri "zmanipulirane", kot so na drugi strani nastajale iz spontane neorganiziranosti. Da bi analizo - in politično dejavnost - privedli onstran te površne alternative, so torej potrebne druge kategorije. Enako velja tudi za odnose z ustanovami in predvsem s tiskom: javno mnenje

se ne izraža, če s tem razumemo, da obstaja v nekakšni notranjosti, preden se, kot tako, v svoji fenomenalnosti ne izrazi pri belem dnevu. Javno mnenje je fenomenalno. Tisk ga ne proizvaja ali oblikuje, oziroma nanj vpliva ali ga preusmerja nič bolj, kot ga preprosto zrcali ali reprezentira. Te naivne ali robate interpretacije imajo svoje korenine v mogočni filozofski govorici. Mar dokazati svojo odgovornost ne pomeni v prvi vrsti skušati jih ponovno premisliti? Naloga je filozofska in politična, teoretska in praktična, težavna in nevarna, saj tvega, da zadene na sam pojem reprezentacije, na "idejo reprezentantov", ki je bila za Rousseauja "moderna". Mar ni odgovornost demokrata, da misli aksiome ali temelje demokracije? Da neprestano razčlenja njene zgodovinske dolčitve, tiste, ki jih je l. 1989 mogoče, in tiste, ki jih ni mogoče zamejiti?

Saj gre vendar za prihodnost demokracije. Razsežnost "javnega" prostora vstopi v filozofsko moderno z razsvetljenstvom, s francosko in ameriško revolucijo in z govoricami, kot je Kantova, ki *Aufklärung* - napredek razsvetljenstva in luči dneva - povezuje s svobodo javne uporabe razuma na vseh področjih (čeprav se razum ne reducira na "mnenje" in ga mora tudi kritizirati). Tehno-ekonomska sprememba medijev zaznamuje novo premestitev poudarka v tej porevolucionarni moderni. Od konca prve svetovne vojne sem, predvsem v Nemčiji, so krize, ki jih je radio zmogel vnesti v tradicionalni prostor parlamentarne demokracije, sprožale resne debate (prim. *Kritiko javnega mnenja* Tönniesia iz l. 1922 in dela C. Schmitta, njegov vpliv je še živ tako na desnici kot na levici, pa naj ga navajajo ali ne, v vseh analizah javnega prostora, na primer pri Habermasu. Vanje se na tem mestu ni mogoče spustiti. In ne pozabite na omejitve tiska: omejitve niso samo količinske, vsiljujejo tudi modele berljivosti. Vsi zastavki, o katerih ta hip razpravljamo, se zgoščajo v tem, kar moram tu zaupati elipsi telegrama. Ali v tisku lahko resno govorimo o tisku? Da in ne, tihotapsko). Te razprave niso zamrle: pomislite na neposredno mednarodne učinke jutrišnje televizije na javno mnenje, ki je spočetka veljalo za nacionalno. Pomislite na spremembe, ki jih vpeljujejo tehnike raziskav javnega mnenja in ki lahko dobesedno pospremijo, bolje, proizvedejo televizijski dogodek ("*L'heure de vérité*!"). Tako kot tisk lahko tudi ta tehnika pripusti k besedi manjšine oropane institucionalne reprezentacije, lahko popravi napake in krivice - o tem ni dvoma; vendar, ponovimo to, ta "demokratizacija" nikoli ne reprezentira, legitimno in brez filtriranja, nekega "javnega mnenja". "Svoboda

tiska" je najdragocenejša dobrina demokracije, vendar, vsaj kolikor vprašanjem, ki smo jih zastavili, dejansko, v zakonih in običajih ni zadoščeno, ostaja ta temeljna "svoboščina" nekaj, kar je potrebno iznajti. *Vsak dan*. Vsaj. In z njo vred tudi demokracijo.

- Kakšen sistem si moramo potemtakem izmisliti, da formalno svoboden tisk ne bi deloval kot cenzura?

O tej "vrsti zakona", ki je "sodba" javnega mnenja, govori (Rousseaujeva - op. prev.) *Družbena pogodba* prav v poglavju "O cenzuri". Ali se lahko zanesemo na nasprotje *forma/vsebina*? Ali zadostuje določeni obliki dati neko vsebino, da bi dosegli napredek svobode tiska, tj. pravice, ki nikoli ne bo brez obveznosti in brez priznanja svobode "pred tiskom"? Formalno strogost, brez katere nobena pravica ni zaščitena, je potrebno ohraniti in si izmisliti bolj pretanjene dispozitive in bolj diferencirano zakonodajo, ki bo bolj naravnana na tehno-ekonomske spremembe "svobodnega tržišča". Naloga je neskončna: ne samo zato, ker bo vedno ostalo še več ali manj, kar bo treba postoriti, temveč zaradi *načelnega protislovja*. Demokracija mora seveda bdeti, da cenzura (v pravnem pomenu: "kritika, ki razpolaga z javno močjo", kot pravi Kant) ne pridobi spet izgubljenega ozemlja. Boriti se je treba proti učinkom "cenzure" v širokem pomenu besede, proti - če lahko tako rečem - "novi cenzuri", ki ogroža liberalne družbe, proti akumulacijam, koncentracijam, monopolom, skratka proti vsem količinskim pojavom, ki lahko postavijo na obrobje ali prisilijo k molku vse, kar presega njihov okvir. Vendar se prav tako ni mogoče *preprosto* zavzemati za pluralnost, za razpršitev, razdrobitev, za gibljivost filtrirnih mest ali subjektov, ki z njimi razpolagajo. Te marginalizacije in odsotnost splošnega foruma bi lahko izrabile določene socialno-ekonomske sile. Kako stopiti na pot velikih razprav, dostopnih večini, in hkrati obogatiti številnost in kakovost javnih govoric, instanc ocenjevanja, "scen" ali mest vidnosti itd.? Nemogoča stava, aporija? Ta nemogoča in nujna iznajdba se lahko naznani le izhajajoč iz nekega drugega imperativa: enotnost ali "osrednjost" demokratičnega foruma se ne sme pomešati z enotnostjo množice, koncentracije, homogenosti ali monopola. "Nova cenzura", v tem je moč njene zvižaje, koncentriranje združuje z drobljenjem, akumuliranjem s privatiziranjem. "Nova cenzura" depolitizira. V "avdiovizualnem" je ta strašna logika bolj zaznavna, vendar ne ostaja v

njegovih mejah. Delovati začne v trenutku, ko neka interpretacija, tj. neka selektivna ocena, oblikuje (*informe*) neko "dejstvo". Nobena informacija ji ne ubeži.

To je še preveč jasno vidno v t.i. "kulturniškem" tisku (umetnosti, literaturi, filozofiji itd.) in v tistih "pretanjenih" ocenah, ki so nadoločene, nadkodirane in ki javno mnenje ne nagovarjajo *neposredno*, tako kot politične sodbe ali volilne odločitve. Vsakokrat ko medijska ustanova spravi v pogon tržne pojave velikega obsega, v enaki meri zasega in cenzurira; dogmatizira - ne glede na njen realni eklecticism ali fasadni liberalizem, na njene kreposti in njene slabosti, na njeno zbujanje pozornosti ali njeno dolgočasenje, ne glede na to, ali se zdi izbrana, vulgarna ali oboje hkrati. Ko je enemu samemu sodniku poverjen monopol ocenjevanja o tem ali onem, filtriranja, ekspozicije belemu dnevu, ne glede na to, kaj si morda mislimo o tej ali oni njegovi nadarjenosti, ta sodnik določa prodajo v veleblagovnicah kulture. V primeru, da delo ne izpolnjuje pogojev vidljivosti na tem velikem malem zrcalu, ki očara s tem, ko razobliči, prečisti in k sebi pritegne toliko energije, ki prekinja pogovor, podreja družbeno telo in pogled novi fiziologiji in zaganja v tujino poslednje ikone nacionalne kulture, je odrinjeno daleč stran od sodišča, v noč *malone zasebne ograde*. Da bi bila danes neka knjiga v tem merilu kaj več od zaupnega in *malone* zasebnega dopisovanja, se mora prodati in - razlikujmo - brati v več kot desetisočih primerkih. Rezultat: t.i. "zahtevne" raziskave, uporne do stereotipnosti podobe ali pripovedi, neprilagojene merilom kulture, ki se predstavlja v svojem "povprečku" (v ednini "mnenje" pomeni vedno povpreček), so izključene iz scene: prikrite in odtegnjene *dnevu*. *Na podlagi tega o njih sodijo*, da so vse bolj "obskurne", "zahtevne" oz. "neberljive" in tako *postanejo* to, kar pravijo, da so, in hočejo, da bi postale: nedostopne. Cikel se pospešuje. Karkoli že pravijo o kakovosti naših "kulturnih" medijev, je mar naključje, da je naša dežela v Evropi med tistimi, kjer najmanj berejo? če so naše knjižnice v poraznem stanju, ki se ga skoraj ne da priznati? in če, nerazdružljiv problem, šola in univerza, prednostna mesta "oblikovanja presoje", dopuščata takšne muke?

Toda tudi tu ne smemo poenostavljati. Morda je treba računati tudi z drugimi ritmi in drugimi potmi. Morda se ne smemo prepustiti čarom količinske neposrednosti. Tako kot šola tudi tisk prispeva h kakovosti demokratizacije. Vstop v poprečje je pogosto napredek. Odvisno od

primera lahko dnevnik, v najboljšem *ali* v najslabšem primeru, poudarijo *ali* denuncirajo uradne ocene (npr. ocene akademskega telesa). In nazadnje, je mar medijska moč neomejena? Tudi njo iz dneva v dan ocenjuje občinstvo, ki ne molči vedno. V svoji heterogenosti lahko včasih iz enega mesta svojega velikega telesa kritizira samo sebe na drugem mestu. Ali ji konec koncev ne sodijo na daljšo dobo in po merilih, ki ostajajo zanjo nujno nepojasnljiva? Če prispeva k uspehom množičnosti, ki so naslednji mesec pozabljeni, mar s tem ne drvi tudi sama v pozabo? Nepravočasni prodori, ki ubežijo mreži njene berljivosti, se lahko nekega dne uveljavijo na način, ki se mu ne bo mogoče upirati. Znano je, da je včasih za prihodnjo usodo nekega dela kakovost desetih branj odločilnejša od dejanskosti desetstisočih kupcev. Kaj bi naši veliki medijski stroji naredili iz Rimbauda ali Lautrémonta, iz Nietzscheja ali Prousta, iz Kafke ali Joycea iz leta 1989? Sprva jih je rešila peščica bralcev (minimalna stopnja poslušarnosti), vendar kakšnih! Morda ta analogija že boleha za anahronizmom; žal, kajti *notranja* zgodovina teh pustolovščin je bila brez dvoma povezana s svojo *zunanjostjo* in, če to zanikamo ali ne, z že propadlo strukturo "javnega prostora". Kljub temu ima nizka naklada eno možnost: *malone* zasebna, ima kljub temu dostop do javnosti. Med obema je *samizdat*. Upoštevajoč te ritme in kakovostne razlike, se zdi luknjičavost meje med "zasebnim" in "javnim" bolj neizračunljiva kot kdajkoli. Vsak dogodek se pogaja z zakonom, kot to počnejo tihotapci in uporniki. Prehod ni nikoli zagotovljen. Javno mnenje morda res ni neizračunljiv popreček, vendar je morda v njem nekaj neizračunljivega. Če *obstaja*, neizračunljivo nikoli ne *nastopi*, ni ga, nikoli ni predmet znanstvene ali filozofske objektivacije.

Koncentracija ali razpršitev torej ni edina izbira. Alternativa bi v odnosih medijev do "občinstva", do "občinstev" tako bila bolj med *enostranskim* in *mногоstranskim*. *Odgovornost*, tj. svoboda tiska in svoboda *pred* tiskom, bo vedno odvisna od učinkovitosti neke "pravice do *odgovora*", ki državljanu omogoča, da je več kot le drobec (skratka zasebnik in to čedalje bolj) pasivnega in potrošniškega občinstva, ki je s tem nujno oškodovano. Obstaja demokracija brez vzajemnosti?

- Kako pravici do odgovora dati takšen obseg?

Francija je ena od redkih držav, ki priznava *pravico do popravka* (s strani javnih oblasti, na katere se omejuje) in širše, *pravico do odgovora*. To je temeljna pravica. Vendar jo je moč uveljavljati le v zelo ozkih okvirih (tu mislim na pravo v strogem pomenu in ne na moralo ali politiko). Napaka ali ponaredek, izpust, interpretativno nasilje, napačno poenostavljanje, retorika namigovanja, tudi podlost ostanejo na radiu, televiziji ali v dnevnikih največkrat brez javnega in takojšnjega odgovora. In seveda množično v knjigah. Celo v primerih, ko odgovora že vnaprej ne otežujejo tehnične ali pravne ovire, ga v splošnem nevtralizirajo mesto, okvir in zamik. Kolikor pravica do odgovora ne bo dobila svojega celotnega obsega in dejanskosti (ponovno neskončna naloga), bo demokracija omejena. Samo v tisku? Da, vendar je *danes* tisk povsod: izdaja (se) vedno (za) dan sam. Javnemu prostoru, njegovi javnosti dela dan. Dan naredi samemu dnevu *Torej pravica do odgovora komaj obstaja*. Zakaj je sprenevedanje (fikcija demokracije) o nasilju te nesimetrije in tega, kar se v njej lahko ali ne sme pustiti reducirati tako pogosto? Zakaj licemerstvo, utaja ali zaslepljenost vpričo tega presežka razvidnosti? Zakaj je ta presežek razvidnosti hkrati jasen kot beli dan in najbolj nočno obličje demokracij, takšnih, kot so *ta hip*?

Spričo tega, da (neogibna) dobra volja ne bo spremenila reči, ki niso več odvisne od logike enostavne "zavesti" in juridičnega - to se pravi neustreznega - koncepta odgovornosti, spričo tega, da (neogibni in perfektibilni) tehnični dispozitivi in formalna zakonitost ne bodo nikoli prišli do konca temu nesorazmerju, spričo tega, da gre za odgovor in za odgovornost, za naslovitev in za naslovljenost itn., filozofski pojmi, ki smo jih nasledili, niso nikoli zadostovali, francoska revolucija bo priklicana v spomin samo, če se bo sklicevala na druge. Ta klic, spomin na oblubo, išče nov ton. Brez dvoma ne bo več "revolucionaren" in si mora vzeti svoj čas, več kot "revolucionarni *dan*". Nič mu tega ne zagotavlja in več o tem na eni strani ne morem reči.

"Še en napor"

In še eno besedo, če dovolite, prav tisto, ki ste mi jo dali za iztočnico, *danes*. Dnevi so že šteti: v *drugi hitrosti* se že napoveduje *dan*, ko bo *dneva* konec. Napoveduje se dan, ko dan (vidnost podobe in javnost publike, vendar tudi enotnost vsakodnevnega ritma, pa tudi fenomenal-

nosti politike, pa morda tudi in hkrati s tem njenega bistva samega) ne bo več *ratio essendi*, razlog ali dnevni obrok (*la raison ou la ration*) telemetateoretskih učinkov, o katerih smo govorili.

Je bil dan vedno merilo vseh stvari, kot se pretvarjamo, da verjamemo? V svoji prvi izdaji ostaja to mnenje, komaj si upam reči ta umislek, najboljše porazdeljena reč na svetu.

Prevedel Igor Pribac

Recenzije in prikazi

George G. Brenkert

Political Freedom

London and New York, 1991, s.287.

Pluralistična razprava o politični svobodi, ki se iz Zahoda prenaša na Vzhod, dobiva na ta način splošni pomen. Zato je ta knjiga filozofa Brenkerta izšla v nadvse primernem času.

V prvem delu razvrsti politično misel o svobodi v tri "rivalske" modele, ki naj bi imeli prominentno vlogo tudi v sedanjem političnem življenju, t.j. v: konservativnega, liberalnega in radikalnega. Do te razvrstitve je prišel po eni strani na podlagi študija zgodovine politične misli, po drugi strani pa naj bi na to klasifikacijo vplivala politična gibanja, ki so se tako imenovala. V modelu gre torej za nekakšno stičišče med historično oblikovanim svetom idej in politiko. Brenkert se v začetku knjige ukvarja z izjemno zahtevnimi metodološkimi vprašanji, ko išče relevanten pristop k menda najbolj kontroverzemu političnemu vprašanju.

Znotraj konservativnega koncepta predstavlja misel Edmunda Burka, Alexa de Tocquevilla in Michaela Oakeshotta. Za konservativni model je značilna vrsta tradicionalnih pravic ter disperzijska porazdelitev moči. Primarno je usmerjena v preteklost.

Liberalci, kot so John Locke, John Stuart Mill in Isaiah Berlin, so uveljavili idejo, da je varovanje in zaščita posameznikov najpomembnejša lastnost politične svobode. Zanje je svoboda odsotnost prisile nad posamezniki s strani družbe in države. Posamezniki naj sledijo le lastnim ciljem. Takšna svoboda je pretežno usmerjena na sedanost in je po Brenkentu le skopo spoznala pomembnost prave politične svobode. Liberalni pogled na svobodo se je osredotočil v glavnem na področje zasebnega.

Radikalno oz. socialistično koncepcijo predstavlja politična misel Karla Marxa, Vladimirja Lenina in Herberta Marcuseja. Svoboda ljudi predpostavlja odstranitev kapitalističnega sistema, ki naj bi bil iracionalen. Ljudje so lahko tudi prisiljeni biti "svobodni" v novem, pravičnejšem socialnem in ekonomskem političnem redu, ki se lahko zavestno izgrajuje. Zagovarjajo tisto svobodo posameznika, ki temelji na skupnostnem bivanju. Radikalna svoboda je pretežno usmerjena v prihodnost.

Vsak model implicira določene vrednote. Konservativci, tako Brenkert, se sklicujejo na tradicijo, običaje, krepost, skupnost in red, liberalci pa na nevmešavanje, individualnost, pravice in "samozanašanje". Radikalci poudarjajo samodeterminiranost, racionalnost in skupnost.

V okviru poglavja o konservativni svobodi citira Edmunda Burkeja, ko le-ta pravi, da je svoboda le tista, ki je povezana z redom. Svoboda po Burkeju ne more obstajati zunaj reda in običajev. Glede odnosa konservativcev do posameznikov je morda signifikantna tale Burkejeva misel, da svoboda v prvi vrsti ni slika posameznika, marveč vitalni vir in energija države. Konservativni model nasprotuje centralnemu planiranju osrednje oblasti kakor tudi njeni odgovornosti za blaginjo. Utemeljitelj konservativizma je zagovarjal *laissez-faire* ekonomijo. Konservativna svoboda ni univerzalistična. Je tip svobode, ki temelji na upoštevanju običajev in tradicije vsake konkretne družbe. Prav tako nima v centru posameznika, marveč skupnost, družbo ali nacijo.

Poglavje o liberalni svobodi prične s pomenljivim Frostovim izrekom, da dobra ograja napravi dobre sosede. Temeljno stališče liberalne paradigme, namreč da svoboda pomeni biti prost vseh pritiskov in nasilja drugih, je postavil že Locke. Do politike in moči ohranja nezaupljiv odnos, zlasti ker izvira iz države. Zato brani posameznika pred njenimi

posegi v njegovo privatno območje. S pretiranim poudarjanjem t.i. negativnega koncepta svobode, čigar osnovna ideja je "nemoteno" bivanje posameznika (Berlin), Brenkert ugotavlja, da s tem razločevanjem ta koncept posameznike vsestransko omejuje. Obenem pa premalo pozornosti namenja političnemu udejstvovanju posameznikov. Zato se avtorju zdi, da liberalizem nima aдекватne teorije o politični svobodi.

Razpravo o radikalni svobodi prične z Leninovo mislijo, da tam, kjer obstaja država, ni svobode, in tam, kjer je svoboda, ni države. Radikalna svoboda, ki sta jo utemeljila Marx in Engels, seveda predpostavlja popoln prelom z obstoječim stanjem, tako v ekonomiji, družbi, politiki, znanosti in morali. Marcuse je namreč trdil, da prehod iz suženjstva v svobodo zahteva totalno preobrazbo vrednostnega sistema. V nasprotju s konservativno in tudi liberalno, je radikalna svoboda ekstenzivna, komunitaristična, vendar omejena le na pripadnike delavske skupnosti. Medtem ko se svoboda pri prvih dveh konceptih uveljavlja v civilni družbi, radikalna koncepcija vrača tako civilno družbo kot državo. Radikalci pri opredeljevanju svobode najpogosteje uporabljajo termin samo-determinizem oz. racionalna samodeterminiranost, vendar v pogojih skupne lastnine, planiranja in nadzorovanja.

V drugem delu avtor razvije alternativni model politične svobode, definirane kot "empowerment" (zmožnost). Moto tega modela je zapisal E. Martin, češ da človek nima nič manj in nič več svobode kot ima moči. Brenkert meni, da je politična svoboda le oblika človekove zmožnosti, je dejanska sposobnost posameznika, da uresničuje svoje pravice v smislu politične uveljavitve. Njegov koncept temelji na spoznanju, da se svoboda posameznika ne uresniči v njegovi izolaciji od družbe, marveč s specifično integracijo posameznika z družbo. Ne svoboda od politike, marveč v političnem okolju. To je zahteva politične svobode. Oboje torej: posameznikove pravice in politična participacija pri vladanju.

Brenkert ugotavlja, da sta svoboda in moč medsebojno odvisni. To je realnost, saj so za svobodnost po njegovi opredelitvi potrebni tako materialni kot kognitivni izvori. S tem je Brenkert načel eno substancnih vprašanj vsakega disputa o svobodi, namreč vprašanje

pogojev za svobodnost, ki pa jih ni zadovoljivo razrešil. Bi jih pa moral, če je imel ambicije priti do zanesljivejšega alternativnega modela svobode. Pri tem vprašanju je sodobna ameriška t.i. historicistična šola dajala tem vidikom pri analizi svobode in avtonomije posameznikov premalo pozornosti. Tovrstne analize se pogosto končajo pri t.i. vprašanju racionalnega subjekta, ki pa v politični filozofiji ne more popolnoma zajeti - niti pri analizi t.i. notranjih socializacijsko-kognitivnih procesov, kaj šele zunanjih, okoljskih oz. sistemskih - vse problematike, ki je povezana z vprašanjem o pogojih za svobodnost.

Milan Zver

Shakti Gawain in Laurel King

Leben im Licht. Quelle und Weg zu einem neuen Bewusstsein. (Življenje v luči. Vir in pot k novi zavesti.)

Wilhelm Heyne Verlag, München 1990

Uredniki so na zadnji platnici zapisali: "Kdor prebere 'Leben im Licht', spremeni življenje." Ta ugotovitev ali obljuba se praviloma drži vseh novodobnih knjig. Pisanje ni namenjeno le intelektualnemu užitku, temveč je usmerjeno na spremembo celokupnega življenja posameznikov. Shakti Gawain je spremenjeno ime avtorice, ki tudi s to gesto predstavlja pogosto novodobno prakso. Njena življenjska pot je tipična za akterje nove dobe. Shakti je zrasla v ateistični družini v ZDA in verjela v resnico racionalnosti, ki jo je poseblejala zahodna znanost. V času študija je poskusila marihuano, LSD in se seznanila z indijskimi filozofijami. Pot jo je privedla tudi v Indijo, kjer si je izbrala svoje ime, katerega vibracija ji pomaga, da lahko "svoje sile polno izrazi." Ime po njenem prepričanju ni nekaj neodvisnega od telesa, ki ga nosi.

Knjiga je razdeljena na dva obsežna dela. V prvem Shakti predstavlja načela, v drugem pa, kako se po teh načelih živi. Gradivo je pregledno razporejeno na številna poglavja, na koncu

poglavij pa je predlog posebnih meditacij. Nekatera poglavja imajo v dodatku še posebne vaje, kjer gre za opazovanje in samoopazovanje lastnih občutkov in obnašanja drugih ljudi v določenih posameznih situacijah.

Vsak program spremembe življenja zahteva najprej novo terminologijo, s katero ustvari mrežo za povsem novo razumevanje sveta, človeka in njegovega delovanja. Shakti najprej v človeški svet vpeljuje pojem kozmosa. Kozmos ali univerzum je ustvarila neka visoka inteligenca, kreativna praenergija, ki je vir življenja in se manifestira v vsakem delčku ustvarjanja. Človek polno, veselo, z ljubeznijo in poln energije zaživi šele, ko živi v sozvočju s kozmosom. Intuicija je tisto, preko česar posameznik komunicira z visoko energijo univerzuma. Bolj ko posameznik zatira svoj notranji jaz, večja je verjetnost, da bo sprejeta energija zadobila sprevrtno obliko. Pojem biti kanal je opredelila kot "popolnoma in povsem biti ti sam, v zavesti, da predstavljaš izrazno sredstvo za najvišjo kozmično kreativnost". Tako je bil po tej terminologiji vsak genij kanal, vendar le za določeno področje; medtem je bilo njegovo življenje praviloma neuravnoteženo. Shakti v delu predstavlja in komentira tehnike ukvarjanja s samim seboj, ki naj bi posameznika presnovile v ustvarjalno, zadovoljno, veselo bitje.

Shakti ponavlja znano maksimo, da ljudje producirajo svet, vendar k temu dodaja, da je sleherni posameznik zraven prav pri kreaciji lastnega življenja. Tako je po njenem mnenju svet, kot ga vidi posameznik, samo zrcalna podoba strukture njegove duše. Posameznik se mora naučiti uporabljati to spoznanje, da lahko napreduje po poti samospreminjanja. Izhajati mora iz prepričanja, da je vse v njegovem življenju njegova lastna stvaritev, obkrožajoči ga svet (kot ga seveda vedno samo sam lahko vidi) pa je vedno samo njegova zrcalna podoba. Kdor si je sproduciral predstavo, da ga obkrožajo sovražniki, ga bodo sovražniki tudi obkrožali. Prav tako kot je posameznik lahko ustvaril lastno revščino, bolezen, nesrečo in podobne tegobe, lahko ustvari bogastvo, zdravje, srečo in veselje. Seveda mora najprej pripoznati tiste svoje predstave, ki vodijo njegovo delovanje v neželene smeri, kljub temu da o vseh svojih predstavah misli, da so usmerjene k pozitivnim ciljem.

V drugem delu Shakti razgrinja nekatere najpogostejše vzorce obnašanja in njihovega samoosmišljanja (npr. igranje žrtvenega jagnja). Nato pa se ukvarja s posameznimi sferami vsakdanjega življenja: partnerstvom, ravnanju z otroki, seksualnostjo, delom in igro, denarjem, zdravjem in s tem v zvezi s telesom, življenjem in smrtjo in s spreminjanjem sveta. Za prakse nove dobe je Shaktijino delo samo potrditev njihove poti, vsem drugim pa prinaša vrsto opredelitev novih pojmov, da se bodo s svojo racionalnostjo v prihajajočem svetu bolje znašli.

Igor Lukšič

Aleš Erjavec, Marina Gržinić

LJUBLJANA, LJUBLJANA - osem-deseta leta v umetnosti in kulturi

Založba Mladinska knjiga, Ljubljana, 1991

Pred novim obdobjem je v navadi, da se za hip ustavimo, se ozremo nazaj, obudimo preteklost in pregledamo plodove prejšnje dekade. Takšno obračanje nazaj je še posebej na mestu, če je bilo obdobje, ki je prešlo, bogato, plodno in s tem spominjanja vredno. Osemdeseta leta, o katerih govori pričujoče delo, takšno obdobje prav gotovo so.

Ljubljana, Ljubljana je dobro opremljena (opremil Novi kolektivizem) in bogato ilustrirana knjiga velikega formata. Raznorodni slikovni material, ki so ga prispevali tako poklicni fotografi, kot ljudje, ki so pač bili ob pravem času na pravem mestu, v knjigi prevladuje nad tekstom, ki se s tem gradivom dopolnjuje, kar je pri tovrstnih izdajah več kot na mestu. Izbor materiala je seveda, kot poudarjata tudi sestavljalca sama, subjektiven, fragmentaren in parcialen, a drugače pri tovrstnih knjigah tako ne gre. Isto velja tudi za spremeni kronološki tekst, ki je prav tako delo obeh pod knjigo podpisanih, a kljub temu nam daje delo, ki je predana nami, dovolj široko in dokaj celovito podobo obravnavane teme.

Ko Ljubljano, Ljubljano prelistamo, ugotovimo, da poleg predgovora in imenskega kazala, sestoji iz šestih bolj ali manj zaključenih in izoblikovanih tematskih sklopov, ki predstavljajo ljudi, dogodke in pojave, značilne za osemdeseta pri nas. Vse skupaj se začne s poglavjem VZPOREDNE ZGODOVINE (I.), v katerem se sprehodimo med politiko in kulturo, prek Mladine, procesa proti četverici, Nove revije, do nesojene slovenske valute lipe.

Po starem, ponovno emancipiranem delu mesta Ljubljane, nas nato popelje VRNITEV CENTRA (II.), ki nas sezna s prenovo starega mestnega jedra in z naporji za njegovo oživiljanje, spomni nas na Plečnika, na nove dosežke v arhitekturi in na toliko hvaljeni in kritizirani Cankarjev dom. ROCK'N'ROLL IN CIVILNA DRUŽBA (III.) nas nato vrmeta tja, kjer se je vse skupaj začelo. In začelo se je s punkom na valovih radia Študent, s spremembami uredniške politike Mladine, z angažmajem družbeno kritičnih intelektualcev, medtem ko je po ulicah razsajal teater Ane Moaro, medtem ko se je bil boj za prostore alternativne kulture, medtem ko se je rockalo na Novem rocku in medtem ko so se socializirali gayi in lezbijke. V OBJEMU POGLEDA IN BESEDE (IV.) se nato razgledamo po pahljači gledališko-plesnega dogajanja osemdesetih; od političnega gledališča do spektakulranih in magičnih projektov Mladinskega gledališča, od Plesnega teatra Ljubljana do Koreodrame, vmes pa je nanizanih še nekaj pesniških dosežkov tistega časa. NEUE SLOWENISCHE KUNST: NOVA SLOVENSKA UMETNOST (V.) je gotovo najprebojnejši in najrazpoznavnejši slovenski kulturno-umetniški dosežek osemdesetih in kot takemu je temu pojavu in njegovim posameznim frakcijam v knjigi namenjeno posebno poglavje, ki dovolj obsežno in izčrpno informira o delovanju NSK v prejšnjem desetletju. Ob koncu knjige nas, kot zaključni ognjemet, pričaka EKSPLOZIJA VIZUALNEGA (VI.), ki pred nami razprši dejavnost galerije ŠKUC, razne multimedijalne dogodke, risanko, nekaj značilnega slikarstva, kiparstva, videa, ambientov, mode ter fotografije in na koncu koncev še zeleni lipov list s turistično-političnega plakata.

Čeprav bodo tisti, ki jih v knjigi ni ali pa (upravičeno?) mislijo, da jim je bilo odmerjenega premalo prostora, menili drugače, lahko mirno zapišem, da sta Marina Gržinič in Aleš Erjavec s svojim prerezom skozi segmente relevantnega in za osemdeseta značilnega umetnostnega in kulturne univerzuma Ljubljane, opravila pomembno pionirsko delo, ki bo gotovo deležno širokega zanimanja naše in tuje javnosti in opaznega mesta v veliki biblioteki zgodovinskega spomina našega prostora.

V osemdesetih je bila trasirana marsikatera od poti, ki vodijo v prihodnost in po teh poteh bomo lahko hodili samozavestneje kot kdajkoli prej, kajti tistemu, ki ima za samo takšna osemdeseta, se ni treba bati devetdesetih.

D.Š.

Hans Fink

Socialna filozofija

Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1992.

Dest let stara drobna knjiga danskega profesorja filozofije (*Social philosophy*, Methuen & Co., London 1981) je v prevodu Zdenke Erbežnik na voljo tudi slovenskemu bralcu. Z njo se je ponudba slovenskega knjižnega trga obogatila za kratek in dovolj pregleden prikaz (samo Finkovo besedilo obsega zgolj 100 strani, preostalo so uvod, spremna beseda dr. Pavleta Zgaga, registri in izbrana bibliografija) najpomembnejših etap razvoja "zahodne" socialne misli od leta 1000 pa konca drugega tisočletja.

Knjižica ima uvajalne, učbeniške in deloma priročniške značilnosti. Namenjena je predvsem potrebam dijakov in učiteljev filozofije na srednješolski stopnji, kjer bo brez dvoma prispevala k povezovanju in združevanju filozofije, zgodovine in sociologije v enotno problemsko polje. Obenem pa bo Socialna filozofija koristno uvodno branje vsem, ki imajo občutek, da v njihovem znanju s tega področja zeva vrzel (npr. tistim, ki začenjajo študij ene

od omenjenih ali drugih, sorodnih, strok na višji stopnji).

V polpreteklem obdobju knjižna ponudba s področja socialne filozofije pri nas - zlasti še, če kot dostopne štejejo tudi objave s srbsko-hrvaškega govornega področja - ni bila majhna, in tudi relevantnosti ji ne moremo odrekati. Vendar je imela tudi hude pomanjkljivosti: ostajala je znotraj marksističnih kontroverz, prevečkrat je bila povsem brez znanstvenega aparata ali z njim pomankljivo opremljena (to velja še zlasti za neslovenske izdaje), in je gradila na skoraj popolni praznini, kar zaveda prevode klasikov (tokrat to velja zlasti za slovensko knjižno zakladnico). Prevod Finkove knjige te luknje ne more zapolniti. Veliko tega (predvsem glede prevodov klasikov) ostaja dolg in zadolžitev stroke za prihodnost, vendar je spodbudno, da po obdobju, ko je socialna misel nastopala skoraj izključno kot argument v političnih razpravah, postopoma pridobivamo vse več orodij za njen ponoven odmik od imperativne urgence dnevno političnega delovanja.

Večpomenskost izraza "socialna filozofija" je že indeks njegove spornosti in napotuje na različnost možnih pojmovanj odnosa med družbenim in filozofijo. Med različnimi možnimi razumevanji, ki segajo od popolne osamosvojitve teorij družbenega v "zgodovini idej" in popolnega razkroja teorije v kontekstu družbenih praks in institucij, je Hans Fink nedomno bližje drugi možnosti. Socialne filozofije ne moremo ločiti od njenega družbenega konteksta, le-ta pa je zgodovinsko proizveden. Še natančnejšo opredelitev dejanske vsebine knjige poda sam avtor, ko v uvodnem poglavju pravi, da knjiga "opisuje vznik in padec svobodnega trga kot osrednje družbene institucije in kot ključa za razumevanje družbe" (str. 12). Gre torej za predstavitev filozofije "kot integralnega dela družbenih procesov" (prav tam), kjer je odnos med v teorijo modelirano realnostjo in realnostjo izven misli, med teorijo in prakso družbenih odnosov, med teoretsko zamišljenimi institucijami in razlogi zanje na eni strani in njihovo zgodovino na drugi strnjene v enotno, neprelomljeno polje. Ta pristop avtorja vodi v bližino izenačitve socialne filozofije in socialne zgodovine. Predstavitvi družbenega konteksta, znotraj katerega se

porajajo teorije, je dejansko namenjeno veliko prostora (bralcu je npr. nakazan tudi neenakomeren razvoj družbenih form v posameznih predelih Evrope) in v tem lahko vidimo kakovost, slabost ali nujno enostranost, ki se ji v tej ali oni obliki najbrž ne bi mogel izogniti noben enako kratek uvod v socialno filozofijo.

Metodološka vprašanja, vprašanja, ki jih sproža različnost določitev mesta, obsega in vloge socialne filozofije, tj. sistemska vprašanja, s katerimi Fink opravi na kratko v uvodu, da bi mesto prepustil zgodovinskemu prikazu, so spet obravnavana v spremni besedi dr. Pavleta Zgaga, ki s svojim esejem prispeva k uravnovešenosti dela. Pomembna nadgraditev osnovnega teksta je tudi razmeroma obsežna bibliografija, ki je razčlenjena na enake problemske sklope kot v knjigi obravnavana poglavja. Njeno osnovo je sestavil Fink, dr. Pavle Zgaga pa jo je dopolnil in priredil za potrebe in možnosti slovenskega naslovljenca. Obsega tudi napotke o najpomembnejših tekstih posameznih avtorjev, ki so obravnavani v knjigi.

Knjigi, ki ji gotovo ne moremo očitati preobremenjenosti s tujkami, opombami pod črto in vsem drugim, kar bi lahko zožilo krog njenih uporabnikov, bi morda lahko naslovili nasprotni očitke. Še bolj bi lahko imela poudarjeno propedevtično usmeritev. Ker imensko in stvarno kazalo zajema malo imen in pojmov, bi bilo besedilo preglednejše, če bi bila ta imena in pomembnejši pojmi natisnjeni polkrepko. Koristen dodatek bi bila tudi komparativna preglednica najpomembnejših prelomnih datumov v politični in kulturni zgodovini Evrope.

Igor Prižac

M. Jay

ADORNO

KRT, Ljubljana 1990

Nezaslišano! Amerikanec v deželi, ki je takorekoč že del Reicha, v jeziku domorodcev izda knjigo o filozofu, v katerem je akumulirana stoletna zgodovina nemške "Kultur", dediščina nemške klasične filozofije, nemška dekadenca atonalnega Dunaja, nemški Weltschmerz in nemška krivda. In napiše predgovor k slovenskemu prevodu Adorna.

S tem je ogroženo obstoječe polje silnic, ki določa recepcijo Adorna na Slovenskem. Za nekatere je seveda samo in edinole marksist v izvornem pomenu te oznake, heideggerjanci ga, kljub njegovi brezobzirni kritiki Heideggrove umestitvi tostran Heideggrove zarezne, marksistom služi kot kladivo, s katerim se je filozofiralo proti heideggerjancem, lacanovcem kot bližnjica, ki ravno s simptomatičnimi potvorbami Freuda vodi od spodletele poroke med marksizmom in psihoanalizo k nezavednem, ki je strukturirano kot govorica, za logike pa je vselej bil to, kar je v osemdesetih postal za mlajše kulturne kritike - "definitivno out".

Kot izvemo na koncu knjige, ki poleg bibliografije Adornovih del; bibliografij izbrane Adornove korespondence; del o Adornu; del z obsežnejšimi deli, posvečenimi Adornu; posebnih časopisnih izdaj, posvečenih Adornu, splošnih del o Frankfurtski šoli; knjig v angleščini, ki vsebujejo večje dele z Adornovimi teksti; prinaša tudi bibliografijo Adorna v slovenščini - v knjižnih izdajah in bibliografijo Adorna v slovenščini - revije in časopisi, je velika večina prevodov Adorna v slovenščino izšla od leta 1968 do sredine osemdesetih. V zgodnjih sedemdesetih je bil pri nas takorekoč eden glavnih likov pri poskusu revitalizacije kritičnega marksizma. Vendar je Adorno obenem preveč in premalo marksista, poleg tega pa ne samo estetski modernist, ki se ni nikoli otrsnel impulzov židovstva in pesimizma kulturnega mandarinstva, temveč tudi dekonstruktivist avant la lettre, da bi se pod njegovo zaščitno znamko lahko posrečilo kakršnokoli podjetje revitalizacije marksizma. Poskus se je končal

s pluralizacijo materialistične teorije na Slovenskem.

Značilno za prevode Adornovih del v slovenščino je, da imamo na razpolago le (največkrat uvodni) del posamičnega dela, v celoti sta prevedena le *Žargon pravičnosti* in *Uvod v sociologijo glasbe*. Prav ukvarjanje z Adornom je velik del cele generacije slovenskih filozofov uvedlo v nedogmatično filozofijo. Adornovi teksti so kot odprta dela, ki zahtevajo "praksis" bralca, za tak uvod v filozofijo kot poklicani. Tudi zaradi številnih mostišč, ki vežejo njegovo filozofijo s sociologijo, antropologijo, psihologijo, psihoanalizo, glasbo, literaturo, kulturologijo, estetiko, saj prek njih komunicirajo Hegel, Kant, Husserl, Kierkegaard, Freud, M. Weber, Marx, Schoenberg, Nietzsche, Durkheim in plejada drugih, ki nastopajo kot kronske priče v Adornovih modernističnih obračunavanjih z Lukacsom, Popprom, Heideggrom, Wietgensteinom, Stravinski itd. s katerimi si je Adornova melanholična znanost v lasih.

Vendar možnost širokega pristopa in pluralnega vstopa v Adorna implicira kot pogoj možnosti pravilne interpretacije filozofske branje, ki predpostavlja poznavanje samorazvoja pojma in oživljanja tistega, kar le-ta potlači. Do slonokoščene stolpa Adornove filozofije tako vodijo številne poti, toda vstop v stolp sam je možen le preko vegaste brvi zapletenih partikularnosti, ki pelje čez jarek, v katerem ždi v zmaja preoblečena zgodovina filozofije, ki ob prečkanju brvi postavlja zoprna vprašanja in brvohodca znova in znova požira vase. Tako so lahko zgoraj omenjeni miselni sistemi mostišče do Adorna le ob poznavanju njihovih partikularnosti, tega, kar izstopa iz sistemskosti in sistematičnosti in nastopa kot vezivo v atonalnem miselnem eksperimentu.

Martinu Jayu je uspelo sistematično in z enciklopedično natančnostjo zaobjeti ključne vidike Adornovega "sistema". Knjiga bo zlasti dobrodošla za vse tiste, ki znanje o Adornu danes prejemajo prek tiste filozofske generacije, ki ji je bil ta filozof uvod v "pravo" filozofijo, vendar jih je sledenje nekemu partikularnemu momentu konec koncev postavilo onstran Adorna, skladno z njegovo trditvijo, da je resnica celote prej na strani enovrstnosti kot pa na strani pluralistične sinteze.

Problem nastopi takrat, ko se uporablja Adorna le še kot legitimacijsko sredstvo lastnega sistema. Branje "Adorna" napotuje na branje samih njegovih tekstov in to ne le tistih, ki utrjujejo določeno interpretacijo. Tako deluje kot protistrup proti enodimenzionalni recepciji, ki ni sposobna brati Adorna proti Adornu, hkrati pa nudi tudi nastavke za revitalizacijo in revizijo zgodovinske usode kritične teorije družbe.

Tej filozofski AMC enolončnici, ki se kuha brez vode in zato vsaka stvar ohrani svoj okus, manjka omaka, ki bi dala biografiji žanrski priokus po anekdotah, tražih. Kljub pedantnemu branju Adorna je Jay očitno spregledal njegov aforizem, da je "filozofija najbolj resna stvar na svetu, no, tako resna pa vendarle ni".

Andrej Klemenc

Joseph Marko/Tomislav Borić (ur.)

Slowenien - Kroatien - Serbien. Die neuen Verfassungen.

Bohlau Verlag, Dunaj, Köln, Gradec, 1991

V okviru študij politike in upravljanja je izšel v Gradcu zbornik treh ustav: Slovenije, Hrvaške in Srbije, po vrstnem redu kot nas glede na svoje geografsko mesto vidi Avstrija. Urednika, J. Marko in T. Borić, zaposlena na pravnem inštitutu Univerze v Gradcu, sta zbrala iz vsake od treh bivših republik Jugoslavije avtorje, ki so komentirali ustavo svoje države. Odločila sta se za mlajše avtorje in jima tako omogočila promocijo v nemški strokovni prostor. O slovenski ustavi piše Miro Cerar, jr. novi raziskovalec in sekretar ustavne komisije Skupščine RS. Hrvaško ustavo uvajajo Josip Kregar, Branko Smerdel in Ivan Šimonović, ustavo Srbije pa komentira Stevan Lilić. Od vseh je bil Cerar v največji zagati, saj je moral pisati tekst ob številnih spreminjajočih se osnutkih, nazadnje pa je bil prisiljen oddati tekst pol leta pred sprejemom ustave. Tudi tekst slovenske ustave je objavljen v obliki junjskega osnutka iz leta 1991. Urednika sta po slabem letu čakanja opustila upanje, da bo

ustava Republike Slovenije v doglednem času sprejeta.

Joseph Marko najprej povzema razvoj ustavnosti v razmerah socialistične demokracije in samoupravljanja v povojni Jugoslaviji, nato pa se loteva primerjave treh novih ustav.

Tomislav Borić v drugem uvodnem tekstu orisuje zgodovino sožitja jugoslovanskih narodov do razpada njihovega združenja. Posebno je pozoren do položaja Albancev.

Hubert Isak se je v tretjem uvodnem tekstu lotil novega strukturiranja Titove Jugoslavije kot študijskega primera za uveljavljanje načela samoodločbe v Evropi.

Vsi uvodničarji v posamezne ustave najprej na kratko predstavljajo proces demokratizacije v posameznih republikah, ki je pripeljal do volitev v letu 1990. Nato navajajo strankarsko strukturo parlamentov, v osrednjem delu pa komentirajo tekste ustav.

Ustave so objavljene v nemškem prevodu, v dodatku pa so objavljene v originalnih jezikih in pisavah. V dodatku je tudi v nemški jezik preveden osnutek konfederalne pogodbe med Slovenijo in Hrvaško. Tako je nemško obvladujoča strokovna javnost dobila v sorazmerno kratkem času v obdelavo ustave novonastalih držav s kompetentnimi komentarji pravnih strokovnjakov iz Slovenije, Hrvaške in Srbije.

Igor Lukšič

Rudi Rizman (ur.)

Študije o etnonacionalizmu

KRT, Ljubljana 1991

Krtov zbornik tekstov o etnonacionalizmu je izšel ravno v času, ko se je glavno že zgodilo. Nemčija je združena, Jugoslavija je razpadla, Sovjetska zveza je zvonela. Na daljnem Zahodu pa v tem pogledu zaenkrat nič novega. Glavno se je zgodilo, če gledamo pravniško. Družbeni in politični procesi so se šele sprožili. Zato zbornik ni prav nič zamudil. Ravno sedaj nam je krvavo potrebno premišljanje o

etničnem, narodnem in nacionalnem, o državi, ljudstvu in narodu. Premišljanje, ki ne bo oprto samo na izkustvo znotraj naših zoženih meja in ki se ne bo ubadalo samo z našo še manjšo majhnostjo.

Rudi Rizman je po zglednem postopku zbral (vštevši njegov uvod) petnajst kompetentnih tekstov (najuglednejših avtorjev s področja etničnih, nacionalnih in narodnostnih študij. Zbornik prinaša nosilne pojme in glavne teoretske poglede, ki tvorijo nujno prtljago pri mišljenju fenomena nacija, etnija ipd. Ker to ni učbenik, v njem ne bomo našli končnih definicij pojmov, o katerih avtorji razpravljajo. Bodo pa ti pojmi zato bolj jasni vsakemu posameznemu bralcu v povezavi z njegovim izkustvom.

V uvodni študiji Rizman razčlenjuje pojme: narod, nacija, nacionalizem, etnija. Ugotavlja njihovo zgodovinsko posredovanost in podaja njihove minimalistične opredelitve, ki uživajo največjo podporo strokovne javnosti. Dileme o nastanku narodov v razmerju do držav so strpane v številne modele, tu pa izpostavljamo samo ugotovitev, da obstaja med nitmi etnične identitete in trakovi politične legitimnosti močno prepletanje, skozi katerega teče življenjski sok sodobnih družb. Zato ob sekanju teh nití zelo rada brizga kri, človeška kri konkretnih individuov in ne zgolj pripradnikov te ali one etnije, naroda ali nacije. S tem v zvezi Rizman omenja načelo samoodločbe narodov na eni strani in načelo nevmešavanja v notranje zadeve drugih držav. Ob tem pa ponuja podatek, da obstaja manj kot 200 držav, hkrati pa več tisoč različnih etničnih skupin. Kako se bodo dogajale odcepitve in nacepitve med etnijami in državami, je seveda empirično vprašanje, kljub temu pa je grozljivo videti takšnele številke ob obeh načelih in ob tem, kar preživlja sodobni Kurd. Na koncu svoje študije Rizman predstavlja idejo o postnacionalni Evropi, v kateri bo politična identiteta bolj oddaljena od etnične, narodne identitete.

Tekst J. A. Armstronga se ukvarja z uvajanjem novega pristopa v študij nastanka narodov. Gre za osredotočenje na skupinske mejnike (jezikovne mejne straže, miti), kar ima za posledico, da je etničnost bolj sveženj spremenljivih medsebojnih vplivanj kot pa nuklearna sestavina družbene organizacije.

A. D. Smith je poleg predgovora prispeval študijo o genealogiji narodov, v kateri med drugim polemizira s tezo o novoveških narodih. Po njegovem prepričanju so narodi dolgoročni procesi mobilizacije, vključevanja, teritorializacije, politizacije in samozadostnosti. Za obstoj naroda je nujno etnično jedro - prepričljiva zgodba o njihovi preteklosti, kar mora biti dopolnjeno z materialnimi dokazi o obstoju domovine prednikov. Na to zgodbo so vezani junaki in zlate dobe. Smith na tej osnovi ugotavlja, da so novoveški narodi tudi staroveški, vendar le toliko, kolikor so zakoreninjeni v preteklosti, o kateri večina njegovih pripadnikov meni, da je samo njihova. V sklopu teh razmislekov se Smith sprašuje, ali narodi ne morejo preseči svoje etničnosti. Posredno je na to vprašanje odgovoril v zaključku, ko zahteva razumevanje pomena, ki je natrpan v mitih, spominih in simbolih, na katerih temelji etnična identiteta, kot prepostavko za spopad z etničnimi antagonizmi.

Razprava P. L. van den Bergha je zanimiva zaradi vpletanja biologije, kar je v družboslovju vedno sprejeto z globokim sumom. Njegova temeljna trditev se glasi, da so etnična in rasna čustva podaljšek sorodstvenih čustev. Etnocentrizem je razširjena oblika nepotizma. Geni z lastnostmi nepotističnega obnašanja imajo pri selekciji ljudi prednost. To je tista samostojna gonilna sila, ki dela etničnost nepropustno za racionalno.

T. Mayer analizira razmerje med demossom in etnosom skozi kritiko suverenosti ljudstva, skozi problem demokracije, pravice naroda in skozi nacionalno državo. T. Todorow se ukvarja s problemom patriotizma. Razpravo osredinja okrog razklanosti, ko gre za opredeljevanje prednosti: ali človeškim vrednotam, kozmopolitizmu, ali ljubezni do domovine. Avtor se bolj nagiba k stališču, da je patriotizem v zgodovinskem jedru blizu tistim idejam, proti katerim se je demokracija vedno borila.

J. Rothschild razkriva posredovanje etničnosti skozi državo. Ukvarja se s tehnikami, ki jih centralna oblast (vedno tudi etnično posredovana) vzpostavlja za obvladovanje večetnične družbe. O nacionalnih mitih na primeru Francije razglablja S. Citron. Ugotavlja odsotnost spoznavanja, da ima zgodovina tudi svojo zgodovino, in se zavzema za novo branje preteklosti, takšno, iz katere bo

možno videti prihodnost. Zavezanost mitom nas slepi.

P. Alter se ukvarja z vprašanjem, kaj je nacionalizem, tako da primerja razne definicije naroda, nacionalne zavesti in nacionalizma. E. Gellner pa podaja eno možnih shem za razlago nacionalizma.

E. A. Tiryakian in N. Nevitte razgrinjata razmerja med nacionalizmom in modernostjo. Zavzemata se za analitično opredelitev nacionalizma kot "postavljanje zahtev v imenu ali v dobro naroda" (279). Na tej osnovi sta izdelala štiričleno tipologijo razmerij med nacionalizmom in modernostjo in jo aplicirala na Francijo in na Quebec.

W. Connor premišljuje o dilemi glede ekonomskega ali etničnega temelja nacionalizma. Po njegovi oceni so gospodarski razlogi lahko samo katalizator zaostrovanja mednarodnih napetosti, nikakor pa niso njihov vzrok.

Nekdaj velika tema razredni boj in nacionalizem je predmet razprave L. Greenfelda. Po avtorjevem mnenju razredni boj ni posebna značilnost moderne družbe, kot je to nacionalizem, temveč je le drugi obraz nacionalizma. Sicer pa se avtor obsežno ukvarja z Marxom in njegovo židovsko-nemško identiteto.

R. Szporluk se loteva relacije komunizem (dejansko marksizem) - nacionalizem. V ospredju je primerjava Marxa in Lenina z Listom ter premik stališča v marksizmu po oktobrski revoluciji od internacionalizma v stopnjevanje nacionalizem.

Zbornik zaključuje tekst A. Giddensa s kratkim uvodom v razmišljanje o nacionalni državi, narodu in nacionalizmu, ki služi predvsem kot povabilo k branju njegove knjige.

Založbo velja pohvaliti, da se je odločila knjigi dodati tudi imensko kazalo, kar bi lahko postalo stalna praksa. Upajmo, da bo stalna praksa kmalu tudi dodajanje stvarnih kazal, s katerimi so knjige uporabnejše. Po zborniku bodo gotovo posegali zlasti študentje in učitelji humanistike in družboslovja, pa tudi vsakdo, ki ga vznemirja sodobno premetavanje usod posameznih narodov in držav.

Igor Lukšič

Richard Rorty

Contingency, Irony and Solidarity

Cambridge University Press, 1989

Potem ko je Richard Rorty v *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979; dostopna tudi v srbohrvaškem prevodu *Filozofija i ogledalo prirode*, Veselin Masleša, Sarajevo 1990) opravil obsežno kritično revizijo sedanje vrednosti in pomena temeljnih mejnikov zahodne civilizacije in je v člankih, zbranih v knjigi z naslovom *Consequences of Pragmatism* (1982), najavil točke prehoda iz okvirov dosedanjega filozofskega mišljenja, je pod tremi naslovnimi gesli: kontingenca, ironija in solidarnost svoj odmik od "klasičnih" filozofemov že privedel do točke, ki mu ne le omogoča refleksijo lastnega odmika, temveč tudi že zastavitev izhodišč nove "praktične filozofije". Njegovo delo meri na nič manj kot na odpravo vseh oblik sidrne vloge resnice v graditvi socialne filozofije, z drugimi besedami, na liberalno teorijo socialnih razmerij, ki opusti legitimacijsko vlogo resnice. Pri tem široko zastavljenem projektu se opira predvsem na Nietzscheja (resnica kot "gibliva vojska metafor"), poznega Wittgensteina (izjava ni več predstavitev nekega dejstva, temveč nekaj, kar deluje znotraj jezikovnih iger, razrešeno obveze izrekanja resnice stvari na sebi), in na pragmatizem Williama Jamesa, ki ugotavljanje resničnosti ali neresničnosti izjave glede nekega dejstva nadomesti z ugotavljanjem njene izjavne legitimnosti in koristnosti. Ni objektivnega gledišča, od koder bi lahko absolutno objektivno presojali izjave, ki jih dajemo o "realnosti". Rorty sprejme nauk Derridajevoga dekonstruktivizma in zavrne tako korespondenčne teorije resnice kot intralingvistične teorije. Narava, ali to, kar je "tam zunaj", je le "glassy essence" konceptov resnice, ki so se izkazali za empirično nepreverljive in racionalno neodločljive.

S tem je metafizična filozofija resnice delegitimirana. Rortyjevo "postfilozofsko mišljenje" sodi med tiste, ki se od teorije obračajo k pripovednosti in zabrisujejo meje med filozofijo in literaturo, znanostjo in politikom, etiko in estetiko. Zato se ima za bližnjega pesniku kot fiziku. Za Rortyja so vse

to tekstualne prakse redeskripcije nas samih s pomočjo besednjaka, za katerega menimo, da je odločilen, četudi ni definitiven. V širokem zamahu dokazuje, da razlikovanje med žanri tekstov glede na ontološko različnost njihovih predmetov ni mogoče. Vsak tekst - v različni meri - vsebuje vse te registre. Ne glede na njeno utemeljevanje v resnici, je kultura bila in vedno bolj je soočanje "odločilnih besednjakov", ki naj pripomorejo k boljšemu opisu nas samih. Ker je absolutni kriterij resnice opuščen, nobeden med njimi nima epistemološke prednosti pred drugimi, vsi imajo enake državljanske pravice v filozofski govorici in nobeden med njimi ne more obveljati za nepreklicnega ali definitivnega.

V tem izrazito historicističnem in nominalističnem kontekstu, katerega razvojne etape posebej jajo Hegel, Nietzsche, Heidegger, Proust in Derrida, nastopa pojem ironije. Ironija je stanje duha, ki ga proizvaja omejevanje, in dekonstrukcija koncepta, odmik od nanašanja izjave na koncept resnice. Ironična je strategija mišljenja, ki se poraja iz zavesti o nedokončnosti in preklicnosti "odločilnega besednjaka", po katerem avtor pravkar posega in mu zaupa svojo redeskripcijo. Skupek podmen, na katerih temelji neki opis realnosti, ne more biti ne potrjen ne ovržen, in vse "znanstvene revolucije" so v tej optiki le "metaforične redeskripcije" realnosti; zgodovina znanstvenih revolucij razpade v zgodovino jezikovnih iger in prevlad tega ali onega vesolja metafor. Na vprašanje, zakaj je kakšna skupnost sprejela določen besednjak, je odgovor, ki ga daje Rorty, eksternalističen: na vprašanje je mogoče odgovoriti le s sklicevanjem na kontingenco. "Splet kontingence" je njegova metafora za pojem subjekta. Ironična je drža tistega intelektualca, ki je kontingenco, tj. konstitutivno naključnost lastnih prepričanj, želja in nenazadnje lastnega "odločilnega besednjaka", spoznal in jo sprejel. Zasluge ki jih ima Freud za destrukcijo immanentne opredelitve subjekta, Rorty primerja z Wittgensteinovimi zaslugami pri dokazovanju kontingentne narave jezika.

Ko vloga filozofije ni več trditi resnico tega, kar je "out there", postane njen predmet etičen in estetski: to, kar je dobro, in to, kar je lepo misliti. Ko je vsak kriterij resničnosti spoznan za človeški proizvod, je smisel kulture lahko le

"estetizirana kultura" najrazličnejših redeskripcij. Prizadevanje za redeskripcijo, ki deluje kot nekakšen minimalen opis človekove narave, ima lahko dva povsem različna cilja. Lahko je usmerjeno na vzpostavitev avtonomije opisanega pisca (Proust, Nietzsche, Nabokov) ali na vzpostavitev solidarnosti med ljudmi. Ironični filozofi so bolehalo za neučakanostjo rekontekstualizacije in za anksioznost pred težo preteklosti. Njihov problem je, da so relativizirali preteklost, niso pa zamejili in relativizirali svojega lastnega mesta. Tako je npr. Nietzsche pozabil relativizirati voljo do moči. Heidegger je pokazal še največ razumevanja za ta problem. Njegovo vprašanje je tako "Kaj lahko naredim, da ne bi bil Nietzschejeva kopija?" in obenem "Kaj lahko naredim, da ne bi absolutiziral svojega mesta" in bil s tem prav tako Nietzschejeva kopija? Heideggrov izhod je v poseganju po pesniškem izrazju, novem besednjaku, ki nadomesti metafizično filozofske kategorije, vendar se tudi ta redeskripcija na koncu izkaže za govorico Biti, tj. za pretenzijo po definitivnosti izbranega besednjaka, ki postane odločilnejši od vseh drugih. Kljub svojemu historicizmu, nominalizmu in zavesti o tveganosti filozofskih besednjakov so vsi (Hegel, Nietzsche in Heidegger) iskali filozofsko sublimno. Prav zato Rorty ceni poznejši opus Derridaja (*Carte postale* in najbolj *Envois*), ki je v svojih zgodnjih delih še govoril o transcendentalnih "pogojih možnosti vsake pisave". *Envois* je zbirka zasebnih pism in nima zaključka. Zato je Derrida med ironičnimi filozofi tisti, ki razreši Heglov, Nietzschejev in Heideggrov problem, ker zapuška iskanje sublimnega, transcendentalnega in ostaja pri zasebni intelektualni vaji, ludični vaji grafematičnih komponent, ki ji ni potrebno obračunati z lastnim sklepom. Naslovi Derridaja so osebne narave, teme zasebne, kontingentne, univerzuma človeštva in človeškega ne postavljajo kot najnega referenta. Kot ludične asociacije, ki nikogar vnaprej ne zavezujejo, so pripovedna rešitev, ki jo na aporijo ironičnih teoretikov daje ironični filozof.

Medtem ko so najvidnejši predstavniki redeskripcije, ki meri na samoustvarjanje in avtonomijo, Nabokov, Derrida, Proust in Bloom, so najvidnejše figure drugega toka, ki se osredotoča na solidarnost, Marx, J.S. Mill, Dickens, Orwell, Habermas in Rawls.

Renata Salec

Disciplina kot pogoj svobode

KRT, Ljubljana 1991

To delo Renate Salecel se dobro bere. Vsebuje celo vrsto sintagem in idej, duhovitih analogij in ponazoritev, pa tudi dokazovanja in izpeljav, ki so marsikateremu ušesu že znane. Delo je namreč nastajalo na začetku petletke, ki se letos končuje. Kljub temu deluje sveže, zlasti z nekaterimi domislicami v njegovi sestavi.

V uvodnem delu Saleclove predstavlja pojmovni aparat na način, ki bi razhudil klasične v naravoslovje zazrte definitorne sociologe. V uvodu hkrati s pojmovnim aparatom predstavlja tudi način ukvarjanja s problemi in ta način, se zdi, ni ravno reflektiran. Pa nič zato, saj refleksija tudi ni vse.

Knjiga obravnava produkcijo discipline, socializacijo, zato je osrednji objekt mladina. Z mladino se začne (kot je bila obravnavana v letu 1947 v sklopu političnih ciljev), z mladino se konča (klasifikacija "odgovorov na mladino" v povojnem obdobju v petih tonih). Vmes je marsikaj. Od nadzorovanja preko kuge, otroka, prava, liberalizma, države raznih tipov do pravne filozofije, kriminologije, psihoanalize, individua, zločina normalizacije v realnem socializmu, kulta otroka, vzgoje v zgodovini, od Lockove teorije vzgojne kazni preko Kantove teorije vzgoje do lacanovskih vzgojnih teorij, skratka kar nekaj. Že iz teh navedb je razvidno, da Saleclove povezuje nekatera področja, ki so praviloma daleč vsaksebi, zapisana vsako svoji znanosti. T.i. interdisciplinarnost nam tu kot oznaka za njeno početje prav nič ne pomaga, ker je tudi njena interdisciplinarnost povsem samosvoja in zato "problematična".

Saleclove v svojem delu povezuje problematiko vzgoje z državo (ne le IAD, temveč tudi s kaznovalno politiko, represijo) in reprodukcijo oblasti (od družine do medijev in nazaj) ter preko tega ponuja pojem politike (implicitno), ki ga bomo na Slovenskem še dolgo grizli, predno ga bomo spustili v nižja prebavila. "Le kako more te mlade in lepe dušice penetrirati v takšno svinjarijo, kot je oblast? Kako more take drobne reči postavljati ob bok državi?! Nezaslišano!" (cit. po Moralnem rezoniranju).

Hierarhija dosedanjih povezav in pojmovanj se v tem delu ruši. Konstruktivistki bodo ob branju te knjige upravičeno prizadeti: "Ta Saleclove nič drugega ne ponuja." Knjiga ponuja tistemu, ki v njej ne išče ponudka za tisto mesto, ki se je že zdavnaj izpraznilo in ponovno napolnilo. Ponuja drugačen pogled.

Igor Lukšič

Steve Woolgar

SCIENCE: the very idea

Ellis Horwood Limited, Tavistock Publications Limited, London & New York 1988

Steve Woolgar, profesor sociologije in projektni direktor na raziskovalnem Centru za inovacije, kulturo in tehnologijo na University of West London, je soavtor in urednik štirih odmevnih knjig¹ iz področja družbenih študij znanosti - *social study of science*² in verjetno eden od najvplivnejših predstavnikov sodobne sociologije znanstvenega vedenja (*sociology of scientific knowledge*). Njegove sociološke študije znanja in znanosti so bistveno drugačne od tradicionalne *sociologije znanosti*, kjer so pisci, kot na primer Robert K. Merton, usmerjali raziskovalni interes na odvisnost znanosti od družbenih institucij, od *sociologije znanja*, kjer je prevladovalo razmišljanje o ideologiji in družbenokulturnih temeljih znanosti, kot tudi od bolj "družbeno" zainteresiranih *zgodovinarjev in filozofov znanosti* kot sta bila na primer Thomas Kuhn in Paul Feyerabend. V delih

1 Steve Woolgar, Bruno Latour, *Laboratory Life: the Construction of Scientific Facts*, Princeton, NJ.: Ellis Horwood/Tavistock, 1988

- Steve Woolgar (editor), *Knowledge and Reflexivity, New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, SAGE Publication, London 1988

- Steve Woolgar (co-editor with Michael Lynch) *Representation in Scientific Practice*, 1989

2 Termin "social study of science" po Woolgarju zaobjema različne disciplinarne interese v proučevanju znanosti: sociologijo in zgodovino znanosti, ter manj izrazito tudi filozofijo, antropologijo in psihologijo znanosti.

Steva Woolgarja se srečujemo s kritičnimi vprašanji, ki so usmerjena k internemu delovanju znanosti, se pravi produkciji znanstvenega vedenja, s kritiko pozitivizma v teoriji znanosti in poskusi utemeljevanja etnometodološkega proučevanja znanosti.

V knjigi *Science: the very idea* nam S. Woolgar zgodovinsko-analitično prikaže bistvene spremembe v kritiki ideje znanosti, ki jih z lucidno sociološko imaginacijo aplicira na pretekli kot tudi prihodnji razvoj teorij o znanosti. Avtor namreč ugotavlja, in iz tega tudi izhaja, da spoznanja teorij o razvoju znanosti bistveno vplivajo tudi na temeljne predpostavke samih teorij znanosti, se pravi na sam razvoj social studies of science (v nadaljevanju SSS). Woolgarju gre pravzaprav za razkrivanje dvojne vezanosti na znanost, ki se v proučevanje znanosti pojavlja. Prvič kot vezanost na znanost kot objekt proučevanja in drugič kot vezanost na znanost kot metodo proučevanja znanosti. Ključno vprašanje, ki si ga Woolgar zastavlja je namreč: ali je študij znanosti lahko znanstven? Postavljeno drugače, ali je znanstvena kritika sploh kritika znanosti? In, ali se sploh lahko izognemo znanstvenosti medtem ko proučujemo znanost?

Izzivi in kritike ideji znanosti, kot privilegiranemu načinu produkcije zanesljivega znanja, so prihajali v različnih oblikah iz številnih disciplin, iz literarne teorije, filozofije, zgodovine, antropologije in sociologije. Ena od njihovih glavnih značilnosti je esencialistično pojmovanje znanosti kot objekta ali kot metode, ki je ločena od drugih oblik kulturno-družbenih aktivnosti, navkljub različnim mnenjem o kriterijih tovrstnega razločevanja.

Esencializem je v veliki meri oblikoval zlasti klasično sociologijo znanja in znanosti. Sociologija znanja se je interesirala predvsem za raziskovanje različnosti znanj glede na družbeni kontekst, manj pa za raziskovanje samega statusa znanja. V sociologiji znanosti (Woolgar meni, da imamo opraviti pravzaprav le s sociologijo znanstvenikov) pa je bil v ospredju le institucionalno-strukturni vidik znanosti, se pravi organizirana in regulirana znanost kot hitro rastoča družbena institucija.

Ena od najpomembnejših konsekvenc esencialistične sociologije znanosti je v tem, da je zanemarila naravo in strukturo znanstvenega

znanja. Na splošno so sociologi obravnavali znanstveno znanje, na primer: teorije, formule, zakone, dokaze..., kot črno skrinjo (*black box*). Menili so, da ne bodo nič našli, če jo bodo odprli in jo temeljito preiskali. Družbene izvore znanstvenega vedenja so namreč smatrali kot nerelevantne za njihovo početje, in zato tudi za obstoj samega znanja. Znanstveno znanje ni dostopno sociološki analizi, in sicer zato, ker že samo sebe razlaga; znanstveno vedenje je namreč determinirano z dejansko naravo fizičnega sveta.

Obstoj esencializma, in to je za Woolgarja glavni problem, podpira ideja reprezentacije. Reprezentacija je sredstvo s katerim proizvajamo podobe objektov. Gre za idejo, da so objekti naravnega sveta realni in objektivni, ter da obstajajo neodvisno od naše percepcije. Reprezentacija je aksiomatična za vse prakse, ki izhajajo iz objektivistične epistemologije, torej tudi za družboslovne znanstvenike in tiste, ki analizirajo znanost. V razpravah v in o znanosti se zato kaže kartezijski dualizem, in sicer glede na predpostavljeno razločitev med "reprezentacijo" in "realnostjo", se pravi med subjektom in objektom.

Problem reprezentacije je pravzaprav temeljni problem ne samo sociologije znanja od njenega nastanka naprej, temveč tudi problem filozofske tradicije in človekove misli sploh. Kaj je realno in kako naj to spoznamo? In, tako si Woolgar postavi vprašanje, kako naj bomo povsem prepričani v koliko je reprezentacija popolna in resnična refleksija objekta? To je seveda problem metodološke aдекватnosti med reprezentacijo in reprezentiranim objektom, ki pa ga esencializem zanemara. Woolgar meni, da popolna aдекватnost ni mogoča in da imamo opraviti s ti. metodološko grozo, ki jo prikaže s tremi načini (indeksikalnost, nedokončljivost in refleksivnost), kjer utegne biti učinek zveze med reprezentacijo in objektom napačen.

Za Woolgarja je zato znanost visoko institucionalizirana forma reprezentativne prakse. Je samo vrh ledene gore moderne ob sesije s tehnično racionalnostjo in razumom, nekakšen javni obraz ideologije reprezentacije. Znanost seveda ni edino ekskluzivno prizorišče reprezentacije. Vse interpretativne prakse znotraj in zunaj znanosti so subjekt ideologije reprezentacije, ki vzdržujejo kar-

tezijski dualizem med objekti in njihovo reprezentacijo. Ko na primer pišemo upoštevamo reprezentacijo s pomočjo katere lahko konkretiziramo naše izkušnje in opažanja. Eden od glavnih zaključkov SSS zato pravi, da ni bistvene razlike med znanostjo in drugimi oblikami produkcije znanja. Nič bistveno posebnega zato tudi ni v "znanstveni metodi" predpostavlja Woolgar. Številne znanstvene prakse, navkljub kanonom znanstvene metode napredujejo boljše brez njih kot če bi jih upoštevale. Do podobnih spoznanj je prišel tudi najradikalnejši med kritiki znanosti Paul Feyerabend.

Klubovanje konceptu reprezentacije v znanosti je možno z razrušitvijo stabilnega odnosa med svetom objektov in svetom reprezentacije, meni Woolgar. In kakšna vrsta raziskovanja bi lahko omajala stabilnost omenjenega dualizma? Odgovor je v odpiranju "črne skrinje" znanosti, v sociološkem proučevanju načina produkcije znanstvenega vedenja. Šele ko praksa znanosti sama postane objekt kritične preizkave se lahko zgodijo radikalne in daljnosežne posledice v temeljnih epistemoloških predpostavkah znanosti. Woolgar meni, da so oz. še bodo spremembe tolikšne, da lahko govorimo o *post-kuhnianski revoluciji* našega razumevanja znanosti. Za njo pa je verjetno najbolj zaslužen ravno Thomas Kuhn s spoznanjem *zgodovinske relativnosti znanstvene resnice* v kateri je implicirana trditev, da je znanost pravzaprav *družbena konstrukcija*. Šele ko so sociologi vzeli to Kuh-novo tezo zares se je pravzaprav lahko pričel spopad z objektivizmom znanosti, ki je bil možen samo z odprtjem "črne skrinje". Sociologija znanosti se je s tem transformirala v *sociologijo znanstvenega vedenja*, ugotavlja Woolgar, ki jo je predvsem zanimalo, kateri družbeni procesi so lahko vpleteni v konstruiranje znanstvenega vedenja. Eno od njenih prvih dognanj je bilo v tem, da je iz sociološke perspektive razložila logiko, razum in pravila kot družbene konvencije za vzpostavitve zveze med svetom in znanjem o njem. Sociologija znanstvenega vedenja tako goji skepticizem glede vloge logike, razuma in pravil v znanosti, saj je ugotovila, da se le-ta nanašajo na *post-hoc* racionalizacijo znanstvene prakse, nikakor pa jo ne determinirajo. Logika ne povzroči posamezne dedukcije ali dokaza, temveč opraviči konven-

cionalno sprejeto manevriranje, ki ga smatramo kot dokaz, piše Woolgar. Logika in razum sta posledici (racionalizacija) akcije, ne pa njihov vzrok. Pravila so sredstvo za post hoc ocenjevanje prakse, ne pa njena determinanta. Na primerih *znanstvenih odkritij*, Woolgar v nadaljevanju pokaže, da objekti pravzaprav niso bili odkriti temveč konstruirani. To pomeni, da objekte konstruirali šele reprezentacija. Celoten *znanstveni diskurz* in *znanstveno pojasnjevanje* pa sta organizirana tako, da se vzdržuje ideja reprezentacije, da je torej videti kot da so bili objekti res odkriti.

V zadnjih letih številna dela s področja SSS poudarjajo, ugotavlja Woolgar, da znanstveni diskurzi podajajo precej zapeljivo in zmedene predstave o tem, za kaj se pravzaprav gre v znanosti. Zato se zavzame za *etnografske študije znanosti*³ (*ethnographic study of science*), za pristop torej, ki bi v nasprotju z zapeljevanjem in idealiziranjem znanosti ter znanstvenih metod razkril šibko oziroma ranljivo mesto znanosti: znanost kot prakso za laboratorijsko mizo. Takšen pristop vodi sociologe k *refleksivni perspektivi*, kjer s pomočjo samozavedanja proučujejo prakso reprezentacije, znotraj katere šele lahko po Woolgarju dobimo avtentično predstavo o tem, za kaj se pravzaprav gre v laboratoriju. V tovrstnih študijah prevladuje *etnometodološko* proučevanje znanstvene sub-kulture posameznih raziskovalnih skupin, kjer je fokus proučevanja usmerjen na način produkcije znanstvenega sveta, in znotraj njega na način konstruiranja znanstvenih interesov, pričrnanj, drž, praks, pričakovanj...

Radikalne implikacije takšnega pristopa so v sodobni sociologiji znanstvenega vedenja še nerazvite. Osnovna ideja reprezentacije ostaja navkljub številnim raziskavam znanstvenega vedenja še vedno nenačeta. Pokazalo se je, da je ideologija reprezentacije tako prodorna, da oblikuje celo kritiko znanosti samo. Woolgar zato meni, da je potrebno razširiti in prestopiti

³ Glej na primer:

- Knorr Cetina, Karin D., et al, *Science Observed, Perspective on the Social Study of Science*, Sage Publication, London 1983
 - Max Charlesworth, et al, *Life Among Scientists, An Anthropological Study of an Australian Scientific Community*, Oxford University Press, Melbourne 1989
 - Bruno Latour, Steve Woolgar, *Laboratory Life: the Construction of Scientific Facts*, 1988

relativistično- konstruktivistično formulo, znotraj katere je sociologija znanstvenega vedenja še navezana na objektivistično epistemologijo. Relativistična kritika znanosti je namreč sama znanstvena, saj ostaja znotraj ideologije reprezentacije. Problem z znanstveno kritiko pa je v tem, da se vsak poskus *destrukcije* ideologije pokaže kot njegova aplikacija in zato kot *samodestrukcija*. Naslednji korak za sociologijo znanstvenega vedenja je po Woolgarju zato v *refleksiji samospraševanja znanosti*.

Stojan Sorčan

Povzetki / Abstracts

Darij Zadnikar

Akceleracija Jeana Baudrillarda

Jean Baudrillard slovi kot filozof postmodernizma. Po njegovem prepričanju živimo v svetu, ki je prestopil lastne meje. Utopija je realizirana, apokalipsa je za nami, prispeli smo v paradiz, iluzija ni več možna, realno je v agoniji. Baudrillard zavrača vse, kar bi utegnilo obnoviti videz realnega in originalnega: produkcijo, smisel, resnico, družbenost, moralo, usodo itd. To zavračanje ni kritika, ker ne ponuja novega smisla, je zgolj igrivi intelektualni izziv, nietzschejanska aristokratska drža. Njegovo filozofijo postmodernizma je zato težko razložiti. Že po definiciji se izmika diskurzu.

V prispevku so opisane poglavitne postaje Baudrillardovega razvoja k postmodernizmu. Njegova, Slovencem bolj ali manj neznana zgodovina. Pokaže se, da je ta zgodovina rezultat odpovedovanja marksizmu. To zanikanje marksizma pa ni izhajalo iz običajnega konvertiranja k desnici, marveč iz radikalne teorije revolucije. Marx mu je preprosto premalo revolucionaren. Razvila se je kvalitativno nova družba, ki ne temelji na produkciji, temveč na konsumpciji, in Baudrillard razvija politično ekonomijo znaka kot ustrežajočo novo znanost. Tako je Baudrillardov razvoj rezultat nezadržnega pospeševanja radikalnosti, kjer je njegov postmodernizem končni rezultat eksplozije radikalističnega teoretskega diskurza.

Darij Zadnikar

Jean Baudrillard's Acceleration

Jean Baudrillard made his name as the philosopher of postmodernism. According to him, we live in a world that has gone beyond its borders. The utopia has been made a reality, the apocalypse is behind us, we have arrive in the paradise, illusion is no longer possible, the real is in a state of agony. Baudrillard rejects everything that might restore the illusion of the real and original: production, meaning, truth, sociality, morals, destiny, etc. This rejection, however, is not a critique, for it does not offer any new meaning. It is but a playful intellectual challenge, a Nietzschean aristocratic attitude. Therefore, his philosophy of postmodernism is not easy to explain. It is by definition avoiding any kind of discourse.

The article gives a description of the most important stages of Baudrillard's development towards postmodernism. His, to the Slovenes more or less unknown history, which turns out to be the outcome of his renouncement of the Marxism. This renouncement did not result from an ordinary conversion to the right-wing position, but from a radical theory of the revolution. Marx, for him, is just not revolutionary enough. A new society has been created having a completely different quality, for it is not grounded in production, but in consumption. So, Baudrillard is developing new political economy of the sign as the adequate new science. Baudrillard's development seems to be the result of the irrepressible acceleration of radicality within which his postmodernism is the end product of the explosion of a radicalist theoretic discourse.

Bojan Baskar

Oralne šole?

Članek obravnava poseben aspekt teze o odvisnosti šole od pisave - teze, ki jo razvijajo **literacy studies** kot varianta splošnega vprašanja o implikacijah pisave. Oralne, od pisave neodvisne šole so obravnavane ob zgledih šol oralne poezije, zlasti amharskih šol **qene**, in brahmanskih šol. Sklepni del vsebuje analizo 10. knjige Kvintilijanove *Instit. orat.*, ki izpostavi virtualno identiteto govorniške improvizacije in dobesednega memoriranja govorniškega besedila.

Bojan Baskar

Oral schools?

The article deals with an aspect of the thesis that the school depends on writing, i.e. thesis developed by **literacy studies** as a version of a general question regarding the implications of writing. Oral schools, schools without writing, are being focused with the help of various examples taken from different schools of oral poetry, primarily of the Amharic schools of **qene**, and of the Vedic oral schools. The concluding part brings an analysis of Quintilian's 10th book on the *Institution of Oratory*; its aim is to demonstrate the essential affinity between the extemporising speech and verbatim memorization of orator's text.

Diana Koloini

Tartuffovstvo v erotiki

Zapeljevanje kot strategija iluzionizma, strategija, ki operira z močjo videza, je eden centralnih motivov 18. stoletja. Družbeni svet tega časa se dogaja kot iluzionistična igra. Logika, ki jo je 1528 izpisal Castiglione, ko je v *Il Cortegiano* človeka javnosti opredelil kot nekoga, ki oblikuje svojo podobo, kakršno kaže drugim (javnosti in zlasti vladarju), je tu prignana do skrajnih (in tudi negativnih) konsekvenc. Iluzionistično gledališče kot umetelno ustvarjena podoba, konstruirana tako, da prevara gledalca, po svoji imanentni logiki sega v jedro tega sveta (in res je gledališče ne le osrednji družabni dogodek, ampak kot je v tem času večkrat poudarjeno tudi metafora sveta). Gledališče tudi v motivičnem materialu tematizira iluzionistično igro sveta. Molière je že s *Tartuffom*, gledališkim likom igranega poštenjaka izpostavil gospostveno moč videza. V liku zapeljevalca pa se ta logika stopnjuje. Don Juan (kot Almariva, Marivauxova Leonida, tudi romaneskni Valmont) zapeljuje z nastavljanjem lažnih podob, sebe kot podobe, ki ustreza želji drugega. Iluzionistična igra zapeljevanje rokokojskega gledališča v radikalizaciji (Marivauxovo *Zmagoslavje ljubezni*) zajame celoten svet: ne le erotične odnose in posameznikovo identiteto, temveč tudi družbena razmerja in oblastveno moč.

Diana Koloini

Tartuffian Attitude in the Eroticism

Seduction as the strategy of illusionism, i.e. the strategy operating with the power of illusion is one of the central motifs of the XVIIIth century. The social world of that period is a synonym for the illusionistic game. The logic developed in 1528 by Castiglione in his *Il Cortegiano* is driven to its extreme (also in negative sense). He defines the public man as someone who skillfully creates the image of himself which he presents to the others (to the public and above all to the ruler). According to its immanent aesthetic logic, the illusionistic theatre as skillfully created image constructed in the way that deceives the audience reaches in the very core of this world (indeed, the theatre is not only a social event, but, as often pointed out in that time, also the metaphor of the world). Moreover, in its motifs, the theatre makes the illusionistic game of the world for its major theme. In the person of Tartuff, the theatrical character who embodies a would-be man of honour, Molière points out the authoritative power of the appearance. In the person of the seducer, the same logic is intensified. Don Juan (as Almariva, Marivaux's Leonida, also the romanesque Valmont) seduces by presenting false images, by presenting himself as the image of someone else, i.e. by presenting the image that corresponds the wish of the other. In its radicalization (Marivaux's *Le triomphe de l'amour*), the illusionistic game of seduction as presented in the Rococo theatre comprises the entire world: not only the erotic relationships and the individual's identity, but also the social relations and the power of authority.

Mitja Velikonja

Psihologija (brez) očeta

"Točka resnice" vsake oblasti korenini v ambivaletnosti človekovih objektivnih odnosov, v soočenju in (ne)identifikaciji z instanco zunanje avtoritete. Podvajanje strahu/lubezni do gospodarja dobi v sodobni, brezočetovski oz. razsredičeni družbi nove dimenzije: zaradi specifične socializacije ostane določujoč predodpisni Nadjaz, neulovljiva kaprica in krutost Drugega. Subjekt ne ponotrani Zakona, ne razvije avtonomne pozicije, kar ga usodno priklene na razpršene zahteve skupnosti. Nestabilno formirana identiteta se upogne pod bremenom razdrobljenosti, lebdi med različnimi funkcionalnimi podsistemi. Prejšnja jasno nakazana gospodarjeva podoba izgine - potuhne se za primarnostjo neosebne aparata, grozeče mistificirane vsemogočnosti, legla, iz katerega se kotijo in legitimirajo novi voditelji. Odnos do podrejenih pa se ne spremeni. Bolj ali manj teatralična predrugečenja pravil politične igre, "uresničevanja volje ljudstva", osnovno vertikalno dihotomijo zgolj fragmentirajo, in jo tako zamegljijo, da ji omogočajo mirno kontinuiteto.

Mitja Velikonja

The Psychology of (Without) Fathers

"The truth" of every power is rooted in the ambivalence of man's object-relations, in the confrontation and (non)identification with the instance of exterior authority. In the modern, fatherless, i.e. decentred society, the redoubling of fear/love for the master acquires new dimensions: due to the specific socialization, all that is left is the determining pre-Oedipal Super-ego, the elusive caprice and the cruelty of the Other. The Subject fails to internalise the Law, he fails to develop an autonomous position, which chains him fatally to the dispersed demands made by the community. The identity created in an instable manner bends under the burden of fragmentation, it floats over different functional subsystems. Previously clearly indicated image of the master disappears - it sneaks and hides behind the primarity of the impersonal apparatus, of the threatening mystified almightiness, of the breeding place littering and giving legitimation to the new leaders. The attitude towards the subordinates does not change. More or less theatrical renovations of the rules regulating the political game, as well as the "carrying out of the people's will" merely fragmentate the basic vertical dichotomy which therefore becomes blurred, hence it can continue to operate in an undisturbed way.

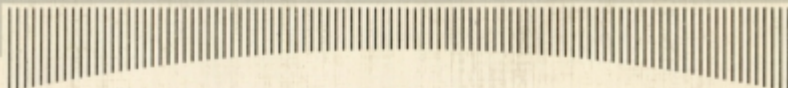
Podatki o avtorjih

BOJAN BASKAR, 1955, *dr. socioloških znanosti, asistent na Oddelku za sociologijo kulture na Filozofski fakulteti.*

DARIJ ZADNIKAR, 1956, *mag. filozofije, višji predavatelj na Pedagoški fakulteti Univerze v Ljubljani.*

DIANA KOLOINI, 1962, *dramaturginja, podiplomska študentka sociologije kulture na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani.*

MITJA VELIKONJA, 1965, *dipl. sociolog, mladi raziskovalec na Fakulteti za družbene vede.*



Sredi orgije moški šepne ženski na uho:
"What are you doing after the orgy?"

Jean Baudrillard

ISSN 0351 - 4258



9 770351 428006

