

časopis  
*za*  
**kritiko**  
znanosti

Sistemska teorija Niklasa Luhmanna

I. Ž. Žagar: O polifoniji, argumen-  
tativnem pričakovanju in njego-  
vem sprevračanju

Divje v srcu zahoda:  
Indijanci - ljudstvo, ki izginja

Jacques Derrida: Retorika droge

James Lovelock & Gaia

letnik XIX
1 9 9 1
140 / 141





časopis  
*za*  
**kritiko**  
znanosti

Številka, ki jo imate v rokah je natisnjena na naravi prijaznem papirju, ki so ga izdelali iz recikliranega papirja v



# Časopis za kritiko znanosti

številka 140-141, letnik XIX

UDK 3

YU ISSN 0351-4258

Izdaja

Študentska organizacija Univerze v Ljubljani

Izdajateljski svet

Andrej Kirn (predsednik), Vika Potočnik, Marjan Pungartnik, Branko Gregorčič, Ciril Baškovič, Igor Bavčar, Srečo Kirn, Igor Omerza, Leo Šešerko

V.d. glavnega urednika

Andrej Klemenc

V.d. odgovornega urednika

Samo Resnik

Tehnični urednik in oblikovalec

Marjan Kokot

Stavek

Ali Mugerle

Lektorica

Bora Zlobec - Jurčič

To številko so pripravili

Marjan Kokot, Igor Pribac in Darij Zadnikar

Tisk

POZD *ETIKETA* Ljubljana

Revijo denarno podpira Ministrstvo za raziskovalno dejavnost in tehnologijo RS.

Izid te številke sta omogočila tudi Papirnica VEVČE in *Mikrohit*

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

Po sklepu Republiškega sekretariata za kulturo št. 415-415/91 av z dne 29. 5. 1991 je revija oproščena temeljnega davka na promet proizvodov.

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

# Kazalo

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

## Sistemska teorija Niklasa Luhmanna

Marjan Kokot	Sistemska družbena teorija?	9
Niklas Luhmann	Avtopoezis socialnih sistemov	21
Niklas Luhmann	Ljubezen kot strast: h kodiranju intimnosti	47
Niklas Luhmann	Zaznavanje in komunikacija spolnih interesov	71
Franc Mali	Znanost družbe N. Luhmanna	85
Darij Zadnikar	Mravljinčar, Luhmann in Subjekt	95

## Članki

Igor Ž. Žagar	O polifoniji, argumentativnem pričakovanju in njegovem sprevačanju	111
Adrijana Dvoršak	Etika Moderne in Narcizem	131

## Divje v srcu Zahoda

Dušan Kolenc	500 let odkritja Amerike: ali lahko praznujemo genocid?	137
Shirley Keith	Severnoameriški Indijanci: ljudstvo, ki izginja	143
Igor Pribac	"Hočem na mejo dokler še ni povsem izginila" ( <i>Pleše z volkovi na rob</i> )	159

## Intervju

Jacques Derrida	Retorika droge	183
-----------------	----------------	-----

## Mitopoetična znanost

Marko Gabrijelčič	James Lovelock & Gaia - kronika neke Lovestory	201
-------------------	--	-----

## Recenzije

Larry Dossey	Space, Time & Medicine (Marta Macedoni-Lukšič)	211
Andrei S. Markovitz, Mark Silvestein	The Politics of Scandal (Igor Lukšič)	212
Slavko Splichal	Analiza besedil (Milan Zver)	216
	Povzetki/Abstracts	219
	Podatki o avtoricah in avtorjih	223

## SEZNAM ILUSTRACIJ:

1. str.: 20. M. C. Escher: Slap
2. str.: 96. M. C. Escher: Möbiusov trak II (Rdeče mravlje).
3. str.: 98. Mandelbrotova množica, v: W. Gerok (ur.), *Ordnung und Chaos*, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft: Stuttgart 1990.
4. str.: 142. Douglas Crammer (Kwakintl): Medvedova glava, 1965 v: D. M. Fawcett & L. A. Callander: *Nativ American Painting*. N.Y. 1982.
5. str.: 170. Detajl iz sakralne slike na skalo v Carrizo Plains v Kaliforniji, 16-17. stol. Furst & Furst: *North American Art*, Rizzoli: N.Y. 1982.
6. Slika na zadnji strani: Orel, detajl iz poslikave bizonje kože, ki je krasila notranjost sakralnega šotora (tipija). Furst & Furst: *North American Art*, Rizzoli, N.Y. 1982.

## Beseda uredništva

Odrpli ste tretjo letošnjo dvojno številko ČKZ. Pripravili smo vam branje, ki je kljub naporu, ki ga zahteva dešifriranje diskurzov teorije, po svoji vsebini poletno. Na naslednjih straneh vas čakajo Indijanci, avtopoezis, komuniciranje spolnih interesov, strasti za razkrivanjem ideoloških funkcij veznikov, retorika drog, planet Zemlja kot živo bitje in še kaj.

Naš namen je bil, da se v poodcepitvenem času odcepimo od vsakdanjika velike zgodbe Naroda in vas drogiramo z retoriko normalnih neverjetnosti, ne da bi se izognili dolžnosti do domovine. Objektivno vzeto, je ukvarjanje z "belosvetsko teorijo" v času usodnih odločitev skupnosti usode res "beg pred realnostjo".

Droga torej. Teorija se ne sme braniti očitka, da je droga, temveč mora vzeti ta očitek refleksivno nase. J. Derrida je v tekstu, katerega prevod objavljamo v tej številki, lucidno razdelal politično evokacijo pojma droge. Metaforična uporaba pojma droge za vse, kar nima očitne zveze z "objektivno realnostjo", je politična kriminalizacija vsega, kar uhaja tistim, ki imajo moč, da definirajo politično realnost. Metafora zabriše razliko med toposom destrukcije družbenih vezi in toposom produkcije drugačnih, "nemogočih", "nerealnih" simbolnih kodov. Likvidira časovno dialektiko moderne, ki kot neistočasnost istočasnega vsako preteklost zapopade kot prihodnost neke še ne realizirane sedanjosti in se ne more izogniti večnemu vračanju vprašanja po ontologiji nas samih. Prevedeno v jezik sistemske teorije, ki ji zaradi njenega pomena in produktivne kontraverznosti v tej številki posvečamo tematski blok prevodov njenega najbolj znanega predstavnika N. Luhmanna, gre za likvidacijo drugačnih normativnih konceptov. Demokracija kot sistem je v okviru te teorije opredeljena prav s presežkom normativnih konceptov glede na objektivno možnost njihove realizacije. Zato je antidemokratično vsako sklicevanje na objektivne okoliščine pri poseganju v možnosti teoretske produkcije kot predpostavke artikulacije simbolnih podob sveta, tudi če se to legitimira z banalno transparentnimi razlogi vojne ekonomije.

Zgodovina velikih zgodb je le malokdaj tolerantna do tega, kar se upira biti material velike teme, in očitki teorijam, da so nevarne že zato, ker služijo le same sebi, so njen sestavni del. Usoda različnih humanističnih in družboslovnih publikacij bo prav v pogojih postvojnega postjugoslovskega gospodarskega kolapsa občutljiv lakmus za merjenje demokratičnega narave oblasti. Ko se bodo namreč razmere za silo normalizirale, bo ključno mesto boja za politično hegemonijo spet postal predpolitični prostor oblikovanja kolektivnih identitet in interesov, prostor, ki ga sicer najbolj neposredno obvladujejo množični mediji, vendar v odvisnosti od družbenih gibanj. Vsaj za nova družbena gibanja pa velja, da je teoretska artikulacija pogoj njihove lastne možnosti. V zagotavljanju pogojev te možnosti bo torej potekala politična fronta med političnimi silami, ki izhajajo iz predpostavljanih, tradicionalnih identitet, in politiko, ki se ne more opirati na samoumevne, naravne vrednote in identitete.

Politična logika prehodnih obdobij je opredeljena s tem, da ne obstaja relativno stabilen okvir tega, kar je opredeljeno kot politično, in da ne obstajata ne samoumevnost ne konsenz o tem, kje so meje državne pristojnosti nad urejanjem zadev. Toda cena tega, da je vse lahko (ne sicer poljubno in ob vsakem trenutku) predmet državne politike, je v tem, da je politični oblasti neposredno prepuščeno, kdaj in kaj je lahko nekaj stvar politike. Tako lahko uveljavi časovne in proceduralne prednosti, ki izvirajo iz njenih kompetenc, kot mehanizme selekcije vsebin in interesov, nad katerimi dobi sicer legalno le upravni mandat, ki je legitimiran izključno s sintagmo "izrednih razmer". V njih je obstrukcija mogoča že z odločitvijo, da se o ničemer ne odloči, saj so ti interesi materialno odvisni od politične intervencije, zaradi pravnih praznin, ki nastanejo v prehodu iz enega v drug pravni sistem (ker imamo kljub načelu pravne kontinuitete navadnih zakonov do sprejema novih opraviti s pravno praznino logične narave, saj je interpretacija pravnih aktov odvisna od ustavnih načel), pa ne obstaja pravni kontekst, ki bi lahko garantiral meje politične intervencije.

Časopis za kritiko znanosti že leto in pol životari v senci izrednih razmer in je, kot se temu reče, na milost in nemilost prepuščen dobri volji izdajatelja in financerja ter obenem prisiljen k vedno bolj tržni orientaciji, kar nas sili v usklajevanje medsebojno težko uskladjivih zahtev po "znanstvenosti", "študentskosti" in "tržnosti".

Tisti, ki pripravljajo Časopis, nimajo statusa urednikov, tako da nadomestek na mestu rubrike "uredništvo" ni tehnična napaka, temveč znak neurejenih izdajateljskih razmerij. To tudi pomeni, da delovanj tega, recimo mu autopoetičnega uredništva, ne ščitijo institucionalno legalizirane norme.

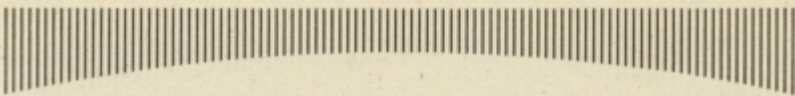
Za to smo še najmanj krivi "pripravljalci števil", saj smo izdajatelju že pred meseci skupaj z uredništvom KRTa poslali predlog institucionalnih sprememb, ki bi pravno kolikor toliko uredile status obeh programov. Študentski parlament je sicer sprejel sklep o reorganizaciji založniške dejavnosti, toda od tod do sprejema vseh potrebnih aktov je še daleč.

Urejeni normativni akti in izdajateljska razmerja, obstoj institucij uredništva in kompetentnega izdajateljskega sveta, v katerem bodo predstavniki uredništva, študentske organizacije in strokovne javnosti arbitri med Scilo "študentskosti" in Karibdo "znanstvenosti", so nujni za redno izhajanje Časopisa. "Pripravljalci števil" sedaj čakamo poteze študentske vlade.

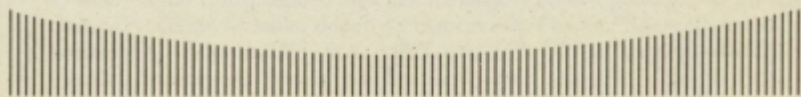
Vam pa, cenjene bralke in bralci, lahko zaželim, ker upam, da smo že s prejšnjo številko prebili zid gole berljivosti in vstopili v razsežnost očem prijetnega branja, prijetno poletno branje, ne glede na to, da bo zaradi izrednih razmer pričujoča številka ČKZ pred Vami šele, ko bomo pravzaprav že stopali v indijansko poletje.

Andrej Klemenc





Sistemska teorija  
Niklasa Luhmanna



Systemsko teória  
Nikola Kormanová

---

## Sistemska družbena teorija?

---

Marjan Kokot

I.

Za sociologe, ki jih odlikuje posebna zavzetost za razvoj sociološke teorije, je značilno, da ne le pišejo o teoriji, ampak teorijo tudi tvorijo. Med takšne sodobne tvorce izvirne sociološke teorije, ki ne ostajajo otrpli v senci velikih klasikov, ampak na njihovih ramenih vidijo preko njim skupnega horizonta, sodi tudi nemški sociolog Niklas Luhmann. Teoretsko produktivne kontroverze, ki jih že dobro desetletje sprožajo objave njegovih del, v katerih predlaga univerzalno, splošno sociološko teorijo (Luhmann 1984), govorijo o tem, da je Luhmann eden tistih sodobnih socioloških avtorjev, ki jih enostavno ni mogoče zaobiti, pa če se z njimi strinjamo ali ne, ne da bi s tem ogrozili raven že doseženega *state of the art* v sodobni sociološki teoriji. Izvirnost v tem primeru ne pomeni toliko odsotnost navezav na klasike sociološke teorije (kot so zlasti Weber, Simmel, Husserl in neposredne navezave na T. Parsonsa), katerih vpliv, četudi posreden, je še prisoten, kolikor pomeni širitev referenčnega okvira s sodobnimi teoretsko konceptualnimi dognanji znanstvenih strok, kot je biologija (teorija evolucije), ter mladih interin transdisciplin, kakršne so *cognitive sciences*, kibernetika, komunikacijska in informacijska teorija, s ciljem pojasniti načine obstoja in delovanja sodobnih kompleksnih družb.

V nadaljevanju tega kratkega prispevka, ki naj pospremi izbor\* treh Luhmannovih prevedenih besedil, bom, delno v podkrepitev zgornje

---

\* Ob tem velja posebej opozoriti na tematski blok z izborom prevedenih Luhmannovih besedil v *Novi reviji*, št. 96/99, 1990. Za bolj celovito in kritično predstavitev ter kontekstualno umestitev Luhmannove sistemske teorije glej prav tam prispevke F. Adama: "Prispevek Niklasa Luhmanna k razvoju sistemske teorije"; I. Bernika: "Pojmovni aparat teorije socialnih sistemov" in T. Hribarja: "Znanost v okviru sistemske teorije". Poleg recepcij in referenc na Luhmannovo sistemske teorije v našem prostoru, ki jih tam navaja F. Adam, bi lahko dodali še razpravo N. Pagon, "Razsvetljenstvo in sociologija", *Vestnik IMS*, št.1, 1987, str. 103-109 in kasneje objavljeni članek J. Strehovca, "Poezis in avtopoezis", *Nova revija*, št.109/110 1991.

trditve in delno v upravičenje samega izbora prevedenih besedil, bolj nanizal kot celovito predstavil nekatera osrednja pojmovanja Luhmannove "sistemske družbene teorije", izogibajoč se temu, da grobo skiciranje kompleksne teorije ne bi spodletelo v njeno karikiranje.

## II.

Z naslovnim vprašanjem, ki ga tvori ne povsem samoumevna in ne tako običajna besedna zveza - "sistemska družbena teorija" - želim izpostaviti predvsem naslednje: v sistemsko teoretskem opazovanju družbe in družbenega, kot ga predlaga Luhmann, ne gre videti le enostavno in enosmerno aplikacijo iz biologije privzete splošne teorije sistemov, ne gre torej za sistemsko teorijo o družbi, temveč skladno s temeljnim konceptualnim zasukom ali zamenjavo paradigme v splošni teoriji sistemov, s katerim se postulira zaprtost kot pogoj odprtosti sistema, za sistemsko družbeno teorijo, se pravi za eno od oblik samoopisovanja družbe. Luhmannova sistemska utemeljitev družbene teorije kot družbena utemeljitev sistemske teorije je podprta z jasnim uvidom, da so teorije o družbi teorije v družbi o družbi. Luhmannovo sistemsko družbeno teorijo (ki koncept avtopoezis aplicira na sebe samo), je zato mogoče brati tudi kot izviren in obetaven poskus odpravljanja nekaterih, če že ne nerešljivih, pa gotovo nikoli zadovoljivo rešenih klasičnih konceptualnih dilem sociološke teorije (družba/posameznik, struktura/akcija) in zatorej - kolikor je "nova epistemologija", ki jo predlaga Luhmann, nujno sociološka, se pravi sociologija védenja - tudi tradicionalnih spoznavno teoretskih dualizmov, začeni s temeljnim dualizmom duhovno/telesno, mišljenje/bit, subjekt/objekt in načelno klasično epistemološko izključitvijo konvergence (subjekta) spoznanja z objektom spoznanja (ki je bila rezervirana za samospoznanje abstraktnega Subjekta - Boga). Sociologija védenja se je razvila prav z namero, da razreši omenjene konceptualne dualizme, a se je sama zapletla v nerešljive epistemološke probleme, ker se je njihovega razreševanja lotila s sredstvi klasične spoznavne teorije. Ujela se je v zanko paradoksa prav v točki, ko je poskušala nesporno dokazati resnično vsebino svojih lastnih trditev, ki naj bi relativizirale resnične (oziroma domnevno resnične) trditve drugih teorij. Vsaka takšna relativistična sociologija je klicala po metalogični dopolnitvi z nadaljnjo sociologijo védenja - vse dokler se ne bi jasno ozavedela lastne ujetosti v zanko paradoksa. V perspektivi sistemske teorije je sociologija le podsistem delnega sistema znanosti, torej le eden od načinov samoopa-

zovanja in samoopisovanja družbe, ki pa ni v ničemer privilegirana glede na druge možne načine (politični, ekonomski, umetnostni itd.).

Luhmann izhaja iz stališča, da je za razlago sodobnih kompleksnih družb smiselno uporabiti teoretska dognanja inter- in transdisciplinarnih raziskav kibernetike samoreferencialnega reda, splošne sistemske teorije, informacijskih in komunikacijskih študij, katerih praktične aplikacije so po drugi strani vedno bolj vtakane v vsakdanje življenje. Z naslonitvijo na ta dognanja se Luhmann omenjenih epistemoloških ovir sociologije loteva na nov način: obravnava jih kot problem opazujočih opazovanj, opisujočih opisov, kalkulirajočih kalkulacij znotraj samoreferenčnega sistema, v smislu "kibernetike drugega reda", kot jo je predlagal Heinz von Foerster. Takšen pristop mu hkrati omogoča izdelavo premis, na katerih bi bilo moč utemeljiti teorijo družbe. Toda, kako je sploh mogoče misliti sistemsko teorijo kot družbeno teorijo? Teorija sistemov in teorija družbe se lahko integrirata le ob predpostavki, ki družbo izenači s sistemom in tako omogoči obravnavo družbe kot obsežnega in integralnega socialnega sistema. To pomeni, da je potrebno razviti takšen pojem družbe, ki ustreza formalnim zahtevam splošne teorije sistemov. Bistvenega pomena pri tem je vprašanje o poslednjih enotah tega sistema; kaj je element tega sistema. V sistemski družbeni teoriji to ni niti človek, kot je veljalo v socialnih filozofijah, niti socialna akcija, kot je veljalo v sociološki klasiki, temveč to mesto, kot temeljni operaciji, ki oblikuje socialne sisteme, pripada komunikaciji. Le-ta je opredeljena kot enotnost informacije, sporočila in razumevanja. Družba je potem opredeljena kot najobsežnejši socialni sistem, ki ureja vse komunikacije in se avtopoetično reproducira tako, da v rekurzivni mreži komunikacij proizvaja vedno nove (in vedno druge) komunikacije. S tem je izvršen odmik od klasične perspektive subjekta in omogočen nov način opisovanja tistega, kar je sociološka tradicija razumela kot smiselno socialno delovanje. Posledica tega je, da ni več potrebno ukvarjanje z vrsto konceptualnih problemov o integraciji posameznika, kot temeljnega socialnega akterja, v družbo.

Takšno metodično izhodišče omogoča opisovati družbo kot avtopoetični socialni sistem, ki sestoji zgolj iz komunikacij, in zatorej kot sistem, ki s pomočjo komunikacij lahko proizvaja le komunikacije. V to so seveda zajete tudi komunikacije družbe s samo seboj oz. o sami sebi, katerih ena od najbolj pomembnih oblik so ravno teorije o družbi. Vsi drugi pogoji evolucije družbe in njenega vsakdanjega funkcioniranja, vključno z življenjem in človekovo zavestjo, so postavljeni v okolje tega sistema. S tem pa odpade obvezna metodična referenca na človeka in potreba po integriranju etike in filozofske antropologije.

Takšen neobičajen programski načrt za splošno teorijo družbe je v krogu "bolj humanistično naravnanih" družboslovcev naletel na odpor in zavračanje, kar je lahko razumeti spričo zakoreninjenosti družboslovja v humanistični tradiciji. Skladno s slednjo je bil človek kot individuuum vedno obravnavan kot integralni del, kot element družbe. Vendar z gledišča systemske teorije "okolje" nikakor ne sme biti obravnavano kot drugotnega pomena; obratno, prav okolje je najpomembnejši pogoj za oblikovanje sistema. Z drugimi besedami, teoretski pristop, ki ga predlaga Luhmann, zavrača le vodilno vlogo načel, kot so človeškost, človeška vrsta, norme racionalnega načina življenja, ali telos intelektualne zgodovine ali posebnosti človekovega življenja, ter jih nadomešča z vodilno diferenco systemske teorije, diferenco med sistemom in okoljem. Osnovna ideja, ki ga pri tem motivira, je spoznanje, da je veliko plodnejše in za teorijo konstruktivnejše, če teorija ne postavlja v svoje izhodišče globalne enotnosti (kot jo vsiljujejo pojmi človeka, sveta), ampak začenja z diferenco. Teorija se začne s podreditvijo formalnemu imperativu, ki ji narekuje, da potegne razliko.

O srednji koncept Luhmannove splošne teorije družbe, kot razvoja socialnih sistemov in prehoda od tradicionalnih k modernim oblikam družbenosti, je pojem funkcionalne diferenciacije družbe. Dosledno vztrajanje na tem konceptu v skrajnosti naposled ukinja smiselnost uporabe samega pojma družbe kot enovitega in koherentnega sistema. Skladno s systemsko teorijo imamo tako opraviti le še s posameznimi, funkcionalnimi sistemi (ekonomski, pravni, politični, znanstveni, umetnostni itd.). Osvetlitev pojma funkcionalne diferenciacije zato pokaže imanentne konceptualne navezave systemske teorije na teorijo modernizacije. Weber, denimo, je v ospredje svojega sociološkega programa postavil analizo posledic, ki jih je za seboj potegnil razkroj enovite strukture sveta tradicionalne družbe na vrsto ti. "življenjskih redov" (Lebensordnungen): ekonomski, estetski, politični itd. Še več, modernizacija sama je pri njem opredeljena ravno kot proces progresivne diferenciacije od začetnega stanja njihove enotnosti v tradicionalni družbi do njihove končne avtonomizacije v sodobni kompleksni družbi. V moderni družbi ti različni "življenjski redi" vzpostavijo svojo avtonomno logiko razvoja, saj v procesu modernizacije privzamejo sposobnost samolegitimacije (Eigengesetzlichkeit). Kot zgodovinski dosežek družbe, za katerega so predhodno značilni drugačni načini diferenciacije, označuje pojem funkcionalne diferenciacije značilni način razvoja moderne družbe in s tem v systemsko teorijo družbe uvaja zgodovinsko razsežnost, predvsem v smislu zgodovinske analize izdiferenciranja posameznih socialnih podsistemov. Skladno s tem konceptom teorija navaja, da so se arhaične, predcivilizacijske družbe diferen-

cirale na način segmentacije. Bistveno določilo teh družb je bila enakost njihove diferenciacije. Družba se je diferencirala na podsysteme, katerih načela samoselektivnega oblikovanja sistema so bila bodisi dednost, bodisi naselitev ali kombinacija obojega. Tudi te družbe so proizvajale neenakost, vendar predvsem kot učinek razmer okolja. Z drugimi besedami, neenakost sama po sebi ni imela sistematične funkcije. Neenakost pridobi sistematično funkcijo in postane načelo samoselektivnega oblikovanja sistema šele z razvojem stratificiranih tradicionalnih družb. Te družbe so se razslojevale na stratanove (kot podsysteme), katerih neenakost je izvirala iz razlik v bogastvu in moči. Enakost je tukaj nastopala le znotraj določenih stanov. Hierarhična struktura teh družb pa je omogočala legitimizacijo in reprezentativnost celotne tradicionalne družbe v enem od njenih delov: v vrhu hierarhije, najvišjem stanu. Vendar so ob koncu 18. stoletja nastopile strukturne spremembe z daljnosežnimi posledicami. Moderna družba se ni več v tolikšni meri diferencirala stratifikacijsko, temveč vedno bolj funkcionalno. Funkcionalna diferenciacija tu pomeni, da se je družbenim podsystemom začela pripisovati njihova lastna, posebna funkcija. Če uporabimo Luhmannov besednjak, so le-ti postali "funkcionalni sistemi". To pa ima pomembne nasledke za konceptualizacijo sodobnih družb. Družbena stratifikacija kot primarna oblika systemske diferenciacije je stopila v nadaljnjo fazo diferenciacije v smislu izoblikovanja funkcionalnih sistemov, kar je oslabilo prepričljivost semantike hierarhije. Če je bilo načelo samoselektivnega oblikovanja sistema v predhodnih načinih diferenciacije utemeljeno bodisi na enakosti (segmentacija) ali neenakosti (stratifikacija), pa je funkcionalna diferenciacija na svojevrsten način vključevala oba načina. Neenakost, kolikor noben funkcionalen sistem ne more nadomestiti (opravljati funkcije) drugega. Toda hkrati enakost, kajti v pogojih funkcionalne diferenciacije je potreben enak dostop vsakega do vseh funkcionalnih sistemov. To z drugimi besedami pomeni, da so pripadajoča okolja različnih funkcionalnih sistemov (od vsakega funkcionalnega sistema posebej) videna kot okolja enakih. "Kadar mi doživljamo stratifikacijo, se nam zdi kot nekaj kontingentnega, in ne kot nujna struktura: kot razredna struktura brez moči legitimizacije. Noben sistem, niti politični, ne more nadomestiti hierarhije in njenega vrha. Živimo v družbi, ki ne more reprezentirati svoje enotnosti v sami sebi, ker bi bilo to v nasprotju z logiko funkcionalne diferenciacije. Živimo v družbi brez vrha in brez središča. Znotraj te družbe se nič več ne pojavlja njena enotnost. In tako je, za nas, legitimnost vprašanje popularnosti trenutne vlade" (Luhmann 1990:16). Živimo torej v razsrediščnem in sploščenem socialnem prostoru.

Pomemben nasledek procesa funkcionalne diferenciacije moderne družbe je avtonomija posebnih, ločenih (izdiferenciranih) funkcionalnih (pod)sistemov. Avtonomija namreč nastopi kot nujni nasledek omenjenih neenakosti funkcionalnih sistemov in z Luhmannovimi besedami pomeni, da funkcionalni sistemi konstituirajo sami sebe "samoreferenčno" (samorefleksivno, avtopoetično). Z razvojem svojih lastnih kodov in programov so posamezni funkcionalni sistemi specializirani za opravljanje različnih funkcij in operirajo izključno na podlagi svojih (lastnih) kodov in programov. Njihovi specifični načini operiranja so zaprti v razmerju do drugih sistemov, operirajo samo sami v sebi. To ne pomeni, da takšna zaprtost izključuje sposobnost kakšnega funkcionalnega sistema, da bi se odzival na drugega, ali kot pravi Luhmann, da bi ga opazoval. Narobe, pomeni, da se vsak funkcionalen sistem odziva na spremembe v svojem okolju (se pravi na spremembe v drugih funkcionalnih sistemih) samo skladno s svojim lastnim specifičnim načinom operiranja (svojimi lastnimi kodi in programi).

V formalnem smislu nosi samoreferenčnost v sebi nevarno teoretsko konceptualno past. Njena prva, neposredna operacija je namreč tавтоloška, prazna. Ta "simetrija" neposredne samoreferenčnosti se mora zato prekiniti, prelomiti oziroma "asimetrizirati". Za to obstajata po Luhmannu dva osnovna načina. Prvi je ta, da se asimetrizacija vpelje v samoreferenčne operacije funkcionalnih sistemov (da bi le-ti mogli operirati netавтоloško, neprazno) prek uporabe časa. Drugi način je strukturen, z uvedbo notranje diferenciacije, ki se začne z vstopom oz. vpeljavo difference sistem/okolje v sistem. Samoreferenčnost je moč prekiniti, prelomiti (unterbrochen) samo z izbiro sistemu zunanjih referenčnih točk, ki določajo, na kaj v okolju se bo sistem odzival in glede česa bo indiferenten. To pa niso zunanje točke stikov ali izmenjave med sistemom in njegovim okoljem, kot se je domnevalo v prejšnji različici systemske teorije, ki je operirala z odprtimi sistemi, ampak prej tisti vidiki nadkompleksnega systemskega okolja, ki jih sistem lahko opazuje le od znotraj oz. iz samega sebe in jih uporabi za vodilo lastnih operacij. Na ta način sistem sam določa svoje meje med seboj in svojim okoljem, si izoblikuje svoje okolje. Skladno z Luhmannovo systemsko teorijo je čas tisti pomemben dejavnik, ki zagotavlja takšne sistemu zunanje referenčne točke.

Nasprotno z razumevanjem (in doživljanjem) časa kot gibanja, in s tem povezanim načinom njegovega merjenja, Luhmann čas definira kot interpretacijo realnosti, ki se opira na diferenco med preteklostjo in prihodnostjo. Izjemno pomemben nasledek te interpretacije je odprava prevlade preteklosti kot končnega integratorja časa in realnosti: "lahko bi bilo tudi drugače". V sistemu se mora vse začeti v, izhajati iz



sedanjosti - vsake sedanjosti - kajti prav to je tisto, kar razlikuje (diferencira) dva časovna horizonta: sedanjo preteklost (preteklost te sedanjosti) in sedanjo prihodnost (prihodnost te iste sedanjosti). Ta dva horizonta, posebno prihodnost, zagotavljata sistemu zunanje referenčne točke, ki prekinjajo in prelamljajo samoreferenčnost sistemskih operacij. Sistem je zato je sposoben zasnovati selekcijo svojih operacij na obetih prihodnjih (zunanjih) stanj; bodisi s prizadevanjem po dosegu takšnih stanj, bodisi tako, da se jim poskuša izogniti. Sistem gre iz sebe, da bi proizvedel oz. rekrutiral "dodaten smisel" (Zusatzsinn), opirajoč se na sistemu zunanje referenčne točke, smisel, ki je nujno potreben, da bi zapolnil praznino tautologije, ki je posledica neposredne operativne samoreferenčnosti - npr. "zakonito je, kar je zakonito", "politično, je kar je politično" itd. Sistemu je omogočeno netavtološko, ne prazno operiranje, samo kolikor je le-to "prelomljeno", "prekinjeno", s prehajanjem prek zunanjih referenčnih točk; čeprav so te zunanje točke lahko zgolj možna prihodnja stanja sistema samega oz. pričakovana lastna stanja. Socialni sistemi so tako operativno zaprti avtopoetični sistemi, ki za svoj obstoj ne potrebujejo "soudeležbe" človeka.

Jasna posthumanistična perspektiva, na kateri Luhmann gradi svoj teoretski model in s katero se, kot bomo pokazali kasneje, loteva tudi obravnave intimnih odnosov, ga približuje *arheologiji* Michella Foucaulta. Socialni sistemi, kakor jih opredeli Luhmann, delno ustrezajo sistemu, kar je Foucault označil z diskurzivnimi formacijami. Za oba je značilen "metodološki (ne pa tudi normativni) antihumanizem" dehumanizirane in demoralizirane teorije. Nobeden od njiju ne vidi več prepričljivih razlogov za vztrajanje pri pojmu Človeka in si ne prizadeva za človeku naklonjeno teorijo, ki bi bila usmerjena k "dobremu". Toda če je Foucault še "denunciantsko" govoril o oblasti (medicinskih, psihiatrijskih, kaznovalnih) diskurzov nad trpečimi telesi, pa sistemska teorija samo še "trezno in hladno" analizira odnos med sistemom in okoljem. Visoka stopnja abstrakcije sistemske teorije pa ima tudi svoje prednosti, povečuje namreč njeno sposobnost deskripcije. Zato, presenetljivo, prav slednji pristop omogoča pokazati tudi načine in mehanizme, po katerih ljubimo in trpimo skladno s kulturnimi imperativi. Kompleksen teoretski aparat sistemske teorije namreč omogoča opis neslučajne narave variacij socialnih odnosov. To pa pomeni, da lahko, v nasprotju z "arheološko metodo", pojasni tako genezo posameznih diskurzov kot tudi njihovo kasnejše izginotje. Verjetnost dominacije neke semantike v določenem obdobju je plod njene kompatibilnosti s socialno strukturo - ne zgolj v smislu "refleksije" in nikakor ne v smislu subordinacije in naddeterminiranosti v odnosu do superstrukture. To relacijo opisuje koncept kompatibil-

nosti, katerega prednost je v tem, da vključuje tudi probleme evulucijskih, prehodnih stanj, v katerih je potrebno nadomestiti izgube, ki jih prestaja verjetnost iztekajočega se starega reda, in testirati nove vzorce smisla, o njihovi ustreznosti spremenjenim razmeram. Takšna izrazito procesualna perspektiva sistemske teorije, ki vseskozi opozarja na temporalnost, emergentnost in virtualnost struktur sistemov, pušča prostor socialni inovaciji, dasiravno je ta osvobojena sleherne kategorije želje in razumljena le še kot rezultat evulucijske kombinatorike, brez posluha za voljo ljudi. Če nas je Foucaultova mikrofizika oblasti prepričala, da je moč omniprezentna in pronica v vse družbene pore, potem nam sistemska teorija brez resentimentov ali resignacije dopoveduje, da zaradi heterarhične in acentrične strukture sodobnih kompleksnih družb ni hkrati tudi onipotentna. Analitični pogled, ki poudarja procesualnost in razvojno dinamiko struktur, nam omogoča uvideti dejstvo, da je sistem sam s svojo operacionalno logiko prisiljen k proizvajanju niš, ki funkcionirajo tudi kot nekakšni inkubatorji socialne inovacije. To potrjuje tudi tale konceptualni premik: medtem ko je Parsons pojem družbenega sistema utemeljil na normativnih strukturah, ki naj bi zagotavljale integracijo in usmerjale funkcionalno delovanje sistemskih akterjev, je Luhmann v pojmovanju družbenega sistema izpeljal zamenjavo normativnosti zakonov s performativnostjo postopkov, praks. Gre, drugače rečeno, za premestitev poudarka z normativnega na procesualni vidik produkcije smisla in definiranja funkcij, za prehod od strukturalno-funkcionalne k funkcionalno-strukturalni sistemske teoriji.

### III.

Le na prvi pogled se lahko zdi presenetljivo, da Luhmann s sistemsko teorijo prepričljivo, tako eksplanatorno kot deksriptivno, posega tudi na področje intimnih odnosov, ljubezni in spolnosti (Luhmann 1986; 1989; glej prevode v tej številki ČKZ). Ti analitični posegi v sisteme intimnih odnosov niso poljubne digresije in ekskurzi, v katerih bi lahko videli zgolj samopotrjevanje moči neke zadosti abstraktne in kompleksne teorije, ki da premore dovolj pretanjenosti za opis teh področij socialnega življenja. Tudi Luhnannova študija o ljubezni se prav dobro vklaplja v obsežen teoretski program izdelave obče teorije socialnih sistemov. V tem delu namreč Luhmann izhaja iz dveh splošnih podmen: prvič, da je prehod iz tradicionalnih družb v moderno družbo moč obravnavati kot prehod od prvotne stratifikacijske diferenciacije družbe

na pretežno funkcionalno, in drugič, da ta transformacija poteka predvsem s pomočjo diferenciacije različnih simbolnih generaliziranih medijev komunikacije.

Omenjena socialna transformacija je porušila tradicionalni red življenja, ki je temeljil predvsem na stratificiranih družinskih gospodinjstvih, verski kozmologiji in morali, kar vse so bile mnogofunkcionalne institucije. Le-te je nadomestila preusmeritev k takšnim sistemom, kot so ekonomija, politika, znanost, intimnost, pravo, umetnost itd. Vsi ti pa so po imanentni logiki svojega delovanja zahtevali visoko stopnjo sistemske avtonomije in so prav zato postali tudi vse bolj medsebojno odvisni.

Luhmann pokaže, da sta za celovito razčlenitev takšne konceptualizacije potrebni tako sistemska kot historična analiza. Sistemska teorija lahko pokaže, na kakšen način so funkcionalni sistemi sposobni kombinirati svojo avtonomijo, ki temelji na njihovih specifičnih funkcijah z večjo odvisnostjo v razmerju z zadovoljevanjem drugih funkcij v njihovem okolju. Drugače rečeno, kako lahko hkrati operirajo kot odprti in zaprti sistemi. Historično raziskovanje pa mora biti usklajeno z evolucijsko teorijo, kar pomeni, da to radikalno preobrazbo povzročajo majhni, komaj razpoznavni koraki, katerih odkrivanje in opisovanje je ravno predmet historičnih raziskav.

V prehodu od tradicionalnih k modernim oblikam družbenosti so se dogodile globoke spremembe tudi v konceptualnih resursih, ki zagotavljajo kontinuirano reproduciranje družbe. Če je to res, potem je sledi teh sprememb moč razbrati tudi v spremenjeni "semantiki ljubezni". Luhmannova študija o ljubezni naj bi pokazala, da se je, medtem ko sta stratificirani red in družinski sistem ostala nedotaknjena, razvila semantika ljubezni, katere cilj je bil akomodirati zunajzakonske odnose, kasneje pa je bila ponovno vključena v zakon, s čimer je omogočila podlago za njegovo kasnejšo diferenciacijo - razpuščenost, kot primer evolucijskega dosežka. V perspektivi obče teorije generaliziranih simbolnih medijev komunikacije Luhmann ljubezni ne obravnava kot intimno čustvo, temveč v smislu konstituiranja simbolnega koda, ki naj omogoči učinkovito komunikacijo v situacijah, v katerih bi bila le-ta precej neverjetna. Simbolni mediji pomenijo Luhmannu kode, ki naj relativno neverjetnim komunikativnim intencam vendarle omogočijo določeno možnost uspeha, ali kode, ki naj učinkovito izključijo nevarnost zlorabe, iluzij ali napak pri rabi posebnih simbolov. Medij služi temu, da podpre relativno neverjetno komunikacijo in omogoči zaupanje. Zaradi te njihove sposobnosti je medije mogoče opredeliti kot katalizatorje, ki nujno privedejo k diferenciaciji kom-

pleksnih socialnih sistemov potem, ko je njihova uporaba postala dovolj odvisna in dovolj stalna, da je postala predvidljiva. V tem smislu je po Luhmannu diferenciacija ekonomije posledica uporabe denarja; diferenciacija politike posledica uporabe moči; diferenciacija znanosti posledica uporabe resnice - in v vsakem primeru se to zgodi šele potem, ko je zadostno učinkovita semantika, s pomočjo katere je možnost razlikovati med uporabo denarja in uporabo moči, itd. (kar, na primer, ni bilo mogoče samo na osnovi lastništva zemlje), postala dosegljiva. Abstraktnost splošne teorije omogoča primerjavo tako različnih stvari, kot so ljubezen, moč, denar in resnica, in hkrati pokazati, zakaj ljubezni v sistemski perspektivi ne gre videti kot (disfunkcionalno) anomalijo, ampak da le-ta sodi v okvir povsem normalnih (funkcionalnih) neverjetnosti.

Medtem ko se v sodobni družbi povečuje možnost neosebnih odnosov, se hkrati povečuje potreba po intenziviranju neformalnih odnosov med posamezniki. V svetu, ki nas vse bolj ločuje, vedno bolj potrebujemo bližino. Zato je po Luhmannu v modernem svetu romantična ljubezen postala pomemben simbolni medij. Ljubezen kot strast - *passion d'amour* - pridobi svoj socialni pomen ob prehodu od družbe stratificiranih odnosov v družbo funkcionalnih odnosov, iz fevdalne v tržno družbo. V predhodnih družbah je bila ljubezen strogo predpisana v smislu, kdo sme ljubiti koga in kdaj. V anonimnem svetu moderne družbe pa postanejo potrebne nove komunikacijske povezave. Erotični užitki, ki so bili prej rezervirani za privilegirane razrede, prehajajo zdaj v uporabo širšega kroga populacije. Tako v vse bolj kompleksnem in brezosebnem svetu, v katerem so posamezniki pretrgali svoje lokalistične navade in vezi, *passion d'amour* omogoča srečevanje in pogovor med tujci. Ljubezenska literatura osemnajstega in devetnajstega stoletja, bodisi izpovedna ali erotična, je bila tista socialno pomembna niša, v kateri se je izoblikoval in zagotavljal "kod" za komunikacijo v družbi tujcev. Ravno zato je erotična ljubezen bolj urban kot ruralen fenomen.

Toda če ljubezen kot simbolno generalizirani medij komunikacije lahko služi tako za zaznavanje kakor za komunikacijo, pa je diferenca med zaznavanjem in komunikacijo spolnih interesov, poželenja, z vidika psihičnih sistemov oz. zavesti bolj zapletena in problematična. Konceptualna razvezanost psihičnih in socialnih sistemov v Luhmannovi teoriji, pri čemer prvi temeljijo samo na komunikaciji, drugi pa na zavesti, omogoča pokazati na strukturne razloge za nekomunikabilnosti oz. komunikacijski deficit, ki je značilen za področje spolnosti. Prednost preprostega zaznavanja pred komunikacijo je v sočasnosti in neposrednosti doživljanja in vsebine doživetja. Nasprotno pa komunikacija preprosto zaznavanje poželenja razgradi v informacijo in v

sporočilo informacije, s čimer proizvede razcepljenost, ki zahteva nadaljnjo komunikacijo. Komunikacija sama pa nima nobene imanentne težnje k konsenzu.

Če sklenemo ta kratek oris, lahko rečemo, da Luhmann v nasprotju s svojim teoretskim rivalom Habermasom (1981) - ki v svoji teoriji komunikativnega delovanja diskurzivno racionalnost utemeljuje na možnostih intersubjektivnega (spo)razumevanja - prepričljivo in argumentirano pokaže, da so možnosti intersubjektivnega (spo)razumevanja prav pičle celo na tem področju človekovega socialnega življenja. Njegovo skepso je mogoče strniti v ugovor, da diskurzivnost vsakdanjega življenja nikakor ne more proizvesti teorije družbe, ki bi bila dovolj kompleksna za adekvatno teoretsko predelavo socialne realnosti - redukcijo nadkompleksnega sveta. Zanimivo pa je tudi to, da medtem ko Habermas poudarja potrebo po racionalnem razumevanju kot simbolnem mediju menjave, Luhmann poudarja pomen ljubezni.

## Literatura

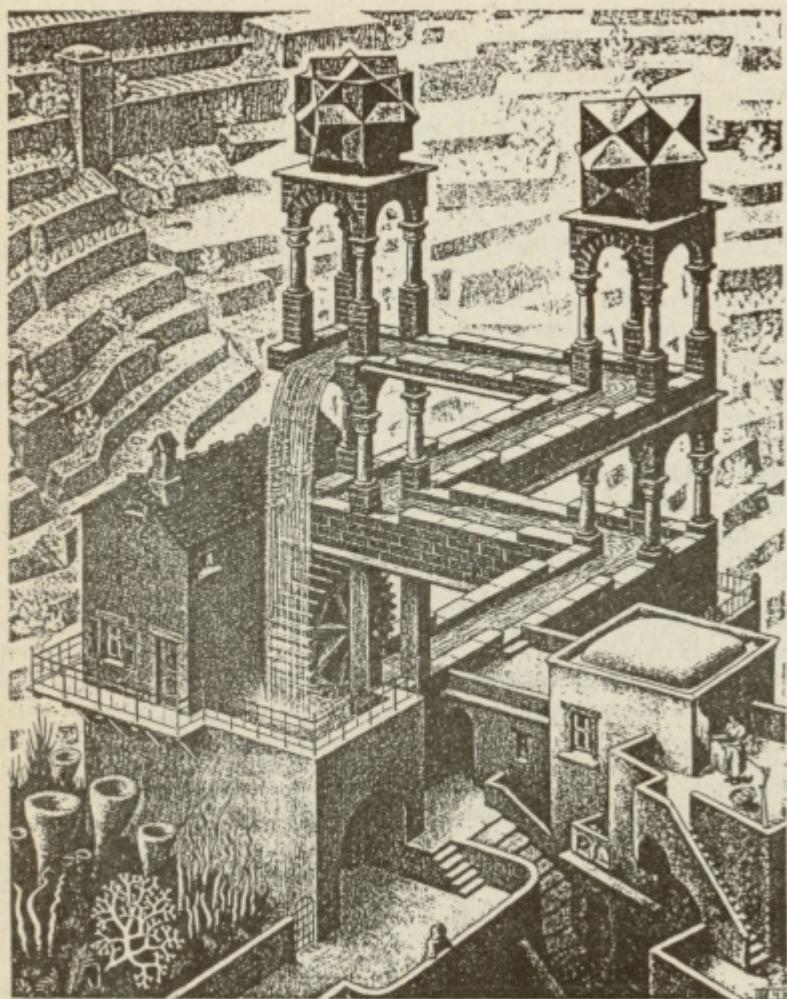
HABERMAS, Jürgen (1981): *Theorie des Kommunikativen Handelns* (zv. 1 in 2). Suhrkamp: Frankfurt.

LUHMANN, Niklas (1990): *Political Theory in the Welfare State*. Walter de Gruyter: Berlin in New York.

LUHMANN, Niklas (1984): *Soziale Systeme*. Suhrkamp: Frankfurt.

LUHMANN, Niklas (1986): *Love as Passion*. Polity Press: Cambridge.

LUHMANN, Niklas (1989): "Wahrnehmung und Kommunikation sexueller Interessen" v: R. Gindorf in E. J. Haeberle (ur.): *Sexualitäten in unserer Gesellschaft*, str. 127-148. Walter de Gruyter: Berlin in New York.



---

## Avtopoezis socialnih sistemov

---

Niklas Luhmann

### Smisel in življenje kot različna načina avtopoetične organizacije

Izraz avtopoezis je bil izumljen, da bi definiral življenje. Njegovo poreklo je nedvomno biološko. Širitev njegove rabe na druga področja je bila predmet razprav, vendar so le-te potekale dokaj brezuspešno in na napačnih premisah. Morda je problem ravno v tem, da se vprašanja lotevamo z dvomljivim pristopom, tako da "zapletamo" naše "hierarhije" raziskovanja.

Na prvi pogled je zanesljivo, če rečemo, da so psihični sistemi in celo socialni sistemi tudi živi sistemi. In če se življenje definira kot avtopoezis, kako bi potem mogli zavrniti opis psihičnih in socialnih sistemov kot avtopoetičnih sistemov? Po tej poti nam je omogočeno ohraniti tesno zvezo med avtopoezis in življenjem in ta koncept lahko uporabimo tako za psihične kot socialne sisteme. K temu nas pravzaprav sili naš konceptualni pristop (Maturana, 1980; Hejl, 1982; Bunge, 1979). Vendar takoj zatem zabredemo v težave, ko poskusimo natančno definirati tiste "komponente" psihičnih in socialnih sistemov, katerih reproduciranje z istimi komponentami istih sistemov rekurzivno definira avtopoetično enovitost sistema. In kaj zaprtost sploh pomeni v primeru psihičnih in socialnih sistemov, če naš teoretski pristop zahteva vključitev celic, nevrofizioloških sistemov, imunskih sistemov itd. živih teles v obkrožajoče jih (?) psihološke in socialne realitete?

Dalje, ker je teorija avtopoezis vezana na življenje kot način samoreprodukcije avtopoetičnih sistemov, v resnici ne dosega ravni splošne systemske teorije, ki vključuje možgane in stroje, psihične sisteme in socialne sisteme, družbe in kratkotrajne interakcije. S tega gledišča so živi sistemi podoben tip sistemov. Vendar, če avtopoezis abstrahiramo

od življenja in jo definiramo kot občo obliko izgradnje sistemov na podlagi uporabe samoreferenčne zaprtosti, potem moramo priznati, da obstajajo tudi neživi avtopoetični sistemi, drugačni načini avtopoetične reprodukcije in splošna načela avtopoetične organizacije, ki se materializirajo kot življenje, vendar tudi v drugačnih načinih cirkularnosti in samoreprodukcije. Z drugimi besedami, če v našem svetu najdemo nežive avtopoetične sisteme, potem in samo potem potrebujemo resnično splošno teorijo avtopoezis, ki se previdno izogiba navezav, katerih resnična vrednost velja le za žive sisteme. Toda kateri so tisti atributi avtopoetičnosti, ki bodo na tej najvišji ravni ostali veljavni, in kateri tisti, ki jih bo potrebno zavrniti zavljo njihove zveze z življenjem?

Besedilo, ki sledi, uporablja večravninski pristop te vrste. Razločuje med občo teorijo samoreferenčnih avtopoetičnih sistemov in bolj konkretno ravni, na kateri lahko ločimo žive sisteme (celice, možgane, organizme itd.), od psihičnih in socialnih sistemov (družbe, organizacije, interakcije), kot različne vrste avtopoetičnih sistemov (glej sliko 1).

Slika 1. *Tipi samoreferenčnih avtopoetičnih sistemov*





Ta shema ne opisuje celotne sistemske diferenciacije. To ni shema za operacioniranje sistemov, ampak za njihovo opisovanje. Z njo ločujemo različne tipe sistemov ali različne načine realizacije avtopoetičnosti.

Tovrstni pristop pa je uporaben, samo če smo pripravljeni sprejeti njegovo antiaristotelično premiso, namreč, da socialni sistemi in celo psihični sistemi niso živi sistemi. Koncept avtopoetične zaprtosti sam zahteva takšno teoretsko odločitev in vodi k ostremu razlikovanju med *smislom* in *življenjem* kot različnima vrstama avtopoetične organizacije; po drugi strani pa je treba razločevati smisel- uporabljajoče sisteme glede na to, ali kot način na-smislu- utemeljene reprodukcije uporabljajo *zavest* ali *komuniciranje*. Na eni strani je torej potrebno razviti psihološko in sociološko teorijo, ki bosta zadovoljili tem zahtevam; po drugi strani pa je koncept avtopoezis potrebno abstrahirati od bioloških konotacij. Nedvomno sta obe nalogi v medsebojni odvisnosti. Splošna teorija avtopoetičnih sistemov tvori temelje za teorijo psihičnih in socialnih sistemov; splošna teorija pa je smiselna le v primeru, če je ta dovršitev uspešna, kajti sicer ne bi mogli določiti, katere vrste atributi so resnično splošni.

## Komunikacije kot temeljni elementi socialnih sistemov

Če uporabim *ipsissima verba*, so avtopoetični sistemi "tisti sistemi, ki so definirani kot enote, kot mreže proizvajanja komponent, ki rekurzivno prek svojih interakcij generirajo in realizirajo mrežo, ki jih producira, in ki v prostoru, v katerem obstajajo kot komponente ki participirajo v realizaciji mreže, producirajo meje mrež" (Maturana, 1981:21). Avtopoetični sistemi torej niso samo samoorganizirajoči se sistemi. Ne samo da proizvajajo in priložnostno spreminjajo svoje lastne *strukture*, ampak njihova samoreferenčnost enako zadeva tudi proizvajanje drugih *komponent*. To je odločilna konceptualna inovacija. Že tako močnemu motorju samoreferenčnega stroja se s tem dodaja še turbinski polnilnik. Celo *elementi*, se pravi poslednje komponente (in-dividui), ki so - vsaj za sistem sam - nerazgradljivi, so proizvedeni po sistemu samem. Vse to zadeva elemente, procese, meje in druge strukture ter nenazadnje enovitost samega sistema. Avtopoetični sistemi seveda obstajajo v okolju, saj ne morejo obstajati sami v sebi. *Toda ne obstajata nikakršen input ali output njihove enovitosti.*

Avtopoetični sistemi so torej suvereni glede konstituiranja identitet in razlik. Ne ustvarjajo svojega lastnega materialnega sveta in predpostavljajo druge ravni realnosti. Človeško življenje, na primer, predpostavlja ozek temperaturni razpon, v katerem voda obstaja kot tekočina. Ampak vse kar uporabljajo kot identitete in razlike, naredijo sami. Z drugimi besedami, identitet in razlik ne morejo vnesti iz zunanjega sveta, to so forme, o katerih se morajo odločiti sami.

Socialni sistemi za svoj poseben način avtopoetične reprodukcije uporabljajo komunikacijo. Njihovi elementi so komunikacije, ki jih rekurzivno producirajo in reproducirajo komunikacijske mreže in ne morejo obstajati zunaj takšnih mrež. Komunikacije niso "žive" enote, niti "zavestne" enote, niti "dejanja". Njihova enovitost terja sintezo treh selekcij: informacije, sporočila<sup>1</sup> in razumevanja (vključno z nerazumevanjem).<sup>2</sup> To sintezo proizvaja mreža komunikacij in ne kake vrste inherentna moč zavesti ali inherentna kvaliteta informacije. Komunikacija tudi ni - in to je v nasprotju z vsakršnim strukturalizmom - proizvedena z jezikom. Strukturalizmu ni nikoli uspelo pokazati, kako bi lahko struktura proizvedla dogodek. V tej točki teorija avtopoetičnosti omogoča odločilen napredek. Mreža dogodkov je tista, ki reproducira samo sebe, strukture pa so potrebne za reproduciranje dogodkov po dogodkih.

Sinteza informacije, sporočila in razumevanja ne more biti predprogramirana z jezikom. Potrebno jo je na novo ustvarjati iz situacije v situacijo ob navezovanju na prejšnje komunikacije in na možnosti prihodnjih komunikacij, ki morajo biti omejene z aktualnim dogodkom. Ta operacija zahteva samoreferenčnost. Na noben način ne more v ta namen uporabiti okolja. Informacije, sporočila in razumevanje so razsežnosti, ki za sistem ne morejo obstajati neodvisno od sistema samega; so soustvarjene v okviru procesa komunikacije. Tudi informacija ni nekaj, kar bi sistem vzel iz okolja. "Tam zunaj" ne obstajajo deli informacije, ki bi čakali, da jih sistem iz/po-bere. Kot selekcije jih proizvede sistem sam ob primerjanju s čim drugim (npr. v primerjavi s čim, kar bi se bilo lahko zgodilo).

Komunikativna sinteza informacije, sporočila in razumevanja je možna le kot elementarna enota trajajočega *socialnega* sistema. Kot operativna

1 V nemščini bi lahko uporabil neprevedljiv izraz "Mitteilung".

2 Vir tega tričlenega razlikovanja (ki sta ga uporabila tudi Austin in Searle) je Karl Bühler (1934). Vendar tu prirejamo referenco tega razlikovanja. V našem primeru se ne navezuje na "funkcije", niti na tipe "dejanj", temveč na selekcije.

enota je nerazgradljiva, svoje avtopoetično delo opravlja le kot element sistema. Vendar naslednje *enote* istega sistema lahko razlikujejo informacijo in sporočilo in to razlikovanje lahko uporabijo za ločevanje heteroreferenčnosti in samoreferenčnosti. Ker so komunikacije same trenutno nerazgradljive, se lahko najpoprej navezujejo na vsebino prejšnjih komunikacij, sprašujoč o nadaljnji informaciji o informaciji; ali pa lahko sprašujejo o "kaj" in "zakaj" komunikacije, osredinjajoč se na njeno sporočilo. V prvem primeru bodo sledile heteroreferenčnosti, v drugem pa samoreferenčnosti. Če uporabimo besednjak, ki ga je predlagal Gotthard Günther (1979), lahko rečemo, da proces komunikacije ni enostavno avtoreferenčen, v tem smislu, da je to, kar je. Njegova lastna struktura ga prisiljuje k ločevanju in ponovni sestavitvi heteroreferenčnosti in avtoreferenčnosti. Navezujoč se na samega sebe, mora proces razlikovati informacijo in sporočilo ter nakazati, katera stran razlikovanja naj bi služila za podlago nadaljnje komunikacije. Zatorej samoreferencialnost ni nič drugega kot referenca na to razlikovanje heteroreferenčnosti in samoreferenčnosti. In medtem ko samoreferenčnost lahko razumemo kot stvar ene vrednosti (je, kar je) in jo lahko opišemo z logiko zgolj dveh vrednosti, namreč resnice in neresnice, gre v primeru socialnih sistemov za precej večjo kompleksnost, saj njihova samoreferenčnost (1) temelji na trajnem avtoreferenčnem (avtopoetičnem) procesu, ki se navezuje na samega sebe, (2) ko procesira razlikovanje med seboj in (3) svojo topiko. Če takšen sistem ne bi imel okolja, bi ga moral izumiti za horizont svoje heteroreferenčnosti.

Elementarne, nerazgradljive enote sistema so komunikacije minimalnega obsega. Ta minimalen obseg pa znova ne more biti določen neodvisno od sistema.<sup>3</sup> Konstituirata ga nadaljnja komunikacija oziroma obet nadaljnje komunikacije. Elementarna enota ima minimalen pomen, ki je kot referenca nujno potreben za nadaljnjo komunikacijo - na primer, minimalen pomen, ki mu je še moč oporekati. Prav lahko se zgodi, da nadaljnja komunikacija loči dele informacij, sporočil in razumevanj ter o njih razpravlja ločeno, vendar bi to še vedno predpostavljalo njihovo sintezo v predhodnji komunikaciji. Sistem ni omejen z uporabo omejitev za konstituiranje svojih elementarnih enot. Če je potrebno, lahko, s ciljem zadovoljiti aktualnim željam, komunicira o čemerkoli in lahko razgradi vidike predhodnje komunikacije. Vendar pa kot operacijski sistem tega ne bo vedno počenjal do skrajnosti.

3 Ta argument seveda ne omejuje analitičnih moči opazovalca, ki pa mora upoštevati omejitve sistema.

Kot nujni del enovitosti svoje operacije komunikacija vsebuje razumevanje. Ne vsebuje pa sprejetja njene vsebine. Ni funkcija komuniciranja, da bi proizvajalo konsenz, kot željeno stanje duha. Komunikacija se vedno izide v odprti situaciji bodisi sprejemanja ali zavračanja in reproducira situacije ob določeni in vsiljeni izbiri. Takšne situacije niso mogoče brez komunikacije, saj ne nastopajo kot naravni dogodki. Le komuniciranje je sposobno doseči točko, ki cepi nadaljnje možnosti na dvoje. Razcepljanje samo pa je reprodukcija kompleksnosti in pravzategadelj vsiljene selekcije. Iz tega samodejno sledi, da je selekcija nadaljnje komunikacije bodisi sprejemanje ali zavračanje predhodne komunikacije oziroma očitno odpravljanje ali odlaganje problemov. Ne glede na njeno vsebino in namen, se komunikacija odziva znotraj okvira vsiljene izbire. Sprejemanje ene smeri pomeni nesprejemanje druge. Ta zelo umeten pogoj strukturira samoreferenčnost sistema; za neizogibno naredi upoštevanje drugih komunikacij istega sistema, in sleher na od komunikacij obnavlja enak pogoj v spremenjenem kontekstu. Če bi bil sistem naravnian na proizvajanje konsenza, bi kmalu prispel do svojega konca. Nikoli ne bi produciral in reproduciral družbe. Vendar je v bistvu zasnovan za reproduciranje samega sebe, tako, da se podvrže samoreproducirani selektivnosti. Samo takšna ustrojenost omogoča socialno evolucijo, če le-to razumemo kot določeno vrsto strukturne selekcije, ki jo superinducira selektivnost.

## Družbe in interakcije kot različna tipa socialnih sistemov

Socialni sistemi so tako glede komunikacije rekurzivno zaprti sistemi. Obstajata pa dva različna pomena "zaprtosti", ki omogočata razlikovanje med *družbami* in *interakcijami* kot različnima tipoma socialnih sistemov. Družbe so vseobsežni sistemi, v tem smislu, da vključujejo vse dogodke, ki imajo za njih značilnost komunikacije. Ne morejo komunicirati s svojim okoljem, ker bi to pomenilo vključitev njihovega razumevajočega partnerja v sistem, če je razumevanje bistveni vidik same komunikacije.<sup>4</sup> S komuniciranjem širijo in zamejujejo societalni sistem, ko se odločajo o tem, če in o čem komunicirati in čemu se izogibati. Po drugi strani so interakcije omejene z navzočnostjo ljudi, ki se povsem zavedajo, da okoli njih potekajo komunikacije, ne da bi pri tem

4 Za probleme religije in posebno za probleme "komuniciranja z Bogom" (razodetja, molitve itd.) glej Niklas Luhmann (1985).

vzpostavili kontakt s svojo lastno aktualno interakcijo. Interakcije morajo upoštevati komuniciranje okolja in se sprijazniti z dejstvom, da imajo osebe, ki so prisotne in soudeležne v interakciji, tudi druge vloge in druge obveznosti v sistemih, ki jih ni moč kontrolirati tukaj in zdaj.

Toda tudi interakcije so zaprti sistemi, v tem smislu, da je njihova lastna komunikacija lahko motivirana in razumljena samo v kontekstu sistema. Na primer, če kdo stopi v interakcijski prostor in se ga soudeleži, mora biti uveden (introduced), topiko razgovora pa je treba sčasoma prirediti novi situaciji. Dalje, interakcije ne morejo vnesti že izgotovljene komunikacije iz svojega okolja. Lahko komunicirajo ali pa ne, odvisno pač od tega, ali se odločijo za reprodukcijo svojih lastnih elementov ali ne. Svojo autopoezis nadaljujejo ali pa prekinejo, podobno kot živi sistemi, ki živijo naprej ali pa umrejo. Ni tretje možnosti, ne za življenje ne za komunikacijo. Vse selekcije morajo biti prirejene ohranjanju avtopoetične reprodukcije. Ob navzočnosti drugih je treba kaj reči ali pa vsaj pokazati dobre in miroljubne (ali slabe in agresivne) namene.<sup>5</sup> Vse drugo je prepuščeno strukturalni izbiri v sistemu. Nekatere od njegovih struktur postanejo potem specializirane za zagotavljanje nadaljevanja komunikacije, tudi če ne preostane nič, kar bi imelo informativno kvaliteto, in četudi komuniciranje postane kontroverzno in neprijetno (Malinowski, 1960).

## Odnos med delovanjem in komunikacijo

Na vprašanje o elementarnih enotah, bi večina sociologov odgovorila: delovanje. Včasih se daje prednost "vlogam" ali celo posameznikom, toda od Maxa Webra in Talcota Parsonsa sem se zdi, da akcijska teorija ponuja najbolj razvito konceptualizacijo.<sup>6</sup> Komuniciranje se uvaja kot neke vrste delovanje - na primer, kot "komunikatives Handeln", v smislu, kot ga temu pripisuje Jürgen Habermas (1981). To konceptualizacijo se običajno sprejema za neizpodbitno, klasično sociološko teorijo pa se povzema pod naslovom "Theory of Action" ("Teorija

5 To zopet ni motiv za delovanje, temveč samoproizvedeno dejstvo socialnega sistema. Če nihče ni motiviran, da bi kaj rekel ali pokazal svoje namene, bodo vsi privzeli takšne komunikacije, ki bodo proizvedene ne glede na takšno zelo neverjetno psihološko okolje.

6 Glej razpravo "Enota sistemov delovanja" ("The Unit of Action Systems") v Parsons (1937:43 ff), ki je imela trajen vpliv na celotno teoretsko delo poznega Parsonsa.

delovanja") (Münch, 1982). Pod naslovi kot so akcija versus sistem ali individualistični versus holistični pristop k družbeni stvarnosti se bijejo kontroverze. Vendar pa ni nobene resne konceptualne razprave, ki bi obravnavala relacije med delovanjem in komuniciranjem; pomembno vprašanje o tem, ali naj se kot temeljna in nerazgradljiva enota socialnih sistemov obravnava delovanje ali komunikacija, pa ni bilo postavljeno na dnevni red.

Za teorijo avtopoetičnih sistemov je resna kandidatka za mesto elementarne enote bazičnega samoreferenčnega procesa socialnih sistemov samo komunikacija. Samo komunikacija je nujno in inherentno socialna, delovanje to ni. Še več, socialno delovanje že implicira komuniciranje; implicira vsaj komunikacijo o pomenu delovanja ali o namenu akterja, in vsebuje tudi komunikacijo o definiciji situacije, o pričakovanjih glede razumevanja in sprejemanja, itd. Predvsem pa komunikacija ni kaka vrsta delovanja, saj je njen pomen vedno veliko bogatejši, kot ga ima samo sporočilo ali posredovanje sporočil. Kot smo videli, popolnost komunikacije vsebuje razumevanje, razumevanje pa ni del aktivnosti komunikatorja in mu ga ni moč pripisati. Zategadelj teorija avtopoetičnih socialnih sistemov terja konceptualno revolucijo v sociologiji: nadomestitev akcijske teorije s komunikacijsko teorijo kot karakterizacijo elementarne operativne ravni sistema.

V odnosu med delovanjem in komunikacijo je potreben zasuk. Socialni sistemi niso sestavljeni iz delovanj posebne vrste; leti niso komunikativna delovanja, temveč zahtevajo pripisovanje delovanja, da bi lahko izvršili lastno avtopoezis. Delovanja ne konstituira niti psihološka motivacija niti preudarjanje ali sposobnost argumentiranja, marveč le pripisovanje kot tako, se pravi, povezovanje selekcije in odgovornosti za ožjenje izbire.<sup>7</sup> Proces nadaljnje komunikacije je moč upravljati le s pripisovanjem odgovornosti za selekcioniranje komunikacije. Potrebno je vedeti, kdo je kaj rekel, da bi se lahko odločili glede nadaljnjih prispevkov k procesu. Samo z uporabo tovrstnih lokalizacij odločitvenih točk se lahko proces povrne k sebi in komunicira o komunikaciji.

Refleksivna komunikacija ni samo priložnostni dogodek, ampak tudi trajna možnost biti sproizveden prek same avtopoezis. Vsaka komunikacija mora anticipirati tovrstno rekurzivno izdelavo, vprašanje, zaničanje ali popravek, in se vnaprej prilagoditi na te prihodnje možnosti.

7 Da bi razčlenili to točko, bi seveda morali razlikovati med "vedenjem" in "delovanjem". Max Weber je kot simbolni pripomoček, ki pospešuje pripisovanje delovanja, uporabil ustrezen koncept "motiva". Glej tudi Mills (1940), Burke (1945/1950) in Blum in McHugh (1971).

Samo če je komunikacija uspešna v tem, da na osnovi domneve izdelata takšno prileganje, lahko postane del avtopoetičnega procesa. Vendar to zahteva razmestitev in porazdelitev odgovornosti. Ta funkcija pa se izpolnjuje v primeru delovanja. Proces tako proizvaja drugotno različico samega sebe v obliki verige dejanj. V nasprotju z naravo same komunikacije, ki vključuje selektivnost komunikacije in zato svoje elemente konstituira s prekrivanjem in delno interpenetracijo, ta veriga dejanj sestoji iz jasno ločenih elementov, ki drug drugega izključujejo. V nasprotju s podstatno realnostjo komunikacije, lahko verigo komunikativnih dejanj vidimo in obravnavamo kot asimetrično.

V tem smislu služi konstituiranje in pripisovanje dejanj za *poenostavljajoče samoopazovanje* komunikativnega sistema. Sistem procesira informacije, vendar privzema odgovornost le za dejavni del tega procesa, ne pa tudi za informacije. Je kongruenten s svetom, univerzalno kompetenten, vključuje vse izključitve in je hkrati sistem v svetu, sposoben razlikovanja, opazovanja in nadzorovanja samega sebe. Je samoreferenčen sistem in zategadelj totalizirajoč. Ne more še izogniti operacioniranju v okvirih svojega lastnega "sveta". Družbe konstituira svetove. Opazujoč same sebe, se pravi, ko komunicirajo same o sebi, družbe ne morejo zaobiti uporabe razlikovanj, ki opazujoči sistem diferencirajo od nečesa drugega. Njihovo komuniciranje opazuje samo sebe v svojem svetu in opisuje omejitve svoje lastne kompetence. Komunikacija nikoli ne postane samotranscendentna.<sup>8</sup> Operacij nikoli ne more uporabiti zunaj svojih meja. Meje same so komponente sistema in jih ni moč kot danih (pre)vzeti iz predkonstituiranega sveta.

Vse to upravičeno zveni paradoksalno. Socialni sistemi so, kot jih vidi opazovalec, paradoksní.<sup>9</sup> Samoreferenčne operacije ne vsebujejo možnosti svoje avtopoezis le kot pogoj, temveč so take tudi zavoljo svojega samoopazovanja. Razlikovanje med komuniciranjem in delovanjem ter, kot posledica tega, med svetom in sistemom sta operativni zahtevi. Splošna teorija avtopoetičnih sistemov postulira jasno razlikovanje med avtopoezis in opazovanjem. Ta pogoj je prav tako izpolnjen v primeru socialnih sistemov. Če ne bi uporabljal te razlike, sistem ne bi mogel izvršiti samopoenostavitve, ki je nujna za samoopazovanje. Avtopoezis in opazovanje, komuniciranje in pripisovanje delovanja niso eno in isto in se nikoli ne morejo spojiti. Vendar pa je samoopa-

8 Glej razlikovanje med zaznavanjem samega sebe in transcendiranjem samega sebe, ki ga je izpeljal Hofstadter (1979).

9 Izraz "paradoks" označuje logični kolaps mnogoravninske hierarhije in ne enostavnega protislovja. Glej Wilden (1972:390 ff), Hofstadter (1979), Barel (1979).

zovanje, v tem specifičnem smislu opisovanja samega sebe kot verige jasno ločenih in odgovornih dejanj, predpogoj avtopoezis kot take. Brez uporabljanja te tehnike poenostavljenega modela samega sebe sistem ne bi mogel komunicirati o komunikaciji in ne bi mogel selekcionirati svojih temeljnih elementov glede njihovih zmožnosti, da se prilagodijo zahtevam avtopoezis. Mogoče ta posebna konstelacija ni univerzalno veljavna za vse avtopoetične sisteme, vendar mora splošna teorija v posebnem primeru socialnih sistemov formulirati razlikovanje med avtopoezis in opazovanjem na tak način, ki ne bo izključeval tistih primerov, v katerih je samoopazovanje nujna zahteva avtopoezis kot take.

Ko opazujemo takšne sisteme v okviru posebnih omejitev logične analize, jih moramo opisati kot paradokсне sisteme ali kot "zapletene hierarhije". Vendar pa ni naloga zunanjega opazovanja, da bi sistem deparadoksiral in ga opisal tako, da bi bilo to primerno za večravninsko logično analizo.<sup>10</sup> Sistem deparadoksira samega sebe. To pa zahteva "neodločljive" odločitve. V primeru socialnih sistemov so to odločitve o pripisovanju dejanj. Če se tako želi, se te odločitve same lahko pripišejo kot dejanja, kar se znova lahko pripiše kot dejanje, in tako dalje v neskončno regresijo. Logično, dejanja so vedno neutemeljena in odločitve so odločitve natanko zato, ker vsebujejo neizogibne elemente arbitrarnosti in nepredvidljivosti. Ampak to posledično ne vodi v omrtvičenje. Sistem se uči lastnih navad delovanja in odločanja<sup>11</sup> z akumuliranjem izkušenj, ki jih ima sam s seboj, in utrjujoč, na podlagi predhodnih dejanj, pričakovanja glede prihodnih dejanj (strukture). Avtopoezis se ne zaustavi, kadar naleti na logična protislovja: preskoči jih, pod pogojem, da so možnosti za nadaljnjo komunikacijo dovolj blizu in dosegljive.

## Ohranjanje socialnih sistemov s samoreferenčnim proizvajanjem elementov

Formalna definicija avtopoezis ne daje nobenih indikacij o časovnem razponu, v katerem komponente obstajajo. Avtopoezis predpostavlja

10 Pri tem ne komentiram možnosti logične analize samoreferenčnih sistemov, ki zaobidejo Gödlove omejitve in se izognejo hierarhizaciji.

11 "Učenje", razumljeno kot vidik avtopoetičnosti, se pravi kot sprememba strukture znotraj zaprtega sistema (in ne kot prilagajanje na spreminjajoče se okolje): glej Maturana (1983: 60-71).



ponavljajočo se potrebo po obnovi. Na biološki ravni se nagibamo k temu, da mislimo na proces obnavljanja molekul v celicah ali na obnavljanje celic v organizmih, s katerim se za določen čas odlaga končni neizogiben razkroj. Zdi se, da je omejeno trajanje življenja na neki način plačevanje cene evolucijske neverjetnosti (improbability). Videti je, kot da se mora vsak kompleksen red na silo iztrgati razkroju.

To enako velja za socialne sisteme, vendar z značilno razliko. Zavestni sistemi in socialni sistemi morajo proizvesti svoj lasten propad. Svojih temeljnih elementov, se pravi misli in komunikacij, ne proizvajajo kot kratkotrajna stanja, ampak kot dogodke, ki izginajo takoj potem, ko so se pojavili. Tudi dogodki zavzemajo minimalen časovni razpon, navidezno sedanost, vendar je njihovo trajanje stvar definicije in mora biti regulirano od avtopoetičnega sistema samega: dogodkov ni moč akumulirati. Zavestni sistem ni sestavljen kot zbirka vseh svojih preteklih in sedanjih misli, in tudi socialni sistem ne kopiči vseh svojih komunikacij. V zelo kratkem času bi bila množica elementov neznosno velika in njena kompleksnost tolikšna, da sistem ne bi bil sposoben izbrati vzorca koordinacije in bi proizvajal kaos. Rešitev je v tem, da se na operativni ravni elementov sistem odpove vsakršni stabilnosti in se omeji na uporabo dogodkov. Na ta način trajno razkrajanje sistema postaja nujni vzrok njegove avtopoetične reprodukcije. Sistem postaja dinamičen v zelo temeljnem smislu. Postaja inherentno nemiren. Nestabilnost njegovih elementov je pogoj njegovega trajanja.

Vse strukture socialnih sistemov morajo biti zasnovane na tem temeljnem dejstvu izginjavajočih dogodkov, umirjajočih se kretenj ali pojema-jočih besed.<sup>12</sup> Spomin in kasneje pisanje nimata funkcije ohranjanja dogodkov, ampak prej ohranjanja njihove moči, da porajajo strukture.<sup>13</sup> Dogodkov kot takih ni moč ohraniti, marveč je njihova izguba pogoj za njihovo obnovo. Zatorej čas in nepovratnost nista vgrajena v sistem le na strukturni ravni, temveč na ravni njegovih elementov. Njegovi elementi so operacije in nobenega razumnega načina razlikovanja med "točkami" in "operacijami". Dezintegracija in reintegracija, nered in

12 Redkost je, da bi družboslovci imeli čut za radikalnost in pomembnost tega spoznanja; ampak glej Allport (1940, 1954).

13 To pojasnjuje, zakaj iznajdba pisave pospeši evolucijo kompleksnih socialnih sistemov, s tem da omogoča shranitev zelo raznolikih strukturnih informacij. To je doslej že precej dobro raziskan pojav, ki pa še vedno pogoša zadovoljivo utemeljitev v teoriji. Glej Yates (1966), Ong (1967), Havelock (1982).

urejanje zahtevajo drug drugega in reprodukcija poteka le kot ponavljajoča se integracija dezintegracije in reintegracije.

Teoretski premik od samoreferenčne strukturne integracije k samoreferenčnemu konstituiranju elementov ima pomembne konsekvence za ohranjanje sistemov. Ohranjanje ni preprosto stvar namoščanja, kulturnega posredovanja ali reproduciranja *enakih vzorcev* v podobnih okoliščinah, kot je raba vilic in nožev pri jedi in samo pri jedi;<sup>14</sup> njen prvotni proces je proizvodjanje *naslednjih elementov* v aktualni situaciji, *ti pa morajo biti drugačni od predhodnih*, da bi bili lahko prepoznavni kot dogodki. To ne izključuje relevantnosti ohranljivih elementov; v resnici se le-ti celo zahtevajo za zadovoljivo hitro prepoznavanje naslednjih možnosti. Vendar se sistem ne vzdržuje z ohranjanjem vzorcev, temveč s proizvodjanjem elementov; ne s posredovanjem "memov" (enote kulturnega posredovanja, ki so analogne "genom")<sup>15</sup>, temveč z rekurzivno rabo dogodkov za proizvodjanje dogodkov. Njegova stabilnost temelji na nestabilnosti. Ta vgrajena zahteva diskontinuitete in novosti se izteka v *nujnosti razpolaganja z informacijo in njenega procesiranja*, ne glede na to, kaj kot priložnosti ponujata okolje ali stanje sistema. Informacija je interna sprememba stanja, samoproizvedeni vidik komunikativnih dogodkov in ne nekaj, kar bi obstajalo v okolju sistema in bi bilo moč izkoristiti za prilagajanje ali temu podoben namen.<sup>16</sup>

Če se avtopoezis utemeljuje na dogodkih, potem za opis sistema ni potrebna ena, temveč sta zanj potrebni dve dihotomiji: dihotomija sistema in okolja in dihotomija dogodka in situacije.<sup>17</sup> Obe dihotomiji sta formuli "sveta": sistem-in-okolje je eden, dogodek-in-situacija pa drugi način opisovanja sveta. Če sistem (ali njegov opazovalec) uporablja dihotomijo dogodek/situacija, lahko opazi razliko med sistemom in okoljem kot strukturo situacije, situacija z vidika dogodka ne vsebuje samo sistema, ampak tudi njegovo okolje. Procesirajoč informacije s proizvodjanjem dogodkov-v-situacijah, se sistem lahko usmeri na dif-

14 To je znamenito Parsonsovo "latentno ohranjanje vzorca" - "latentno" zato, ker sistem ne more naenkrat udejaniti vseh svojih vzorcev, ampak jih mora ohranjati kot pretežno neizkoriščene možnosti.

15 Dawkinsov izraz; glej Dawkins (1976).

16 Glej tudi (za sisteme) von Foerster (1981), zlasti str. 236: "Okolje ne vsebuje nobene informacije: okolje je, kot je."

17 Uporaba tega teoretskega okvira ne dopušča govora o "okolju dogodkov, dejanj itd." ali govora o "situacijah sistema".

erenco notranjih in zunanjih relevanc. Kot horizont dogodov (Husserl) se situacija navezuje na sistem, na okolje in na njegovo razliko - ampak vse to opravlja selektivno, uporabljajoč za kašipot omejene možnosti za proizvajanje naslednjih dogodkov.<sup>18</sup> Dvojna dihotomija tako opisuje način po katerem sistem izvede "ponoven vstop" razlike med sistemom in okoljem v sistem. Po drugi strani pa razlika med sistemom in okoljem strukturira omejenost izbire, ki je potrebna, da sistemu omogoči preiti od enega dogodka-v-situaciji do drugega dogodka-v-situaciji.

Sistemi, ki temeljijo na dogodkih, potrebujejo kompleksnejši vzorec časa. Čas zanje ne more biti dan le kot nepovratnost. Dogodki so pripetljaji, ki ustvarijo razliko med "prej" in "potem". Moč jih je identificirati in opazovati, anticipirati in si jih zapomniti le kot takšno razliko. Njihova identiteta je njihova razlika. Njihova navzočnost je sonavzočnost tistega prej in tistega potem. Zatorej morajo predstavljati čas v času in rekonstruirati temporalnost v smislu pomične sedanjosti, ki dolguje svojo značilnost zdajšnjosti le dvojnemu horizontu preteklega in prihodnjega, ki se sedanjosti pridružujeta na njeni poti v prihodnost.<sup>19</sup> Na tej podlagi se lahko razvijejo zavestne časovne zveze.<sup>20</sup> Dualnost horizontov se podvoji, brž ko mislimo prihodnjo ali preteklo sedanjost, od katerih ima vsaka svojo lastno prihodnost in preteklost. Temporalna struktura časa se ponovi v sebi in le takšna reflektivnost omogoči odpoved stabilni in trajni sedanjosti (Luhmann, 1982a). Semantika časa se je v počasnem procesu evolucije prilagodila tem zahtevam. Dalj časa ji je v ta namen služila religiozna zadržanost - *aeternitas*, *aevum* ali vseprisotnost Boga v vseh časih - da bi se z njo izognila popolni historizaciji časa. Samo moderna družba se prepozna - in konsekvntno prepozna vse predhodne družbe - kot takšno, ki konstituira svojo lastno temporalnost (Luhmann, 1980). Strukturna diferenciacija družbe kot avtonomnega avtopoetičnega sistema za svojo dobro znano posledico terja koevolucijo ustreznih temporalnih struktur z modernim historicizmom.

18 Glej Markowitz (1979) za nadaljnjo razčlenitev, ki uporablja metodo fenomenološke psihologije.

19 Ena najboljših analiz te zapletene temporalne strukture ostaja Husserl (1928). Za socialne sisteme glej Bergmann (1981).

20 Glej Korzybski (1949). Z evolucijskega gledišča glej Stebbins (1982: 363 ff).

## Prispevek obče teorije avtopoetičnih sistemov

Te kratke opazke nikakor ne morejo izčrpati celotnega obsega predlogov, ki jih teorija socialnih sistemov lahko prispeva k abstraktnosti in pretanjenosti splošne teorije avtopoetičnih sistemov (za bolj obsežno obravnavo glej Luhmann, 1984). Zdaj se lahko znova vrnemo k vprašanju, kaj je, glede na dolgo tradicijo razmišljanja o *creatio continua*, nadaljevanju, trajanju, ohranjanju itd.<sup>21</sup>, pri tem novega (Ebeling, 1976). Od konca šestnajstega stoletja dalje se je ideja samovzdrževanja uporabljala kot nadomestek za teleološko razmišljanje in za ponovno uvajanje teleologije z argumentom, da je ohranjanje sistema njegov cilj oziroma funkcija njegovih struktur in operacij. Glede na to ni presenetljivo, da se k temu pristavlja še vprašanje, v čem je, glede na to dobro znano in precej jalovo tradicionalno konceptualizacijo, prispevek teorije avtopoetičnosti.<sup>22</sup> Če odgovorimo enostavno, bi odgovor vseboval ostro razlikovanje med samoreferenco na ravni struktur (samoorganizacijo) in samoreferenco na ravni temeljnih operacij ali elementov. Potem bi lahko nakazal epistemološke kosekvence razlikovanja med avtopoezis in opazovanjem, pri čemer so opazujoči sistemi sami avtopoetični sistemi. Le ozreti se nam je treba na kosekvence, ki jih ima za sociološko teorijo pristop "dogodek/struktura", pa se bomo zavedeli novih - v primerjavi z Malinowski/Radcliffe Brown/Parsons ravni - prejšnjih kontroverz - problemov in novih poskusov njihovega reševanja. Seveda pa je tu še nadaljnji vidik, ki je vreden posebne obravnave.

Teorija avtopoetičnih sistemov formulira situacijo binarne izbire. Sistem bodisi nadaljuje svojo avtopoetičnost ali pa ne. Ni nobenih vmesnih in nikakršnih tretjih stanj. Ženska lahko je noseča ali pa ni; ne more pa biti malo noseča. Seveda velja to enako tudi za "sistemsko vzdrževanje". Praznoverni opazovalci bodo odkrili isto tautologijo. Toda teorija avtopoetičnih sistemov je bila izumljena za situacije, v katerih je postala splošno sprejeta teorija odprtih sistemov. Z ozirom na ta zgodovinski kontekst je treba koncept avtopoetične zaprtosti razumeti kot rekurzivno zaprto organizacijo odprtega sistema. Ne gre za vračanje k staremu pojmu "zaprtih (versus odprti) sistemov" (Varela, 1979). Potemtakem je problem uvideti, kako je mogoča avtopoetična zaprtost

21 Glej Ebeling (1976) in seveda obsežno "funkcionalistično" razpravo o "ohranjanju sistema".

22 Glej Jantsch (1981), ki daje prednost teoriji termodinamičnega neravnovesja in disipativnih struktur.

v odprtih sistemih. Nov vpogled postulira zaprtost kot pogoj odprtosti, in v tem smislu teorija formulira omejitvene pogoje glede možnosti komponent sistema. Komponente na sploh in temeljni elementi posebej se lahko reproducirajo samo, če imajo sposobnost povezovanja zaprtosti in odprtosti. Pri bioloških sistemih se s tem ne zahteva "zavest" o okolju ali njegovo poznavanje. V primeru na smislu utemeljenih *zavestnih* ali socialnih sistemov pa avtopoetični način smisla ponuja možnost "ponovnega vstopa" ("re-entry"),<sup>23</sup> se pravi predstavitve razlike med sistemom in okoljem znotraj sistema. To ponovno vpeljana razlikovanje strukturira elementarne operacije teh sistemov. V socialnih, se pravi komunikativnih sistemih se elementarna operacija pripeti z "razumevanjem" razlikovanja med "informacijo" in "izjavo". Informacija se lahko navezuje na okolje sistema. Izjava, ki se pripisuje nosilcu dejanja, je odgovorna za avtopoetično regeneriranje samega sistema. Na ta način sta informacija in izjava prisiljeni k sodelovanju, primorani k enotnosti. Emergentna raven komunikacije predpostavlja to sintezo. Brez temeljnega razlikovanja med informacijo in izjavo kot različnima vrstama selekcije razumevanje ne bi bilo vidik komunikacije, temveč enostavno zaznava.

Tako lahko dovolj diferencirana analiza komunikacije pokaže, kako se lahko izvaja ponavljajoča se artikulacija zaprtosti in odprtosti. Le-ta je konstitutivna nujnost emergentne ravni komunikacije. Brez sinteze treh selekcij - informacije, izjave in razumevanja - ne bi bilo nobene komunikacije, temveč enostavna zaznava. S to sintezo pa je sistem prisiljen v iskanje možnosti posredovanja zaprtosti in odprtosti. Z drugimi besedami, komunikacija je evolucijski potencial za izgradnjo sistemov, ki so sposobni ohranjati zaprtost v pogojih odprtosti in odprtost v pogojih zaprtosti. Ti sistemi se soočajo s trajno nujnostjo selekcije smislov, ki zadovoljujejo te omejitve. Posledica je naša družba.

Poleg tega koncept avtopoetične zaprtosti omogoča razumevanje funkcije vsiljenih binarnih izbir. Sistem lahko svojo avtopoetičnost nadaljuje ali pa jo prekine. Lahko živi naprej, nadaljuje produciranje zavestnih stanj, komuniciranje, ali pa se odloči za edino alternativo:

23 V smislu kot ga temu pripisuje Spencer Brown (1971). Gotthard Günther postavlja enako tezo, ko trdi, "da se ti samorefleksivni sistemi z lastnimi središči lahko vedejo, tako kakor se, samo če so sposobni "zarisati ločnico" med samim seboj in svojim okoljem". In to Güntherja napelje "k presenetljivemu sklepu, da imajo deli univerzuma večjo refleksivno moč kot pa njegova celota" (Günther, 1976:319).

da se konča.<sup>24</sup> Ni nobenih tretjih stanj. To je silno tehnična poenostavitvev. Po drugi strani pa sistemu manjka kakršnakoli samotranscendentna moč. Operacij ne more odrediti iz zunanjega sveta. Socialni sistem lahko le komunicira. Živ sistem lahko le živi. Njegova avtopoetičnost, kot jo vidi opazovalec, lahko vzročno učinkuje na okolje. Toda avtopoezis je proizvajanje, v doslednem smislu proces, ki za to, da bi dosegel svoj učinek, potrebuje nadaljnje vzroke, katerih pa ne proizvede sam. *Zdi se, da je binarna struktura avtopoetičnosti nadomestilo tega manka totalitete. Z njo se nadomešča tovrstna "interna totaliteta".* Biti ali ne biti, nadaljevati avtopoezis ali ne, to služi za interno predstavitev totalitete možnosti. Vse kar se lahko zgodi, je za sistem reducirano na eno od teh dveh stanj. Sistem se pojavi z izumljenjem te izbire, ki brez njega ne obstaja. Negativna vrednost ni vrednost sveta, ampak sistema. Vendar pomaga poenostaviti totaliteto vseh pogojev na eno samo odločilno vprašanje, kako znotraj omejitev dane situacije proizvesti naslednje sistemsko stanje, naslednji element, naslednjo komunikacijo. Četudi se ne zaveda zunanjega sveta, živ sistem "ve", da je še vedno živ in izbira svoje operacije uporabljajoč življenje za reproduciranje življenja. Tudi komunikativni sistem lahko nadaljuje komunikacijo na podlagi nadaljujoče se komunikacije. To ne zahteva nobenega zanesljivega znanja o zunanjih pogojih, ampak preprosto razlikovanje med sistemom in okoljem, kot ga je mogoče videti z gledišča sistema. Enovitost avtopoetičnega sistema je rekurzivno procesiranje te razlike nadaljevanja ali ne-nadaljevanja, ki reproducira razliko kot pogoj svojega lastnega nadaljevanja. Vsak korak ima svojo lastno selektivnost, ko izbere avtopoezis, namesto da bi jo prekinil. To ni vprašanje preference niti vprašanje izpolnjevanja ciljev. Prej gre to razumeti kot eksistenčni "kod", če kod razumemo kot umetno podvojitev možnosti, katere posledica je, da se lahko vsak element predstavi kot selekcija.

Vse to postane bolj jasno pri obravnavi pritnera socialnih sistemov. V tem primeru avtopoezis pomeni "nadaljevati komunikacijo". Ta postane problematična, kadar je soočena z dvema različnima pragoma odvrčanja. Prvi teži k prekinitvi procesa zato, ker komunikacija *ni bila razumljena*. Drugi pa teži k prekinitvi procesa, ker je komunikacija *bila zavrnjena*. Ta dva praga sta v medsebojni zvezi, kajti razumevanje

24 "Konec" v skladu s to teorijo zatorej ni "telos", ki bi pomenil stanje popolnosti, ampak ravno nasprotno: ničelno stanje, ki se ga je potrebno izogibati z reproduciranjem nepopolnih in negotovih stanj. Teorija je na zelo temeljni način naperjena antiaristotelično.

povečuje možnosti zavrnitve.<sup>25</sup> Zavoljo teh težav se je mogoče vzdržati komunikacije, še posebno v modernih razmerah zelo arbitrarnih interakcij. Vendar pa družba, sistem vseh komunikacij, ne more enostavno kapitulirati pred temi problemi; ne more naenkrat prekiniti vseh komunikacij in se odločiti za zavrnitev vsake obnove.<sup>26</sup> Avtopoezis družbe je izumila močan mehanizem, ki jamči njeno nadaljevanje v primerih, kadar le-ta naleti na nerazumevanje ali celo odprto zavračanje. Takrat se nadaljuje s spremembo interakcijskega konteksta ali z reflektivno komunikacijo. Proces komunikacije se vrne k sebi in komunicira o svojih lastnih težavah. Uporablja neke vrste (precej praznovorno) samonadzorovanje, da bi se zavedel resnih nerazumevanj, ter ima možnost komunicirati o zavrnitvi in se restrukturirati okoli tega "ne". Z drugimi besedami, proces ni zavezan spoštovanju pravil logike. Lahko je v protislovju s samim seboj. Sistem, ki uporablja to tehniko, ne konča svoje avtopoetičnosti in ne pride h koncu; da bi rešil svojo avtopoetičnost, se reorganizira kot *konflikt*. Kadar so soočeni z resnimi problemi razumevanja in z očitnim nerazumevanjem, se socialni sistemi - na resnično Habermasovo osuplost - zelo pogosto nagibajo k temu, da bi se otresli bremena argumentiranja in razumnega razpravljanja za dosego konsenza. Raje se prepustijo zavrnitvi predlogov in se podajo na pot konflikta.

Kakorkoli že, zdi se, da komuniciranje protislovja, kontroverza in konflikt funkcionirajo kot neke vrste *imunski sistem* socialnega sistema (Luhmann, 1984). To rešuje avtopoetičnost z odpiranjem novih načinov komunikacije zunaj normalnih omejitev. Pravo beleži izkušnje in pravila vedenja v teh abnormalnih razmerah in z neke vrste epigenezo razvija norme vsakdanjega vedenja, ki pomagajo predvideti konflikt in se vnaprej prilagoditi na njegovo možno preseganje (Luhmann, 1983a). V visoko razviti družbi lahko odkrijemo celo funkcionalno diferenciran pravni sistem, ki reproducira svojo lastno avtopoetično enovitost. Ta nadzira imunski sistem obsežnejšega societalnega sistema prek visoko specializirane sinteze normativne (neučljive) zaprtosti in kognitivne (učljive) odprtosti (Luhmann, 1983b). Istočasno povečuje možnosti konflikta, ustvarja večjo kompleksnost imunskega sistema in zamejuje

25 Z evolucijskega gledišča glej Luhmann (1981).

26 To, da je postalo fizično uničenje možnosti komunikacije možno in da je to uničenje moč nameravati in proizvesti s komunikacijo, je drugo vprašanje. Na enak način se življenje ne more odločiti za svoj konec, lahko pa se zavestni sistemi odločijo ubiti svoja lastna telesa.

njegove konsekvence. Seveda pa ne more izključiti konfliktov zunaj zakona, ki avtopoetičnost komunikacije lahko rešijo za še višjo ceno.<sup>27</sup>

## Epistemološke konsekvence avtopoetične zaprtosti

Ostane še zadnja pomembna točka: epistemološke konsekvence avtopoetične zaprtosti. Tudi o tem problemu je potrebno razpravljati v smislu sedanje situacije znanstvene evolucije, glede katere se zdi, da so s teorijo avtopoetičnih sistemov ponujene določene prednosti.

Že več desetletij se zdi, da znanstveno raziskovanje ne deluje več pod vodstvom nedvomljive pravovernosti - bodisi kognitivne teorije, bodisi posebne teorije znanosti. Univerzalno sprejet pripomoček je "pragmatizem"; izsledki so edini kriterij resnice in progresivnega znanja. To je očitno samoreferencialen, cirkularen argument, ki se utemeljuje na zavračanju cirkularnosti v teoriji in na njenem sprejemanju v praksi. Izogibanje cirkularnosti postaja vedno bolj brezupna drža - paradoks, za katerega se zdi, da kaže na to, kako se obsojana rešitev, paradoks sam, približuje k temu, da postane sprejeta teorija.

Eden od načinov spoprijema s to dvournno situacijo je ta, da se metodologije testirajo glede na to, ali so sposobne preživeti prihajajočo znanstveno revolucijo. Ena izmed njih je funkcionalna analiza. Moč jo je aplicirati na vse probleme, vključno s problemom paradoksa, cirkularnosti, neodločljivosti, logične nepopolnosti, itd. Ugotovitev, da so takšni pogoji za funkcionalno analizo problem, nam je napotilo za iskanje možnih rešitev, strategij deparadoksacije, hierarhizacije (v smislu teorije tipov), razvitja, asimetrizacije in tako naprej. Z drugimi besedami, funkcionalna analiza reformulira konstitutiven paradoks kot "rešen problem" (ki je in ni problem) in potem nadaljuje s primerjavo rešitev tega problema.<sup>28</sup>

27 Zdi se, da novejša težnja k temu, da bi se simbolne nezakonitosti priporočile in udomačile kot neke vrste komunikacija, ki se prilagaja na previsoko integracijo družbe in pozitivnega prava, postulira imunski sistem druge vrste, na podlagi revidiranega naravnega prava, previdne izbire tem in zelo skrbne prakse; glej Guggenberger (1983).

28 Problem z njegovo "pretirano rešitvijo" ostaja na neki način problem, se pravi, z iznajdbo množstva rešitev, ki so neenake vrednosti in se razlikujejo po svoji uporabnosti v različnih okoliščinah. Tako nam je s funkcionalno analizo funkcionalne analize ponujen primer, kako se lahko razvije deparadoksacija. Na drugi strani pa bi srečni pragmatist pristal na trditev, da problem postane problem le ob uztirju rešitve; glej Laudan (1977).



Poleg tovrstne vnaprejšnje prilagoditve v znanstveni evoluciji na pričakovano spremembo paradigme v kognitivni teoriji sami, konstruira teorija avtopoetičnih sistemov odločilen argument. Je teorija samoreferenčnih sistemov, ki se enako aplicira tudi na "opazujoče sisteme" - "opazujoče sisteme" v dvojnem smislu, ki ga je uporabil Karl Heinz von Foerster (1981), ko je ta izraz izbral za naslov zbirke svojih esejev. Teorija razlikuje avtopoezis in opazovanje, vendar sprejema dejstvo, da so opazujoči sistemi sami avtopoetični (vsaj živi) sistemi. Opazovanje se izvaja samo kot operacija avtopoetičnih sistemov, bodisi da gre za življenje, zavest ali komunikacijo. Če avtopoetični sistem opazuje avtopoetični sistem, potem odkrije lastno omejenost s pogoji avtopoetične samoreprodukcije (znova velja za vsak primer, za življenje, zavest in komunikacijo, npr. jezik) in sebe vključuje v polje svojih objektov, ker se kot avtopoetični sistem, ki opazuje avtopoetične sisteme, ne more izogniti pridobivanju informacij o samem sebi.

Na ta način teorija avtopoetičnih sistemov integrira dva ločena prispevka sodobnih epistemoloških razprav. Uporablja "naravno" ali celo "materialno" epistemologijo, ki jasno odstopa od transcendentalnih aspiracij (Quine, 1969) - pri čemer je transcendentalizem v bistvu ime za analizo avtopoetičnih operacij zavestnih sistemov. Poleg tega pa obravnava tudi posebne epistemološke probleme univerzalnih ali "globalnih" teorij, ki se navezujejo na tisti razred objektov, katerim tudi same pripadajo.<sup>29</sup> Univerzalne teorije, logika je ena izmed njih, imajo pomembno prednost videnja in primerjanja samih sebe z drugimi objekti istega tipa. V primeru logike to zahteva polivalentno strukturo in njej ustrezno abstraktnost. Klasična logika samoreferenčnosti ni odpravila, vendar pa ni imela dovolj prostora za lastno refleksijo. "Ravno dejstvo, da tradicionalna logika po značaju svoje strukture prostor/vrednost kot podsistem vsebuje *zgolj* samo sebe, kaže na specifično in omejeno vlogo, ki jo refleksija igra v aristoteličnem formalizmu. Da bi logika mogla postati uporabna teorija refleksije, *mora poleg sebe zaobseči tudi druge podsisteme*" (Günther, 1976:310; poudarek NL). Samo pod tem pogojem lahko funkcionalna teorija postane uporabna kot tehnika samoraziskovanja univerzalnih teorij.

29 Glej Hooker (1975:152-79). Primerov je veliko: teorija sublimacije je sama lahko sublimacija. Fizikalno raziskovanje uporablja fizikalne procese. Teorija o Sebstvu mora upoštevati dejstvo, da je Sebstvo tudi teoretik sam (zdravo Sebstvo, razcepljeno Sebstvo). Za ta slednji primer glej Holland (1977).

K temu bi lahko formulirali običajen ugovor, sledeč Nigelu Howardu, kot "eksistencialen aksiom": poznavanje teorije o lastnem vedenju nas osvobaja njegovih omejitev (Howard, 1971: pp. xx, 2ff. *et passim*). Za empirično spoznavno teorijo je to empirično vprašanje. Svobodo, ki je pridobljena s samorefleksijo, je mogoče uporabiti samo v primeru, če so njene omejitve na zadovoljivem dosegu. Drugače avtopoetičen sistem enostavno ne bi vedel, kaj storiti v nadaljnjem. Lahko, denimo ve, da deluje pod urokom "Ojdipovega kompleksa" ali "marksistične" obsedenosti, vendar pa ne ve, kaj lahko stori v nadaljnjem.

"Nova epistemologija" bo morala posvečati pozornost najmanj dvema temeljnima razlikovanjema: razlikovanju med avtopoezis in opazovanjem na eni in razlikovanju med eksternim opazovanjem in internim opazovanjem (samoopazovanjem) na drugi strani. Kombiniranje teh dveh razlikovanj je ena od nerešenih nalog systemske teorije.

Avtopoezis je rekurzivno proizvajanje elementov z elementi sistema. Opazovanje, kolikor je samo v sebi avtopoetična operacija, uporablja razlikovanje in nakazuje, katera stran je uporabljena za podlago nadaljnjih operacij (vključno z operacijo "prehoda" in nakazovanja druge strani). Samoopazovanje je poseben primer opazovanja, ker izključuje druge opazovalce. Le sistem lahko samoopazuje samega sebe; drugi so po definiciji zunanji opazovalci. Zatorej samoopazovanje ne uporablja in ne more uporabljati kriterijev. Ne more izbirati med različnimi perspektivami.<sup>30</sup> Opazuje, kar opazuje, in<sup>31</sup> lahko spreminja le žarišče in razliko, katere uporablja. Vedno je gotovo o samem sebi. Zunanji opazovalci so, po drugi strani, vedno v množini. Predpostavljati morajo druge opazovalce. Lahko opazujejo druge opazovalce in druga opazovanja. Svoja opazovanja lahko primerjajo z drugimi. Lahko so zapeljani v refleksivno opazovanje opazovanj, in kadar različna opazovanja obrodijo različne rezultate, potrebujejo kriterije.<sup>32</sup>

30 Glej, za poseben primer zavestnih avtopoetičnih sistemov (tj. ne za socialne sisteme!), Shoemaker (1963, 1968).

31 Seveda lahko *razlikuje* med samoopazovanjem in eksternim opazovanjem, in osredinjajoč se na sebe lahko opazuje eksterna opazovanja.

32 Seveda ne takrat, kadar si različna opazovanja izbirajo različne objekte; klasična epistemologija ne daje uporabnih kriterijev za primer, ko različna opazovanja uporabljajo različne distinkcije.

Klasična epistemologija išče množico pogojev, pod katerimi zunanja opazovanja obrodijo identične rezultate. Ne vključuje samoopazovanja ("subjektivni" ali "transcendentalni" pristop pomenita le, da je te pogoje moč najti z introspekcijo). To pa seveda izključuje družbe, kot opazovane in opazujoče sisteme. Kajti v družbah so vsa opazovanja družbe samoopazovanja. Družbe ne morejo zanikati dejstva, da so opazovanja sama elementi sistema, ki je opazovan. Možna je diferenciacija subsistemov v societalnem sistemu, tako da jim je dana posebna funkcija "opazovanja družbe". Vendar to še vedno implicira samoopazovanje, kajti subsistem lahko deluje samo v družbi. Lahko se ozira po svojem socialnem okolju, po političnih, ekonomskih, pravnih in verskih zadevah, vendar je to opazovanje samo (1) del avtopoezis societalnega sistema in (2) postaja samoopazovanje, takoj ko poskusi opazovati in nadzorovati svojo epistemologijo. Na neki način bi bila potrebna "Tretja pozicija" (Bråten, 1984), tista, ki vsebuje možnost pomikaja med eksternim opazovanjem in samoopazovanjem in hkrati možnost definiranja pravil, ki zadevajo paradoks biti istočasno zunaj in znotraj sistema. To je tisti kontekst, znotraj katerega postanejo relevantne univerzalne teorije. Načrtovane so za eksterno opazovanje, ampak so posplošene na takšen način, da vključujejo prav tako tudi opazujoči sistem. Pravila in metodologije univerzalnih teorij lahko postanejo jedra, iz katerih lahko vzklje razvoj resnično sociološke epistemologije. Najmanj kar lahko rečemo, je, da omogočajo izkustveno polje, v katerem smo logično prisiljeni v nihanje med eksternim opazovanjem in samoopazovanjem.

Vprašanje, ali argument te vrste lahko proizvede ne le sociološko<sup>33</sup>, ampak tudi biološko (Maturana, 1978) in psihološko (Campbell, 1970, 1974, 1975) epistemologijo, lahko pustimo odprto. Nenazadnje je to odvisno od možnosti uporabe koncepta samoopazovanja, ne le na socialnih in zavestnih sistemih, temveč tudi na živih sistemih. V vsakem primeru imajo napredovanja v substancialni teoriji lahko stranske učinke na teorije, za katere se domneva, da nadzirajo raziskovanje. Vse do osemnajstega stoletja so se ti problemi pripisovali religiji

33 Za študijo primera, ki uporablja ta način nadzorovane samoreference, glej Cole in Zuckermann (1975).

- socialnemu sistemu, ki je specializiran za soočanje s paradoksi.<sup>34</sup> Kot možnost smo to ohranili, toda zdi se, da normalizacija paradoksov v moderni umetnosti in moderni znanosti nakazuje našo željo po tem, da bi sčasoma zmogli tudi brez religije (Dupuy, 1982:16ff). Očitno je, da naša družba ponuja možnost izbire med zaupanjem v religijo in tem, da se paradoksov znebimo, ne da bi se ob tem zavedeli, da je to religija.

*Prevedel Marjan Kokot*

---

34 Škof Huet je takole izrazil brezizhodnost: "Mais lors que l'Entendement en vue de cete Idée forme un jugement de l'objet extérieur, d'où cette Idée est partie, il ne peut pas s'avoïr très certainement et très clairement si ce jugement convient avec l'objet extérieur; et c'est dans cette convenance que consiste la Vérité, comme je l'ai dit. De sorte qu'encore qu'il connoisse la Vérité, il ne sçait pas qu'il connoît, et il ne peut être assuré de l'avoir connue" (Huet, 1723:180). ("Toda kadar razumevanje te ideje oblikuje sodbo o zunanjem objektu, od katerega ta ideja izhaja, ne more prav zagotovo in prav jasno vedeti, ali je ta sodba zunanjemu objektu primerna; kakor pa sem dejal, prav iz te primernosti sestoji resnica. Tako da zopet tisti, ki resnico pozna, ne ve, da jo pozna, in ne more biti prepričan, da jo je spoznal".)

## Literatura

ALLPORT, Floyd H. (1940): "An Event-System Theory of Collective Action: With Illustrations from Economic and Political Phenomena and the Production of War", *Journal of Social Psychology*, 11:417-45.

ALLPORT, Floyd H. (1954): "The Structuring of Events: Outline of a General Theory with Applications to Psychology", *Psychological Review*, 61:281-303.

BAREL, Yves (1979): *Le Paradoxe et le Systeme: Essai sur le Fantastique Social*. Grenoble: Presses Univesitaires.

BERGMANN, Werner (1981): *Die Zeitstrukturen sozialer Systeme: Eine systemtheoretische Analyse*. Berlin: Duncker and Humblot.

BLUM, Alan F. in Peter McHugh (1971): "The Social Ascription of Motives", *American Sociological Review*, 36:98-100.

BRÅTEN, Stein (1984) "The Third Position - Beyond Artificial and Autopoetic Reduction", *Kybernetes*, 13:157-63.

BÜHLER, Karl (1934): *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Jena: Fischer.

BUNGE, Mario (1979): "A Systems Concept of Society: Beyond Individualism and Holism", *Theory and Decision*, 10:13-30.

BURKE, Kenneth (1945): *A Grammar of Motives*. Ponatis skupaj z *A Rethoric of Motives* (1950). Cleveland, Ohio: World Publishing Company.

CAMPBELL, Donald T. (1970): "Natural Selection as an Epistemological Model", str. 51-85 v Raoul Naroll in Ronald Cohen (ur.), *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. Garden City, NY: Natural History Press.

CAMPBELL, Donald T. (1974): "Evolutionary Epistemology", str. 431-65 v Paul A. Schlipp (ur.), *The Philosophy of Karl Popper*. La Salle, Ill.: Open Court Publications.

CAMPBELL, Donald T. (1975): "On the Conflicts between Biological and Social Evolution and between Psychological and Moral Tradition", *American Psychologist*, 30:1103-26.

COLE, Jonathan R. in Harriet Zukermann (1975): "The Emergence of a Scientific Specialty: The Self-exemplifying Case of the Sociology of Science", str. 139-74 v Lewis A. Coser (ur.), *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert K. Merton*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

DAWKINS, R. (1976): *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press.

DUPUY, Jean-Pierre (1982): *Ordres et désordres: Enquête sur un nouveau paradigme*. Paris: Seuil.

EBELING, Hans (ur.) (1976): *Subjektivität und Selbsterhaltung: Beiträge zur Diagnose der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.

GUGGENBERGER, Bernd (1983): "An den Grenzen der Verfassung", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, št. 281, 3. december.

GÜNTHER, Gotthard (1976): "Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations", str. 249-328 (zlasti str. 319) v Gotthard Günther (ed.), *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, zv. 1. Hamburg: Meiner.

GÜNTHER, Gotthard (1979): "Natural Numbers in Trans-classic Systems", str. 241-64 v Gotthard Günther (ur.), *Beiträge zur operationsfähigen Dialektik*, zv. 2. Hamburg: Meiner.

HABERMAS, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp.

HAVELOCK, Eric A. (1982): *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton: Princeton University Press.

HEJL, Peter M. (1982): *Sozialwissenschaft als Theorie selbstreferentieller Systeme*. Frankfurt: Campus.

HOFSTADTER, Douglas R. (1979): *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*. Hassocks, Sussex: Harvester Press.

HOLLAND, Ray (1977): *Self and Social Context*. New York: St Martin's Press.

HOOLER, C.A. (1975): "On Global Theories", *Philosophy of Science*, 42:152-79.

HOWARD, Nigel (1971): *Paradoxes of Rationality: Theory of Metagames and Political Behaviour*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

HUET, Pierre Daniel (1723): *Traité Philosophique de la Faiblesse de l'Esprit Humain*. Amsterdam: Du Sauzet.

HUSSERL, Edmund (1928): "Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins", *Jarbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 9:367-496.

JANTSCH, Erich (1981): "Autopoesis: A Central Aspect of Dissipative Self-organization", str. 65-88 v Milan Zeleny (ur.), *Autopoesis: A Theory of Living Organization*. New York: North Holland.

KORZYBSKI, Alfred (1949): *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics* (tretji ponatis). Lakeville, Conn.: Institute of General Semantics.

LAUDAN, Larry (1977): *Progress and its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*. London: Routledge & Kegan Paul.

LUHMANN, Niklas (1980): "Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe", str. 235-300 v Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, zv. 1. Frankfurt: Suhrkamp.

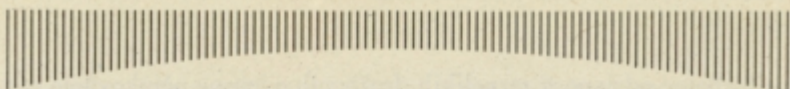
LUHMANN, Niklas (1981): "The Improbability of Communication", *International Social Science Journal*, 23(1):122-32.

- LUHMANN, Niklas (1982a): "The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society", str. 271-88 v Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.
- LUHMANN, Niklas (1982b): "World-Time and System History: Interrelations between Temporal Horizons and Social Structures", str. 289-323 v *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.
- LUHMANN, Niklas (1983a): *Rechtssoziologie* (2. izd.). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, Niklas (1983b): "Die Einheit des Rechtssystems", *Rechtstheorie*, 14:129-54.
- LUHMANN, Niklas (1984): *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas (1985): "Society, Meaning, Religion - Based on Self-Reference", *Sociological Analysis*, 46:5-20.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1960): "The Problem of Meaning in Primitive Language", str. 296-336 v C.K. Ogden in J.A. Richards (ur.), *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and the Science of Symbolism* (10. izd.). London: Routledge & Kegan Paul.
- MARKOWITZ, Juergen (1979): *Die Soziale Situation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- MATURANA, Humberto R. (1978): "Cognition", str. 29-49 v Peter M. Hejl et al. (ur.), *Wahrnehmung und Kommunikation*. Frankfurt: Lang.
- MATURANA, Humberto R. (1980): "Man and Society", str. 11-31 v Frank Bensler, Peter M. Hejl in Wolfram Köck (ur.), *Autopoesis and Society: The Theory of Autopoietic System in the Social Sciences*. Frankfurt: Campus.
- MATURANA, Humberto R. (1981): "Autopoesis", str. 21-30 v Milan Zeleny (ur.), *Autopoesis: A Theory of Living Organization*. New York: North Holland.
- MATURANA, Humberto R. (1983): *Reflexionen: Lernen oder ontogenetischer Drift*. Delfin II: 60-72.
- MILLS, C. Wright (1940): "Situated Actions and Vocabularies of Motive", *American Sociological Review*, 5:904-13.
- MÜNCH, Richard (1982): *Theorie des Handelns: Zur rekonstruktion der Beiträge von Talcot Parsons, Emile Durkheim und Max Weber*. Frankfurt: Suhrkamp.
- ONG, Walter J. (1967): *The Presence of the World: Some Prolegomena for Cultural and religious History*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- PARSONS, Talcot (1937): *The Structure of Social Action*. New York: McGraw-Hill.
- QUINE, Willard van O. (1969): "Epistemology Naturalized", str. 69-90 v Willard van O. Quine (ur.), *Ontological Relativity and Other Essays*. New York.

- SHOEMAKER, Sidney (1963): *Self-Knowledge and self-Identity*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- SHOEMAKER, Sidney (1968) "Self-Reference and Self-Awareness", *Journal of Philosophy*, 65:555-67.
- SPENCER BROWN, George (1971): *Laws and Form* (2. izd.). London: Allen & Unwin.
- STEBBINS, G. Ledyard (1982): *Darwin to DNA, Molecules to Humanity*. San Francisco: Freeman.
- VARELA, Francisco J. (1979): *Principles of Biological Autonomy*. New York: North Holland.
- VON FOERSTER, Heinz (1981): *Observing Systems*. Seaside, Cal.: Intersystems Publications.
- WILDEN, Anthony (1972): *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*. London: Tavistock Press.
- YATES, Frances A. (1966): *The Art of Memory*. London: Routledge & Kegan Paul.



---



---

## Ljubezen kot strast: H kodiranju intimnosti

Niklas Luhmann

### Družba in posameznik: Osebni in neosebni odnosi

Prav gotovo je napak, če moderno družbo označimo kot neosebno množično družbo in potem tej oznaki ničesar ne dodamo. Tako pojmovanje izhaja delno iz preozkih teoretskih opredelitev pojma družbe, delno pa je plod optičnih prevar. Če družbo dojemamo primarno v ekonomskih kategorijah, torej s stališča gospodarskega sistema, potem nujno pridemo do vtisa, da so neosebni odnosi prevladujoč tip odnosov, saj je namreč v gospodarskem sistemu položaj dejansko tak. Toda gospodarstvo je le eden izmed različnih dejavnikov, ki določajo družbeno življenje. Tudi s stališča posameznika kajpada velja, da lahko le-ta z večino drugih ljudi vzpostavi le neosebne odnose. V tem smislu se družba, če s tem pojmom razumemo celoto možnih odnosov, kaže kot pretežno neosebna. Vendar pa obenem za slehernega posameznika velja *tudi*, da ima možnost, v nekaterih primerih intenzivirati osebne odnose in veliko tega, kar dojemamo kot svoj najbolj intimen del, sporočiti drugim ter naleteti na potrditev le-tega pri drugih. Tudi teh odnosov je v izobilju, če pomislimo, da so za slehernega ena od možnosti in da veliko ljudi tudi poseže po njej in jo udejani; poleg tega pa je ena od značilnosti moderne družbe prav to, da je ta možnost dostopna brez omejitev in je ne obremenjujejo tako rekoč nikakršna upoštevanja drugih odnosov.

Zato bomo v nadaljevanju izhajali iz tega, da je, v primerjavi s starejšimi družbenimi formacijami, za moderno družbo značilno nekakšno stopnjevanje v dvojnem smislu: večji obseg možnosti za neosebne odnose in intenzivirani osebni odnosi. Ta dvojna sposobnost se lahko širi še naprej, in sicer zato, ker je družba v celoti kompleksnejša, ker lahko

medsebojne odvisnosti raznolikih družbenih odnosov učinkoviteje regulira in ima večjo sposobnost ugotavljanja možnih interferenc.

O stopnjevanju možnosti za neosebne odnose lahko govorimo spričo dejstva, da je na številnih področjih mogoče komunicirati s precej gotovim uspehom, tudi če partnerjev osebno sploh ne poznamo in jih presojava le po nekaterih, naglo prepoznavnih značilnostih njihovih vlog (policaj, prodajalka, telefonist v telefonski centrali). Poleg tega lahko o večjih možnostih za neosebne odnose govorimo zato, ker je sleherna posamezna operacija odvisna od brezštevilnih drugih oseb, katerih funkcioniranje ne jamčijo osebnostne značilnosti, ki jih lahko pozna tisti, ki se mora nanje zanašati. V nobeni družbi doslej še niso obstajale tako neverjetne, kontingentne odvisnosti, ki jih ni mogoče imeti za naravne, niti jih ni mogoče interpretirati zgolj na osnovi poznavanja drugih ljudi.

Podobno tudi večje sposobnosti za osebne odnose ni mogoče razumeti kot zgolj podaljšek, kot pomnoženo število in večjo raznolikost komunikativnih odnosov, ki jih je mogoče uspešno udejaniti. Tak podaljšek bi namreč naglo trčil ob meje zmožnosti slehernega posameznika. Osebnega momenta v družbenih odnosih potemtakem ni mogoče ekstenzivirati, ampak le intenzivirati. Drugače povedano, možni so družbeni odnosi, v katerih postanejo pomembne bolj individualne, edinstvene lastnosti osebe ali navsezadnje v načelu vse lastnosti neke posamezne osebe. Take odnose želimo označiti s pojmom *medčloveška interpenetracija*. Na enak način lahko govorimo tudi o *intimnih odnosih*.

Ta pojem ima značilnost postopnosti. Temelji na predpostavki, da drugemu človeku nikoli ne more biti dostopna celota tega, kar konkretno tvori posameznega človeka, njegove spomine, njegova prepričanja; že zato ne, ker ni dostopna niti njemu samemu (kot lahko razberemo iz poskusa Tristrama Shandyja, da bi napisal svojo biografijo). Vendar pa kajpada obstaja "več ali manj" tega, kar o drugem lahko vemo in tudi upoštevamo. In predvsem na komunikativni ravni obstajajo pravila in kode, ki določajo, da moramo biti v določenih družbenih odnosih v načelu dojemljivi za vse, kar je v zvezi z drugo osebo, da ne smemo biti indiferentni do tega, kar je za drugega osebno pomembno, ter da moramo z naše strani odgovoriti na vsa vprašanja, čeprav in prav takrat, ko se nanašajo na povsem osebne zadeve. Medtem ko se faktično medčloveška interpenetracija lahko povečuje *kontinuirano*, če seveda družba to dopušča in se ne meni za interference, pa mora biti omogočanje te sposobnosti na ravni komunikativnih regulacij fiksirana *diskontinuirano*. Na ta način se ustvari tip sistema za intimne odnose, ki zagotavlja vključitev osebnega v komunikacijo.

Če upoštevamo vse, kar v sociologiji vemo in domnevamo o družbeni genezi osebne individualnosti,<sup>1</sup> potrebe po osebni individualnosti in zmožnosti stiliziranja sebe in drugih kot nečesa neponovljivega ne moremo ustrezno razložiti s pomočjo antropoloških konstant; ta potreba in njena možnost, da v komunikativnih odnosih pride do izraza in pripoznanja, korespondirata z družbeno strukturnimi pogoji, predvsem s kompleksnostjo in tipiko diferenciranja družbenega sistema.<sup>2</sup> Teme sociogeneze individualnosti in semantike, ki jo spremlja, se na tem mestu ne lotevamo v njenem polnem obsegu, ampak se omejujemo na nekatera delna vprašanja, ki so v tej zvezi pomembna: na vprašanja o nastanku simbolno generaliziranega medija komunikacije, ki ima posebno nalogo omogočati, vzdrževati in pospeševati komunikativno obravnavanje individualnosti.

Popolnoma razumljivo je, da moramo izhajati iz tega, da je individualnost človeka v smislu telesno-psihične enotnosti, v smislu samogiblivosti in predvsem v smislu posamezne smrti sleherne osebe, v vseh družbah pripoznano izkustvo. Tudi krščanska neuničljivost duše in prepričanje, da je njeno zveličanje docela individualna usoda, da ni vnaprej določena s stratifikacijo, družino ali celo okoliščinami smrti, pa tudi polemični individualizem renesanse, individualizacija obvladovanja afektnih čustev in individualizacija naravne racionalnosti (na primer Vives), kakor tudi drzni individualizem baroka ne presežejo

- 1 Prim. n.pr. slavno zaključno formulacijo Emila Durkheima v: *De la division du travail social*, Pariz 1893, cit. po nemškem prevodu *O delitvi družbenega dela*, Frankfurt 1977, str. 443 in dalje; dalje isti avtor, *Leçon de Sociologie: Physique des moeurs et du droit*, Pariz 1950, str. 68 in dalje; Georg Simmel, *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, Berlin-Leipzig 1917, str. 71 in dalje; Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implication*, London 1970. K vzporednemu, velikokrat obravnavanemu semantičnemu razvoju prim. tudi Norman Nelson, *Individualism as a Criterion of the Renaissance*, *Journal of English and Germanic Philology* 32 (1933), str. 316-334; Angel Sanchez de la Torre, *Los comienzos del subjectivismo juridico en la cultura Europea*, Madrid 1958; Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, London 1972.
- 2 Neko drugo vprašanje, ki ga s tem ne smemo zamenjevati, zadeva obseg socialne vezave in nadzora, ki sta naložena osebam. Glede tega obstaja v marsikaterem družbenem sistemu precejšnja stopnja svobode, pri čemer pa to ni moglo biti pojasnjeno kot družbeno pripoznanje ali celo zahteva po individualnosti. Prim. še posebej John F. Embree, *Thailand - A Loosely Structured Social System*, *American Anthropologist* 52 (1950), str. 181-193, in v navezavi na to temo Hans-Dieter Evers (izd.), *Loosely Structured Social Systems: Thailand in Comparative Perspective*, New Haven 1969.

bistveno teh antropoloških dejstev, ampak samo krepijo njihovo družbeno legitimnost vpricho vse večjih težav pri sidranju posameznih oseb v ustrezne družbene strukture. Osebe so sicer še definirane glede na njihov družbeni status, torej glede na njihov položaj v sistemu stratifikacije, vendar pa obenem postajajo s to stratifikacijo pogojene umestitve v funkcionalna področja politike, gospodarstva, religije, učene znanosti vse ohlapnejše. Navzlic temu pa vse to sprva še ni pripeljalo do opustitve ali, vsaj kadar gre za človeka, do modifikacije starega pojma individuuma, namreč definicije v smislu njegove oddeljenosti in nedeljivosti.<sup>3</sup>

Razvoj, ki pelje v moderni svet in ki je opustil stari pojem individuuma ter besedo napolnil z novim pomenom, ima več vidikov, ki jih moramo skrbno razločevati, saj se ne razlikujejo le po svoji vsebini, ampak drug drugega tudi problematizirajo. Najprej pride med prehodom iz stratifikacijskega v funkcionalno diferenciranje družbe do izrazitega diferenciranja osebnih in družbenih sistemov (kar natančneje pomeni: do diferenc sistem/okolje znotraj osebnih oz. družbenih sistemov). Vzrok za to je dejstvo, da pri funkcionalnem diferenciranju posamezna oseba ne more biti več trdno umeščena v en sam in zgolj en podsistem družbe, temveč je a priori družbeno razseljena.<sup>4</sup> To ne pomeni le, da se osebe zdaj odlikujejo po večji raznolikosti svojih značilnosti (o čemer bi prav lahko dvomili), ampak tudi, da se zaradi reference na sistem odnosi sistem/okolje osebnih sistemov močnejše diferencirajo, tako da moramo primere, ko osebe navzlic temu kažejo enake značilnosti, razumeti kot naključje (in ne kot značilnost vrste).

3 Prim. n.pr. François de Callières, *La Logique des amans ou l'amour logicien*, Pariz 1668, str. 118: "L'individu est proprement un sujet separé de tout autre, et qui ne se peut divisier sans estre destruit." ("Individuum je v pravem pomenu besede subjekt, ki je ločen od vsega drugega in ki ga ni mogoče deliti, ne da bi ga pri tem pokončali.")

4 Za pojem individuuma to med drugim pomeni, da stara smer specificiranja: živo bitje - človek - pripadnik nekega sloja - prebivalec nekega mesta oz. neke dežele - pripadnik nekega poklica - član neke družine - individuuum izgublja svoj smisel in prav individualnost, ki je bila poprej tisto najkonkretnjše na človeku, postane zdaj tisto najsplošnejše. Zaradi tega je lahko tudi to, kar je poprej moralo veljati za izjemno kontingentno, zdaj razumljeno kot nujno in dobi svojo značitev z reference na svet. Po drugi strani pa to novo razumevanje, ta definicija individuuma, formulirana z *edinstvenim konstituiranjem sveta*, preseže in ukine razumevanje individuuma kot narave, ki je veljalo do 1800.

Ta trend diferenciranja, ki ga je s stališča teorije sistemov prav lahko razumeti, posamezno osebo vedno bolj spodbuja, da lastno diferenco do okolja (in v časovni razsežnosti: zgodovino in prihodnost te difference) interpretira v smislu lastne osebe, s čimer postane Jaz središče doživljanja, okolje pa postane relativno zabrisano. Za samoidentifikacijo kot podlago lastnega doživljanja in delovanja ne zadošča več, da se zavedamo obstoja svojega organizma, da imamo ime in da nas določajo obče socialne kategorije, kot so starost, spol, družbeni status, poklic. Posameznik mora najti potrditev na ravni svojega sistema osebnosti, torej v diferenci do svojega okolja in v načinu, kako jo upravlja v primerjavi z drugimi ljudmi. Hkrati s tem postanejo družba in možni svetovi, ki jih le-ta konstituira, precej kompleksnejši in manj transparentni. Posledica tega je potreba po še razumljivem, znanem in domačem bližnjem svetu (kar sicer pomeni približno to, kar izraža grška beseda *philos*), ki ga še lahko napravimo za svojega.

Individualizacija osebe in potreba po svetu, ki nam je blizu, nista nujno vzporedna procesa; pravzaprav kažeta težnjo po medsebojnem izključevanju, saj prav svet, ki nam je blizu, pušča posamezniku manj prostora za razvoj, kot pravno ali monetarno, politično ali znanstveno fiksirani makro mehanizmi neosebne vrste. Spričo tega pojem "vedno večje individualizacije oseb" ne povzema dovolj natančno problemov, ki jih mora reševati posameznik v modernem svetu. Ne moremo se preprosto umakniti v lastno avtonomijo in v sposobnost prilaganja, ki nam jo le-ta daje. Seveda lahko storimo tudi to, toda potem se temu pridruži dejstvo, da posameznik potrebuje *diferenco* med bližnjim in oddaljenim svetom, *diferenco* med zgolj osebno veljavnimi izkušnjami, ocenami, načini reagiranja in anonimno konstituiranim, za vse v enaki meri veljavnim svetom, da bi mogel zajeti neizmerno kompleksnost in kontingenco vsega, kar se kaže kot možno. Posameznik mora to diferenco znati uporabljati, da bi lahko kanaliziral pridobivanje informacij. To pa je mogoče le takrat, kadar so za obdelavo tudi najbolj osebnih doživetij in za osebno pogojen način delovanja na voljo družbene potrditve in kadar obstajajo za dosego teh potrditev družbeno verificirane oblike. Posameznik mora biti sposoben najti resonanco ne le v tem, kar je on sam, temveč tudi v tem, kar on sam vidi.

Vse to je potrebno formulirati tako zapleteno zato, da bi lahko razumeli, da vsa komunikacija na področju zadev, ki so osebno najbolj pomembne, zadeva ta dvojni vidik samobiti in osebnega pogleda na svet in da je oseba, ki se te komunikacije udeležuje kot alter ego, sama zase in za druge v to vpletena v prav tem dvojnem smislu. Potem postane pogoj za izdiferenciranje nekega skupnega zasebnega sveta sposobnost slehernega posameznika, da pomaga nositi svet druge osebe (čeprav so

njegova lastna doživetja docela individualna), ker mu je v njem dodeljeno čisto posebno mesto: ker se v tem svetu druge osebe kaže kot tisti, ki je ljubljen. Navzlic vsem možnim in povsem očitnim protislovjem med obsežno individualizacijo in potrebo po svetu, ki nam je blizu - pomislimo le na sentiment prijateljstva in osamljenosti 18. stoletja - je bil zaradi tega razvit skupen medij komunikacije za oba problema, in sicer ob uporabi semantičnih polj prijateljstva in ljubezni.

Tema našega raziskovanja je izdiferenciranje tega medija in ocena trajnosti semantike, ki jo je ustvaril. Izdiferenciranje je svoje prve vidne obrise dobilo v drugi polovici 17. stoletja. Takrat se je lahko opiralo na že pripoznano edinstveno vrednost individualnosti in na naloge, ki so posamezniku naložene kot posamezniku, kakor denimo samoobvladovanje in obvladovanje afektnih čustev; vendarle pa ni moglo izhajati iz tega, da se posamezniki orientirajo po diferenci med osebnimi in neosebnimi interakcijami in da iščejo področje za najbolj osebno, intimno in zaupno komunikacijo. Povsem pa je takrat pri komunikaciji, ki je bila še vezana na družbene sloje, umanjala potreba po bližnjem svetu, ki bi ga lahko projicirali v svet kot celoto. Kako je bil potemtakem sploh možen razvoj posebnega medija komunikacije za področje intimnosti? In kako je potekal? Preden pa se lotimo analize zgodovinskih primerov, moramo to vprašanje obravnavati s pomočjo obče teorije simbolno generaliziranih medijev komunikacije.

## Ljubezen kot simbolno generalizirani medij komunikacije

Na splošno gre pri simbolno generaliziranih medijih komunikacije za semantične mehanizme, ki omogočajo, da se komunikacijam, ki so same na sebi neverjetne, navkljub temu zagotovi uspeh.<sup>1</sup> "Zagotoviti uspeh" pri tem pomeni, v tolikšni meri povečati pripravljenost za sprejemanje komunikacij, da se komunikacija poskuša vzpostaviti in ni že vnaprej opuščena kot brezupna. Premagovanje tega praga neverjetnosti je pomembno predvsem zato, ker v nasprotnem primeru ne more priti do oblikovanja družbenih sistemov; družbeni sistemi se namreč oblikujejo samo s komunikacijo. Neverjetnosti so, z drugimi besedami, pragovi, ki si jih posameznik ne upa prestopiti, glede na evolucijo pa so neverjetnosti pragovi ponovnega izbrisovanja možnih variacij. Če je prestopanje teh pragov mogoče odložiti, se povečajo možnosti za oblikovanje sistemov znotraj družbenega sistema, poleg tega se obenem poveča število za komunikacijo sposobnih tem, poveča se stopnja svobode komuniciranja znotraj sistema, navzven pa se poveča njegova sposobnost prilaganja; vse to pa povečuje verjetnost evolucije.<sup>2</sup>

Za vse medije komunikacije lahko predpostavljamo, da se med potekom družbene evolucije zahteve, ki se jim postavljajo, povečujejo. Če družbeni sistem in zanj možno okolje postaneta kompleksnejša, se poveča tudi selektivnost sleherne definicije. To, kar je treba sporočiti, je izbor, narejen izmed večih različnih možnosti. S tem postane motivacija za prenos in sprejem izbranih možnosti bolj neverjetna. Potemtakem je z obliko izbora težje spodbuditi motivacijo za sprejem. Prav to pa je funkcija medijev komunikacije. Teorija družbene evolucije in teza, da se s spreminjanjem tipa diferenciranja družbe naglo poveča kompleksnost družbenega sistema, vsiljujeta domnevo, da razvoj ko-

1 Prim. natančneje: Niklas Luhmann, *Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien*, v: isti avtor, *Soziologische Aufklärung*, zvezek 2, Opladen 1975, str. 170-192; isti avtor, *Macht*, Stuttgart 1975; isti avtor, *Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation*, v: isti avtor, *Soziologische Aufklärung*, zvezek 3, Opladen 1981, str. 25-34.

2 Vse te formulacije moramo kajpada opremiti z zadržkom, da gre za stopnjevanje možnosti v nekem čisto posebnem pogledu in da to nikakor ne izključuje položaja, ko možno ni mogoče iz drugih razlogov, oz. ko evolucija zamre iz drugih razlogov.

munikacijskih procesov v družbi poteka prav na ta način ter da bodo le-ti poskušali poiskati neko drugo raven selekcije in motivacije, ki bo bolj obča in bolj specializirana obenem. Ljubezen, na primer, se navkljub vsej tradiciji, ki je bila zahtevala, da funkcionira kot zgolj družbena solidarnost, zdaj označuje kot nezmožna utemeljitve in kot osebna: "Par ce que c'estoit luy; par ce que c'estoit moy", kot pravi slavna Montaigneva formulacija.<sup>3</sup>

Vendar pa nikakor ni nujno, da bo iskanje novih oblik in novih rešitev uspešno in da je mogoče neomejeno zadrževati večanje kompleksnosti na vseh funkcionalnih področjih družbe. Zategadelj je potrebno uporabljati hkrati tako empirične in zgodovinske analize kakor tudi analize družbenih struktur in zgodovine idej, če želimo pojasniti, katero stopnjo lastne evolucije družba še lahko prenese in v kolikšni meri je sposobna temu ustrezno na novo oblikovati svojo komunikacijo ter v kolikšni meri nekatera funkcionalna področja pri tem zaostajajo in moramo zato pričakovati temu ustrezne deformacije.

Simbolno generalizirani mediji komunikacije, ki morajo reševati probleme, ki se pojavijo pri kombiniranju selekcije in motivacije, uporabljajo semantiko, ki se navezuje na realnost: resnica, ljubezen, moč itd. Ti izrazi *označujejo* lastnosti stavkov, čustev, sredstev menjave, groženj in podobno in uporaba medijev vključuje prav te oblike orientacije k dejanskim stanjem, pri čemer pa se predpostavlja, da imajo ta dejanska stanja svojo lastno kavzalnost. Udeleženci komunikacije *menijo* to, imajo to "v mislih". Vendar pa mediji sami *niso* ta dejanska stanja; ampak so nekakšna navodila za komunikacijo, ki jih je mogoče uporabljati relativno neodvisno od tega, ali taka dejanska stanja obstajajo ali ne.<sup>4</sup> Zato na tej ravni faktično lokaliziranih značilnosti, čustev in vzročnosti tudi ni mogoče ustrezno doumeti funkcij in učinkov, ki jih imajo mediji, ker so namreč sami v sebi vselej že družbeno posredovani z dogovorom o možnostih komunikacije.

3 Michel de Montaigne, *Essais I*, 28, citirano po éd. de la Pléiade, Pariz 1950, str. 224.

4 Tako tudi Talcott Parsons, *Religion in Postindustrial America. The Problem of Secularization*, *Social Research* 41 (1974), str. 193-225 (214 in dalje). Afekt oz. ljubezen "in my present sense is a medium of interchange and not the primary bond of solidarity itself". Tudi drugi sociologi obravnavajo semantiko ljubezni kot "cultural imperative" oz. kot ideološki predpis. Glej Willard Waller/Reuben Hill, *The Family: A Dynamic Interpretation*, 2. izdaja New York 1951, str. 113; William J. Goode, *Soziologie der Familie*, nem. prevod, München 1967, str. 81.



V tem smislu sam medij ljubezen ni čustvo, ampak komunikacijska koda, ki v skladu z njenimi pravili čustvo izražamo, oblikujemo, simuliramo, pripisujemo drugim, da ga imajo, ga tajimo in se z vsem tem lahko pripravimo na posledice, ki jih sproži, če se taka komunikacija tudi udejani. V nadaljevanju bomo pokazali, da so se že v 17. stoletju, ob vsem poudarjanju, da je ljubezen strast, povsem zavedali, da je le vedenjski model, ki ga je mogoče zaigrati, ki si ga v celoti lahko predstavljamo, še preden se podamo na pot iskanja ljubezni; ki je torej orientacijska točka in vir vednosti o njeni daljnosežnosti, še preden najdemo partnerja, in ki tudi omogoča, da opazimo odsotnost partnerja in to odsotnost interpretiramo kot usodo.<sup>5</sup> Ljubezen se potem sprva utegne gibati v prazno<sup>6</sup> in se usmeriti na kak generaliziran vzorec iskanja, ki olajša selekcijo, ki pa lahko tudi ovira globoko čustveno izpolnitev. Prav množitev pomenov, zasidranih v kodi, omogoča učenje ljubezni, interpretacijo njenih znamenj in sporočanje globokih čustev s pomočjo znakov; in prav koda omogoča doživljanje difference in povečevanje neizpolnjene ljubezni.

Naslednja premišljanja temeljijo v tezi, da literarne, idealizirajoče, mitizirajoče upodobitve ljubezni svojih tem in vodilnih načel niso izbirale naključno, ampak so se s tem le odzivale na stanje v družbi in na trende po spremembi v njej; da ne odražajo nujno, čeprav so podane v opisni obliki, realnih dejanskih stanj ljubezni, da pa razrešujejo prepoznavne probleme, da namreč funkcionalnim nujnostim družbenega sistema podeljujejo obliko, ki jo je mogoče prenašati kot izročilo.

5 "Il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient entendu parler de l'amour," pravi La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, št. 136, citirano po *Oeuvres complètes*, éd. de la Pléiade, Pariz 1964, str. 421. ("So ljudje, ki se nikoli ne bi bili zaljubili, če ne bi bili slišali govoriti o ljubezni.")

Tudi v 18. stoletju se še navzlic osebno-individualni naravi ljubezenskega etosa ohranja prav ta element prejšnjega, domala igrivega učenja ljubezni. Zelo nazorno je to izkustvo igre znotraj svet spreminjajočega odkritja partnerja prikazano pri Klopstocku, na primer: *Der Verwandelte* ("Dich zu finden, ach Dich, lernst ich die Liebe"), citirano po Izbranih delih, München 1962, str. 66-68; ali v pismu J.A. Schleglu 1. avgusta 1752: "...dass meine Wahl nachdem ich die Liebe so lange gelernt habe, auf ein Mädchen fallen müsse, die mich sehr glücklich machen könne...", citirano po: *Briefe von und an Klopstock* (izd. J.M. Lappenberg), Braunschweig 1867, str. 108 in dalje. Očitno ne zaznavajo nikakršnega protislovja med vnaprejšnjim miselnim urjenjem in navdušenjem pri dejanskem angažiranju.

6 Formulacija Georga Simmla, Über die Liebe (Frägment), v: *Fragmente und Aufsätze*, München 1923, str. 47-123 (62).

Posamezna semantika ljubezni nam potemtakem lahko odpre pot do razumevanja odnosa med medijem komunikacije in družbeno strukturo.

Sleherni simbolno generalizirani medij komunikacije se izdiferencira v skladu s specifičnim problemom praga. Za medij ljubezen je ta problem dejstvo, da je sama komunikacija izjemno osebna. Izjemno osebna komunikacija je komunikacija, s pomočjo katere se govorec poskuša razlikovati od drugih posameznikov. To lahko stori tako, da samega sebe napravi za temo, torej govori o sebi; pa tudi tako, da pri dejanskih temah napravi za jedro komunikacije svoje razumevanje te teme. Čim bolj individualno, čim bolj idiosinkratsko, čim bolj nenavadno je njegovo stališče in njegov pogled na svet, toliko bolj neverjeten postane konsenz in interes drugih za to. Pri tem ne gre zgolj za lastnosti, ki jih ima kdo kot posameznik ali si jih pripisuje; torej ne gre le za lepoto in krepost osebe, ki je imela v ljubezenski literaturi 17. in 18. stoletja najpomembnejšo vlogo. Osebne lastnosti bi lahko imeli za dejstva, lahko bi jih občudovali ali pa preprosto tolerirali. To, česar pa ne moremo umestiti v ta okvir in kar postane jasno šele proti koncu 18. stoletja, pa je *odnos, ki ga ima do sveta osebni individuum*. Če se ta odnos do sveta tudi individualizira, potem se kot partner v komunikaciji ne moremo več omejiti na pripoznanje nekega prijetnega, potrebnega, še sprejemljivega ali na kakšen drug način ovrednotenega dejstva, navzočega v osebi drugega. Če druga oseba o sebi trdi, da ima v posesti individualnost, ki konstituira svet, potem je sleherna adresirana oseba vselej že umeščena v ta svet in s tem *neizogibno* postavljena pred *alternativo, da bodisi potrdi, bodisi zavrne egocentrični koncept sveta druge osebe*. Ta komplementarna vloga potrjevalca nekega določenega sveta je posamezniku vsiljena, čeprav se obenem predpostavlja, da je ta koncept sveta enkratni, torej edinstveni in ne more biti podlaga za konsenz. To pomeni tudi, da se od posameznika na neki način pričakuje potrjevanje, ki ga odreže od zunanjega sveta, ki ga torej ne more opraviti kje drugje. Sleherni razumni adresiranec se bo pod takim pritiskom spustil v beg ali preprosto poskušal ignorirati nakazan osebni referenčni okvir komunikacije in bo obzirno prestavil pogovor v neosebno sfero "anonimno" konstituiranega sveta.

Potemtakem v ljubezni ne gre za "totalno komunikacijo",<sup>7</sup> čeprav se ljubimcema sprva zdi, da je tako, ne gre za tematsko osrediščenje vseh

7) Dieter Wyss, *Lieben als Lernprozess*, Göttingen 1973, str. 42 in dalje, 46 - razvije ta pojem in potem zahteva, da naj ga zamenja proces učenja. Tudi Pascal Bruckner/Alain Finkielkraut, *Le nouveau desordre amoureux*, Pariz 1977, str. 140 in dalje sta skeptična glede možnosti današnjih ljubimcev.

možnih komunikacij na partnerju ali na ljubezenskem razmerju. Od drugega partnerja se ne pričakuje totalni, temveč univerzalni referenčni okvir v smislu njegovega nenehnega upoštevanja naše osebe v vseh situacijah; lahko bi tudi dejali: v smislu nenehnega bogatenja informacijske vsebine vseh komunikacij z vidikom "za tebe". V skladu s tem ljubezni ne moremo razumeti in jo prakticirati s stališča *tematske* ravni procesa komunikacije, ampak s stališča *kodiranja*.

Posebni "kod" za ljubezen se izoblikuje takrat, kadar se vse informacije podvojijo, in sicer glede na to, kaj pomenijo v občem, anonimno konstituiranem svetu, in glede na to, kaj pomenijo za tebe, za naju, za najin svet. Diferenca ni to, da ena informacija ostane ena in sodi v ta ali oni svet; saj kajpada sleherni zasebni svet projicira svoje lastne neskončnosti v totalno obzorje sveta, ki je za vse isti. Informacija se mora podvojiti, da bi mogla v obeh svetovih (v skladu z aktualno potrebo) prestatati preizkušnjo in se uveljaviti. Torej, podobno kot pri pisani besedi, se informacija za posebne namene podvoji, kar pa ne pomeni, da temeljna enotnost obeh različic postane vprašljiva.

Če upoštevamo, kako je pripisovanje selekcij umeščeno v doživljanje in delovanje udeležencev, se še jasneje pokaže, da postane uspešna komunikacija v razmerah povečane individualizacije pogleda na svet ob hkratnem ohranjanju anonimnega konstituiranja sveta, vedno bolj neverjetna.<sup>8</sup> Individuum svojega razmerja do sveta ne more dojeti kot lastno delovanje (razen če seveda ni bral Fichteja); vsega, kar doživlja kot selekcijo, ne more pripisati svojemu delovanju. Množico selekcij zaznava, ne glede na to, kako idiosinkratsko se nanašajo na pričakovanja, kako so profilirane in ocenjene v primerjavi z diferencami, kot selekcije, ki jih izvrši svet sam. Druga oseba, ki ji je vsiljena vloga potrjevalca tega sveta, pa mora, nasprotno, delovati; povedati bi namreč morala, zakaj se ne strinja z določenimi stališči. Na ta način prag problema in neverjetnost izjemno osebne komunikacije porazdelitev pripisovanja strukturirata *asimetrično*: ljubimec, ki naj potrdi idiosinkratske selekcije, mora *delovati*, ker je prisiljen v izbiro; ljubljena oseba pa je v nasprotju z njim le *doživljala* in pričakovala identificiranje ljubimca s svojimi doživetji. Eden se mora angažirati, medtem ko je drugi (ki je vselej že vezan na svoj koncept sveta) le delal načrte. Pretok informacij, prenos selektivnosti z alterja (ljubljenе osebe) na ego (ljubimca) s tem prenese doživljanje na delovanje. Posebnost (in če

8 K pojmovnemu nastavku prim. Niklas Luhmann, *Erleben und Handeln*, in: *Schematismen der Interaktion*, v: isti avtor, *Soziologische Aufklärung*, zv. 3, Opladen 1981, str. 67-80 oz. 81-100.

hočete: tragičnost) ljubezni je prav ta asimetrija, ta nujnost, da na doživljanje odgovarjamo z delovanjem in na že obstoječo navezanost z navezovanjem.<sup>9</sup>

Po drugi strani pa v ljubezenskih odnosih tisti, ki ljubi (ki je ego), lahko najde *navezave za svoje delovanje* zgolj zato, ker doživljanje ljubljene osebe predpisuje *redukcije*. Tema neskončnosti, ki se v ljubezenski semantiki vedno znova pojavlja, poleg tega tudi pomeni, da v svetu doživljanja druge osebe ne obstajajo nikakršne meje za naše delovanje; zlasti ne za tistega, ki je v ta svet vključen kot prav tako ljubljena oseba. Asimetrija doživljanja in delovanja vsebuje potem *možnost predvidevanja*. Lahko se ravnamo v skladu z doživljanjem drugega, čeprav še ni ustrezno deloval, čeprav še ni izrazil nikakršne želje, sebi še ničesar ni pripisal. Prav to je mišljeno, kadar ljubezenska semantika od posameznika terja, da gre dlje od dolžne galantnosti, ali kadar govori o "tistem" dogovoru, in prav to se dogaja takrat, kadar ljubimca ne potrebujeta dogovornih postopkov za skladno delovanje nasproti tretjim osebam.

Z ugotovitvijo, da je ljubezen usmerjena k posamezniku, k "individu" in ljubljeno osebo povsem in v celoti prevzame, pa medija še nismo zadovoljivo označili. Druga oseba je še vedno razumljena kot analogna predmetu, in s tem ko jo označimo kot "subjekt", to le zanikamo, nikakor pa ne nadomestimo z drugačnimi pojmi. Šele z

9 Da bi olajšali primerjavo z drugimi konstelacijami medijev, prikazujemo tu tudi sicer pogosto uporabljeno križno tabelo, ki projicira dvojno možnost pripisovanja, t.j. kot doživljanje ali kot delovanje na poziciji alterja in ega, pri čemer je ego vsakokrat tisti, ki mora njemu sporočeno selekcijo ali sprejeti ali pa zavrniti.

	Ego doživlja	Ego deluje
Alter doživlja	Ado ⇒ Edo resnica odnosi	Ado ⇒ Ede ljubezen vrednot
Alter deluje	Ade ⇒ Edo lastnina/denar umetnost	Ade ⇒ Ede moč/zakon

združitvijo teorije sistemov in teorije komunikacije lahko naredimo korak naprej od te faze raziskovanja.

To, kar označujemo kot "doživljanje", lahko namreč še dalje dešifriramo v dveh smereh in v obeh se posameznikovi sposobnosti opazovanja in nato ustreznega delovanja takoj postavijo ekstremne zahteve. Zdaj bomo alter pojmovali kot psihični sistem. Doživljati pomeni, da se sistem pri pripisovanju dejanskih stanj in dogodkov nanaša na svoje okolje. Opazovalec izjemno težko vključi okolje opazovanega sistema v svoje opazovanje; tako vključevanje namreč pomeni, da doživljanja ne sme dojemati kot dejstvo, ampak kot selektivno relacioniranje nekega drugega sistema na okolje tega sistema (in relacij ni mogoče opazovati, ampak o njihovem obstoju lahko le sklepamo); poleg tega pa je opazovalec sam (vsaj kadar gre za ljubezen) del in pogosto pomemben del tega okolja - potemtakem ne trči le ob meje lastnega sistema, ampak tako rekoč sredi tega sveta zadene v nepremagljive lastne reference na samega sebe.<sup>10</sup>

Drugo premišljanje se navezuje na pojem *informacije*. V običajnih razmerah lahko pri drugih sistemih opazujemo le input in output. Vidimo lahko, da druga oseba posluša, nekaj vidi, nekaj bere in na to reagira. Vendar pa s tem še nismo dojeli njegove informacije in njegove obdelave informacij. Informacija je selektivno obravnavanje diferenc; njeno bistvo je, da tisti, ki nekaj doživlja, dogodke projicira v obzorje drugih možnosti in določa meje lastnega sistema z doživljanjem "tega in ničesar drugega", "tega in ne onega". Zategadelj od zunaj zelo težko ugotovimo, katere druge možnosti v katerem trenutku pri drugi osebi fungirajo kot primerjalna shema, brez upoštevanja tega obzorja selekcij pa informacije ni mogoče opazovati. Da bi mogli "razumeti", kako input v tej osebi učinkuje kot informacija in kako le-ta svoj output (na primer, to, kar reče) zopet naveže na lastno obdelavo informacij, bi morali samoreferenčno obdelavo informacij, ki jo izvrši druga oseba, izvršiti hkrati z njo ali pa bi morali biti sposobni to obdelavo ustrezno rekonstruirati.

Funkcija komunikacijskega medija ljubezen je, da to neverjetno potem navzlic vsemu vendarle omogoči. To v vsakdanjem jeziku imenujemo "razumevanje", izraža se kot želja po razumevanju ter je kot pritožba nad nezadostnim razumevanjem potisnjeno preko meja tehnično možnega. Če si prizadevamo, da bi na ta način presegli to, kar je možno opazovati, je povsem razumljivo, zakaj so naposled zavrženi vsi ob-

10 Kar je treba razlikovati od samoreference opazovane, ljubljene osebe, h kateri se bomo takoj povrnili.

jektivni, generalizirani indikatorji za ljubezen, kot so zasluga, lepota, krepost, in se načelo, ki naj omogoči neverjetno, vedno bolj personalizira. Medij uporablja osebo, in sicer v smislu, da jo je potrebno kar najboljše poznati, da bi mogli razumeti ali vsaj zaslutiti, kaj v posameznih primerih zanj fungira kot okolje in kaj kot primerjalna shema. Upoštevati moramo tudi, da je bil v 18. stoletju pojem subjekta desubstantializiran; v resnici gre namreč za to, da drugo osebo razumemo v smislu relacij do okolja, ki fungira zanj, in v smislu njenih relacij do same sebe in je potem ne dojemamo več kot skupek lastnosti, temveč kot skupek funkcij. Oporo za tako razumevanje je naposled mogoče dobiti le še v osebi sami - in ne v njeni naravi ali njeni morali. Če sprejmemo to, kar se je zgodilo po naključju, in če se odpovemo vsem zunanjim oporam za to preračunanost in za vrednotenje, utegnemo narediti korak naprej v poskusu prilagajanja funkcionalnim obzorjem, ki določajo doživljanje in delovanje osebe, ki jo ljubimo, in temu, kar je zanj okolje in informacija ter kar je bolj ali manj prisila in svoboda. Toda razumevajoča ljubezen je kognitivno tako naporna, da se je lažje opirati na občutek in se sprijazniti z nestabilnostjo, ki je povezana s tem. Vendar ta zasilni izhod preprečuje, kot bomo izčrpno opisali, sleherno institucionalno rešitev razmerja med ljubeznijo in zakonsko zvezo.

To obenem tudi jasno kaže, da ljubezen njej pripadajoče probleme v zvezi s komunikacijo rešuje na docela svojstven način. Če to izrazimo s protislovjem, lahko rečemo, da je sposobna intenzivirati komunikacijo skoraj brez vsakršnega komuniciranja. V precejšnji meri se namreč poslužuje posredne komunikacije, zanaša se na vnaprejšnje pričakovanje in poprejšnje razumevanje. Eksplicitna komunikacija, vprašanje in odgovor, jo lahko neprijetno načne, ker tako nakaže, da nekaj ni samo po sebi umevno. H klasičnemu kodu sodi namreč tudi "govorica oči", enako kot ugotovitev, da se ljubimca lahko pogovarjata do neskončnosti, ne da bi si imela kaj povedati.<sup>11</sup> Drugače povedano, za to, da se ljubimec uglaši z ljubljeno osebo, ni potrebno komunikativno delovanje, spraševanje in prošnje ljubljene osebe; že doživljanje ljubljene osebe najneposredneje sproži delovanje ljubimca.

V skladu z vsem tem pa ljubezni ne bi pravilno razumeli, če bi jo pojmovali kot zgolj recipročnost vzajemnega zadovoljevanja ali kot

11 "Ljubezen je najbolj zgovorna izmed vseh čustev in se v večini primerov sestoji zgolj iz zgovornosti," pravi tudi Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften (Gespräche über Liebe)*, Hamburg 1952, ponatis 1968, str. 1130.

pripravljenost, izpolniti želje. Ljubezen obarva doživljanje doživljanja in na ta način preoblikuje svet kot obzorje doživljanja in delovanja. Ljubezen je v prvi vrsti ponotranjanje subjektivno sistematizirane reference na svet neke druge osebe; na ta način daje temu, kar druga oseba doživlja ali bi lahko doživljala v smislu stvari in doživetij samih, neko posebno prepričljivost. Šele drugotnega pomena pa je njena sposobnost motiviranja za tisto delovanje, ki se ne izvrši zaradi njegovega konkretnega učinka samega, ampak zaradi njegovega simbolno ekspresivnega pomena, pomena, ki izraža ljubezen, za delovanje, ki naj bi pomenilo izpolnitev posebnosti tistega sveta, v katerem se ljubimec po lastnem prepričanju čuti harmonično skladen z ljubljeno osebo (in le z njo in z nobeno drugo): sveta skupnega okusa in skupne zgodovine, skupne drugačnosti, skupnih tem pogovora in skupno ovrednotenih doživetij. Delovanja tako ne spodbuja kaka korist, ki bi si jo prizadevali doseči, temveč nesamoumevnost takega koncepta sveta, ki je povsem uglašen na individualnost neke osebe in le na ta način tudi lahko obstaja. Kolikor pa sploh v zvezi z ljubeznijo govorimo o "dajanju", je to pravzaprav omogočanje drugemu, da daje, in sicer s tem, da je tak, kakršen je.

V semantiki medija ljubezen ta funkcija ni formulirana, je pa simbolizirana. Nikjer ni predpisano, da moramo kot ljubimec potrjevati zasebni svet, ki se ne sklada z javnim mnenjem, toda ljubezen je običajno opisana s simboli, ki izražajo, da se dogaja prav to, kadar ljubimo. Vodilni simbol, ki organizira strukturo teme medija ljubezen, se imenuje "strast", strast pa izraža, da smo prepuščeni nečemu, česar ne moremo spremeniti in za kar ne moremo biti odgovorni. Druge podobe, ki sežejo deloma zelo daleč v preteklost, imajo enako simbolno vrednost - tako denimo, kadar pravijo, da je ljubezen nekakšna bolezen; da je norost, folie à deux;<sup>12</sup> da osebo vkuje v verige. Spet drugi izrazi pravijo,

12 Seveda so bile to vselej analogije ali metafore. Le srednji vek in druga polovica 19. stoletja sta bila opremljena z dovoljšnjo mero naivnosti in zaupanja v znanost, da sta menila, da gre pri tem za dejanska fizična in psihično patološka stanja. Kritično k temu prim. Gaston Danville, *L'Amour est-il un état pathologique? Revue Philosophique* 18 (1893), str. 261-283; isti avtor, *La Psychologie de l'amour*, Pariz 1894, str. 107 in dalje. In celo danes še potekajo empirične raziskave, ki se ukvarjajo s potrditvijo oz. zavrnitvijo zvez med romantično ljubeznijo in psihično nezrelostjo. Prim. Dwight G. Dean, *Romanticism and Emotional Maturity: A Preliminary Study, Marriage and Family Living* 23 (1961), str. 44-45; isti avtor, *Romanticism and Emotional Maturity: A Further Exploration, Social Forces* 42 (1964), str. 298-303; William M. Kephart, *The "Dysfunctional" Theory of Romantic Love: A Research Report, Journal of Comparative Family Studies* 1 (1970), str. 26-36.

da je ljubezen skrivnost, da je čudež, da se je ne da razložiti in utemeljiti, itd.<sup>13</sup> Vse to kaže, da je ljubezen onkraj običajnega družbenega nadzora, da pa jo družba tolerira kot neke vrste bolezen in časti s tem, da ji je dodelila posebno vlogo.<sup>14</sup>

Z izdiferenciranjem simbolno generaliziranega medija komunikacije je poleg tega povezano tudi to, da je potrebno natančneje raziskati organsko dejstvo, da ljudje živijo skupaj. Noben komunikacijski sistem ne more povsem mimo telesnega obstoja udeležencev v komunikaciji in funkcionalna specializacija semantike medijev terja, da se tudi ta telesni vidik preoblikuje v simbole. Simbole, ki izpolnjujejo to funkcijo, bomo imenovali simbiotični simboli ali simbiotični mehanizmi - "mehanizmi" zato, ker označujejo po pričakovanjih uresničljive organske procese.<sup>15</sup> Za to obstajajo različne, v celoti gledano pa le maloštevilne možnosti, ki jih je treba razločevati, če želimo medije komunikacije diferencirati drugega od drugega. Zaznavanje (vključno z zaznavanjem zaznavanja), spolnost, zadovoljevanje (v prvi vrsti elementarnih) potreb in fizična sila so različni, vsak zase v precejšnji meri plastični organski procesi; vplivajo drug na drugega, lahko motijo ali pa spodbujajo drug drugega in z vsem tem tvorijo, če je navzočih več partnerjev, nekakšno

13 Glej povzetek predstav, ki so prevladovale v 18. stoletju, Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Pariz 1960, 4. izdaja 1969, str. 466: "L'amour est une mystère, le plus irrationnel des mouvements de l'âme, devant lequel l'esprit demeure désarmé; il est une mystification, où l'imagination ne cesse d'escamoter et de métamorphoser la nature; il est une aliénation, qui sépare l'homme de lui-même et le voue à toutes les torture; enfin l'amour ne suffit jamais a lui-même." ("Ljubezen je skrivnost, je najbolj iracionalna kretnja duše, ki povsem razoroži duha; ljubezen je mistifikacija, pri kateri domišljija nenehno slepi in preoblikuje naravo; ljubezen je odtujitev, ki ločuje človeka od njega samega in ga spravlja v vse mogoče muke; naposled, ljubezen nikoli ni sama sebi dovolj.") K isti temi z vidika današnjega dne, Francis E. Merrill, *Courtship and Marriage: A Study in Social Relationships*, New York 1949, str. 23 in dalje; Waller/Hill, op.cit., str. 123 in dalje; Wilhelm Aubert, *A Note on Love*, v: isti avtor, *The Hidden Society*, Totowa N.J. 1965, str. 201-235.

14 Prim. interpretacijo vloge bolnika in njeno institucionalizacijo pri Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe Ill. 1951, še posebej str. 428 in dalje.

15 Za obči pregled glej Niklas Luhmann, *Symbiotische Mechanismen*, v: isti avtor, *Soziologische Aufklärung*, zv. 3, Opladen 1981, str. 228-244. Posebej za erotiko v tej funkciji prim. tudi Talcott Parsons, *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, N.J. 1966, str. 31 in dalje.



razpršeno podlago za komunikacijo.<sup>16</sup> Če naj bo neka situacija rezervirana zgolj za en in le en medij komunikacije, morajo biti morebitne interference izključene. To se zgodi z osredotočenjem na en sam simbiotični mehanizem. Za kompleks moči je to fizična sila, za resnico zaznavanje, ki temelji na teoretsko relevantnih podatkih, za denar (vedno bolj abstraktno) zadovoljevanje potreb in za ljubezen spolnost. Čeprav komunikacije v posameznem medijskem področju ne omejuje njej določen simbiotični mehanizem, pa je ta mehanizem toliko bolj predpogoj za izdiferenciranje in stopnjevanje. Potemtakem ni naključje, da najpomembnejši mediji družbene komunikacije vsakokrat izberejo specifično, hkrati pa izjemno plastično referenco na organske procese in da povsod tam, kjer to ni mogoče, povezovanje medijev s funkcionalnimi sistemi povzroča težave.<sup>17</sup>

V primeru na spolnosti temelječe intimnosti ta odnos med simbiotično osnovo in simbolnim generaliziranjem privzame prav posebne poteze, ki jih je mogoče podrobneje opisati.<sup>18</sup> Ta utemeljenost v spolnosti predvsem pojasni, da je za oba partnerja pomembno to, da "sta skupaj", torej neposrednost in bližina; da dajeta prednost krajem, kjer upata, da se bosta srečala. Poleg tega pa je za spolni odnos značilno, da se ne izvrši ob misli na outsiderje ali na njihovo soglasje. V bistvu je smiselni sam v sebi in lahko postane pretanjen sam v sebi brez slehernega vključevanja zunanjega sveta. Dajanje in sprejemanje, nagrajevanje in zadržanost, potrjevanje in korigiranje je sicer možno, vendar pa je vse to zelo težko razbrati in pripisati interesom ali celo namenom. Nameravana izmenjava, sankcioniranje, poučevanje in učenje in njihovi elementi izpolnjujejo svojo funkcijo, vendar jih je med seboj zelo težko razločevati, individualno pripisovati in o njih razpravljati, saj se zlivajo v nerazločljivo. Vse to preprečuje, če ne upoštevamo ekstremnih primerov, natančnejše uravnoteženje prednosti in slabosti, optimiranje lastnega položaja, kakor tudi razvoj odnosa v nekakšno asimetričnost upadanja učinkovitosti, uvrstitve in interesa. Tudi relativno neurav-

16 Tudi za komunikacijo, ki je v nasprotju z verbalno izraženimi sporočili. Pomislimo le na govornico oči, ki jo vedno znova obravnavajo v upodabljanju ljubezni.

17 K verskim sistemom in k mediju komunikacije "vera" glej Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, še posebej str. 134 in dalje, in k odsotnosti medija komunikacije za vzgojo, Niklas Luhmann/Karl Eberhard Schort, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, Stuttgart 1979, str. 54 in dalje.

18 Simmlovo obravnavanje "erotike" v fragmentu "Über die Liebe", op.cit. se navezuje na ta problem, vendar ne pride do jasne pojmovne rešitve.

notežene odnose lahko obe osebi zavoljo te razpršenosti spolnega odnosa še doživljata kot ugodne in kot neprimerljive. To pa spet dovoljuje členjenje širokega področja duhovnih in duševnih interesov brez preračunavanja njihove menjalne vrednosti.<sup>19</sup> Zato lahko s precejšnjo gotovostjo, ki jo je sicer zelo težko doseči, predpostavljamo, da je naše lastno doživljanje tudi partnerjevo doživljanje. To je ne nazadnje tudi posledica refleksivnosti vzajemnega poželenja. V medigri teles odkrijemo, da poleg lastnega poželenja in njegove izpolnitve kopravimo tudi po poželenju druge osebe in na ta način spoznamo, da si tudi drugi želi našega poželenja. To onemogoči možnost, da bi "nesebičnost" postala temelj in oblika našega lastnega delovanja; moč naše želje postane merilo tega, kar smo zmožni dati.<sup>20</sup> Zaradi tega spolnost prebije okvir sheme egoizem/altruizem, prav tako kot hierarhiziranje človeških odnosov po shemi čutnost/razum. To lahko naposled razberemo tudi iz zgodovine, saj izdiferenciranje na spolnosti temelječih intimnih odnosov s kodom ljubezni, kot bomo podrobno pokazali, razveljavi ta dva razločka, značilna za moralo in antropologijo tradicionalne Evrope.

Poleg tega pa se pravkar zarisana neverbalna komunikacija lahko giblje v referenčnem prostoru spolnosti in z njo postaja bogatejša. Vendar, tega ne smemo pripisati "že opravljenemu poprejšnjemu dogovoru"! Toda nejezikovna komunikacija telesnega dotika ponuja pomembno nelogično obzorje interpretacije za jezikovna sporočila; ponuja namreč možnost dostopa do strukture, ki je pod jezikom, in možnost za dopolnjevanje jezika, torej proizvaja interpretacijo govornih besed, ki konkretizira, kakšna mnenja in namene izraža beseda. Z načini komuniciranja, ki jih ima ljubezen, je mogoče izraziti neubesedljivo, podkrepiti ali omiliti izgovorjeno, omalovaževati, preklicati ali prekrižati že izrečeno, izgladiti nesporazume in korigirati spodrsaljake z zamenjavo ravni komunikacije; na tej meta ravni, ki se nahaja pod ravni artikularne komunikacije, prav lahko naletimo na odziv, vendar pa tudi na blokado.

Tako kot vselej pri simboliziranju, tudi pri tem negacija ni izključena, ampak vključena. Torej kod moči temelji na izključitvi vsakršne fizične sile - razen pri uveljavljanju pravice. V semantiki ljubezni pa ima

19 Glej poleg tega še ekskurz o zvestobi in hvaležnosti, v: Georg Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 2. izdaja, München-Leipzig 1922, str. 438 in dalje (444 in dalje).

20 Glej k temu Rupperecht Gerds, *Tabu statt Liebe*, v: Helmut Kentler et al., *Für eine Revision der Sexualpädagogik*, 3. izdaja, München 1969, str. 89-123 (108 in dalje).

izključitev možnih spolnih odnosov precejšnje vlogo - od amour lointain dvorske ljubezni srednjega veka, preko dolgih iger zmešnjav in skrivalnic velikih romanov 17. stoletja in preko premeščanja dejanskega užitka na raven "ne še" ter varovanja kreposti kot taktike za doseg poroke<sup>21</sup> pa vse do nekakšnega pozitivnega spolnega nauka, ki se je polagoma uveljavljal od razsvetljenstva 18. stoletja dalje,<sup>22</sup> ki pa je še vedno odvisen od čustva, katerega obstoj je bil pravzaprav zanikan in ga je bilo mogoče želeti le na tihem. Uporaba negacije se utegne v kontekstu jezikovnega udejanjanja medija kazati kot "dvoumnost", kot element semantične strukture pa ima v kontekstu izdiferenciranja in stopnjevanja specifičnih načinov komunikacije in njenih uspehov vendarle zelo natančen pomen. Inhibiranje tistega, kar je možno že samo na sebi, je predpostavka za semantično kondicioniranje, ki omogoča dostop do takega jezikovnega udejanjanja, in prav na tem kondicioniranju temeljijo stopnje svobode znotraj procesov komunikacije.<sup>23</sup>

Preden pa se lotimo zgodovinskih analiz, je treba posvetiti pozornost tudi *samoreferenci*. Tudi pri tem gre za neko občo zahtevo, ki se uveljavlja pri vseh medijih komunikacije. Z diferenciranjem strukture in procesa se podvoji tudi samoreferenca, tako da moramo razločevati dve ravni. Na ravni semantične strukture medija se samoreferenca kaže kot sistematizacija tem. Sleherni posamezni vidik, ki označuje ljubezen, je treba razumeti kot nanašanje na vse druge vidike. Ker to velja za *sleherni* vidik, torej tudi za *vse druge*, se sleherna tema pojavi v vseh drugih temah kot *druga drugih*. S pomočjo samoreference se

21 V zvezi s tem snema krinko Henry Fielding, *An Apology for the Life of Mrs. Shamela Andrews*, London 1741, ponatis Folcroft Pa 1969.

22 Jean Guitton, *Essai sur l'amour humain*, Pariz 1948, str. 9, govori v zvezi z 19. stoletjem o "sexologie positive". Izčrpno o tem zdaj Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, zv. 1, nem. prevod Frankfurt 1977. Gradivo iz ZDA pri Sidney Ditzion, *Marriage, Morals and Sex in America: A History of Ideas*, 2. izdaja, New York 1969.

23 Tovrstna "vednost o funkciji" ne nastane šele v okviru sociološkega raziskovanja in oblikovanja teorij. Da preložitve užitka omogoča večanje intenzivnosti ljubezni, da dejanska ljubezen sestoji iz upanja na ljubezen, je tema, s katero se ukvarjajo že od 17. stoletja dalje, ne da bi pri tem vednost o tej vednosti pripeljala do izgube motivacije. Ljubezen se označuje kot nekaj, kar odstopa od predstav, ki jo imajo o njej ljubimci. Navzlic temu zavedanju o iluzornih potezah ljubezni imajo moč, ki jo ima ljubezen, za močnejšo od tega. Ljubimci obenem ljubijo tudi svoje iluzije in glede na spolnost je po vsem videzu tiho jamstvo to, da funkcioniira.

potemtakem na semantični ravni doseže zaprtost kodiranja. Na ta način se vključijo reference simbiotičnega mehanizma: pri ljubezni ni mogoče, da ne bi mislili na čutnost, tako kakor obratno, napredovanja v smeri spolnih odnosov sprožijo vprašanje o pristni ali le hlinjeni ljubezni.<sup>24</sup>

Samoreferenčna sistemizacija postane toliko pomembnejša, kolikor bolj neverjeten je uspeh komunikacije, kolikor bolj negotov je družbeni odnos. Kolikor bolj smo negotovi glede tega, kako se bo druga oseba odzvala na pričakovanja, toliko bolj nepogrešljiv postane obstoj sistema, znotraj katerega je mogoča interpretacija lastnih izjav in reakcij, ki jim sledijo, t.j. znotraj katerega jih je mogoče vsakokrat brati kot indikatorje za nekaj drugega, za nekaj, kar bo sledilo, za nekaj, kar upamo, da se bo zgodilo. To zvezo je mogoče najbolj nazorno pokazati, če si pogledamo položaj, kakršen je vladal v 17. stoletju: pripoznanje, da je ženska svobodna pri stopanju v ljubezenske odnose, je pripeljalo do sistematizacije koda amour passion. Če to povemo s teoretskimi izrazi, bi dejali, da se v nekem posebnem področju interesov *izdiferencira dvojna kontingenca*, posledica česar je *samoreferenčna sistemizacija* posebnega koda za ljubezen. *Negotovost*, ki se pojavi zaradi te dvojne kontingenca, lahko potem znotraj tega koda postane *tema* - kot nekakšna alternativa med resnično in lažno ljubeznijo. Negotovost potem postane pogoj za veljavnost in uporabnost semantike, ki pa obenem tej negotovosti daje še znosno obliko.

Ko je neka semantika za neki poseben medij komunikacije dovolj izdiferencirana, lahko tudi procesi, ki jih urejuje ta medij, postanejo samoreferenčni. Samoreferenco na tej ravni procesov komunikacije bomo imenovali *refleksivnost*. Pod pogojem, da je ta posebni fenomen dovolj izoliran, lahko postuliramo, da je motiv za ljubezen lahko le ljubezen: ljubezen se nanaša na ljubezen, ljubezen išče ljubezni, narašča v tolikšni meri, da lahko najde ljubezen in se izpolni kot ljubezen.

Šele ko se vzpostavi refleksivnost procesa (ali natančneje: šele ko semantično kodiranje procesa postane refleksivno), se dovrši izdiferenciranje in medij postane obče dostopen; šele, ko je dosežena ta oblika, se lahko razreši problem inkluzije in "enakosti možnosti". Če je šlo v ljubezni predvsem za redke lastnosti ljubljene osebe, za bogastvo in mladost, lepoto in krepost, je bilo stopnjevanje usmerjeno v vrednosti teh redkih lastnosti in je v njih iskalo potrditev. To pojmovanje, ki je

24 Prim. poleg tega še podrobneje str. 112 in dalje, str. 131 in dalje. (Avtorjeva opomba se navezuje na strani v izvirniku; ur. opomba.)

prevladovalo v 17., pa tudi še v 18. stoletju, bi moralo, če ga jemljemo dobesedno, pripeljati do nerešljivih problemov porazdelitve; kdo bi bil namreč imel možnost v ljubezni, če so le nenavadne lastnosti premisa vsega in je le zelo malo resnično lepih in krepostnih dam in gospodov.<sup>25</sup> Razvoj je nekako izsilil vedno večjo nevtralizacijo vseh predpostavk za ljubezen, ki ji niso imanentne. Oblika te nevtralizacija je reflektivnost, funkcija pa, utirati pot obči dostopnosti medija v smislu njegove avtonomne samoregulacije, ki ni preprogramirana od zunaj.<sup>26</sup> Na osnovi te zagotovljene reflektivnosti se potem lahko lastnosti, ki so potrebne za to, da ljubimo in da smo ljubljeni, trivializirajo in postavijo v odvisnost od zgodovinskobiografskih naključij.

Brez težav lahko poiščemo vzporednice z drugimi mediji. V umetnosti, denimo, postanejo tudi grdi, vsakdanji, na noben način za umetnost predisponirani predmeti vredni umetniške predstavitve. Pravo ni več zgolj elaboracija in priredba tistega, kar je "pravo" po naravi sami, temveč zajema vse, kar je s pravnimi pravili (postopki) določeno kot pravo. Tudi politična moč postane s tem, da sleherno moč podredi drugi moči, univerzalno občutljiva za vsakršne teme, če jih je le mogoče politizirati, in postane dostopna osebam vseh vrst, če so le udeležene v političnih volitvah. Pomembne težnje, ki se pojavljajo v moderni družbi, pospešujejo take zveze med univerzalizacijo in specifikacijo reflektivnosti, in medij za intimne odnose sledi prav tem trendom, čeprav je v posameznih primerih usmerjen v ekstremno partikularizacijo.

Kodiranje postane reflektirano v semantiki ljubezni precej prej kot na področju katerega koli drugega medija komunikacije, predvsem kot neposredna posledica tiskanja knjig. V tej zvezi imajo pomembno vlogo celo zgodnje parodije samega romana. Že v 17. stoletju so vedeli: dama je prebrala roman in pozna kod. To povečuje njeno pozornost. Na ta način je bila opozorjena vnaprej - in prav s tem tudi ogrožena. Nekoliko

25) V nadaljevanju bomo videli, da iracionalnost vrednotenja in dejstvo, da ne more biti sprejeto, nekoliko (toda le nekoliko) omilita ta problem. Prim. še posebej poglavje 7, opomba 2. (Avtorjeva opomba se navezuje na izvirnik; ur. opomba.)

26) Ne bi smeli spregledati, da ima univerzalnost tudi svoje meje in da proizvaja neenakost možnosti, vendar pa do tega prihaja po izdiferenciranju medija predvsem zaradi meja semantičnega izražanja spolnosti: zaradi relativne samostojnosti temeljnega mehanizma. Očitno je pri tem nekaterim lažje kot drugim, ne glede na semantično kodiranje njihovega vedenja.

pozneje tudi senzibilen moški postane žrtev romana.<sup>27</sup> Tudi vsi drugi so brali o obrazcih in gestah, ki sodijo k umetnosti zapeljevanja. Z gotovostjo so domnevali, da jih bodo dame spregledale, hkrati pa so tudi vedeli, da bodo navzlic temu z njimi dosegli svoj namen. Kod potemtakem ni le usmerjal vedenja, ampak je na prav tistem področju vedenja, ki ga je usmerjal, zajel tudi svojo lastno povratno pojavnost. Niti kod moči niti kod denarja v tistem času ne bi mogla tolerirati tolikšne transparentnosti. Le v ljubezni tiskana beseda doseže tak učinek razcepljenosti; in prav v ljubezni se na srečo lahko zanašamo na interese, ki zagotavljajo, da ljubezen navzlic temu funkcioniра.

Slednjič pa ne smemo pozabiti, da se pri vseh simbolno generaliziranih medijih komunikacije njihova sposobnost, da oblikujejo ustrezno specializirane družbene sisteme, ne razume kot samoumevna. V družbeno kulturni evoluciji učinkujejo mediji selektivno, vendar pa ne nujno tudi stabilizirajoče. Povsem običajno za medije je, da oblikujejo sisteme, ki se uveljavijo in stabilizirajo šele v soočenju z družbeno tipičnimi pritiski, prevladujočimi prepričanji in vzorci pričakovanj. V zgodnjem obdobju moderne dobe se je ta problem zaostril do te mere, da so se po iznajdbi tiskane besede medijem komunikacije začele postavljati večje, bolj neverjetne zahteve. V kodih medijev so se pojavili simboli, ki imajo poudarjeno "nedružbeno", vsekakor pa meta moralno konotacijo - denimo *raison d'état* v sferi moči, profit v sferi lastnine/denarja ali kvazi-patološko strast v sferi ljubezni. To hkrati kaže, da sredstva, s katerimi naj bi kljub temu oblikovali družbene sisteme, ne izvirajo iz družbe na splošno, iz moralne konformnosti ali iz družbenih slojev, temveč jih je treba na novo ustvariti. Pri nekaterih medijih pride do tega s pomočjo organizacije - neke samo za to razvite posebne oblike tvorjenja korporativnih sistemov. Komunikacijsko področje ljubezni izloči to možnost.<sup>28</sup> Kaj uporabi namesto tega?

27 "J'avais lu quelques romans et je me crus amoureux," pravi junak v delu Charlesa Duclosa, *Les confessions du Comte de...*, 1741, citirano po izdaji Lausanne 1970, str. 38. ("Prebral sem bil nekaj romanov in sem menil, da sem zaljubljen.") Opozoriti je treba na pretanjenost formulacije, ki običajno dejansko stanje le še nakazuje.

28 Tudi druga področja komunikacije, ki težijo k neverjetni komunikaciji, se soočajo s podobnimi problemi. Za religijo glej Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977; za umetnost, isti avtor, *Ist die Kunst codierbar?* v: isti avtor, *Soziologische Aufklärung*, zv. 3, Opladen 1981, str. 245-266.

Po vsem videzu sprva predvsem docela formulirano zavedanje o problemu; pozneje tudi zahteve, povezane z zakonsko zvezo. Pri naslednjih zgodovinskih analizah semantike ljubezni moramo zategadelj vseskozi upoštevati, da njen predstavniki svet izpolnjuje tudi funkcijo obrambe pred prisojanji in se spričo tega precej pogosto kaže kot nekako ekstravaganтен. Družbeno življenje v starejših, lokalno bolj zgoščenih družbenih sistemih, označujejo kompleksne mreže odnosov, ki blokirajo samoizključitev posameznika, "zasebno življenje", pa tudi odmaknjeno življenje v dvoje. V nekem za vse preglednem okviru naj bi namreč svoje življenje delili z drugimi ljudmi. Intimnost v dvoje je domala nemogoča, vsekakor pa je ne spodbujajo, ampak jo, če je le mogoče, onemogočajo.<sup>29</sup> Zato bomo morali izluščiti sistemske pogoje za intimnost iz prevladujočih mnenj in čustev;<sup>30</sup> in to bo verjetno precej težko, ker vse starostne skupine niso enako zainteresirane za to možnost.<sup>31</sup> Tudi glede svojih lastnih pogojev se odnosi para, ki niso vpeti v družbeno mrežo, kažejo kot redki in problematični. Kot kažejo sociometrične raziskave, je "izbrati drug drugega" na osnovi vzajemne projekcije le redek pojav, odnosi, ki nastanejo na ta način, pa so navadno kratkotrajni.<sup>32</sup>

Ti pogoji nam pojasnijo, da se je kodiranje (na spolnosti temelječe) intimnosti sprva pričelo izven vsakršnega etabliranega reda in da je morala biti ta sposobnost plačana s "koncesijami" v semantiki -

29 K odnosom v domačem krogu prim. na primer Howard Gadlin, *Private Lives and Public Order: A Critical View of the History of Intimate Relations in the United States*, v: Georg Levinger/Harold L. Raush (izd.), *Close Relationships: Perspectives on the Meaning of Intimacy*, Amherst 1977, str. 33-72; David H. Flaherty, *Privacy in Colonial New England*, Charlottesville Va. 1972, še posebej str. 70 in dalje.

30 K temu še posebej Guy E. Swanson, *The Routinization of Love: Structure and Process in Primary Relations*, v: Samuel Z. Klausner, *The Quest for Self-Control: Classical Philosophies and Scientific Research*, New York 1965, str. 160-209. Dalje prim.: William J. Goode, *The Theoretical Importance of Love*, *American Sociological Review* 24 (1959), str. 38-47; Philip E. Slater, *On Social Regression*, *American Sociological Review* 28 (1963), str. 339-364.

31 S tega vidika ni nepomembno, da sodijo odnosi stric-nečakinja k odnosom, ki so že zgodaj z ritualiziranjem zaznamovani kot vprašljivi, vendar obenem tudi vseskozi zaščiteni. Prim. na primer S.N. Eisenstadt, *Ritualized Personal Relations*, *Man* 96 (1956), str. 90-95.

32 Prim. Jean Maisonneuve, *Psycho-sociologie des affinités*, Pariz 1966, str. 322 in dalje, še posebej 343.

predvsem s priznanjem, da je tak odnos nerazumen, blazen in nestabilen. Šele ko so se ljudje privadili takega programa, se je bilo mogoče resno lotiti naloge vgrajevanja družbene refleksivnosti v semantiko in poskušati na ta način stabilizirati oblikovanje sistemov - z uspehom, ki je še danes sporen. Na ljubezni temelječa zakonska zveza je plod tega prizadevanja, možnost razveze pa njegov korektiv. Tako je potem od zakonske zveze odvisno, ali bo ljubezen trajala ali ne.

*Prevedla Zlata Gorenc*



## Zaznavanje in komunikacija spolnih interesov

Niklas Luhmann

I am two fools, I know  
for loving and for saying so.

John Donne  
*The Triple Fool*

I.

Novejša raziskovanja na področju teorije sistemov po vsem videzu silijo bolj kot kdaj koli poprej k natančnejšemu razlikovanju različnih ravni oblikovanja samoreferenčnih sistemov. To je brez dvoma posledica koncepta avtopoezis, če seveda tega pojma ne želimo reducirati na golo biološko dejansko stanje. Avtopoezis pomeni: samoreprodukcija sistema na osnovi njegovih lastnih elementov. Ali drugače povedano: avtopoetični sistem je sistem, ki elemente, iz katerih sestoji, sam reproducira s pomočjo mreže elementov, iz katerih sestoji.

To se izvrši s pomočjo zelo različnih osnovnih operacij, katerih vsaka tvori rekurzivno zaprte sisteme na ta način, da organizacijo in strukturo svoje avtopoezis diferencira glede na okolje, ki je izključeno iz samoreferenčne operacije sistema. To se zgodi (če ne upoštevamo v precejšnji meri še nepojasnjene situacije na področju fizičnih in kemičnih sistemov) z zelo različnimi operacijami: bodisi je ta operacija življenje samo, bodisi zavest ali pa komunikacija. V skladu s tem se v za vsako od njih specifičnem okolju izoblikujejo živi sistemi, psihični sistemi in družbeni sistemi, in sicer vselej kot zaprti sistemi z lastno

Prevod razprave "Wahrnehmung und Kommunikation sexueller Interessen", v R. Gindorf in E. J. Haerberle (ur.): *Sexualitäten in unserer Gesellschaft*, Walter de Gruyter: Berlin, New York 1898, str. 127-148.

avtopoezis in s strukturami, ki jih je mogoče specificirati zgolj znotraj sistema in zgolj s sistemom samim. Rezultat te samoselekcije struktur na osnovi avtopoetične osnovne operacije, ki se jo da v vsakem od teh primerov zelo preprosto opisati, je mnogoterost vrst, mnogoterost individuumov, mnogoterost družbenih sistemov.

Vendar pa razvoj struktur (morfogenezis) poteka na-tako kompleksen način, da je tudi pri operacijah, ki so slepe za okolje, zagotovljen precejšen nadzor nad realnostjo, in sicer s tem, da so ti sistemi sposobni nadzirati konsistentnost lastnih operacij, kar se zgodi na ta način, da jih primerjajo z rezultati lastnih operacij; ali lahko bi dejali tudi bolj preprosto: s tem, da imajo spomin. Nadzor nad realnostjo se potemtakem poteka izključno na tisti ravni, ki jo *Heinz von Foerster* imenuje kibernetika drugega reda,<sup>1</sup> torej z rekurzivnim preračunavanjem lastnih preračunosti - in ne s primerjanjem notranjih in zunanjih podatkov, kakor je denimo predpostavljala klasična spoznavna teorija.

Ta teoretska predelava obče teorije sistemov ima zelo daljnosežne posledice za celotno znanstveno pokrajino in jih danes še ne moremo v celoti oceniti. To ne velja le za temeljne podmene klasične logike in spoznavne teorije, ki sta izhajali iz ontološke premise o nedvoumnem obstoju irefleksivne biti,<sup>2</sup> ampak velja tudi za vse teorije, katerih tema so ti avtopoetični sistemi, in še posebej torej za področja interdiscipli-

- 1 Za najpomembnejše prispevke v nemškem prevodu primerjaj H. von Foerster: *Sicht und Einsicht*, Braunschweig 1985, ali v skrajšani obliki H. von Foerster: *Cybernetics of Cybernetics*, v: K. Krippendorf: *Communication and Control in Society*, New York 1979, str. 5-8.
- 2 Glej k temu Gotthard Günther: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, 3 zvezki, Hamburg 1976-1980. Dalje, spoznavnoteoretsko pozicijo, ki je formulirana z nekoliko ponesrečenim izrazom "konstruktivizem", katere raven refleksije pa ne ustreza vselej zahtevam, ki bi jih postavili izvedenci za filozofijo. Glej na primer Paul Watzlawick (izd.): *Die erfundene Wirklichkeit*, München 1981; Humberto R. Maturana: *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*. Braunschweig 1982; John Richards/Ernst von Glaserfeld: *Die Kontrolle von Wahrnehmung und die Konstruktion von Realität: Erkenntnistheoretische Aspekte des Rückkopplungs-Kontroll-System*. *Delfin* 3 (1984) 4-25; Gebhard Rusch: *Verstehen verstehen: Ein Versuch aus konstruktivistischer Sicht*, v: N. Luhmann/ Karl Eberhard Schorr, (izd.): *Zwischen Intransparenz und Verstehen: Fragen an der Pädagogik*. Frankfurt 1985, str. 40-71.

narnega raziskovanja, kakršno je denimo raziskovanje spolnosti. Teorija avtopoetičnih sistemov nas pri tem sili v ubiranje poti po ovinkih, ki se bodo po vsej verjetnosti izkazali za plodne; vsekakor nas sili v zelo zapletene rekonstrukcije navidezno preprostih dejanskih stanj. S konceptom avtopoetizis se teorije živih, psihičnih in družbenih sistemov zvedejo na neko temeljno nerazrešljivo protislovje, namreč na odprtost zaprtih sistemov - na neke vrste zavezujočo brezizhodnost, kakor je na kratko formuliral *Rene Thom*.<sup>3</sup> Zdaj postanejo interne operacije in strukture, ki jih le-te izoblikujejo in sproti modificirajo, precej pomembnejše, kot so bile poprej; predvsem pa bo potrebno vsakokrat jasno navesti reference na sistem, ki so podlaga posamezne analize; t.j. kateri sistem se v posameznih primerih pojmuje kot tisti, s stališča katerega se preostali svet razume kot okolje, ki ga je mogoče nadzirati zgolj interno.

S tem izgubi ne nazadnje tudi spolnost značilnost nedvoumno obstoječega dejanskega stanja, s katerim se potem različne stroke ukvarjajo na različne načine. Spolnost ima za številne žive sisteme, za psihične sisteme in za družbene sisteme zelo različen pomen, za imunske sisteme pomeni nekaj drugega kot za celice, za možgane nekaj drugega kot za zavest. Tudi diferenca glede spolov bi se lahko s tega vidika na vseh ravneh bioloških, psihičnih in družbenih sistemov upoštevala z doslej neobičajno mero radikalnosti - posledica česar bi bila, da je relativno neverjetno, da moški in ženska spolnost doživljata na enak način - razen v primeru, da kulturni programi deformirajo njun način doživljanja. Živimo v polikonteksturalno konstituiranem svetu; to pomeni, da moramo vselej upoštevati sisteme, toda potem tudi razlikovanja, v katerih kontekstu je v posameznem primeru približno to, kar je to za ta kontekst.<sup>4</sup> V tem smislu stopi opazovalčeva izbira reference na sistem natančno na tisto mesto, ki je v ontološki metafiziki kategorijo "bitja" pojmovalo kot oznako tiste biti, ki pojasni, kaj je ta bit.

3. Glej Nutzen und Schwierigkeiten interdisziplinärer Forschung, v: *Spektrum der Wissenschaft*. Januar 1986, Str. 12-13.

4. Prim. k temu Günther Gotthard: Life as Poly- Contextuality, v: isti avtor: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, zv. 2. Hamburg 1979. Str. 183- 306; dalje, na to navezujoče se premisleke k semiotiki ženskosti avtorice Eva Meyer: *Zählen und Erzählen: Für eine Semiotik des Weiblichen*. Dunaj, Berlin 1983.

## II.

Raziskovalnega programa, ki smo ga nakazali v tem kratkem uvodu, na tem mestu kajpada ni mogoče predstaviti niti podrobno niti v grobih obrisih. Zadovoljiti se moramo s tem, da zarišemo določeno temo v skladu s tem konceptom avtopoetičnih sistemov, in sicer z minimalnim številom pojmov.

Naslednja premišljanja izhajajo iz reference na sistem posamezne zavesti. Zategadelj bomo upoštevali le to, kar se dogaja v tem sistemu reprodukcije misli s pomočjo misli.<sup>5</sup> Torej ne gre niti za genetske ali za organske procese življenja niti za semantično reguliranje družbene komunikacije.<sup>6</sup> Fizični procesi, kakor tudi kulturni imperativi, ki usmerjajo komunikacijo, pridejo v poštev le takrat, kadar in če jih zavest v obliki misli uporabi za lastno pridobivanje in obdelavo informacij.

To izhodišče, namreč avtopoezis zavesti, izključuje podmeno, da človeški organizem (kaj šele njegov genetski program) v zadovoljivi meri kondicionira zavest.<sup>7</sup> Če sami možgani niso več kondicionirani kot v funkciji življenja, čeprav obstajajo in delujejo na osnovi avtopoezis življenja.<sup>8</sup> Zato je potrebno podmeno o kondicioniranju nadomestiti s tezo, da zavest nujno in z določeno preferenco glede na druge objekte opazuje lastno telo (vendar pa ne opazuje lastnih možganov! kar je vsekakor omembe vreden pojav).

Le z lastnim telesom kot oporno točko pridobi zavest, ki se ukvarja s celotnim svetom, s simboli in znaki, z realnostmi in irealnostmi, s pogrešanim, izgubljenim, neobstoječim, z nasprotji in protislovji, z mogočim in nemogočim in ki v svetu "obstaja" povsod in nikjer obenem.

5 Prim. k temu izhodišču Niklas Luhmann: Die Autopoiesis des Bewusstseins. *Soziale Welt* 36 (1985), 402-446.

6 S tega vidika: Niklas Luhmann: *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt, 1982.

7 Vendar pa ni izključena možnost, da opazovalec opazuje odnos med organizmom in zavestjo tako, kakor da bi bilo res prav to - na primer s pomočjo opisa input/output. Prim. k temu Francisco Varela: L'auto-organisation: de l'apparence au mecanisme, v: Paul Dumouchel/ Jean-Pierre Dupuy (izd.): *L'auto-organisation: De la physique au politique*. Pariz 1983. Str. 147-164.

8 Prim. Gerhard Roth: *Autopoiesis und Kognition: Die Theorie H.R. Matu- ranas und die Notwendigkeit ihrer Weiterentwicklung*. Ms. Bremen 1985.

svojo lastno identiteto. Če se hoče nanašati sama nase, lahko to stori le s pomočjo lastnega telesa, ki je tako rekoč njen gostitelj. Sicer pa je to telo za zavest zgolj neka enota, ki se razlikuje od nekega (nekega!) okolja. Organizem je, če ga razumemo kot aglomerat živih sistemov, nekakšna simbioza številnih avtopoetičnih sistemov s skupnim genetskim programom - vendar pa ni to, kar zavest opazuje, kadar hoče opazovati sebe ali druge pri diferenci do nekega okolja in kadar se hoče umestiti v svet.<sup>9</sup>

Opazovanje lastnega telesa ponuja dvojno prednost, in sicer dejstvo, da je telo nenehno navzoče in da ga je mogoče v njegovem okolju opazovati kot od zunaj. Zavest si, s tem ko opazuje lastno telo, prilasti njegovo diferenco sistem/okolje in se lahko po tem, čeprav operira le sama v sebi, umesti v svet. Zavest se na ta način zelo naglo uči, kaj sodi k njenemu telesu, na primer: katere šume proizvaja telo samo in katere je treba pripisati okolju. Ker je konglomerat avtopoetičnih sistemov, ki se opazuje kot telo, že sam organiziran polikonteksturalno, lahko zavest s telesom eksperimentira, lahko ga pripravi do tega, da otipa samega sebe, da sliši šume, ki jih samo proizvaja, da vidi lastne gibe in predvsem: da vse to nenadoma prekine in da opazuje učinek te prekinitve. Če zavest opazuje potekanje tovrstnih eksperimentalnih operacij dalj časa, je domala neizogiben rezultat ta, da lahko razločuje med tem, kar lahko pripiše sama sebi, in tem, kar mora pripisati nečemu tujemu; in ta neizogibnost učinkuje s svoje strani kot pospeševalni dejavnik pri izgrajevanju zavedanja o realnosti.

Novejše fenomenološke teorije, ki se poskušajo izkopati iz transcendentalne teoretske utemeljitve spoznavne teorije, so prav tako postale pozorne na ta pomen zavedanja o telesu.<sup>10</sup> Transcendentalni subjekt ali a priori samemu sebi dan Jaz zamenja potem lahek glavobol, ki mora znati spremljati vse moje predstave in nakazuje, kje le-te potekajo, ne da bi s tem njihov svet postal omejen. In šele ko je zagotovljeno lastno telo kot izvor, se lahko izgradijo oblike spoznanja, ki omogočijo, da

9 Argument lahko ponovimo pri primeru razmerja med zavestjo in družbenim sistemom: zavest sebe nima za "osebo". Potrebuje le operativno enoto (avtonomijo), ne pa osebne identitete. Le družbeni sistem (v skladu s starim pojmovanjem pa celo le pravni sistem) pojmuje osebo kot psihični sistem, torej le za namen komunikacije, kot zgolj naslov, ki se nanj lahko obrne ali kot dejavnik, ki mu je mogoče pripisati kavzalnost in odgovornost za sodelovanje v komunikaciji.

10 Za vprašanja, ki jih tu obravnavamo, je pomembna predvsem publikacija iz zapuščine Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*. Pariz 1964.

distanca do okolja postane dostopna,<sup>11</sup> predvsem pa to, kar *Donald Campbell* imenuje oddaljena vednost (distal knowledge),<sup>12</sup> in to, kar fenomenologi analizirajo kot "tipifikacijo": kot omogočanje, da to, kar je odsotno, postane vidno v navzočem.<sup>13</sup>

To, da na ta način poudarjam diferenco avtopoetične zavesti do lastnega in tujega telesa, bi kdo nemara imel za nepotrebno obsedenost s teorijo ali le za nepotrebno dolgoveznost. Vendar pa je ta diferenca za našo temo, tudi če ne upoštevamo njene teoretske konstrukcije, središčnega pomena. Spolnost se rodi z opazovanjem lastnega oz. tujega telesa s strani zavesti in predpostavlja ustrezne nespoznatnosti na obeh straneh. Diference med opazovalcem (ki je sam sebi netransparenten) in opazovanim (ki je zanj netransparentno) ni mogoče nikoli več eliminirati. Na to je opozorila predvsem romantika, na primer *Schlegel* v svoji *Lucindi*. Zavest reflektira svoje interese, vključno z možnostjo, da vara sebe ali da je s pomočjo telesa prevarana. Nikoli se ne more "zlit" s svojim, kaj šele s kakim drugim telesom. Neizogibno prakticira, pa čeprav še tako okorno, "premišljeno ljubezen" s skritimi mislimi in potemtakem z bojaznijo pred skritimi mislimi. Prav to je tisto, kar sestavlja napetosti in vznemirjenja ljubezni in omogoča, da ljubezen doživljamo vse do spolne vzbujenosti tudi ob odsotnosti partnerja. Negotovost, ki je posledica te diference, sproža domišljijo. Negotovost je mogoče, v nasprotju z gotovostjo, napraviti za trajno stanje. Vidimo, da ne vidimo tega, česar ne vidimo, in to opazovanje je za zavest precej mikavnejše od vsakdanjega pogleda stvari. Pomislimo le na pornografske filme, kjer ne moremo videti ničesar, česar ne moremo videti.

11 S tem pa ne zanikamo, da možnost zaznavanja oddaljenega predpostavlja tudi čisto nevro-fiziološka preklapljanja. Glej k temu Heinz von Foerster: *What is Memory that it May Have Hindsight and Foresight as Well*, v: Samuel Bogoch (izd.): *The Future of the Brain Science*. New York 1969. Str. 19-64.

12 Prim. med drugim *Natural Selection as an Epistemological Model*, v: Raoul Naroll/Ronald Cohen (izd.): *A Handbook of Method in Cultural Epistemology*, Garden City, N.Y. 1970. Str. 51-85; isti avtor: *Ostensive Instances and Entitativity in Language Learning*, v: William Gray/Nicholas D. Rizzo (izd.): *Unity Through Diversity: A Festschrift for Ludwig von Bertalanffy*, zv. 2. New York 1973. Str. 1043-1057; isti avtor: *On the Conflict Between Biological and Social Evolution and Between Psychology and Moral Tradition*, *American Psychologist* 30 (1975), str. 1103-1126.

13 V navezavi na Edmunda Husserla. Glej še posebej: *Erfahrung und Urteil*. Hamburg 1948. Str. 398 in dalje.

Diferenca med zavestjo in telesom poleg tega pojasni, da se ljubezen, preden ljubimo, kaže z neke vrste sanjavo nenatančnostjo (*Musil*), kjer je mogoče dogodke še poljubno povezovati. Prav zaradi tega ljubezen kot medij lahko služi tako za zaznavanje kakor za komunikacijo.<sup>14</sup> Medij potem čaka, če smemo uporabiti ta izraz, na navodila; pripravljen je na vsrkavanje konkretnih doživetij, ki bi, bolj ali manj namerno, bolj ali manj naključno utegnila temu slediti.

### III.

Kot naslednji korak za omejitev teme nam bo služila teza, da ima zavest v družbenih situacijah dve različni možnosti za vzpostavljane odnosov do telesa (in na tej poti: do zavesti) nekega drugega človeka: zaznavanje in komunikacijo. V običajnih procesih zaznavanja nečesa, kar ima zavest za zunanji svet, zaobseže zavest med drugim tudi druge ljudi. Pri tem obenem opazuje bolj ali manj tudi lastno telo - pri dotikanju močnejše, pri gledanju in poslušanju pa se angažira skoraj le kot oddaljena zavest. Kajpada je to zaznavanje vselej zaznavanje, ki interpretira in je v tolikšni meri odvisno od spomina in kulturnega okvira. Na začetku nas to ne bo preveč zanimalo, čeprav je pomembno prav za področje spolne stimulacije. Za naslednja premišljanja je pomembno le, da lahko na osnovi tega interpretiranega zaznavanja razločujemo med preprostim zaznavanjem in zaznavanjem vedenja pri sporočanju, torej zaznavanjem udeležbe v komunikaciji.

O komunikaciji lahko govorimo vselej takrat, kadar se tisti, ki zaznava, orientira s pomočjo razločevanja med informacijo in vedenjem pri sporočanju. Preprosto zaznavanje omogoča precejšnjo sočasnost velikega števila razločevanj, pri katerih se tisto, kar zaznavamo, specificira kot to in ne ono (ženska in ne moški, mlad in ne star, grd in ne prikupen, itd.). Vse to vidimo "z enim samim pogledom". Komunikacija pa se izvrši s precejšnjo nesočasnostjo zaznavanja. Lahko jo vodi razločevanje med informacijo in sporočanjem in mora to poenostavitev plačati z zaporedno obdelavo informacij, ki s svoje strani pelje potem v novo izgrajevanje drugačne kompleksnosti, v oblikovanje družbenih sistemov.<sup>15</sup>

14 Tukaj medij, kot ga pojmuje Fritz Heider: *Ding und Medium. Symposium* 1 (1926), str. 109-157 (angl. prevod v *Psychological Issues* 1, 3 (1959) str. 1-34).

15 K temu bolj izčrpno Niklas Luhmann: *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt 1984, še posebej str. 191 in dalje.

Razločevanje med zaznavanjem in komunikacijo pa ne pomeni, da se družbene situacije lahko ustrezno diferencirajo v smislu, da v neki situaciji le zaznavamo, v drugi pa le komuniciramo. Nobena družbena situacija ne more shajati brez komunikacije in vselej, kadar so navzoče druge osebe, jih tudi zaznavamo (če se seveda niso skrile). Gre namreč le za razločevanje, ki ga opravlja zavest udeležencev, in za težišča usmerjanja pozornosti. Tudi komunikacijo je treba seveda zaznati, sicer zavesti ne bi bila dostopna; vendar pa je zaznavanje komunikacije visoko specializirano in v bistvu vezano na govor. Pri govorni komunikaciji difference med informacijo in sporočanjem praktično ne moremo ignorirati in prav ta diferenca je tisto, po čemer zavest loči komunikacijo od preprostega zaznavanja. Iz tega izhajajoča *omejitve* razločevanja, ki vodi zaznavanje, pelje k izjemnemu *stopnjevanju* svobode možnih reakcij: lahko se odzovemo na informacijo ali na to, da je bila sporočena, in sicer v obeh primerih bodisi pozitivno, bodisi negativno, lahko jo sprejmemo ali pa zavrnamo. To *stopnjevanje* potem s svoje strani zopet izsili *omejitve*, ki odziv odtegnejo s trenutkom pogojenemu poljubnemu in ga napravijo za bolj ali manj pričakovanega. In to je učinek neke emergentne ravni oblikovanja avtopoetičnih sistemov, oblikovanja družbenih sistemov.

Navzlic pomembnosti govora, ki je ne moremo zanikati, pa govor sam ni nujno merilo za diferenciranje med preprostim zaznavanjem in komunikacijo. Po eni strani je vendarle tudi negovorno ravnanje komunikacija, vselej kadar tisti, ki zaznava, v njem vidi sporočilni namen in s tem diferenco med sporočanjem in komunikacijo ter se s svoje strani odzove s komunikacijo. Klasični zgled za to je slavna "govorica oči" ljubimcev. Po drugi strani pa je prav tako mogoče zaznavati govorno komunikacijo glede na nekaj, kar naj ne bi bilo sporočeno: zven glasu, psihično stanje govorca, njegova vzgoja, ki jo je moč razbrati iz njegove izbire besed, itd. Govor sicer nesporno kaže, da se je izvršila komunikacija, medtem ko lahko pri negovorni komunikaciji vselej zanikamo, da smo nekaj "imeli v mislih". Za lastno avtopoezis sistemov komunikacije je govor tako rekoč nepogrešljiv, saj komunikacijo opremi z odgovornostjo, naslovi in razločljivimi epizodami. Vendar pa to ne pomeni, da se mora v vseh družbenih situacijah tisto, kar je najpomembnejše, premestiti v govorno komunikacijo. In prav pri zaznavanju in komunikaciji spolnih interesov - zdaj smo pri naši temi - se to pogosto ne zgodi.



## IV.

Za teorijo, ki na opisan način izpostavi pomen telesa za avtopoezis zavesti, morata biti zaznavanje in komunikacija spolnih interesov še posebej pomembna - in sicer že preden se lotimo posameznih posebnih kulturnih programov, ki kondicionirajo, otežujejo, kanalizirajo, ugledajo dostop do spolnosti. Gre za doživljanje, v katerem telesa štejejo kot telesa in njihovo poželenje kot poželenje poželenja. Tako preprosta je ta ugotovitev: pomembna postane, ko jo postavimo pred ozadje tradicije, ki so jo lahko opredeljevala drugačna razločevanja in je bila s pomočjo razločevanja med čutnostjo in razumom privedla razločevanje teles v neke vrste kulturno odmaknjenost.

To lahko pojasnimo z vprašanjem, prek katerih razlikovanj se svet konstruira kot enotnost različnega. Taka refleksija zelo tipično izhaja, če v izjemnih primerih sploh pride do nje, iz razočaranj glede pričakovanj. Tako razočaranje je lahko obdelano na dva načina: ali se česa naučimo ali pa ne. Ali se prilagodimo ali pa ne. Če potem to spet pričakujemo, se pričakovanja ustrezno stilizirajo. Pričakovanja, ki so se pripravljena prilagoditi, se doživljajo kot *kognitivna* pričakovanja. Usmerjena so k nečemu, kar dejansko obstaja (das Seiende). Če smo se motili in to, kar obstaja, ni to, kar se je zdelo, da je, moramo pričakovanja spremeniti. Pričakovanja, ki ne ustrezajo dejstvom, ki se niso pripravljena učiti, pa so nasprotno simbolizirana z *naj bi* (das Sollen).<sup>16</sup> Taka pričakovanja obdržimo, ne odstopimo od njih, čeprav se niso uresničila, in sicer zato, da bi samim sebi zagotovili, da smo vsaj pravilno pričakovali in da lahko ta pričakovanja še naprej ohranimo. Da bi lahko to že vnaprej sporočili, podelimo ustreznim pričakovanjem *normativni* status.

Tradicionalnoevropski racionalizem se je v bistvu posluževal obeh stilov pričakovanja in je v skladu s tem razvil ustrezno semantiko za oba primera. Plod te semantike sta znanost in pravo. Med prehodom v moderni vek in z razkrojem skupnih moralno- kozmoloških temeljev pa se je ustrezno razločevanje med dejstvi in normami še nekoliko bolj izostrilo. To je imelo zelo verjetno posledice za vrednotenje človeškega telesa:<sup>17</sup> če ga namreč postavimo pred to alternativo, telo (če spet

16 Ki so ga iznašli posebej za človeka, o tem se strinjata oba, Bog in Satan. Glej Prologue in Haeven, v: Kenneth Burk: *The Rhetoric of Religion in Logology*, Berkley 1970, str. 273 in dalje (prvič 1961).

17 Ali tako vsaj pravi teza o "molčanju telesa" - glej Dietmar Kamper/Volkmar Rittner (izd.): *Zur Geschichte des Körpers: Perspektiven der Anthropologie*. München 1976.

ponovimo: to, kar zavest opazuje kot telo) ni ne eno ne drugo, ampak izključeni tretji, "parazit", ki sabotira razločevanje.

Kadar se izgradi družbeno vodilna semantika kot semantika znanja in prava, kot semantika tistega, kar dejansko obstaja, in onega, kar naj bi obstajalo, ima to daljnosežne posledice za potem možna razločevanja, ki omogočajo navezovanje, in za strukturiranje priložnosti, da človek postane nezamenljiv individuum. Za znanje je razločevanje, ki omogoča navezovanje (in s tem kod sistema znanosti) *resnično/neresnično oz. pravilno/napačno*. Individuum pa nima dobesedno nikakršnega ustreznika. Pri resničnih predstavah le ponavlja, kar je dejansko stanje, torej sam ničesar ne prispeva. Pri napačnih predstavah pa že zaradi tega ni ničesar ustreznega, ker take predstave niso nič vredne. Ob teh omejitvah se je koncept individualnosti razvijal na družbeno (pa tudi individualno in zavestno) zelo ploden način v smeri povzdigovanja odkriteljev in iznajditeljev - ta koncept se je tako rekoč nobeliral. Na področju normiranega vedenja gre lahko le za diferenco med *konformnim* in *nekonformnim*. Pri tem se priložnosti za razvoj individualnosti nahajajo na področju nekonformnega, ki je s svoje strani spet lahko ovrednoteno kot nekaj pozitivnega (kot v primerih junakov, asketov in supererogatoričnih dejanj) ali nekaj negativnega (kot v primeru lopovov in ničvrednežev), pri čemer dostop do te difference očitno korelira s stratifikacijo.

Vse to lahko na tem mestu le nakažemo. Vendarle pa zadošča za spoznanje, da opazovanje razmerja telesa do drugega telesa v tej prevladujoči semantiki racionalnosti nima posebno velikega pomena. Zategadelj se od 17. stoletja dalje (o časovnih zamejitvah starejših tradicij bi utegnili polemizirati) izoblikuje neka posebna semantika za (strastno) ljubezen, ki se v bistvu hrani s spolnimi izkustvi, te pa povzdigne v svojevrsten kulturni program. Spolnost se ne opisuje več kot neke vrste (kvazi medicinski) izhod v sili za človeško telo, temveč kot človeško pomembno in od družbe zahtevano, salonsko potrebno (ne pa: za reprodukcijo potrebno) področje življenjskega izkustva (seveda le za plemstvo).<sup>18</sup> In ta lastni svet ljubezni se uveljavi navkljub temu, kar zahteva razum in morala, t.j. družina in zakonska zveza. Racionalizmi, ki so bili preseljeni v to področje, so v 18. stoletju doživeli postopno demontažo. Postopoma so bila opuščena vsa merila za izbiranje. Ljubezen postane naključje, ki potrjuje in krepi samega sebe ter se stabilizira v strukturah lastnega izvora. In izjemno velika neverjetnost nekega takega družbeno neutemeljenega poteka se pojmuje kot verjetnost neuspeha.

18 Prim. Niklas Luhmann: *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt 1982.

Če se ozremo nazaj, opazimo, da v tej literaturi zgoraj zarisana diferenca med zaznavanjem in komunikacijo nima nikakršne vloge. Namesto tega odkrijemo nekomunikabilnosti.<sup>19</sup> Ljubezen temelji na dokazih, ki jih ni mogoče niti sporočiti niti verificirati; sleherni dvom je usoden, odločilno je to, kar Claude Crébillon (sin) imenuje "trenutek" - trenutek, v katerem se razmerje napetosti med telesi stopnjuje do nevzdržnosti.<sup>20</sup> Preteklost in prihodnost nista pomembni, pomemben je le sedanji trenutek; in ta na nek način posreduje realnost, ki bi bila nedosegljiva, če bi se morali ozirati na preteklost in prihodnost hkrati (torej na neaktualne časovne načine).

Z drugimi besedami, z vidika nekomunikabilnosti nanese beseda na lastno pravico nekomunikativnega zaznavanja: ki ga ni mogoče artikulirati, "digitalizirati", ki je vezan na v tem hipu aktualen trenutek in prav spričo tega podan z neovrgljivo očitnostjo. Obenem pa tradicionalne semantične dispozicije, ki so zaznavanje podredile razumu, spolni nagon pa "višjim" kognitivnim in moralnim sposobnostim človeka, učinkujejo pozneje - ne nazadnje s kozmološkim argumentom, da so tiste sposobnosti, ki so skupne človeku in živalim, manjvredne v primerjavi s specifično človeškimi lastnostmi. Kot posledica tega je bilo zaznavanja teles registrirano kot komunikacijski deficit.

Šele če se dovolj radikalno osvobodimo čara te tradicije in njene sheme zgoraj/spodaj (višji/nizji), se lahko vprašamo, kaj je tisto, kar na področju zaznavanja telesa nadomešča kognitivne in normativne kode, kaj nadomešča razločevanje pravilno/napačno in konformno/nekonformno. In prav lahko bi to funkcijsko mesto vodilne difference zapolnila diferenca med zaznavanjem in komunikacijo.

## V.

Za razliko od kognitivnih in normativnih tradicij, njihovih funkcijskih sistemov in njihovih bogatih semantik, pa je diferenco med zaznavanjem in komunikacijo nekoliko težje prevesti v nek kulturni program. Od 18. stoletja dalje se pojavljajo zahteve po "pozitivni seksologiji", vendar se le-ta v bistvu reklamira prek negacij, denimo prek zahteve po svobodnem oblikovanju spolnosti v skladu z lastnim preudarkom.

19 Za dokaze glej: Luhmann op.cit. (1982), str. 153 in dalje.

20 Prim. kot novo izdajo: *La nuit et le moment, suivi de Le hazard du coin du feu*. Pariz 1983.

Sociolog lahko brž spozna, da to ne pelje posebno daleč. Predvsem pa je treba ugotoviti, kako globoko bi segla preureditev na diferenco med zaznavanjem in komunikacijo, če bi jo izpeljali; funkcijski sistemi, ki razvrščajo kognitivno in normativno pričakovanje, so namreč že sistemi komunikacije, potemtakem bi moralo biti orientiranje po diferenci med zaznavanjem in komunikacijo in še posebej orientiranje po opazovanju teles in njihovi diferenci bolj radikalno zastavljeno in bi moralo sam startni mehanizem kognitivne in normativne kulture postaviti v diferenco. Niti teoretska dedukcija niti imaginacija ne moreta zarisati tega, kar bi se moglo izcimiti iz tega.

Spričo tega se bomo omejili na dva ekzemplarična premisleka. Prvi zadeva precej razširjeno zahtevo po procesu učenja in po "izboljšanju učinka" na področju spolnosti. Zelo težko bi zanikali upravičenost te misli in brez dvoma je tudi zaznavanje rezultat poprejšnjih procesov učenja. Navzlic temu pa je tovrstni program kajpada kognitivni program in nakazuje, da sedanost doživljamo z vidika sklepanj na napake in na modificiranje vedenja, torej glede na prihodnost. Vendar pa prav to ovira izčrpanje tega, kar se ponuja v aktualnem trenutku. Prav to moti v tem trenutku možno sočasno doživljanje, ker učinki učenja že po naravi temeljijo na različnosti perspektiv in se udeleženci, ki imajo ta namen, ne morejo naučiti "istega". Ta imperativ učenja pa postane docela absurden takrat, kadar pripelje do tega, da eden uživa, medtem ko se drugi uči.

Drugi premiselek zadeva komunikacijo. Tudi tu je koristno, če si priključimo v spomin naše izhodišče, t.j. avtopoezis zavesti. Zavest je vselej urnejša in mnogo bolj večstranska kot komunikacija, ki se je udeležuje. V mislih obkroža potekajočo komunikacijo in posega na način, ki se ga ne da sporočiti hkrati s tem, naprej in nazaj na to, kar je bilo že izrečeno, česar se ne sme izreči, kar naj bi bilo vsekakor zamolčano. Zavest se udeležuje govora s tem, da govori, in s tem, da molči. Lahko načrtuje to, kar govori, in lahko zamolči to, česar ne pove. Pri govoru se lahko opazuje in korigira. Lahko opazi, da izrečeno ne zadeva čisto povsem tega, kar je bilo mišljeno. Lahko sodoživlja, da nekaj, kar je bilo izrečeno, izključi nekaj drugega kot nezdružljivo (čeprav bi bilo to drugo prav tako lahko izrečeno). Lahko začuti, celo z nejevoljo lahko zabeleži, kako se v komunikaciji določa. Lahko pretirava. Lahko pove kaj, česar ne misli čisto resno. Lahko laže. In lahko, pravzaprav mora nujno predvidevati, da pri drugem prav tako obstaja ista igra presežka zavesti.

Sleherna udeležba v komunikaciji potemtakem boleče pokaže, kako ostre meje obstajajo med psihično in družbeno avtopoezis in kako nesmiselno je mnenje, ki nas nanj napeljuje tradicija, da namreč ljudje lahko komunicirajo. Iz dneva v dan doživljamo, da to ne gre - in da

moramo navzlic temu dopustiti pripisovanje našega govora, ker v nasprotnem primeru komunikacija ne bi mogla funkcionirati.

Vse to bi lahko z inertno tolerantnostjo pustili v nemar, če ne bi bilo tako pomembno. Vendar pa mora področje intimnih kontaktov zadostiti drugačnim zahtevam. Pri tem je lahko ali bi lahko bilo pomembno, da smo razumljeni tako, kot mi sami razumemo sebe. Prav tega pa s komunikacijo ni mogoče doseči. Zategadelj si ljubimca sicer prizadevata za komunikacijo - vendar pravzaprav ne zavoljo komunikacije same, temveč zato, da bi mogla drug drugega opazovati pri komuniciranju. Oba uporabljata samoreferenco svoje zavesti kot diferenco, ki vzpostavi razliko, in oba predpostavljata, da se pri drugi osebi dogaja isto, in se na to pripravita. Pri tem jima ne gre za to, da bi komunikacijo sklenila z obojestransko sprejetimi rezultati. Komunikacija sama že zadovoljuje. Tema je le pretveza, da drugi osebi lahko pokažemo, da njeno samoreferenco sprejemamo kot to, kar vzpostavlja razliko.

Manj sama ljubezenska literatura, v precej večji meri pa literatura s področja seksualne pedagogike in seksualne terapije pogosto napak presoja to elementarno dejansko stanje. Za premagovanje težav ali morebitnih nesporazumov se pogosto priporoča komuniciranje o skupnem vedenju, če ne celo "pomenek". Probleme, ki jih imamo, je treba razodeti in o njih govoriti. Vendar pa to obremenjuje dogajanje z zakonitostmi, ki so lastne oblikovanju družbenih sistemov, poleg tega pa še s problemom nekomunikabilnosti. Vrhu tega pa sleherna komunikacija s svojo eksplisitnostjo proizvaja bifurkacijo: ponujeni pomen lahko sprejmemo ali pa zavrnemo, kar spet terja nadaljnjo komunikacijo. Komunikacija nikakor nima, kakor se pogosto predpostavlja, nekakšne imanentne težnje po konsenzu. Njen edini gotov izid je ta bifurkacija in prav na to se pripravi nedoktrinarna vsakdanja vednost, ki zapoveduje previdnost pri komunikaciji in pogosto tudi izogibanje komunikaciji. Tudi praksa družinske terapije s "pisno zavezo" zajema ta problem, kadar denimo vpičo nepremagljivih težav pri sporazumevanju med zakonskimi partnerji in vpičo vse prevelikega upoštevanja "dvojnega kontingence" in njene brezizhodnosti predpisuje: vedno ob petkih, pa če se nam hoče ali ne!

Problem komunikacije je prav to, da preprosto zaznavanje poželenja razgradi v informacijo in v sporočilo informacije, s tem opozori na sum o (kot vedno dobronamernem) varanju, o napačni uporabi simbolov, o zmoti in nesporazumu, na sprotno prepričevanje o pravilnem razumevanju, na povratno vprašanje in popravek in z vsem tem na serializiranje doživljanja in delovanja. Dvomi lahko zadevajo informacije ali pa tudi razloge za njihovo sporočanje. Dvomi so lahko taki, da jih je mogoče le delno sporočiti ali pa jih le delno ni mogoče sporočiti, tako da se zelo lahko nakopičijo sumi o pravem motivu. Komunikacija s tem proizvede

presežek kompleksnosti, ki je povod za nadaljnjo komunikacijo in selektivno dodelavo. Komunikacija služi potemtakem predvsem avtopoezis komunikacije, ne pa, ali pa le sekundarno, potrjevanju neke realnosti.<sup>21</sup>

Pri preprostem zaznavanju, ki ni komunikacija, pa je, nasprotno, sočasnost doživljanja in vsebine doživetja očitna povsem neposredno. Drznil bi si trditi, da je ta simultanost trenutka, istočasnost dogodkov v sistemu in v okolju, edina oblika, pri kateri lahko zaprti avtopoetični sistem prekorači lastno "konstrukcijo" svoje realnosti in si sam zagotovi zanesljivost kontakta in s tem omejitve.<sup>22</sup> S tem je povezano dejstvo, da komunikacija, v primerjavi s preprostim zaznavanjem, proizvede večjo distanco opazovalca do tega, kar opazuje. Z njegovim zaznavanjem se je lažje identificirati kot pa s tem, kar doživljamo kot komunikacijo. Pri zaznavanju se sicer lahko motimo (ne da bi to opazili), pri koinunikaciji pa smo lahko napeljeni v zmoto. Poleg tega ima lastno delovanje večji vpliv na komunikacijo, ki sledi temu, kot pa na zaznavanje, ki sledi temu. Udeležba v komunikaciji zato zahteva precej več samoobvladovanja, opazovanja lastnih zapažanj in obilico predvidevanj ter upoštevanje marsičesa. Preneseno na problem zaznavanja oz. komunikacije spolnega poželenja to pomeni, da prevajanje kontakta iz zaznavanja v komunikacijo prekine spontanost in ustvari distanco, posledica česar je, da se je po tem potrebno "sporazumeti".

Če so ti precej obči premisleki točni, potem bi morali priznati, da precej razširjena preferenca za komunikativno sporazumevanje premalo osvetljuje, celo ogroža, pomembne vidike spolnega kontakta. Potrebno bi bilo šele analizirati dejstvo, da so običajne predstave o genezi Jaza kot posledici samoodgovorne selekcije ali kot posledici ohranjanja nerealnih pričakovanj tudi v primerih razočaranja izjemno enostranski kognitivni oz. normativni kulturni programi, ki so bili vgrajeni že v tradicionalno podcenjevanje učinka samega zaznavanja in jih je potrebno korigirati. Šele potem bi bilo nemara smiselno, pri vedenju telesa do drugega telesa pomagati neposrednosti opazovanja, da udejani svojo pravico, in bolj kot je običajno, poudariti nevarnost komunikacije.

Prevedla Zlata Gorenc

21 Le pod predpostavko te razgraditve v komunikacijo in serialnost lahko sprejmemo tudi tezo, ki nanjo naletimo pri Musilu: da namreč najvišje čustvo korelira z izjemno veliko negotovostjo. Prim. *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hamburg 1952. Str. 1138 in dalje.

22 Epistemoloških nasledkov danes modernega "konstruktivizma" na tem mestu ne moremo podrobneje obravnavati.

## Znanost družbe Niklasa Luhmanna

Franc Mali

### I.

Pri založbi Suhrkamp je v letu 1990 izšla več kot sedemsto strani obsegajoča knjiga Niklasa Luhmanna *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (v nadaljevanju *WdG*). V tej knjigi Luhmann z izvorno sistemsko sociološko teorijo posega na področje analize znanosti in s teorijo znanosti povezanih problemov spoznavne teorije. Že naslov knjige - Znanost družbe (ne Znanost o družbi) - pove, da je avtor izhajal iz obče teorije avtopoetičnih družbenih sistemov. V njegovi sistemski teoriji znanost nastopa kot funkcionalni družbeni sistem, ki se je glede na zgodovinske in družbene okoliščine - v nasprotju s tradicionalnimi družbami je samolegitimirajoča funkcija raziskovanja strukturna komponenta modernih družb - izdiferenciral v operativno zaprt, v odnosu do družbenega okolja avtonomen in samoreferenčen avtopoetični družbeni sistem.

V Luhmannovem sistemskem pristopu je v ospredju družbena razsežnost znanosti, saj nobena izmed njegovih temeljnih epistemoloških predpostavk - tudi kategorija resnice kot simbolno generalizirani medij znanstvene komunikacije ne - ni izključena iz horizonta družbenosti. To pomeni, da ne gre samo za nadaljevanje tradicionalnega sociološkega diskurza raziskovanja, temveč za njegovo nadomestitev z interdisciplinarno sistemsko teorijo znanosti. Četudi ga kritika klasičnih spoznavnih teorij pelje v smer sociologizacije epistemologije, se ne omejuje na ohlapno tezo o družbeni pogojenosti znanstvenega spoznanja.

Luhmann je z analizo nastanka in zgodovinskega razvoja metateorij funkcionalnih družbenih sistemov - v njegovi analizi nastopajo kot "refleksivne teorije" - dokazoval, da je postuliranje družbenega kot apriornega v klasičnih teorijah sociologije vedenja neustrezna rešitev epistemoloških problemov. V razmerju do kantovske spoznavne teorije (mnogodimenzionalen kompleks razlikovanj je tu speljan na diferenco empiričnotranscendentalno), ki v raziskovanju možnosti spoznanja sicer nikoli ni eksplicirala implicitno navzočih momentov "temporalni-

zacije in socializacije" (*WdG*:500), pomeni vulgarni sociologizem prej nazadovanje kot napredek v razvoju sodobne teorije znanosti.

Luhmann v okviru svoje zgodovinsko-sociološke analize reflektivne teorije znanosti opozarja na dva ključna problema vseh avtopoetičnih funkcionalnih družbenih sistemov: t.i. problem cirkularnosti in t.i. problem reduktivnega samoopazovanja (samoopisovanja) subsistemov. V prvem primeru gre za vprašanje, kako znotraj sistema samega pretrgati njegovo cirkularnost, jo asimetrizirati. V drugem primeru gre za vprašanje, kako samoopazovanje (samoopisovanje) sistema samega, četudi ta upošteva načelo selekcije, izpostaviti opazovanju (opisovanju). V sistemu znanosti kot avtopoetičnem družbenem sistemu lahko vprašanje prenehanja cirkularnosti in reduktivnega samoopazovanja sistemov prevajamo v klasično epistemološko vprašanje utemeljevanja znanstvenega vedenja. Luhmann je izenačeval, kar je še dokaz več za njegovo zavezanost družbeni perspektivi preučevanja znanosti, relevantnost eksterne (družbene) z interno (notranjeznanstveno) tematizacijo kriterijev veljavnosti znanstvenega vedenja. Reflektivne teorije, spoznavne teorije, teorije znanosti izhajajo iz problema utemeljevanja znanstvenega vedenja. "Njihov cilj je razvoj samoreferenčnosti sistema, asimetrizacija cirkularnosti, označevanje simbola resnice, ki kroži v sistemu, s kako bolj dognano kategorijo (ravno: resnica!) in pogojevanje njegove uporabe" (*WdG*:471).

Obstaja zveza med funkcionalno sistemsko diferenciacijo modernih družb in naraščajočo zahtevo po reflektivnih teorijah vzpostavljenih avtopoetičnih družbenih sistemov, ki prevajajo paradokse samoreferenčnih konstitucij v obvladljive deskripcije. Od tod izhaja razlika med klasičnimi filozofskimi spoznavnimi teorijami in sodobno sistemsko teorijo znanosti. Prva je problem veljavnosti znanstvenega spoznanja imanentno vezala na ontologijo (npr. kozmološka interpretacija kriterija znanstvene veljavnosti) ali gnozeologijo (npr. transcendentalna interpretacija kriterija znanstvene veljavnosti), druga na sodobno funkcionalno sistemsko družbeno teorijo. V okviru te zadnje (sistemsko-sociološke) perspektive pomeni razlikovanje konteksta znanstvenega odkritja (context of scientific discovery) in konteksta znanstvenega upravičevanja (context of scientific justification) manj pomembno diferenco samoreferenčnega delovanja sistema znanosti. Za Luhmanna je vztrajanje tradicionalne epistemologije (logičnopolitičnega izvora pri strogem razlikovanju geneze in veljavnosti znanstvenega vedenja spoznavno-teoretsko neproduktivno. Po njegovem prepričanju lahko omenjeno diferenco uvrstimo zgolj v rang znanstveno specifičnih zvižah deparadoksacije (Entparadoxierungstrick). Ta nas



ne pelje iz krožnosti spoznavnoteoretske argumentacije, temveč na neki drug način znova potiska vanjo.

Luhmann svoje sistemsko sociološke teorije znanosti ni nikoli razumel v smislu dokončne rešitve tradicionalnih epistemoloških problemov; tudi rešitve problema konteksta odkritja in konteksta upravičevanja znanstvenih teorij ne. Že samo njegova splošna definicija kategorije refleksije je zgovoren dokaz za to. Po Lumanu refleksija pomeni opisovanje (opazovanje) v sistemu samem, s ciljem vzpostaviti njegovo identiteto (ne enotnost). Ni pa pripisal refleksiji, ne glede na njene kognitivne stilizacije, oblike dovršenosti. "Sistem je samemu sebi v celoti netransparenten" (WdG:483).

Zadnje velja toliko bolj za teorijo znanosti; vključno s kognitivnimi znanostmi v današnjem pomenu. Od refleksivnih teorij drugih funkcionalnih družbenih sistemov se ločuje v tem, da tu znanstvenega opazovanja (opisovanja) znanosti ne moremo eksternalizirati. Avtološkost (znanstvene) teorije znanosti šele omogoča soočanje s paradoksom interno eksternega opazovanja (opisovanja). V primerjavi s posameznimi znanstvenimi teorijami (na primer kvantno fiziko) vsebuje višjo stopnjo negotovosti. Zato od nje, kar je v nasprotju s prepričanjem tradicionalnih metafizičnih spoznavnih teorij, ne moremo pričakovati končne utemeljitve znanstvenega vedenja. Teorija znanosti kot ena izmed refleksivnih teorij funkcionalnih družbenih sistemov - Luhmann je v knjigi na kratko predstavil tudi zgodovinski nastanek in razvoj vseh drugih refleksivnih teorij (političnih, teoloških itd.) - "...daje na razpolago samo vodilne diference, s pomočjo katerih se raziskovanje izkazuje kot 'znanstveno' - na primer diference resnično/neresnično, spoznanje/predmet, teorija/metoda, geneza/veljavnost" (WdG:486).

Luhmann je stopnjevanje (meta)ravni vedenja v vsakem primeru povezoval z naraščanjem njegove verjetnostne narave (verjetnost kot nasprotje gotovosti). To se kaže tudi v Luhmannovi opredelitvi razmerja med *episteme* in *doxa*. Nemški sociolog je zavrnil prepričanje, razširjeno že od antike, da se znanstveno vedenje od vsakdanjega vedenja oz. zdrave pameti loči po svoji gotovosti. Sklepal je, da velja ravno nasprotno. Če ta njegov sklep skušamo "prevajati" na raven (v sodobni filozofiji znanosti še vedno prevladujočih) polemik med induktivnim verifikacionizmom in deduktivnim falsifikacionizmom, ni dvoma, da je na stališču zadnjega. Ob tem je vendarle treba dodati, da je takšno prevajanje mogoče le pogojno. Sistemsko teorija znanosti namreč uvaja povsem nov kategorialni aparat. To se nenazadnje kaže tudi pri konceptu verjetnostne narave znanstvenega vedenja. Luhmann je sicer

trdil, da z znanostjo ne narašča gotovost spoznanja, temveč njegova negotovost, pristavil pa je, da to poteka v ravno še tolerantnih mejah. Negotovost v evoluciji kompleksnosti sistema znanosti je nadzorovana. Sistem znanosti ni samo rekurzivno delujoč, avtonomen, samoreferenčen sklenjen sistem, temveč tudi strukturno determinirajoč sistem.

"Od tega, katera razlikovanja si sistem prisvoji za svoje delovanje, je odvisen potek njegovega nadaljnega delovanja; katera razlikovanja ima sistem na razpolago, pa je odvisno od rezultatov njegovih predhodnih delovanj" (*WdG*:326).

V strukturno-determinirajoči naravi samoreferenčnega delovanja sistema znanosti je vključeno načelo selektivnosti. To se kaže tudi prek razsežnosti systemske "zmožnosti razčlenjevanja in rekombinacije" (*WdG*:330), pri čemer prevzame temeljno eksplanatorno funkcijo kategorija resnice kot simbolno generalizirani komunikacijski medij.

## II.

Že iz Luhmannovih (številnih) predhodnih spisov, izdanih pred *WdG*, je znano, da mu koncept resnice kot simbolno generalizirani komunikacijski medij pomeni osrednje načelo delovanja podsistema znanosti. Naj tu zgolj opozorimo na eksplikacijo koncepta resnice v njegovih *Soziologische Aufklärung* (v nadaljevanju *SA*) iz začetka sedemdesetih let. V svojem zadnjem delu, kjer odpira nove razsežnosti v preučevanju znanstvene epistemologije, pa je mnogodimenzionalni koncept resnice v znanosti še posebej skrbno analiziral.

Abstraktni kod resnice je vodilna diferenca sistema znanosti. Je pogoj za izdiferenciranje družbenega sistema znanosti. Ta se od drugih funkcionalnih sistemov družbe ločuje po abstraktnem kodu resnice, ki je značilnost družbenega podsistema znanosti. Kodu resnice ne gre za difference, kot so na primer pravično - nepravilno, pozicija-opozicija, imanentno-transcendentno, temveč za diferenco resnično-neresnično. "Kod resnice je rezultat znanosti, s katerim si znanost sama zagotavlja svojo lastno kontinuiteto, navkljub vsem teoretskim razkrojem in paradigmatiskim revolucijam" (*WdG*:273).

Pripoznavanje takšne vrste znanstvene kontinuitete, ki je utemeljena v binarnem kodu resnice (razcep resnično - neresnično ob upoštevanju načela izključevanja tretje vrednosti), je pri Luhmannu v drugih pomenskih zvezah tudi drugače označena: na primer "samosubstitutiv-

ni red" (*WdG*:342). Samosubstitutivni red pomeni, da je substitut resnice v znanosti lahko samo resnica, ne pa lojalnost, familiarnost, partijska disciplina ali kaj drugega. Glede na dosedanje interpretacije Kuhbove teorije znanosti je zanimivo, da Luhmann v Kuhbovem modelu revolucionarnih sprememb znanstvenih paradigem zaznava prej radikalizacijo načela substitutivnega reda - to radikalizacijo zavrača - kot pa njegovo odsotnost. Po njegovem prepričanju je v Kuhbovem modelu pojasnjevanja znanstvenega razvoja razkroj obstoječe paradigme na posameznem področju znanstvenega raziskovanja mogoč le ob eksistenci njenega substituta - nove paradigme. Luhmann v nasprotju s takšnim razumevanjem zgodovine znanstvenih sprememb dopušča, da razkroju neke paradigme sledi tudi daljša ali krajša teoretska paznina.

V Luhmannovem binarnem kodu resnice je vsebovano načelo koherence. Teorije koherenčnosti izključujejo apriorizem eksternega kriterija resničnosti. V zahtevi po izključitvi t.i. zunajreferenčnih kriterijev resničnosti - na tem postulatlu temelji korespondenčna teorija resnice - je bil Luhmann dosleden: "Resnica ni lastnost kakršnihkoli objektov, stavkov ali kognicij, temveč pojem označuje neki medij pojavljanja odprtih komunikacij; ali rečeno tudi: polje odprtih možnosti, v okviru katerih se komunikacije v posebnih okoliščinah avtopoetično organizirajo" (*WdG*:173).

Kljub temu, da Luhmann ni zavračal hevristične funkcije načela koherenčnosti pri pojasnjevanju evolucijske teorije kompleksnih znanstvenih sistemov (to ne pomeni, da je kriterij koherence enak kriteriju kompleksnosti), je pojem koherence nadomestil s pojmom informacijske redundance. V osmem poglavju svoje knjige, naslovljenem *Evolucija*, jo je speljal na evolucionistično funkcijo stabiliziranja sistema.

Na tem mestu ni mogoče predstaviti vseh nadržbnosti Luhmannovega koncepta resnice kot simbolno generaliziranega komunikacijskega medija v znanosti. (V svojih teoretskih ugotovitvah se je opiral med drugim tudi na Parsonsovo teorijo simbolno generaliziranih medijev izmenjave in Heiderjevo teorijo percepcijskih medijev.) Kljub temu pa se nam zdi potrebno opozoriti na tisto njeno strukturno značilnost, brez katere si ni mogoče zamišljati njene vloge - kot vodilne diference - v samoopazovanju (samooapisovanju) avtopoetičnega sistema znanosti. Gre za binarno strukturo koda resnice. Binarni kod v nasprotju z dualnim kodom (omejuje se na klasifikacijo) predpostavlja t.i. načelo izključevanja tretjega. Takšen artificiozan tip binarnosti je prvi pogoj

abstrakcije, na osnovi katere se lahko šele oblikuje kod medija, ki specificira območje delovanja tega medija.

Luhmann je v zvezi s tem zapisal: "Sicer velja, kar velja za vsa razlikovanja, za vse bipolarne forme: da to razlikovanje določa neko mejo, ki jo moramo prestopiti, če naj pridemo z ene strani na drugo - v našem primeru od resnice k neresnici oziroma obratno. Prestopanje predpostavlja čas, saj ne moremo biti istočasno na obeh straneh. Torej binarna kodiranost sproža zaporednost delovanja in kot učinek tega tvorbo sistema. Prestop meje dalje odpira uporabno možnost, da se v teku časa preko delovanja sistema oblikujejo kompleksni programi. Tako kodi kot programi delujejo neodvisno od okolja sistema. Gotovost realitete, ki jo sistem producira za samega sebe, ne izvira iz načela adekvatnosti, temveč samo iz dejanskega izvrševanja lastnih operacij" (*WdG*:195).

Lahko bi dejali, da je v citirani misli o funkciji binarne strukture koda resnice matrica za pojasnitev strukturnih lastnosti sistema znanosti in njegovega razmerja do družbenega okolja: znanstvenega sistema kot rekurzivno delujočega sistema, znanstvenega sistema kot (že omenjenega) strukturno-determinirajočega sistema, znanstvenega sistema kot avtonomnega sistema, znanstvenega sistema kot samoreferenčno zaključenega sistema. Za Luhmanna, ki je v *WdG* temeljito obdelal vsako strukturno lastnost sistema posebej (in njihove medsebojne povezanosti), so binarne strukture kodov specializirane ravno za tvorjenje sistemov. Obstaja empirično potrjena zveza med družbeno funkcijo, abstraktnostjo koda in zakonitostjo raziskovanja sistema znanosti. Rekurzivnost pomeni, da so razlogi za spremembe stanja sistema znanosti le v delovanju sistema samega. Predpostavke o okolju sistema se odčitavajo in spreminjajo na temelju delovanja sistema samega. Omenili smo že, da se strukturno determinirajoča lastnost sistema nanaša na spoznavno-teoretsko cirkularnost (oziroma koherenčnost) znanosti. Avtonomnost sistema predpostavlja enotnost sistema znanosti na temelju lastnega delovanja. To pomeni, da meje sistema definira sistem sam in ne njegovo okolje. Avtonomija ne predpostavlja odprave vzročne povezanosti med sistemom in okoljem. Vendar to ne spreminja dejstva, da sistem sam definira svojo enotnost in svoje meje. Samoreferenčna zaključenost sistema znanosti izključuje možnost, da bi t.i. eksterni inputi specificirali strukture sistema in determinirali njegova delovanja.

Lastnosti sistema znanosti, kot so rekurzivnost, samoreferenčnost, avtonomnost in strukturna determiniranost (tu smo se omejili le na njihovo naštevaje), se stekajo na skupni imenovalci - na avto-

poetičnost sistema znanosti. Avtopoetični sistem je po Luhmannu tisti sistem, ki elemente oziroma omrežje elementov, iz katerih obstaja, sam producira. Načelo avtopoetičnosti je ateleološko načelo, ki ima pomembno vlogo pri odpravi klasičnih "idealističnih" in transcendentalno-teoretičnih spoznavnih teorij.

### III.

Zaradi avtopoetičnosti ni sistem znanosti nič manj družben. Na to dejstvo je treba v kontekstu naše obravnave vedno znova opozarjati. Za Luhmanna je izvedba avtopoezis znanosti istočasna izvedba avtopoezis družbe. Znanstveni sistem se lahko izdiferencira samo v družbi. Poseg družbe na znanost je dvojen - tako od zunaj kot od znotraj (preko drugih funkcionalnih sistemov družbenega okolja in preko avtopoetičnosti znanosti same). Enako seveda velja za razmerje znanosti do družbe.

Luhmann je v uvodu svoje obravnave znanosti družbe zapisal, da mora t.i. spoznavno-sociološki (wissenssoziologische) problem resnice postati predmet razmisleka vseh znanstvenih disciplin. Sam je družbeno-strukturne predpostavke komunikacijskega medija resnice znanosti najbolj izrazilo zaznaval v naravi in funkciji znanstvene reputacije kot vzporednega koda resnice. S tem je v kontekst svoje epistemologije znanosti vključil eno bolj kontroverznih tem sodobne sociologije znanosti. Izhajal je iz dveh predpostavk: družbeno strukturne diferenciacije interakcijskega sistema (celota možnih komunikacij - komunikacija navzočih) in specifičnega načela znanstvenih socializacijskih in komunikacijskih procesov, t.i: stopnjevanje pripravljenosti na konflikt ob hkratnem slabljenju diskreditivnih učinkov konflikta. (Zadnja Luhmannova predpostavka močno spominja na popperjanski racionalistični princip kritične znanstvene diskusije.)

Ob navzočnosti predhodno opisanih pogojev (in drugih pogojev: na primer nevidnost oziroma nekontroliranost "mehanizma" podeljevanja reputacije) prevzame kategorija znanstvene reputacije znotraj nepreglednega kompleksa modernih znanstvenih komunikacij selekcijsko funkcijo. "Reputacija zahteva koncentracijo pozornosti in izbiro tistega, kar z večjo verjetnostjo zasluži več pozornosti kot drugo" (WdG:246).

Luhmann je izražal mnenje, da reputacija znanstvenika (znanstvene institucije itd.) v znanstveni skupnosti lahko kot vzporedni kod znanstvene resnice prevzame pomembno orientacijsko funkcijo v sistemu znanosti, spodbuja ali zatira motivacijo posameznih raziskovalcev za

preučevanje določenega tematskega področja itd. Ne da bi se na tem mestu podali v obširnejši prikaz problema reputacijskega sistema kot vzporednega koda resnice, naj opozorimo na določeno genezo Luhmannovih pogledov na to sociološko znanstveno vprašanje. Nemški sociolog je v svojem delu pred dvajsetimi leti (v prvem zvezku SA, prva izdaja leta 1970), kjer se je že lotil tematizacije razmerja med resnico in reputacijo v znanosti, še dopuščal vzpostavitev morebitne alternative sistemu reputacije, ko gre za določitev najustrežnejšega selekcijskega mehanizma v vedno bolj netransparentnem kompleksu znanstvenih komunikacij. Luhmann je med drugim zapisal: "Neka primerjava družbenih znanosti s teoretsko bolj konsolidiranimi naravoslovnimi znanostmi dopušča domnevo, da bi lahko razvoj obsežnejših in vendarle v neki meri konsistentnih znanstvenih teorij zmanjševal območje tistih selekcijskih mehanizmov, ki so vezani na reputacijo" (SA, zv. 1:245).

V svojem zadnjem delu *WdG* Luhmann takšne ali drugačne alternative sistemu znanstvene reputacije kot selekcijskega mehanizma v evoluciji znanstvenega vedenja ne omenja več. Kljub temu, da tudi on pripoznava v mehanizmu podeljevanja znanstvene reputacije v praksi morebitni obstoj pristranosti (v jeziku klasične normativistične sociologije znanosti gre za prevlado partikularnih nad univerzalnimi znanstvenimi normami), kar pa naj ne bi dolgoročno nikoli peljalo v prevlado načela samovolje v reputacijskem sistemu, sklepa, da "...bi svojevrsten spoj inkluzije in samouravnave, ki je dosežen preko mehanizma reputacije, težko nadomestili" (*WdG*:354).

Razlog za to, da je sedaj Luhmann znanstveni reputaciji kot vzporednemu kodu resnice pripisal neke vrste rekurzivno selekcijsko funkcijo - sam je menil, da je samostopnjujoča se reputacija (npr. pri posameznem znanstveniku ali drugem nosilcu reputacijskega koda) povsem ustreza bistvenim karakteristikam avtopoetičnega sistema znanosti - je najbrž treba iskati tudi v dejstvu, da mu ločevanje med binarno strukturiranim kodom resnice sistema znanosti in njegovo programiranostjo (sem je uvrstil teorije, metode itd.) pomeni iz hevrističnega zornega kota najpomembnejšo diferenco. Ne smemo namreč prezreti, da reputacija v znanosti, ne glede na to, da po svojih strukturnih lastnostih ni povsem istovetna s kodom resnice, v Luhmannovi sistemski teoriji znanosti deluje kot vzporedni kod resnice; lahko prevzame njegovo vlogo (teorija sama po sebi tega ne more storiti).

V sklepnem delu našega razpravljanja moramo poudariti, da Luhmannova sociologizacija epistemologije ni v nobenem trenutku pristala v spoznavno nereproduktivnem relativizmu ali celo skepticizmu. (Ta dva

prihajata na plano v nekaterih različicah sodobne sociologije znanstvenega védenja). Nemški sociolog ni zanikal pomena konstruktivizma v teoriji mišljenja pri odpiranju systemske sociološke eksplanacije kategorije resnice v znanosti. Pristavil pa je, da konstruktivizem zunaj okvirov systemske teorije znanosti še ni pripeljal k adekvatni sociologizaciji epistemologije. Njegov sklep v zvezi s tem je, da "...v sociologiji (še) ni nobenih vzporednic s tem, kar se že dolgo poizkuša v biologiji" (*WdG*:71).

Predhodne Luhmannove misli ni mogoče razumeti samo kot kritičnega pripoznanja dejstva, da so naravoslovne vede v primerjavi s sociologijo v celi vrsti konceptov bližje sodobnim kognitivnim znanostim, temveč tudi kot njegov poziv k interdisciplinarnemu raziskovanju znanosti. Naj tu samo opozorimo na njegove odgovore Volpiju (v zbirki intervjujev, ki so izšli leta 1987 pod naslovom *Archimedes und wir*). Dejal je, da konceptov in instrumentov, ki tvorijo arhitekturo njegove systemske teorije, ni črpal iz tradicionalnih socioloških teorij, temveč iz interdisciplinarne perspektive. Zdi se, da je v njegovi epistemologiji znanosti - že zaradi narave preučevanega predmeta samega - ta interdisciplinarni diskurz dosegel enega svojih vrhov.

Luhmannovo zavračanje koncepta razlikovanja naravoslovnih in duhovnih znanosti je odsev njegove interdisciplinarne širine. Omenjeni tip diferenciacije znanstvenega védenja je po mnenju nemškega teoretika znanosti opravil svoje zgodovinsko poslanstvo. Dualizem narava-duh je izgubil svoj smisel. Kar zadeva razvoj teorije znanosti, lahko govorimo samo še o negativnih in pozitivnih bilancah omenjenega spoznavnega razcepa. Zadnje (pozitivna bilanca) se kaže v dejstvu, da so koncepti t.i. tradicionalnih duhovnih znanosti, ob ustreznih preinterpretacijah, našli pot v današnji konstruktivizem.

Čisto na koncu naj še enkrat ponovimo, da Luhmannova epistemologija znanosti, ki jo avtor razvija v *WdG*, kljub kritiki klasičnih (ontološko zasnovanih) konceptov resnice v teoriji znanosti, ni nikoli zašla v območje družbene vulgarizacije spoznavnih vprašanj znanstvenega védenja. V tej luči ni pomembna samo zaradi svojega izvirnega systemsko teoretskega obravnavanja znanosti, temveč tudi zato, ker ji je uspelo zadržati neko vrsto uravnoveženosti in konsistentnosti v času, ki je poln radikalnih zanihanj klasičnih epistemoloških načel.

## Literatura

LUHMANN, Niklas. (1990): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt/M.

LUHMANN, Niklas. (1970): *Soziologische Aufklärung*, Band 1. Westdeutscher Verlag GmbH: Opladen.

LUHMANN, Niklas. (1987): *Archimedes und wir*. Merve Verlag: Berlin.



---

## Mravljinčar, Luhmann in subjekt

---

Darij Zadnikar

V zbirki fantazij in refleksij o jazu in duši "*Oko duha*", ki sta jo zbrala Douglas R. Hofstadter in Daniel C. Dennett, najdemo tudi Hofstadterjevo zgodbo "*Preludij ... in fuga*".<sup>1</sup> Ahil in Želva sta prišla na obisk k svojemu prijatelju Raku, da bi se seznanila z enim izmed njegovih prijateljev Mravljinčarjem. Ob prepletanju Bachove glasbe in pitju čaja se plete razgovor. Ta nanese tudi na sistem-mravljišče.

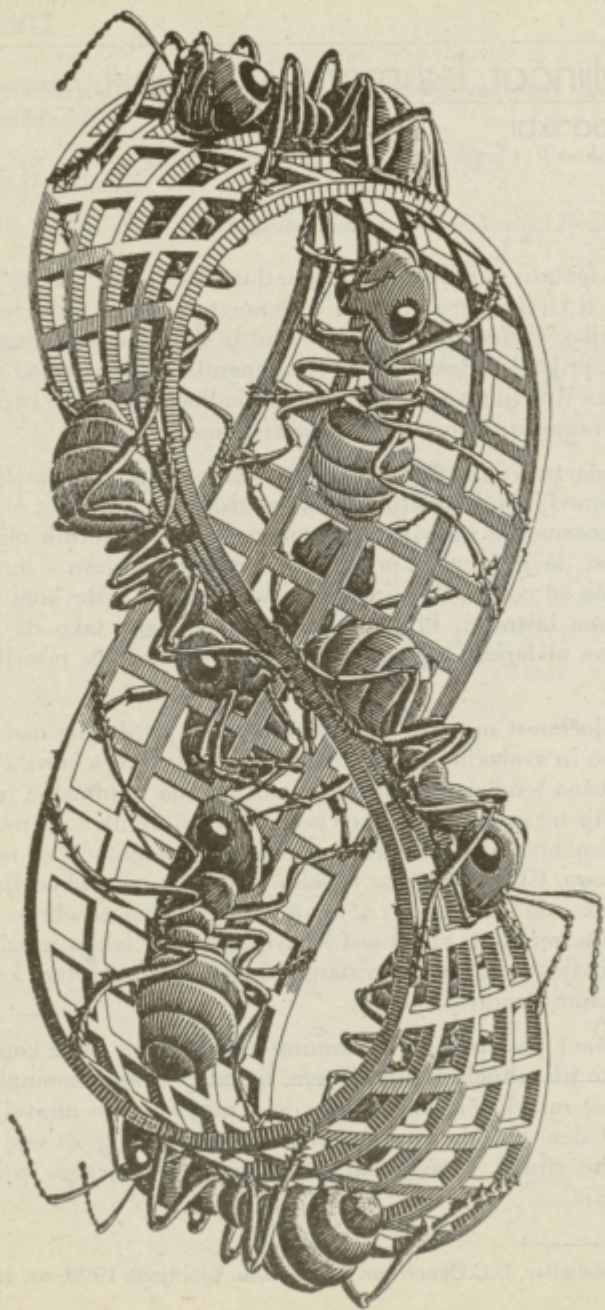
Mravljinčar trdi, da je po stroki kirurg za mravljišča, ki odpravlja živčne motnje mravljinčnih naselbin tako, da odstrani bolne dele. Mravljišča (in ne posamezne mravlje) trpijo razne oblike govornih ohromitev. Izkaže se, da je njegova prijateljica, tetka Hribarjeva - mravljišče. Mravljišča so celota, ki je ne gre zamenjevati s seštevkom mravelj. Celota ima lastnosti, ki jih posamičniki nimajo, tako da je tetka Hribarjeva obdarjena z govorom, četudi so posamezne mravlje v njej neumne.

Prav vključenost mravelj v mravljnji sistem jih dvigne nad njihovo naključno in svobodno bivanje. Naključnost velikega števila mravelj tvori splošno tendenco. Med mravljami obstaja minimalna mera komunikacije ter različna številčna prisotnost določenih kast in specializacija. Nenehno gibanje mravelj prilagaja porazdelitev kast različnim okoliščinam. Gibanje znotraj naselbine vedno znova obnavlja porazdelitev tako, da ustreza okoliščinam, s katerimi se naselbina sooča v določenem trenutku. Prisotnost Mravljinčarja se lahko izrazi z novo porazdelitvijo. To spremembo stanja bi lahko razumeli tudi kot dodajanje *spoznanja* mravljišču.

Mravljinčar s posameznimi neumnimi mravljami ne more komunicirati. Lahko jih edinole požira. S tem, menda, ohranja komunikativno sposobnost mravljišča. Mravljinčar je v razgovoru do mravelj neprižadeto hladen. Sočutja ni pričakovati, moti pa odsotnost vsaj trohice gurmanske strasti. Mravljinčar je Znanstvenik, njegovo početje je Tehnologija.

---

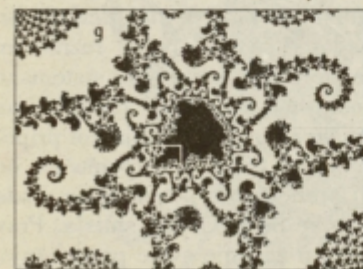
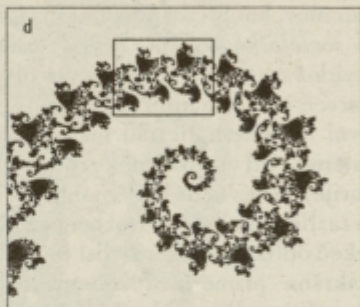
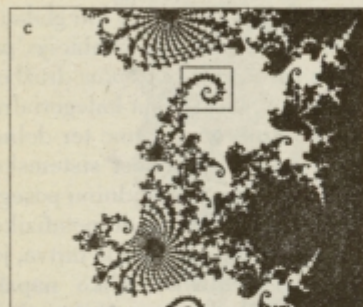
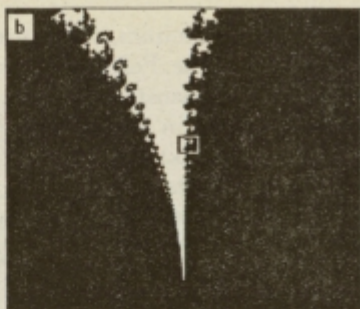
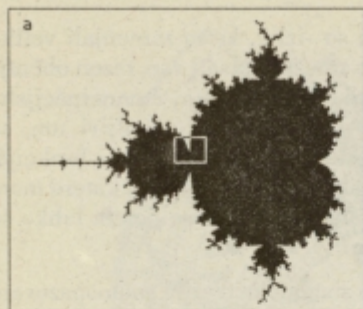
1 D.R.Hofstadter, D.C.Denett (ur.), *Oko duha*, Ljubljana 1990, str. 155.



Scientizem, tehnicizem, shematizem so -izmi, ki so zamenjali velike pripovedi moderne. Požirajo vse in so zmožni opisati vse, razen občutja požiranja. Predznanstveni motivi, etika, *sympatheia*, emancipacijska praksa, delujoči in čuteči subjekti in končno, spremenljivi um, so izrinjeni in obmolknjeni. Um in Subjekt sta skopnela. Njuna funkcija, *deskripcija*, je obstala. Obstaja kot deskripcijska sila, pred katero mora vse obmolkniti, kajti zmožna je opisati vse. Kaj bi se potem lahko še reklo, zakaj bi se potem še kaj storilo?

Splošna sistemska teorija in posebne sistemske teorije samoopazovanj in samoopisovanj družbenega in psihičnega sistema ter njihovih delnih sistemov, kot jih zasnuje Niklas Luhmann, imajo pretenzijo biti globalna *sociološka* teorija. Svoje univerzalistične spoznavne ambicije pa navidez ne temelji na še enem ob vrsti že iztrošenih *konceptov* družbe, marveč na spoznanju *splošnosti* igre sistemov, ki jo je na kategorialni ravni mogoče aplicirati na vse možne strukture oz. sisteme ter delne sisteme. Od tod bi lahko hitro sklepali na metafizičnost sistemske teorije, če nas ta ne bi demantirala s teoretsko živimi in plodnimi posegi na različna področja družbenega življenja. Res je, da je tudi metafiziko nekoč odlikovala ista živost in pestrost, a ker je danes menda mrtva, je vsakršna primerjava sistemske teorije z metafiziko lahko napak razumljena. Pa vendar je sistemska teorija po Luhmannovih besedah nekakšna "*superteorija*".

Obsežna teoretska prizadevanja Niklasa Luhmanna, ki jih označuje že kar nepregledna bibliografija, so usmerjena predvsem k oblikovanju občje teorije avtopoetičnosti. Išče se občja oblika izgradnje sistemov na podlagi uporabe samoreferenčne zaprtosti, ki bi uspela zajeti tudi različne načine avtopoetične reprodukcije. Prav to dejstvo, da se ob priznavanju različnih modusov avtopoetičnosti vztraja na "*superteoriji*" občje teorije avtopoetičnosti, ki ne more imeti druge funkcije kot strukturno reprodukcijo te teorije same, kaže na še en revival metafizike v formi sistemske teorije. To kar lahko občja teorija avtopoetičnih sistemov (samo)reproducira, je scientistična *moč in sila deskripcije*. Klasični shematizem metafizike nadomešča sodobnim razmeram primerna avtoreferenčna pentlja, dinamični shematizem, ki sistemske teorije oskrbi z deskriptivno vsemogočnostjo. Če pentlje (loop), ki se pogosto uporabljajo na ravni računalniškega programiranja kot pripomoček v procesiranju informacij, skratka kot tehnični pripomoček, ne bi imele izhoda k svoji metaravni ali prenehanju, potem bi se resda večno ohranjale, vendar jim to dejstvo še ne bi dajalo smisla. Prav nasprotno. Vsaka teorija si na neki način zasnuje svoje prenehanje, vključevanje samoreproduktivnih mehanizmov pa grozi s smrtjo iz dolgočasja.



Seriya povečav na robu Mandelbrotove množice.

Luhmannova teoretska forma je refleksivna zgolj znotraj sebe same, zato lahko reproducira zgolj logični abstrakcijski proces družbene realnosti, kar predstavi kot logično samointerpretacijo. Reprodukcijski sistem ni reprodukcija istega, temveč ciklično obvladovanje lastne in okoliške kompleksnosti na osnovi specifičnega informacijskega kodiranja. Reprodukcijski sistem je neskončen, iz sebe same napajajoč se proces preobrazbe prvotne kompleksnosti v sistemsko reducirano kompleksnost. Skorajda smo - na teoretski ravni - priča protislovnemu, na eni strani občudovanja vrednemu, a v svoji avtopoetičnosti tudi dolgočasnemu svetu *fraktalov*.

Sistemske teorije družbe ni mogoče kritizirati. Klasični teoretski kritični postopki niso možni, ker ti predpostavljajo interkomunikativnost in ne teoretske avtarkije. Samoreferenčnost sistemske znanstvene teorije naj bi temeljila na sposobnosti lastne pojmovne diferenciacije, njena praktično projektivna vez z dejanskostjo je sekundarna, hkrati pa je imunizirana pred soočanjem z drugačnimi teorijami, ki jih ne more razkrojiti v svoj strukturalni svet. Z vključevanjem principa avtopoezisa v lastno znanstveno teoretsko reprodukcijo se sistemska teorija vzpostavlja kot *superteorija*, to pa jo, navkljub poudarjenemu scientizmu, približuje formi *ideologije*. S tem vsekakor ne bi bila prva znanstvena teorija v zadnjih dvesto letih, ki si ideološko formo pridobi z nanašanjem naravoslovnih principov na protislovno kompleksnost družbe.

Moč posploševanja, univerzalistične ambicije in metafizičnost nakazujejo filozofske implikacije sistemske teorije ali pa vsaj njeno bližino z določeno filozofsko tradicijo. Sistemska teorija noče in ne more biti filozofija. Če je že potrebna katalogizacija, potem sodi v občo sociologijo. Ni pa mogoče zakriti njenega psevdofilozofskega učinka, ki izhaja iz ambicije univerzalistične spoznavne teorije in avtoreferenčne deskriptivne sile. Luhmann navaja različne teoretske vire svoje sistemske teorije družbe: od preobrata Parsonsovega strukturalnega funkcionalizma v funkcionalni strukturalizem, prek modelov kibernetike do neposrednih vplivov bioloških teorij avtopoetičnih sistemov Varela in Maturane. Navezava na filozofsko tradicijo je največkrat zamolčana. Luhmann je predvsem znanstvenik, posebne znanosti pa nerade kažejo na sovisnost z njim sodobnimi filozofskimi koncepti, ker jim to ruši podobo "objektivnosti in nevtralnosti". Ta znanstveni "objektivizem" stopnjuje že prisotni metafizični učinek sistemske teorije oziroma njeno deskriptivno silo.

Nereflektiranost filozofskih implikacij sistemske teorije s tem ne postavlja pod vprašaj njene zmožnosti samoopisovanja, kajti ni zgolj v

skladu s sistemsko teorijo, ampak tudi s splošnim sodobnim razumevanjem razmerja med znanostjo in filozofijo, da slednja ne more biti nadrejeni sistem vedenja, pa četudi kot sintetična "znanstvena slika sveta". Nepripoznavanje filozofskih implikacij lastne teorije ob hkratnem deklarativnem zavračanju filozofskih tradicij ter prekrivanju letih z naturalističnimi modeli, ima za posledico nekritično sprejemanje prav teh implikacij, katerih filozofije se negirajo. Po drugi strani pa teoretična avtarkija systemske teorije v svoji filozofski amneziji producira probleme, ki jih ne more reševati na ravni lastnih delnih sistemov. Eden od temeljnih problemov systemske teorije je, da je teorija subjektivitete brez subjekta; z ozirom na zgoraj pokazano *deskriptivsko silo* systemske teorije bi lahko celo izpeljali, da je *subjektivizem* z amnezijo.

Svoj razkol s tradicionalno sociološko tradicijo, ki možnost družbenega sistema izpeljuje iz normativnega sistema, ki je vezan na družbene akterje kot tisti del, ki je konstitutiven za družbeno celoto, Luhmann naslanja na *biološko teorijo avtopoetičnih sistemov* Maturana in Varela. Sistemi se reproducirajo s funkcijskim načinom elementov in njihovo interrelacijo. So samoreferenčni ter jih je moč analizirati kot zaprte sisteme.

"Teorija samoreferenčnih sistemov trdi, da se izdiferenciranje sistemov izvrši lahko zgolj s samoreferenco, tj. da se sistemi v konstituiranju svojih elementov in elementarnih operacij nanašajo sami nase. Da bi sistemi to lahko omogočali, morajo proizvesti svoj opis; biti morajo sposobni vsaj tega, da uporabijo diferenco med sistemom in okoljem znotrajsistemsko kot orientacijo in kot načelo proizvodjanja informacij. Samoreferenčna zaprtost je zato možna zgolj v okolju kot nujnemu korelatu samoreferenčnih operacij."<sup>2</sup>

Samoreferenčna zaprtost torej utemelji odprto naravnost sistema. Nekontrolirana kompleksnost okolja se transformira v kompleksnost sistema na osnovi različnih komunikacijskih kodov, ki informacije okolja filtrirajo v stabilni svet sistema. Redukcija, oziroma organiziranost kompleksnosti je vezana za "težnjo" minimalizacije entropičnosti sistema, kar bi bil sistemsko teoretični pendant biološkemu konceptu evolutivno razvitih mehanizmov samoohranjanja.

Tradicionalno predstavo enotnega transcendentalno zasnovanega sveta zamenjajo pluralni, sistemsko relativni okoliški svetovi, ki vzpostavljajo nepregledno mrežo mnogokratnih odnosov sistem/okolje. V tej

2 N.Luhmann, *Zamenjava paradigme v sistemski teoriji*, Nova revija 96-99, Ljubljana 1990, str. 765.

mreži je vsakršno tradicionalno razlikovanje med transcendentnim in empiričnim odveč, kar je analogno Heglovemu preseganju subjektivnega idealizma, ko ta strukturo samozavedanja opiše zunaj spoznavnega subjekta v področju objektivnega duha. Tako nastopa pri Luhmannu, analogno Heglovemu duhu, sistem, ki predeluje smisel. Na poti koevolucije sta se oblikovala socialni (samoreferenčna komunikacijska skladnja) in psihični (samoreferenčnost zavesti) sistem, ki ju Luhmann opisuje v podobnih raziskovalnih postopkih.

S takšno navezavo na teorijo avtopoetičnih sistemov pa sistemska teorija nima več hipotetične potrebe po izhodišču oziroma centru refleksije, in zato ne potrebuje nikakršnega pojma subjekta. Pojem samoreferenčnega sistema povsem zadovoljivo nadomešča to tradicionalno socio-filozofsko kategorijo. Ni pa to opuščanje subjekta brez lastne tradicije. Od Nietzscheja naprej smo priča izgubi identitete subjekta. Na ta teoretski proces katalitično deluje še Freudova psihoanaliza, da bi se lahko prek post/strukturalizma Lacana, Foucaulta, Derridaa in drugih v postmodernizmu subjekt, njegova doba in resnica dokončno zavrgli.

Jürgen Habermas razume ta trend predvsem skozi problem nemoči subjekta nasproti krožnim procesom samoreferenčnih sistemov, na katere ne morejo vplivati.

"Ta trend družbeno teoretske diagnoze časa se že desetletja steka k točki, ki jo sistemski funkcionalizem napravi za svojo poanto: dopušča, da subjekti sami razpadajo v sisteme. Molče zapečati 'konec individua', ki ga je Adorno še negativno-dialektično zaokrožil in oklical za samozgrešeno usodo. N. Luhmann enostavno predpostavlja, da so strukture intersubjektivnosti razpadle, individui so se izločili iz svojega *Lebenswelta* - da osebni in socialni sistemi tvorijo okoliške sisteme zase."<sup>3</sup>

Po Habermasu sistemski funkcionalizem predpostavlja barbarstvo subsumpcije *Lebenswelta* pod imperativne procesov izkoriščanja (Marx). Sistemski funkcionalizem naj bi bil po eni strani naslednik filozofije subjekta, kjer je samoreferencialni subjekt nadomeščen s samoreferenčnim sistemom, in po drugi strani naj bi radikaliziral Nietzschejevo kritiko uma.

Dezorientacija subjekta, ki v družbi izgubi oporišče, s katerega bi bilo mogoče zastaviti praktične projekcije, in nasploh nemoč vodenja individualnega življenja iztisnejo problematiko *ravnanja* na rob teoretske produkcije. Luhmann z minimiziranjem pojma *ravnanja*, ki je sub-

3 Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb 1988, str. 329.

jektno filozofsko orientiran pojem, globoko poseže v teoretsko tradicijo, saj je to ključni pojem *hegllovstva*, s kategorijo *družbene prakse* pa tudi *socialne filozofije*. Prav s to marginalizacijo subjektno orientiranega pojma *ravnanja* se omogoči navezava na teorijo avtopoetskih sistemov. Sistemska teorija ne potrebuje več izhodišča, ni ji potreben pojem subjekta, to pa še ne pomeni, da ni ohranjen kot *kriptosubjekt* prav v pojmu samoreferenčnega sistema kot eksplicitnega nadomestka tradicionalne kategorije in deskriptivne sile teorije kot subjektivistične posledice zamolčanega subjekta. Edina praksa, ki je v ospredju, je teoretska reprodukcija, in edina možna izpeljava takšne teorije v dejanskost je *deskripcija*. Konceptualizacija družbene teorije, ki shaja brez individualnih akterjev, oblikuje ideal deskripcije.

Sistemska teorija, ki sistem razume diferencialno teoretsko, je v nekem smislu primerna slika trenutnega stanja high-tech postindustrijskih družb, ki so acentrične in znotraj katerih ni dominantnega ali reprezentativnega podsistema. V radikalno pluralni sodobnosti je odločilna diferenca identitete in difference, samoreference in tuje reference, in ne identiteta difference in identitete kot jo je zasnoval Hegel. Takšna podoba deluje še posebej "osvobajajoče" na ruševine postsocializma, četudi kaže, da so te možni generator rušilnih družbenih protislovij, ki jih ne bo možno stabilizirati s sistemsko nevtralizacijo. Te "kritične" implikacije sistemske teorije lahko razvijemo, če jo "interpenetriramo" kot lastno teoretsko okolico, od katere ne pričakujemo dialoškega napredka, ker ne prizna (ne potrebuje) interkonsenzualne ravni. Šele na tej ravni slutimo množico eremitov, "gledalcev televizije", ki jim smisel nudi tehnično-medijski network. Mimo tega pa ne gre za nekritično družbeno teorijo, marveč akritično.

Habermas pripominja, da se je v sistemski teoriji Lebenswelt razkrojil v pod sisteme. Sistemske monade, ki so v funkcionalnih sklopih nadomestile intersubjektivne odnose, se medsebojno nanašajo simetrično in uravnoteženo, povsem drugače kot v stratificiranih družbah, kjer se je delni sistem lahko hierarhično nadredil ali postal reprezentant celote. Razumljivo je, da zaradi tega sodobne družbe ne morejo imeti središčne instance samorefleksije in samozavedanja. *Spoznavni subjekt*, ki je kardinalni pojem novoveške filozofije, je substituiran s pojmom sistema. Na mesto razmerja notranjost/zunanost med spoznavnim subjektom in svetom stopi razmerje sistem/okolje. Spoznanje in samospoznanje kot zavestna učinka subjekta sta podrejena ohranjanju in razširjanju sistemske strukture. Ker pa se sistemi ne morejo nanašati na druge, ne da bi se nanašali na sebe same in se o sebi reflektivno prepričali, je očitno, da je samoreferenčnost sistema narejena po zgledu subjektivne reflektivnosti. Resda umanjka sestvo subjektivnega,



središče. Iz posamičnih samonanašanj ne izhaja nikakršna sredina, v kateri bi bil sistem kot celota prezenten samemu sebi in vedel o sebi kot samozavedanje. Samo delni sistemi razvijajo samozavedanje, medtem ko je celota ohranjena kot okolica. Habermasa mora poleg razkroja *Lebenswelte* v sistemu še posebej zmotiti ta zanikana možnost splošnega konsenza, pa čeprav je vezan samo na določen izsek prostora in časa.

Ideal univerzalne deskripcije priča o subjektivnosti systemske teorije, pa četudi je to "okoliško" njenemu samoopisu. V systemski teoriji je pojem refleksivnosti odcepljen od pojma zavesti. Kot refleksijska teorija pa socialnih sistemov zgolj ne opisuje, ampak jih s tem opisovanjem posameznikom šele napravi razumljive. Ideal deskripcije, ki se izogne praktično-projektivni vlogi teorije, ob še tako aktualnem negiranju družbenih subjektov in razkroju individuov reproducira povsem tradicionalni dualizem. Na eni strani imamo avtopoetično reprodukcijo sistema kot objektivne enote in na drugi strani samoreferenco sistema kot subjektivne enote. Ideji sistema kot univerzalne sovisnosti bivajočega ustreza ideja resnice kot subjektivne evidence. Med obema ravnema obstaja *izomorfizem*, edino možno pojmovno mašilo, ko se potlači možnost subjektivno-praktične vezi. Socialna realnost se konstituira po istem operativnem modusu, po katerem jo izkuša opazovalec. V tej perspektivi ne more biti nikakršne razlike med objektivno enotnostjo sistema in subjektivno enotnostjo opazovalca. Subjektivno zgolj reproducira objektivno in obstaja kot objektivna enota. Hkrati se pojem izomorfizma poskuša naturalizirati s predstavo *koevolucije* psihičnega in družbenega sistema.

"Luhmannovo podjetje se manj navezuje na strokovno tradicijo teorije družbe od Comta do Parsonsa, bolj pa na zgodovino problema filozofije zavesti od Kanta do Husserla. Systemska teorija ne pripelje sociologije na gotovo pot znanosti, temveč se predstavlja kot naslednik odpuščene filozofije. Podedovati poskuša fundamentalne pojme in probleme filozofije subjekta, obenem pa preseči njeno kapaciteto reševanja problemov. Pri tem izpelje spremembo perspektiv, ki napravi samokritiko s seboj sprte moderne za brezpredmetno."<sup>4</sup>

Očitno je, da Luhmann dolguje nemškemu idealizmu več, kot na to kaže njegovo deklarativno zavračanje filozofije subjekta. Razmejitev sistema do okolice, ki jo sistem konstituira kot svoj robni smisel, je mišljena analogno kot svet konstituirajoča transcendentalna zavest. Prav kategorija zavesti kot avtopoetičnega sistema (psihični sistem), ki se ji pripisuje izvenobjektivna bit in ki se jo razume kot paralelno

4 ib., str. 344.

obstoječo socialnemu sistemu, kaže na bližino teh socioloških apriornih distinkcij s tradicionalno filozofskimi (duh in narava) in posebej fenomenološkimi distinkcijami. Prav v skladu s to tradicijo se objektiviteta razlikovanj predpostavi, ne da bi se razvila njihova imanentna logika diferenciranja. Fenomenološke dvopolne distinkcije, ki se koncentrirajo vzdolž difference imanence in transcendence zavesti v formi intencionalnosti, je mogoče v skladu s sistemsko logiko prestaviti v Luhmannovo sistemsko teorijo. Transcendentalni subjekt je zdaj sistem, transcendentalna fenomenologija čistega jaza pa se prelevi v transcendentalno sistemsko teorijo.

S tem da je pojem subjekta deklarativno opušččen in zamenjan z drugim pojmom, se kaže predvsem na nadomestljivost abstraktnih principov, takorekoč na njihovo blagovno formo. To transponiranje pa ne spremeni bistva. Možno je zgolj zaradi tega, ker sistemska teorija ne reflektira lastnih filozofskih tradicij in implikacij, ki so nedvomno zelo močno prisotne, čeprav naturalistično prekrite. Zamenjava teoretskih terminov pa še ni - sicer željena in obljubljana - zamenjava paradigme. Je zgolj ena od kritik filozofije subjekta, ki ostaja znotraj njenega okvira.

Da sistemska teorija odpravlja tradicionalni pojem subjekta, tako da ga implicite ohranja, da je subjektna filozofija brez subjekta, je očitno tudi ob njenem pojmovanju *zavesti* kot teoretskega priusa. Družbenost je zgolj sekundarni nadomestek izvirne pomanjkljivosti zavesti, ki je vedno delna zavest ("subjektivna") in ne more izpolniti ideala transparence ("vsevednosti"). Ta implicitni ideal neskončne in totalne zavesti je mera končni in pomanjkljivi zavesti, ki se lahko preseže in približi idealu znotraj idealne neskončnosti družbenega. Družba je tako nadomestek tistega, česar zavest izvirno ni zmožna. Jalov gon posamične zavesti k vsevednosti (eros) se lahko asimptotično realizira v univerzalnem socialnem sistemu. Avtopoetičnost sistemske teorije vgrajuje prav ta mehanizem, ki daje videz vsevednosti, ideal univerzalne deskripcije, ki odseva od njene subjektne filozofske deskripcijske sile.

O opuščanju subjekta v sodobnih filozofskih in znanstveno teoretskih smereh obširno razpravljajo že dobro desetletje trajajoče diskusije o usodi projekta moderne. Luhmann zaradi svoje izhodiščno sociološke orientacije ni pomembnejše posegal v diskusijo, je pa njegova sistemska teorija vpeta v duhovno situacijo postmoderne. Pluralnost sistemov, diferencialno teoretska koncepcija sistema, komunikacija kot element sistema in ne zgolj opuščanje kategorije subjekta so tiste značilnosti, ki to teorijo umeščajo v visoko tehnicizirano postindustrijsko družbo.

Diskusija o usodi moderne, kakorkoli že široka in kontroverzna, je pokazala, da je odklapanje od naveze subjektum prav tako dvoumno, kot je bila dvoumna vloga te naveze v moderni. Pojem enotnega subjekta je vezan na pojem univerzalnega uma, ta pa spet na predstavo ene resnice. Ta kompozicija je tolikokrat vodila v nasilje in dominacijo, da je s tega stališča povsem upravičena sodobna kritika racionalnosti. Po drugi strani pa se je pojem uma vezal na nasprotno družbene prakse: emancipacijo, solidarnost, upanje in pravičnost. Pojem uma je zaradi te protislovnosti vreden, da se ga diferencira in razkroji skladno z novo teoretsko senzibilnostjo, ne pa da ga se zavrže z gromkim gestikuliranjem. Če se žrtvuje pojem uma, se žrtvuje možnost kritike uma, oziroma njegovega izdiferenciranja. Od te točke dalje je potem vsaka diskurzivna praksa ujeta v performativno protislovje. Gromko opuščanje pojmov subjekta in uma je očitno ideološko motivirano, ker noče priznati tiste strani racionalnosti, ki afirmira svet življenja.

Luhmannovo opuščanje subjekta, ki ga nadomesti avtopoezis sistema, kot že rečeno, predpostavlja razpadlost individualnega življenja v sistemskih strukturah scientiziranega in institucionaliziranega sveta. Če postmodernistična kritika subjekta tudi s hladnim opisom deviantnosti moderne razširi praktične kulturno politične učinke, potem po Luhmannovem opuščanju subjekta ostane samo hladna deskripcija - in nič več.

"S tega stališča pripelje Luhmann neokonservativno afirmacijo družbene moderne do vrha in na raven refleksije, kjer je vse, kar so predstavniki postmoderne kdajkoli lahko navedli, brez tožbe in bolj diferencirano že vnaprej mišljeno. Poleg tega se sistemski funkcionalizem ne izpostavlja očitku, da ne more predložiti računa o lastnem statusu: brez obotavljanja se umešča v znanstveni sistem in nastopa kot teorija s 'strokovno- univerzalno' ambicijo. /.../ Njegovo rekonceptualiziranje/ izloča 'podkompleksni' Lebenswelt kot neprebavljiv preostanek /.../'<sup>5</sup>

Lahkotnost, s katero Habermas včasih svojim filozofskim nasprotnikom pripiše neokonservativnost, zahteva previdnost. Njegova delitev na sistem in *Lebenswelt* je nezdružljiva z Luhmannovo teorijo, vendar pa znotraj analize sistema, ki mu vlada ciljna racionalnost, prevzema pomembne dele sistemske teorije.<sup>6</sup> Habermas inkorporira Luhmanno-

5 ib., str. 332.

6 Thomas McCharty, najboljši poznavalec Habermasovega dela je izrazilo kritičen do teh inkorporacij Luhmannove teorije.

vo "superteorijo" kot subteorijo. Shematizem in scientizem, ki ju očitajo Luhmannu, prav tako zasledimo tudi pri njegovem teoretskem nasprotniku. Arbitrarna razdelitev na psihični in socialni sistem ni nič bolj dualistično poenostavljena kot podvojitev sistema in Lebenswelta. Vendar pa koncept dihotomnosti sistema in Lebenswelta omogoča kritično napetost teorije s pojmom koloniziranja Lebenswelta s strani sistemskih imperativov. Tu je Habermas vpet v tradicijo, ki se je pričela z Marxovim razlikovanjem baze in družbene nadgradnje in ki je pokazala na nezavedni značaj določenih družbenih razmerij in peljala v teorijo fetišizma. Od Marxa prek Lukacseve teorije postvarelosti vodi ta tradicija h kritiki instrumentalnega uma, ki jo je razvila frankfurtska šola. Skrajno pesimistične nasledke te kritike v Adornovi in Horkheimerjevi "*Dialektiki razsvetljenstva*" poskuša Habermas preseči tako, da preoblikuje samo izhodišče, t.j. Marxovo kritiko ideološke forme. Možnost, ki se jo oprime, da bi ohranil kategorijo racionalnosti, pa čeprav izdiferencirano, je delitev na sistem in Lebenswelt. V tej delitvi je problematična in iluzorna predstava, da se določen socialni sistem oblikuje neodvisno od procesov konsenza, medtem ko se Lebenswelt zapopade neodvisno od procesov moči in dominacije. Habermasovo odpovedovanje utopičnosti teoretskih projektov v korist znanstveni formulaciji pelje v podoben scientizem in shematizem, kot ga sam razkriva pri Luhmannu.

Neokonservativizem Luhmannovega projekta je predvsem v tem, da sistemska teorija ne more misliti niti razvijati logik družbenega upora in odpora proti procesom "normalizacij", ki jih izvaja sistem. Sodobni družbi ne prizna segmentne (kako razložiti npr. nacionalizem?) in stratifikacijske diferenciranosti, ampak zgolj funkcionalno. Je teorija sistema, ki ne pozna in ne prizna alternativ, se izogiba analizi neenakosti, protislovja olepša v razlike ter življenje spreminja v dolgčas. Njegove politične izjave ne potrebujejo komentarja.

Po Luhmannu pelje napačni in neznanstveni osebno-subjektivistični pristop raziskovalca v oblikovanje predstav o sferi dela, o značilnih razredno orientiranih opisih pavperizacij in marginalizacij, skratka v kategorialno razdelitev delo-kapital.

"Že več kot tristo let v Evropi ni več lakote, in velika socialna odkritja poznega 19. stoletja kot socialno zavarovanje in margarina dodatno prispevajo k temu, da se ta prepričanja pojavljajo kot popolnoma anahronistična."<sup>7</sup>

7 Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1988, str. 166.

Luhmann opravi s sodobnimi družbenimi gibanji prav tako lahkotno, kot to opravita margarina in socialno zavarovanje s tradicionalnimi socialno motiviranimi teorijami. Polemizira proti ekološkemu gibanju kot "usmerjeni javni retoriki strahu"<sup>8</sup>, ki jo razširjajo nova družbena gibanja. Tem manjka teorija, njihovi člani pa deloma živijo kot paraziti ter tako niso kvalificirani, da bi funkcionirali kot samoopazovalni organ družbe.

Obča sistemska teorija je gotovo ena od bolj dolgočasnih teorij, ki ogroža s senzorno deprivacijo. Aplikacije sistemske teorije so gotovo ene zanimivejših opisov družbenih in psihičnih fenomenov. Celotna superteorija spominja na supermarket. Neskončna množica blag, po vsebini enakih, zato pa deuniformiranih s krasnim svetom etiket. Sistemska teorija uporablja fenomene dejanskosti kot svoje etikete.

---

8 Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986, str. 243.

## Literatura

Gerok W. (ur.), *Ordnung und Chaos*, Stuttgart 1990.

Habermas J., Luhmann N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt/M. 1971.

Habermas J., *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb 1988.

Luhmann N., *Soziale Systeme*, Frankfurt/M. 1984.

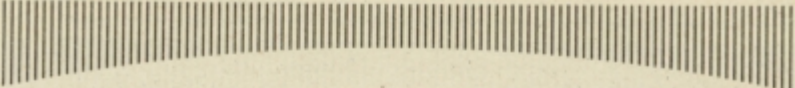
Luhmann N., *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986.

Luhmann N., *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1988.

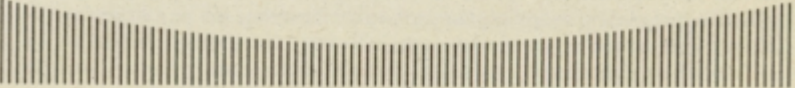
Rasmussen D. M., *Reading Habermas*, Oxford 1990.

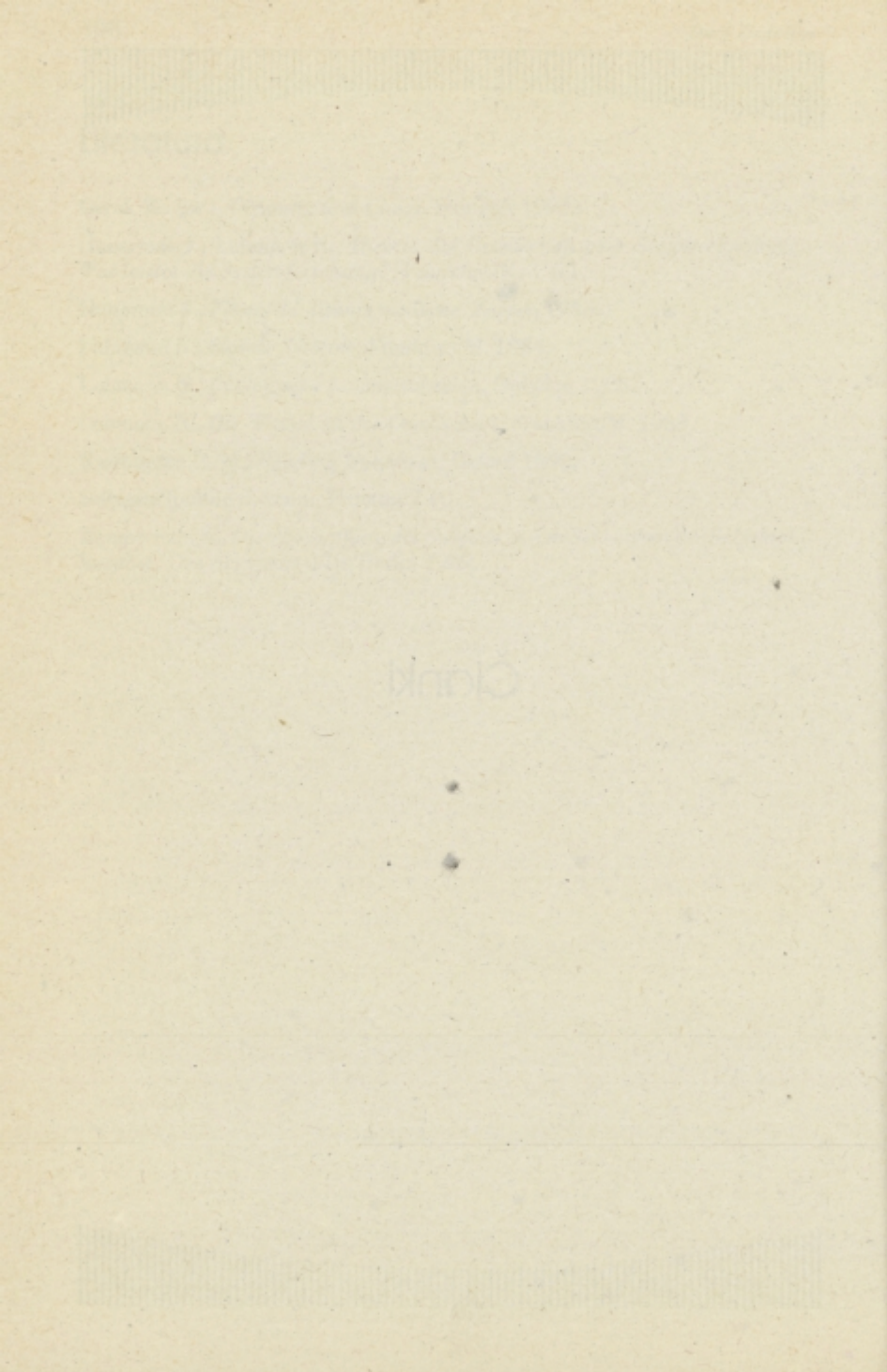
Software (public domain), *Fractint 7.0*.

Zimmerman K., *Die Abschaffung des Subjekts in den Schranken der Subjektphilosophie*, Das Argument 178, Berlin 1989.



Članki







## O polifoniji, argumentativnem pričakovanju in njegovem sprevračanju<sup>1</sup> (ali kaj veznik pa dolguje veznikoma ker in sicer)

Igor Ž. Žagar

Se še spomnite procesa JBTZ in prelestnih časov demokratizacije Slovenije? Če vas ob tem obhaja še nostalgija, si boste prav gotovo z veseljem (ponovno) prebrali članek Dragana Đurića SLOVENIJA IN DEMOKRACIJA (ki ga je pred tremi leti objavil Vijesnik, 11. VI. 1988 pa ponatisnilo Delo), in videli boste, kako blagodejno in plodno je bilo to obdobje ne le za demokratizacijo, temveč tudi za znanosti o jeziku<sup>2</sup>.

### SLOVENIJA IN DEMOKRACIJA

Slovenska javnost je v zadnjih tridesetih dneh doživela dva nova "šoka". Potem ko so se maja pojavile govorice, da so v tej naši najsevernejši republiki pripravljali "vojaški udar", se je junij začel z aretacijo Janeza Janše, Ivana Borštnerja in Davida Tasića. Publicista, zastavnika v JLA in enega od urednikov Mladine. Vse tri so priprli zaradi suma, da so izdali vojaško

skrivnost. Kot je rečeno v uradnem sporočilu, so pri njih našli dele posameznih strogo zaupnih vojaških dokumentov. Ob vse bolj gromoglasnem sozvočju izjav in sporočil raznih združenj, odborov in forumov, so Janša, Borštner in Tasić iz pristojnosti republiškega sekretariata za notranje zadeve prešli "v roke" vojaškega tožilca. Gre namreč za vojaško skrivnost. Čeprav je šlo v prvem primeru zgolj za govorice, v drugem pa epiloga zgodbe za zdaj še nihče ne pozna, je bilo dejstvo, da

- 1 Članek skuša artikulirati rezultate drugega dela raziskovalne naloge *Konstrukcija topičnega polja slovenskega jezika: veznik "pa"*, ki je v letih 1989/90 potekala na Inštitutu za sociologijo pri Univerzi v Ljubljani. Rezultati prvega dela raziskave so povzeti v članku "'Pa', The Reverser of Argumentative Expectation", *Filozofski vestnik* 1/91, Ljubljana 1991 (v tisku), pričujoči članek pa je njegovo nadaljevanje.
- 2 V uvodnem delu članka povzemamo sklepni del članka "'Pa', the Reverser of Argumentative Expectation", v katerem smo uvedli problematiko slovenskega veznika *pa* kot sprevračevalca argumentativnega pričakovanja. Bralcu se za takšno ponavljanje opravičujemo, seveda pa je poznavanje problematike, razvite v omenjenem članku, nujno za razumevanje problematike, ki jo bomo skušali artikulirati v nadaljevanju.

so oba primera spretno združili, za nekatere dovolj, da v vsem tem vidijo jesen "slovenske pomladi" oziroma začetek konca demokratizacije. Ali niso to kljub vsemu nekoliko pre nagljene ocene?

Kar zadeva primer Janša - s katerim so se pravzaprav začele aretacije in preiskave delovnih mest in stanovanj - so Mladina, Tribuna, Katedra in Radio Študent v "sporočilu javnosti" objavili, da gre za "nedopustno vmešavanje v volilni postopek in grob pritisk na javnost". Očitno je torej, da ima pripor Janše - na podlagi suma, da je zakrivil dejanje izdaje vojaške skrivnosti - hude politične implikacije. Ker pa 1 gre za enega od kandidatov za prihodnjega predsednika ZSMS, nas vse to prav gotovo ne bi smelo presenetiti. Oglasil se je tudi sedanjí predsednik slovenske mladine Tone Anderlič in v imenu svoje organizacije od republiškega ministra za notranje zadeve Tomaža Ertla zahteval uradno pojasnilo o priporu Janše, za katerega je, kot pravi, izvedel iz časopisov.

To zahtevo bi si dejansko lahko razlagali kot nedemokratično dejanje. Zakaj naj bi sekretariat za notranje zadeve, če je ravnal v skladu s svojimi zakonskimi pooblastili, mladinsko organizacijo obveščal drugače kot ostalo javnost? Ali to pomeni, da bi morali Janšo v primerjavi z ostalimi smrtniki obravnavati drugače? Ker pa 2 se kandidacijski postopek za volitve v mladinski organizaciji že približuje koncu - in zaradi tega postaja prvorazredni politični dogodek - je Anderličeva zahteva po svoje kljub vsemu upravičena. Tega pa prav gotovo ne bi mogli trditi za skupno izjavo mladinskih glasil, ki že vnaprej diskvalificira legalne organe. In to še preden so le-ti dokončali svoje delo.

Na informativnem traku se je potem po že ustaljenem slovenskem medijskem ritualu odvrtila serija izjav in sporočil javnosti.

Osemnosedeset slovenskih kulturnih delavcev je podpisalo izjavo, v kateri zahtevajo, da se pojasni, kdo je sprožil postopek zoper Janšo. Isto zahteva tudi

Društvo književnikov Slovenije, ki hkrati zahteva tudi to, da Janšo, Borštnerja in Tasiča takoj izpustijo iz zapora. Ob tem poudarjajo, da so ogorčeni "zaradi postopkov, ki v Sloveniji ustvarjajo ozračje izrednega stanja". Skrbi jih za ustavno ureditev in svobodo javne besede.

Upravni odbor Društva novinarjev Slovenije pa v svoji izjavi poudarja, da je "večina novinarjev Društva novinarjev Slovenije izrazila svojo zaskrbljenost glede spoštovanja ustavnosti, zakonitosti, človekovih pravic in demokratizacije naše družbe".

Zakaj tolikšno nezaupanje v zakonite organe? Čemu vsa ta vprašanja republiškem sekretariatu za notranje zadeve, družbeno-političnim organizacijam in organom Slovenije zaradi "zaprtosti informacij"? Tomaž Ertl je v daljšem intervjuju, ki so ga 1. junija objavili v Delu (op. uredništva: Verjetno je mišljen intervju, objavljen v Delu 8. junija), povedal, da javnost redno obveščajo o tem, kako vodijo postopek. Javnosti so pojasnili, kako poteka postopek, kaj so v postopku odkrili in zakaj se je sekretariat za notranje zadeve odločil za pripor.

Očitno ni nikakršnega dvoma. Vse dokler ne bodo dokazali, koliko so vsi ti sumi utemeljeni - o tem bodo svoje povedali pristojni pravosodni organi - pa vsekakor nikogar ne bi smeli razglašati za krivca. Zakonitim ogramom je torej treba dopustiti, da ugotovijo tista prava dejstva.

Glede pripombe, da so informacije nepopolne, pa lahko rečemo le to, da pač ne morejo biti celovitejšje in natančnejše, dokler ne bo končana preiskava.

Prav tako najbrž niso upravičeni očitki, da je šlo za nezakonito ravnanje. Protesti dela javnosti torej ne stojijo na trdnih nogah. Še zlasti zato, ker se prav ta zavzema za demokratičnost.

Če se namreč nekdo zavzema za demokratičnost, potem bi moral kot civilizacijski dosežek demokracije priznavati tudi pravno državo, ki pa jo je mogoče prepoznati po ustavi in zakonih. Poleg tega je treba ob svobodni javni besedi priznavati tudi pozitivne predpise. Tudi v primeru, če so ti pomanjkljivi, in sicer vse dokler teh predpisov ne spremenimo. Za to pa je pristojna zvezna oziroma republiška skupščina.

V nasprotju s tem pa so se najglasnejši zagovorniki demokracije ujeli prav v tisto past, proti kateri se bojujejo na javnem prizorišču, saj svoje mnenje vsiljujejo kot vrhunsko merilo. Tako kot nismo pripravljene sprejeti dogmatika, ki nima posluha za raznovrstnost in bogastvo mnenj, tudi "demokrat", ki bi izven z ustavo in zakoni določenih pravil pometel s površja zemlje vse tiste, ki ne mislijo tako kot on, ne more širiti prostora demokracije. Demokratična družba namreč ne pomeni, da v njej ni dogmatikov, tako kot tudi sicer noben družbenopolitični sistem ni črnobel.

V sporočilu predsedstva CK ZK Slovenije je rečeno, da ta organ "ne želi vplivati na

potek postopka". Kot je rečeno v sporočilu, so za vse odgovorni pristojni organi, ki so začeli in tudi sicer vodijo postopek.

Pravosodni organi bi torej morali samostojno - in seveda pošteno - do konca opraviti svoje delo. Vsekakor pa trenutnega izbruha "svobodnjaških zahtev", s katerimi posamezniki dejansko skušajo izvajati nekakšen pritisk na pravosodje, ni mogoče okarakterizirati zgolj kot pritisk na sodne in preiskovalne organe. Mnogi izmed njih v glavnem zahtevajo spoštovanje ustavnosti in zakonitosti, pa tudi korektno in čim popolnejše obveščanje javnosti.

Dejstvo pa je, da bo moralo pravosodje v prihodnje računati s tem javnim hrupom, pa tudi z javnostjo, ki je vse bolj lačna popolnejših informacij. Sicer pa je to običajna cena, ki jo je treba plačati takrat, ko se odprejo demokratični ventili. O tem, da smo kljub vsemu dosegli višjo stopnjo demokratizacije, pa priča tudi dejstvo, da se ta primer vsak dan pojavlja v javnosti.

Če bi bili časi drugačni, bi o vsem skupaj objavili le skopo poročilo - ali pa še tega ne, piše v Vjesniku Dragan Đurić.

Če si поблиže ogledamo sintagmi *ker pa*<sub>1</sub> in *ker pa*<sub>2</sub>, opazimo, da se ne nanašata na kak predhodni diskurzivni segment oz. natančneje, da se pri argumentu, ki ga uvajata, ne opirata na (ne)kaj, kar bi bilo v besedilu že povedano: da je bil Janez Janša takrat kandidat za predsednika RK ZSMS in da se je volilni postopek za predsednika RK ZSMS bližal koncu, ni v tekstu nikoli eksplicitno omenjeno, oboje je (bilo) v najboljšem primeru le stvar neke poprejšnje skupne vednosti. *Ker pa*<sub>1</sub> in *ker pa*<sub>2</sub> torej v dano besedilo (četudi implicitno) uvajata nova govorca, nova glasova, ali bolj abstraktno, pa zato bolj natančno, novi stališči, novi informaciji, ki nista neposredno, materialno - z besedami in stavki - ujeti v dano besedilo. Da bi obravnavanemu besedilu lahko podelili zahtevano koherentnost in neodvisnost<sup>3</sup>, moramo torej pred-

3 Če smo iz strukturnih razlogov prisiljeni povzeti sklepní del članka "Pa", The Reverser of Argumentative Expectation", pa nam prostor seveda ne dovoljuje, da bi (vsakič) znova opredeljevali in definirali tudi konceptualni aparat, s katerim operiramo. Bralec bo natančneje (in bolj tehnične) ⇒

postaviti, da so stališča govorca (v našem primeru torej avtorja članka) pravzaprav rezultat soočenja več izjavljalcev oz. izjavljalnih pozicij (ki jih članek le reflektira, niso pa vanj neposredno, materialno ujete).

Takšni strukturiranosti besedila pravimo polifona, večglasna strukturiranost, kar z drugimi besedami pomeni, da lahko - celo moramo - *ker pa1* analizirati s pomočjo (enega) govorca in (vsaj<sup>4</sup>) dveh izjavljalcev:

I(zjavljalec)<sub>1</sub> predstavi neko dejstvo D<sub>1</sub> (pripor nekega državljana), ki ima nenavadno lastnost L<sub>1</sub> (hude politične posledice);

I(zjavljalec)<sub>2</sub> mu ugovarja s predstavitvijo nekega (novega) dejstva D<sub>2</sub> (gre za državljana, ki se ukvarja s politiko), pri čemer se očitno sklicuje na neki topos kot<sup>5</sup> T<sub>1</sub> *Bolj ko se ukvarjamo s politiko, bolj politično se naša dejanja interpretirajo*, temu pa se pridružuje tudi G(ovorec), torej avtor članka.

Še zanimivejša je interpretacija oz. natančneje možnost interpretacije *ker pa2*. Interpretacijo je namreč mogoče zasnovati ne le kot soočenje oz. spopad dveh izjavljalcev, temveč tudi kot spopad dveh toposov:

I<sub>1</sub> predstavi neko dejstvo D<sub>3</sub> (demokratično ravnanje) z lastnostjo L<sub>3</sub> (enako za vse), pri čemer aplicira nek topos T<sub>2</sub> *Bolj ko so zakoni demokratični, bolj se jih moramo (vsi) držati*;

I<sub>2</sub> mu v tem pritrjuje, le da namesto T<sub>2</sub> aplicira nek topos T<sub>3</sub> (ki T<sub>2</sub> "nasprotuje" le tako, da ga zaostreje) *Bolj ko so razmere zaostrene, bolj*

---

⇒ definicije polifonije, toposa, stavka, izjave, govorca, izjavjalca, (diskurzivne) koherentnosti in neodvisnosti, kakor tudi nekaterih drugih konceptov, ki spadajo v to konceptualno polje, našel v dveh poprejšnjih avtorjevih spisih, "Argumentacija v jeziku proti argumentaciji z jezikom", *Anthropos* III-IV/1991 in v že omenjenem "Pa", *The Reverser of Argumentative Expectation*, *Filozofski vestnik* 1/1991. Na voljo pa so seveda tudi mnogo imenitnejši avtorji, zlasti Ducrot 1980, 1988, Anscombe in Ducrot 1983 ter Moeschler 1985.

4 "Vsaj" pravimo zato, ker skušamo število izjavljalcev obdržati na minimumu, ki ga s svojimi nastavki dopušča obravnavano besedilo. Z drugimi besedami to pomeni, da bi število izjavljalcev sicer lahko povečali, le da jim v tem primeru ne bi mogli (vedno) najti ustreznikov v samem besedilu.

5 Zakaj pravimo "topos kot T<sub>1</sub>" in ne preprosto "topos T<sub>1</sub>"? Zato, ker toposi niso nič na sebi bivajočega, temveč stvar vsakokratne, analitične konstrukcije. Ko pravimo "topos kot ...", želimo s tem povedati, da bi ga morda lahko ubesedili tudi kako drugače, tisto, za kar nam gre, pa je njegova najsplošnejša struktura, ne dobesednost.

*demokratično moramo ravnati*, G(ovorec) pa se njegovemu argumentiranju pridružuje.

Še zlasti zanimiva (zlasti za osvetlitev narave toposov in na njih temelječega argumentiranja) pa je možnost interpretacije *sicer pa*. Kaže namreč, da je na isti topos mogoče opreti različna argumentativna sklepanja, kar po drugi strani spet pomeni, da se na istem toposu (lahko) cepi več različnih izjavljalnih pozicij. *Sicer pa* bi namreč lahko pojasnili s pomočjo govorca in (vsaj) dveh izjavjalcev:

I<sub>1</sub> predstavi neko dejstvo D<sub>1</sub>' (ki je *sicer* povsem enako kot v primeru *ker pa*<sub>1</sub>, namreč pripor nekega državljana), le da mu kot nenavadno pripiše neko drugo lastnost kot I<sub>1</sub> v primeru *ker pa*<sub>1</sub>, namreč L<sub>1</sub>' (veliko vznemirjenje javnosti).

I<sub>2</sub> mu ugovarja z dejstvom D<sub>3</sub>' (ki je povsem enako dejstvu, s katerim v primeru *ker pa*<sub>2</sub> nastopa I<sub>1</sub>, namreč (demokratično ravnanje), le da mu pripiše drugačno lastnost kot I<sub>1</sub> v primeru *ker pa*<sub>2</sub>, namreč L<sub>3</sub>' (svoboda informacij) in s tem aplicira neki topos T<sub>3</sub>' (*Bolj ko so razmere zaostrene, bolj demokratično moramo ravnati*), s katerim I<sub>2</sub> v primeru *ker pa*<sub>2</sub> s stopnjevanjem (zaostrovanjem) zavrača argumentacijo I<sub>1</sub>.

Š polifoničnega stališča pa je obravnavano besedilo še mnogo kompleksnejše, kakor bi bilo na prvi pogled mogoče razbrati iz poskusov teh treh posamičnih analiz:

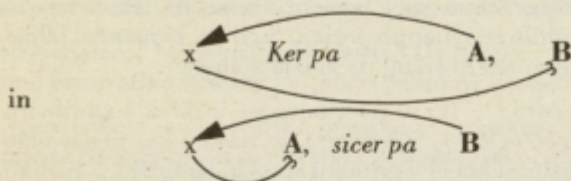
I<sub>1</sub> primera *sicer pa* namreč s svojim predstavljanjem dejstva D<sub>1</sub>' že polemizira tudi z I<sub>1</sub> primera *ker pa*<sub>1</sub>, saj istemu dejstvu pripisuje drugačno lastnost kot I<sub>1</sub> primera *ker pa*<sub>1</sub>;

I<sub>2</sub> primera *sicer pa* pa poleg zavračanja argumenta I<sub>1</sub> primera *sicer pa* polemizira tudi z I<sub>1</sub> primera *ker pa*<sub>2</sub>, saj dejstvu D<sub>3</sub>' (ki je *sicer* enako dejstvu, s katerim v primeru *ker pa*<sub>2</sub> nastopa I<sub>1</sub>) pripisuje drugačno lastnost kot I<sub>1</sub>.

Rekli bi torej lahko, da veznik *pa*, vsaj v povezavi z vez nikoma *ker* (*ker pa*) in *sicer* (*sicer pa*), predstavlja nekakšen **izjavljalno anaforični element**, ki s sklicevanjem na neko **skupno, občo** (ali vsaj **poprejšnjo**) **vednost**, zunanjo diskurzu v teku, (še)le izpostavi polifono strukturo (danega, obravnavanega) diskurza, diskurzivni segment, katerega del je, pa prav s tem zameji kot **interpretativno in argumentativno relativno avtonomen**

V primeru veznika *pa* gre torej za (kompleksno) diskurzivno-argumentativno spremenljivko, ki 1) diskurzivno zahteva izbiro argumenta, katerega (argumentativna) usmerjenost je nasprotna argumentu, ki *pa* predhaja, in ki 2) predhodnemu argumentu ne nasprotuje z vpeljavo

novega diskurzivnega argumenta, temveč s sklicevanjem na neko zunajdiskurzivno (zunajdiskurzivno v razmerju do diskurza, ki je v teku), skupno oz. občo vednost, zato bi *pa* najustrezneje poimenovali **sprevrtačevalec argumentativnega pričakovanja**, njegovo delovanje *pa* predstavili takole:



Vprašanji, ki se zastavljata kar sami po sebi, sta seveda: kakšno in kolikšno vlogo imata pri takšni opredelitvi spremenljivke *pa* veznika *sicer* in *ker*? Ali deluje *pa* na enak način tudi sam ali le skupaj z njima? Odgovor na ti vprašanji bomo skušali poiskati v nadaljevanju članka.

Da nam slavistični krogi ne bi očitali napuha in samovšečnosti, si bomo najprej seveda ogledali, kako *ker* in *sicer* opredeljuje *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (odslej SSKJ).

Po SSKJ *ker*<sup>6</sup> služi:

1. za izražanje dejstva, da je vsebina odvisnega stavka vzrok dogajanja v nadrednem: *ker resnice ni smel povedati, je rajši molčal; ker ga je doma zeblo, je šel v kavarno; nanj sem se obrnil zato, ker vem, da je pošten / zdelo se jima je zelo zabavno, ker sta ušla od doma;*

2. za vzročno pojasnjevanje prej povedanega: *skrb je odveč, ker delavci so zanesljivi;*

*sicer*<sup>7</sup> pa:

1. za izražanje posledice, če bi se prej povedano ne uresničilo: *brž pomagaj, sicer bo prepozno; pri nas se dobro počuti, sicer bi že odšel; zadnji del poti sem moral teči, sicer ne bi prišel pravočasno;*

2. za izražanje dejanja, stanja ob drugih, drugačnih priložnostih: *danes ni razpoložen, sicer pa je prijeten, vesel; za konec tedna navadno kam odidemo, sicer pa smo zmeraj doma / fant je odličen telovadec, sicer pa je brivec;*

6 SSKJ II, str. 312, DZS, Ljubljana 1975.

7 SSKJ IV, str. 652-653, DZS, 1985.

3. za uvajanje omejevanje trditve, ki ji nasprotuje trditev v drugem stavku: *sicer je še mlad in neizkušen, vendar zelo spreten; sicer nima denarja, a za to ga bo že našel; sicer je šlo težko, pa smo se le sporazumeli;*

4. za dopolnjevanje, pojasnjevanje prej povedanega: *kmalu se bodo pripeljali, in sicer iz te smeri; telefoniral mi je zvečer, in sicer ob osmih; kosti se med seboj stikajo na tri načine, in sicer s šivi, s hrustancem in s sklepi;*

5. izraža razmere ali stanje ob drugih, drugačnih priložnostih: *zakaj mu ni nič povedala, saj je sicer tako odkritosrčna; danes so mu vsi zoprni, čeprav sicer z vsemi dobro sodeluje; lepo je, če se ljudje, ki skupaj delajo, tudi sicer razumejo / kljub sicer hitremu napredku na tem področju še zaostajamo za drugimi; opazil je, da je njegov sicer zagoreli obraz pobledelel; zagotoviti moramo enakomernejšo proizvodnjo, ker sicer trg ne bo redno preskrbljen; sečnjo bo treba pospešiti, saj sicer lesna industrija ne bo izpolnila načrta;*

6. izraža rahlo omejitvev, pridržek: *to je sicer lepo, je pa zame predrago; ljudje so sicer mnogo govorili o tem, toda pravega vzroka ni nihče poznal; strokovnjak sicer ni, vendar marsikaj zna;*

7. izraža ugotovitev, spoznanje resničnega stanja: *vsì mu morajo streči. Sicer pa si samo domišlja, da je bolan; lahko greš z menoj. Sicer še rajši vidim, da ostaneš doma / takih primerov, kot je ta, imamo sicer še več;*

8. izraža splošno veljavnost povedanega: *njihovo ravnanje ljudem ni bilo všeč. Sicer pa so delali po že preizkušenihi metodah; od vseh zahteva natančnost. Sicer pa je strog tudi do samega sebe;*

9. poudarja zanikano trditev, ugotovitev: *ne bomo te več silili. Sicer pa ne misli, da je tako hudo; kdo tako kriči? Sicer pa mi to nič mar; tega niste nikoli omenili. Sicer pa pustimo zdaj to (za opozoritev na prehod k drugi misli);*

Za namene našega članka se zdi še posebej zanimiva 1. raba *ker* in 2., 5., 7., 8. in 9. raba *sicer*. Zakaj?

Že primera

(1.1) *Ker resnice ni smel povedati, je rajši molčal*

in

(1.3) *Nanj sem se obrnil zato, ker vem, da je pošten*

nakazujeta, da nam definicija SSKJ pove premalo. Vsebina odvisnega stavka je na neki način morda res vzrok dogajanja v nadrednem stavku, toda tega predvsem ne moremo in ne smemo razumeti krono-

**loško-vzročno.** Ne gre na primer za to, da bi "junak" primera (1.1) zato, ker resnice ni smel povedati, umolknil, da je torej njegov molk posledica nenadnega zavedenja, da resnice ne sme povedati. Gre bolj za to, da je "vsebina odvisnega stavka" **interpretacija dogajanja v nadrednem stavku:** "junak" primera (1.1) je na primer (lahko) molčal tudi že pred "vsebino odvisnega stavka", in po njej, potem ko je bila že znana. Predvsem pa ne smemo pozabiti, da imamo v primeru (1.1) opraviti z *enim* realnim (dogodkom, stanjem) in *dvema* vesoljema verovanj, vesoljem verovanj (molčečega) "junaka" in vesoljem verovanj govorca (tistega, ki se o molčečnosti "junaka" izreka). Nam, poslušalcem oz. bralcem, je na voljo le resnica govorca, tistega, ki meni, da je "junak" primera (1.1) molčal zato, ker ni smel povedati resnice, ne vemo pa, če bi se z govorcem strinjal tudi molčeči. Vsebina odvisnega stavka je tako izključno **govorčeva interpretacija molka, ne pa tudi njegov vzrok!**

Podobno bi lahko rekli za primer (1.3): "vsebina odvisnega stavka" (moja vednost, da je "junak" primera (1.3) pošten) bržčas ni vzrok dogajanja v nadrednem stavku (dejstvu, da sem se obrnil nanj), temveč veliko verjetneje le njegova interpretacija: nanj sem se morda sicer res obrnil zato, ker je pošten, vendar pa **vzrok** mojega obračanja nanj ni moja **vednost**, da je pošten, temveč dejstvo, da sem od njega nekaj hotel oz. želel; *ker pa* vem, da je pošten, sem se obrnil nanj (in ne morda na koga drugega).

Tako kot v primeru (1.1) imamo tudi tu opraviti (le) z enim realnim (dejstvom, da se je govorec obrnil na "junaka" primera (1.3)) in dvema (različnima) vesoljema verovanj: govorčevim (ki nam ga predstavlja primer (1.3)) in vesoljem verovanj "junaka" primera (1.3) (o katerega interpretaciji realnega (dogodka) nimamo nobenega podatka).

Dodatno potrditev hipoteze, da je vsebina odvisnega stavka le interpretacija, nikakor pa ne vzrok dogajanja v nadrednem stavku, najdemo tudi v izbiri oz. rabi časov, preteklika za glavni in sedanjika za odvisni stavek. Na najosnovnejši ravni bi se verjetno lahko zadovoljili s trivialno ugotovitvijo, da neko sedanje dejstvo ne more biti vzrok nekega preteklega dejstva; ker pa gre za to, da v sedanjiku **le govorim** o nekem preteklem dogodku, to v danem primeru lahko pomeni le, da pojasnjujem **kriterij izbire** naslovnika (zdaj že) preteklega dejanja, nikakor pa ga s tem šele ne povzročim.

S tem pa smo tam, kamor smo pravzaprav želeli priti: veznik *ker*, vsaj v nekaterih rabah, očitno zamegljuje svojo vlogo oz. je ta vloga precenjevana. Šele *pa* je namreč tisti, ki mu jo pomaga izkristalizirati.

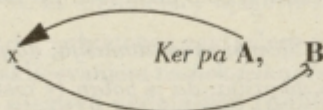


Poglejmo, kako se obnašata primera (1.1) in (1.3), če vanju, v povezavi s *ker*, vpletemo pa:

(1.1') *Ker pa resnice ni smel povedati, je rajši molčal.*

(1.3') *Ker pa vem, da je pošten, sem se obrnil nanj.*

Šele *pa* je očitno tisti, ki nam pove, da danega diskurzivnega segmenta oz. natančneje "vzroka dogajanja v nadrednem stavku" ne moremo razumeti, če ne posežemo po (dodatno) informaciji izven oz. pred njega:



pri čemer lahko povsem upravičeni sklepamo, da je prav *x* tisti vzrok, vsekakor pa argument dogajanja v nadrednem stavku, vsebina odvisnega stavka, ki ga uvaja *ker*, pa le njegova interpretacija, ali natančneje, **ena od** njegovih interpretacij. Seveda je povsem verjetno in prav nič nemogoče, da je tudi vzrok oz. argument *x* nekaj povsem mentalnega in ne-materialnega (v primeru (1.1) na primer moja vednost/prepričanje/predpostavka/strah, **zakaj** resnice ni smel povedati; v primeru (1.3) pa na primer moja vednost/prepričanje/izkušnja/upanje, **zakaj** (morda celo za *kaj*), da je pošten), tisto, kar je za našo analizo na tej stopnji pomembno, pa je dejstvo, da gre za obravnavanemu diskurzivnemu drobcu **predhodno** vednost/prepričanje/predpostavko/strah ..., ki nastopa kot argument nadrednega stavka.

Mnogo bolj transparentna se stvar zdi v primeru veznika *sicer*: neprimerno raje kot *ker* se namreč veže z veznikom *pa*, pa tudi same definicije SSKJ ne skrivajo, da za diskurzivni drobec, ki ga uvaja, argumentira neka poprejšnja, iz dotedanjega diskurzivnega veriženja odsotna izkušnja.

Toda, ali ni SSKJ tu (tokrat) prehitel? Vzemimo primer

(2.1) *Danes ni razpoložen, sicer pa je prijeten, vesel.*

in iz njega odstranimo *pa*

(2.1') *Danes ni razpoložen, sicer je prijeten, vesel.*

Izjava brez *pa* ne deluje več (tako) avtonomno, to je koherentno in neodvisno, temveč v najboljšem primeru eliptično: ostaja nekako nedokončana in zahteva dodatek (dodatno pojasnilo), četudi le svojo lastno parafrazo, na primer:

(2.1'') *Danes ni razpoložen; sicer je prijeten, vesel, danes pa ni razpoložen,*

preneše pa tudi zamenjavo vrstnega reda propozicionalnih vsebin:

(2.1'') *Sicer je prijeten, vesel, danes pa ni razpoložen,*

da le ohranimo *pa*.

Še mnogo bolj neznosen je izpad *pa* v primerih 7 - 9. Primer (7.1), na primer

(7.1) *Vsi mu morajo streči. Sicer pa si samo domišlja, da je bolan,*

napeljuje brez *pa* k nenavadnim, celo nesmiselnim implikaturam:

(7.1') *Vsi mu morajo streči. Sicer si samo domišlja, da je bolan* → *Če mu vsi ne strežejo, si samo domišlja, da je bolan* (v resnici pa ni) → *Če mu vsi strežejo, je (v resnici) bolan* (sicer pa si le domišlja).

Primeri

(8.1) *Njihovo ravnanje ljudem ni bilo všeč. Sicer pa so delali po že preizkušeni metodah.*

in

(9.1) *Ne bomo te več sili. Sicer pa ne misli, da je tako hudo.*

pa po opustitvi *pa* povsem izgubita (diskurzivno) koherenco in neodvisnost, s tem pa tudi kontekstualno vmestljivost in razumljivost:

(8.1') *Njihovo ravnanje ljudem ni bilo všeč. Sicer so delali po že preizkušeni metodah.*

(9.1') *Ne bomo te več silili. Sicer ne misli, da je tako hudo.*

Zanimivo pri tem je, da postaneta primera (8.1) in (9.1) diskurzivno spet povsem sprejemljiva (koherentna in neodvisna), če poleg *pa* opustimo še *sicer*:

(8.1'') *Njihovo ravnanje ljudem ni bilo všeč. Delali so po že preizkušeni metodah.*

(9.1'') *Ne bomo te več silili. Ne misli, da je tako hudo.*

Takšna substitutivna analiza torej napeljuje k sklepu, da veznika *sicer* (podobno pa velja tudi za *kar*), v vlogi "izražanja dejanja, stanja ob drugih, drugačnih priložnostih", v vlogi "izražanja ugotovitev, spoznanj resničnega stanja", v vlogi "izražanja splošne veljavnosti povedanega", kakor tudi v vlogi "poudarjanja zanikane trditve, ugotovitve", ni mogoče ločiti od veznika *pa*, da je torej šele sestavljena spremenljivka *sicer pa* tista, za katero veljajo definicije SSKJ.

Seveda pa nas takšna analiza postavlja tudi pred neprijetno vprašanje: če lahko spremenljivko *sicer pa* opustimo, ne da bi bila pri tem prizadeta smisel, koherentnost in neodvisnost obravnavanega diskurzivnega drobca, čemu jo potemtako sploh uporabljati, predvsem pa, čemu je tako pogosto uporabljana?

Na to zagatno vprašanje bomo skušali odgovoriti z ugotovitvijo iz naše raziskave o polifon(ičn)osti (eksplicitnih) performativov<sup>8</sup>, in bomo postavili naslednjo hipotezo: zato, da da argumentu (kajti v večini primerov gre prav za argumente) njegovo kompleksnost, zato, da ga uvrsti ne le kot del enkratnega zaključenega niza  $A \longrightarrow S$  oz.  $S \longleftarrow A$ , temveč da, s sklicevanjem na neko skupno in občo vednost, na neki topos, **uprizori njegovo večplastno (polifono) strukturo** (o kateri *sicer*, nekako sramežljivo in posredno, govorijo tudi že same definicije SSKJ: "ugotovitev, spoznanje resničnega stanja", celo "izražanje splošne veljavnosti povedanega").

Preverimo to hipotezo na nekaj primerih, ki smo jih nabrali v nekdanjem glasilu SZDL, danes "Samostojnem časniku za samostojno Slovenijo".

**Besedilo I** (Delo, 7. septembra 1990)

### "V TEJ DRUŽBI OČITNO NISMO ZAŽELENI"

**Tiskovna konferenca Stranke za enakopravnost občanov - Pritiski na stranko?**

"Ker je bila stranka za enakopravnost občanov na zadnjih volitvah okradena, z oblastjo ne more komunicirati drugače kot prek sredstev javnega obveščanja", je najprej povedal predsednik te stranke Dragiša Marojevič na današnji tiskovni konferenci. Namenjena je bila predstaviti strankinih stališč do osnutka dopolnil k republiški ustavi, o katerih teče javna razprava. Poslali so jih ustavni komisiji, vendar verjetno ne bodo predstavljena dele-

gatom republiške skupščine. Govorili so tudi o pritiskih na njihovo stranko oziroma o političnem ekscesu republiškega sekretariata za notranje zadeve, do katerega je prišlo po objavi njihovega sporočila za javnost v zvezi z dogodki v Kninu.

"Ker dejstva in realnost pričajo, da je Republika Slovenija še vedno v sestavi SFRJ, smo prepričani, da bi, če bi bila sprejeta ustavna dopolnila, direktno onemogočili nadaljnji demokratični dialog za rešitev politične krize v Jugoslaviji", meni Stranka za enakopravnost občanov. Na tiskovni konferenci so poudarili, da je nevzdržna direktna kolizija z veljavno ustavno ureditvijo v SFRJ in spremljajočimi zakonskimi določbami. To ni nič drugega kot uničevanje pravne države. Še posebej skrb zbujajoče pa je, da so predložene rešitve v nasprotju z 235. členom ustave SFRJ, ki govori o suverenosti države Jugoslavije in pravicah njenih prebival-

8 Žagar, Ž. I. "How to Do Things with Words - The Polyphonic way", *Speech Acts: Fiction or Reality?*, IPRA Distribution Centre for Yugoslavia, Ljubljana 1991.

cev, da to suverenost branijo. To lahko povzroči zelo hude posledice in vnese nemir med prebivalstvo, so poudarili na tiskovni konferenci.

Kazenske prijave temeljnemu javnemu tožilstvu in prijava pri pristojnem občinskem organu za registracijo političnih strank zaradi "spornega" besedila v strankinem sporočilu za javnost v zvezi s kninškimi dogodki nam samo dokazujeta, da v tej demokratični družbi nismo zaželeni, je dejal Dragiša Marojevič. Najbolj čudno pa

je to, da verbalni delikt ponovno oživljajo vsi tisti demokrati, ki so se prej soglasno zavzemali za njegovo odpravo. Dragiša Marojevič je med drugim tudi povedal, da je po objavi strankinega sporočila prejel v seriji petnajst anonimnih pisem z grobimi žalitvami, za katera v stranki sumijo, da so prišla s policije.

*Sicer pa stranka meni, da so človekove pravice najbolj kršene prav v Sloveniji.*

Mihaela Žitko

Sklep članka, ki smo ga postavili v kurzivo, je glede na povedano na tiskovni konferenci Stranke za enakopravnost občanov, milo rečeno, nenavaden. Predsednik stranke za enakopravnost občanov je namreč eno za drugim našteval prav kršenje človekovih pravic v Sloveniji oz. natančneje tisto, kar za njega predstavlja kršenje človekovih pravic v Sloveniji.

Ustrezen sklep bi torej lahko bil le:

Stranka **torej** meni, da so človekove pravice najbolj kršene prav v Sloveniji

ali pa

*Stranka meni, da so človekove pravice torej najbolj kršene prav v Sloveniji, nikakor pa ne*

*Sicer pa stranka meni, da so človekove pravice najbolj kršene prav v Sloveniji,*

saj spremenljivka *sicer pa* predpostavlja:

1. bodisi da bo govorec zamenjal temo oz. prešel k drugi misli (glej tudi 9. opredelitev SSKJ);

2. bodisi da bo po okrepitev oz. potrditev povedanega segel k nečemu že (splošno) znanemu.

Novinarka Mihaela Žitko, vsaj na prvi pogled, ne stori nič takega. Vendar le na prvi pogled: namreč, le čemu bi bilo treba Marojevičev podrobni seznam kršenja človekovih pravic v Sloveniji skleniti s trditvijo, da so človekove pravice najbolj kršene prav v Sloveniji, s trditvijo, ki očitno ni sklep, povzemajoč že povedano, saj ga uvaja spremenljivka *sicer pa*?

Vendar pa stvar ostaja nenavadna, nesmiselna, celo protislovna, samo dokler besedilu pripisujemo enega, enotnega govorca. Že površen bralec je verjetno opazil, da novinarka vse do zadnjega, spornega (od)stavka pravzaprav le navaja in povzema Marojevičeve besede. Kako pa je z zadnjim (od)stavkom? Kdo je tisti, ki spregovori v njem: Mihaela Žitko, novinarka-poročevalka ali kdo drug?

Zadnji (od)stavek bi kontekstualno ne povzročal nikakršnih težav, če bi ga, na primer, parafrazirali kot

*Sicer pa stranka tako ali tako meni, da so človekove pravice najbolj kršene prav v Sloveniji*

ali

*Sicer pa, kot vemo, stranka meni, da so človekove pravice najbolj kršene prav v Sloveniji,*

to (vpeljava sintagem *tako ali tako* oz. *kot vemo*, sintagem, ki se sklicujejo na neko splošno skupno vednost) pa, z drugimi besedami, pomeni, da je v besedilu, ki ga je sicer podpisala ena avtorica, mogoče razločiti več izjavljalcev oz. izjavjalnih usmeritev. V obravnavanem članku Mihaele Žitko lahko razločimo (vsaj) tri:

I<sub>1</sub> ki "razkriva" kršenje človekovih pravic v Sloveniji ("empirično", na ravni v članku nastopajočih oseb, bi to (lahko) bil Dragiša Marojevič);

I<sub>2</sub> ki mu (morda z dokazi o dejanskem spoštovanju človekovih pravic v Sloveniji, morda s primerjavo spoštovanja človekovih pravic v drugih jugoslovanskih republikah, morda na kak drug način) nasprotuje (I<sub>2</sub> na ravni v članku nastopajočih oseb nima empiričnega ustreznika; da gre za nasprotovanje stališčem I<sub>1</sub> oz. natančneje, da I<sub>2</sub> predpostavlja besedilo samo, je razvidno šele iz (in zaradi) nastopa I<sub>3</sub>);

I<sub>3</sub> ki disput "povzame" s sklicevanjem na neko poprejšnjo, skupno in splošno vednost (v našem primeru vednost o "razkritjih" oz. načinu argumentacije I<sub>1</sub>), ki izvajanju I<sub>1</sub> jemlje moč argumenta (zanimivo je, da je I<sub>3</sub> lahko tudi Mihaela Žitko, le da v tem primeru ne nastopa kot poročevalka, temveč kot komentatorka; empirično gre torej za eno in isto bitje, diskurzivno pa za dve povsem različni entiteti),

z I<sub>3</sub> pa se staplja tudi govorec G (v našem primeru je to pisec članka).

Kar je pri tem primeru še zlasti zanimivo, je dejstvo, da ne gre (le) za spopad partikularnih mnenj partikularnih izjavljalcev, iz katerih bi bilo posamezne spopadajoče se topose - tiste najsplošnejše strukture, na katerih temelji rezoniranje posameznih izjavljalcev - potrebno šele izločiti, temveč da **topos sam** - topos, ki bi ga lahko formulirali kot

*Bolj ko se nekaj ponavlja, manjšo (prepričevalno) moč ima - nastopa kot argument* enega od izjavljalcev; vrhu vsega še tistega, s katerim se staplja govorec, kar z drugimi besedami pomeni, da neposredno posega tudi v "površinsko" strukturo besedila.

Seveda pa struktura sestavljene spremenljivke *sicer pa* ni nujno tako kompleksna. Včasih se celo zdi, da ji ne moremo pripisati polifone strukture, na primer v naslednjem primeru:

**Besedilo II** (*Delo*, 21. septembra 1990)

### ŽAREK UPANJA ZA ZDRAVSTVO

**Slovenska vlada išče pot iz zagate v zdravstvu - V javnih prostorih poslej ne bo več Titovih slik**

Kaj storiti s Titovimi slikami in kipi v javnih prostorih? Ker to niso državni simboli in ker doslej ni bilo nobenega predpisa, ki bi veleval, da Titove slike ali kipi morajo biti, je slovenska vlada danes na svoji seji menila, da je te slike ali kipe mogoče odstraniti.

To ni odlok, je zgolj priporočilo, ki seveda velja le za javne, ne pa tudi za zasebne prostore. Vlada ob tem svetuje kulturno ravnanje, hkrati pa priporoča dogovor z muzeji ali z drugimi kulturnimi inštitucijami, če gre za dela umetniške vrednosti.

Slovenska vlada je o tej temi razpravljala v zvezi s pobudo vojvodinske skupščine, ki je zvezni skupščini predlagala, naj razveljavi zakon o rabi imena in podobe Josipa Broza Tita, ki je bil sprejet v začetku osemdesetih let. Izvršni svet podpira vojvodinsko pobudo, o tej temi pa so obširneje spregovorili tudi zato, ker ljudje menda pogosto sprašujejo, kaj naj storijo s Titovimi slikami v šolah in drugih javnih ustanovah.

*Sicer pa so na tiskovni konferenci po seji vlade danes največ časa odmerili zagatam*

*slovenskega zdravstva.* Za normalno delo bi slovensko zdravstvo do konca leta potrebovalo 12 milijard dinarjev. Po rebalansu republiškega proračuna je na razpolago samo 8,9 milijard dinarjev. Zdravstveni zavodi so izračunali, da bi za najbolj nujno poslovanje, pravzaprav za preživetje, potrebovali 10,7 milijarde dinarjev. Kako do te razlike, je novinarjem po seji vlade poskušal razložiti dr. Tone Košir, namestnik republiške ministrice za zdravstvo.

Ukrepov je več. Eden takih je povečanje participacij, ki se pred 4. avgustom kar nekaj časa niso zvišale. Poleg tega je IS povečal akontacije, namenjene za pokritje materialnih stroškov in tudi za plače, vendar samo za zdravstvene organizacije, ki so v najtežjem položaju. Nekatere zdravstvene organizacije so oproščene tudi plačila republiških prispevkov in rezultatov dela.

Dr. Tone Košir je opozoril, da je zdaj že skrajni čas za sprejetje nove zakonodaje na področju zdravstva, zdravstvenega varstva in zdravstvenega zavarovanja. Prve teze in osnutki novih zakonov naj bi bili nared že do konca septembra. Še pred sprejetjem novih zakonov pa naj bi spremenili 20. člen zakona o zdravstvenem varstvu, s katerim naj bi razširili krog tistih, ki morajo plačevati participacije, razmišljajo pa tudi o hitrejši uvedbi zasebnega dela (zasebne prakse) v zdravstvu. To bi bilo mogoče storiti s sprejetjem amandmaja k sedanjemu zakonu.

Zdi se, kot da bi se v danem članku spremenljivka *sicer pa* obnašala v skladu s tisto opredelitvijo SSKJ, ki že za sam veznik *sicer* (brez *pa*) pravi, da zaznamuje le prehod k drugi misli. Toda, ali gre res le za prehod k drugi misli? Nadomestimo *sicer pa* z drugo spremenljivko, ki naj bi prav tako zaznamovala prehod k drugi misli, *poleg tega*, in primerjajmo obe različici:

*Sicer pa so na tiskovni konferenci po seji vlade danes največ časa odmerili zagatam slovenskega zdravstva.*

*Poleg tega so na tiskovni konferenci po seji vlade danes največ časa odmerili zagatam slovenskega zdravstva.*

Če si še enkrat preberemo članek, lahko opazimo, da se *sicer pa* (oz. *poleg tega*) nahaja nekako na polovici novinarjevega poročila, ko se ena tematika prevesi v drugo. To dejstvo bi govorilo v prid teze, da gre le za prehod k drugi misli. Toda, pogledjmo si поблиže različico s spremenljivko *poleg tega*: ***poleg tega so na tiskovni konferenci največ časa odmerili zagatam slovenskega zdravstva.***

Po preprosti aritmetični logiki lahko največ časa odmeriš le eni stvari, nikakor pa ne večim. Če so na tiskovni konferenci, poleg odstranjevanja Titovih slik, največ časa namenili zagatam slovenskega zdravstva, potem obema problemoma pač niso mogli nameniti enake količine časa: če so največ časa namenili odstranjevanju Titovih slik, ga niso mogli največ nameniti zagatam slovenskega zdravstva, če pa so ga največ namenili zagatam slovenskega zdravstva, ga niso mogli največ nameniti odstranjevanju Titovih slik.

Stvar je seveda sporna le, kolikor uporabimo spremenljivko *poleg tega*, ki je do vsebin, ki ju povezuje, nevtralna (nista pa seveda ena do druge nevtralni obe povezani vsebini), in prav v tem se razlikuje od *sicer pa*.

Iz prejšnjega primera smo videli, da *sicer pa* ne služi le za prehod k neki vsebini (k eni od vsebin, obravnavanih v besedilu, k vsebini med vsebinami), temveč k tisti vsebini, ki v besedilu prevladuje in mu daje težo. *Sicer pa* namreč nedvoumno zaznamuje neko **drugo izjavljajno pozicijo** od tiste, ki je do njenega nastopa imela besedo, tisto izjavljajno pozicijo, ki jo bo v "površinski" strukturi prevzel in povzel tudi govorec, in bo obveljala kot prenašajoča temeljno sporočilo besedila.

*Sicer pa* drugega besedila moramo torej analizirati s pomočjo govorca in (vsaj) dveh izjavljalcev:

I<sub>1</sub> ki predstavlja neko dejstvo D<sub>1</sub> (v našem primeru dejstvo odstranjevanja Titovih slik, kar pa sploh ni pomembno; lahko bi šlo dobesedno za karkoli);

I2 kot pomembnejše izpostavlja neko dejstvo D2 (ki je prav tako, naj še enkrat poudarimo, lahko karkoli; tisto, kar ga v danem besedilu dela pomembnejšega, je prav dejstvo, da ga uvaja diskurzivna spremenljivka *sicer pa*),

z I2 pa se staplja tudi govorec G.

Toda če je tako, kako naj potem razložimo *sicer pa* besedila III?

**Besedilo III** (*Delo*, 3. septembra 1990)

### MISIJONAR ZDRAVIL BOLNE

Seminar "Evangelizacija 2000" v Ljubljani, kjer naj bi p. Emilian Tardif čudežno zdravil bolne, je privabil dvajset tisoč ljudi.

"Jezus je tu med nami in zdravi bolne. Nekaterim med vami bodo izginile bolečine v ramenih in kolenih. Dvignite roke, če ste ozdraveli," je po molitvi začel zdravljenje p. Emilian Tardif, misijonar iz Dominikanske republike, sicer pripadnik karizmatične skupine Prenova v Duhu.

Med tisočimi na stadionu v Spodnji Šiški v Ljubljani je zavladala tišina. "Ne bojte se. Dvignite roke. Jezus je vas ozdravil," je spodbujal ljudi p. Emilian Tardif. Nenadoma je nekdo dvignil roko, drugi pa je pomahal z robčkom. In potem še neka starejša žena. Stadion je postal nemiren. "Hvala bogu. Gospod je velik," je zanosno zaklical p. Emilian Tardif, udeleženci seminarja pa so začeli navdušeno ploskati. Nastala je nepopisna evforija.

Približno tako je minuli konec tedna zdravil bolne p. Emilian Tardif na tridnevnem brezhibno pripravljenem seminarju "Evangelizacija 2000" na stadionu v Spodnji Šiški v Ljubljani. Čudežne ozdravitve, ki jih je omenjeni pater opisoval med svojimi govori, so se običajno zgodile po verskem obredu in po njegovi molitvi za bolne v nekem nerazumljivem jeziku,

za katerega je p. Emilian Tardif dejal, da ga tudi sam ne razume. To je pač božji dar, skozi katerega dobi, po njegovih besedah, "preroštvo ozdravljenja". Sicer pa naj bi te dni nekateri ozdraveli v ramenih, kolenih, hrbtenici, ušesih, drugi pa naj bi čez nekaj tednov ozdraveli od rakastega obolenja.

Tako je na primer Zdravko Kovačič iz Bujojna dejal, da je imel že dvajset let težave s hrbtenico. "Na seminarju sem molil za neko deklico, nenadoma pa sem sam začutil mravljinice v hrbtenici. Bolečine so nato izginile. Vedel sem, da me je Jezus ozdravil," nam je pripovedoval o svoji ozdravitvi Zdravko Kovačič. Nekaj podobnega naj bi se zgodilo tudi z Vojko Mihačič iz Izole in Fani Žele z Reke, ki sta čakali pred ambulanto, da bi čudežni ozdravitvi potrdili še zdravniki.

In kaj pravijo zdravniki? Dr. Janez Zajc, specialist za fizikalno medicino in rehabilitacijo na Kliničnem centru v Ljubljani, ki je na seminar prišel na povabilo prijatelja p. Marjana Šefa iz župnijskega urada sv. Jakoba v Ljubljani (enega izmed prirediteljev), je na sobotni tiskovni konferenci za novinarje dejal, da so pregledali 18 čudežno ozdravljenih. Pri štirih so ugotovili, da je gibljivost v ramenih oziroma kolenih zelo dobra, čeprav so ozdravljeni pričevali, da so imeli pred seminarjem močne bolečine. "To še ne pomeni, da so resnično ozdraveli na seminarju. Najprej moramo namreč primerjati njihovo prejšnjo bolezen s sedanjim stanjem," je še dejal dr. Janez Zajc. *Sicer pa je na seminarju evangelizacije bilo kar 15 zdravnikov in 35 medicinskih sester.*



Če naj dani *sicer pa* interpretiramo le kot "prehod k drugi misli", bi ga morali tudi tokrat brez težav nadomestiti oz. parafrazirati s *poleg tega* oz. celo le s *tudi*, potemtakem kot:

*Na seminarju evangelizacije je bilo tudi 15 zdravnikov in 35 medicinskih sester.*

Takšna parafraza pa očitno ni legitimna, saj ne dopušča implikatur, h katerim napeljuje različica s spremenljivko *sicer pa*. Implikaturi, ki ju dopušča besedilo oz. neposredni kontekst, pa sta predvsem dve:

1. *Sicer pa je na seminarju evangelizacije bilo kar 15 zdravnikov in 35 medicinskih sester.* Vsi  $\rightarrow$  (ti) skupaj bodo pač lahko ugotovili, kaj se je v resnici zgodilo.

2. *Sicer pa je na seminarju evangelizacije bilo kar 15 zdravnikov in 35 medicinskih sester.*  $\rightarrow$  Morda je prav njihova prisotnost pripomogla k (čudežnemu?) ozdravljenju.

Zamenjava spremenljivke *sicer pa* s spremenljivko *poleg tega* ali s spremenljivko *tudi* naredi iz sklepnega stavka nekakšno slepo črevo besedila, nekakšen pristavek po sili, ki na predhodno besedilo nima nikakršnega vpliva: tudi če bi ga ne bilo, bi besedilo - z navajanjem besed dr. Janeza Zajca - ostalo relativno zaključena in samozadostna celota.

Tega pa ne bi mogli reči za različico s *sicer pa*, ki celotnemu besedilu - nekako za nazaj - podeli specifično, odprto polifono strukturo. Tako v primeru prve kot druge (mogoče) implikature je nesporno, da imamo opraviti z vsaj tremi izjavljalci, od katerih sta prva dva skupna tako prvi kot drugi implikaturi:

I<sub>1</sub> predstavi neko dejstvo D (ozdravljenje več ljudi) kot čudežno;

I<sub>2</sub> predstavi to isto dejstvo D kot dvournno (dvournno glede na njegove vzroke).

Tretji izjavljalec oz. natančneje njegova stališča pa variirajo glede na implikaturu, za katero smo se odločili.

Če smo se odločili za prvo implikaturu, se I<sub>3</sub> ne solidarizira niti s stališčem I<sub>1</sub> niti s stališčem I<sub>2</sub>, temveč zavzame (vsaj navidezno) nevtralen položaj: nadaljnje preiskave bodo pokazale, ali ima prav I<sub>1</sub> ali I<sub>2</sub> (kar, implicitno, seveda pomeni, da daje prav I<sub>2</sub>).

Če pa smo se odločili za drugo implikaturu, I<sub>3</sub> niha med stališčema I<sub>1</sub> in I<sub>2</sub>: če je prav prisotnost številnih zdravnikov pripomogla k ozdravljenju, se I<sub>3</sub> očitno solidarizira s stališči I<sub>2</sub>. Toda če je k ozdravljenju

pripomogla le prisotnost zdravnikov, ne pa njihova zdravilna dejavnost, gre očitno res za čudežno ozdravljenje, kar pomeni, da se I3 solidarizira s stališči I1.

Za katero implikaturu (oz. branje) se bomo odločili, je seveda odvisno od toposa, ki ga bomo uporabili. In na tej točki stvar postane res zanimiva: isti topos (topos kot *Več ljudi več ve*) namreč lahko podpre obe - različni! - implikaturi. Kar ne pomeni le, da se je G(ovorec), ki se staplja z I3, zatekel po pomoč k neki splošni, dani skupnosti skupni obči vednosti, temveč da imamo opraviti s tako splošno strukturo, da je z njo mogoče (v različnih skupnostih oz. v različnih vesoljih verovanj) podpreti različne argumente za isti sklep!

Poteza G(ovorca) je torej na moč prefinjena: s tem, ko v igro postavi kar dva mogoča I3, nam, po eni strani, kar sam izlušči skeletno strukturo svojega sklepanja, po drugi strani pa nam da istočasno videti, da je prav ta preprosta, skeletna struktura (in prav zato, ker je skeletna) tista, ki dopušča raznovrstnost sklepov, in s tem daje besedilu večglasno - polifono - strukturo.

Prav ta(kšna) raba *sicer pa* pa je verjetno tudi najbolj tipična, saj je iz obravnavanih primerov več kot očitno, da je vloga *sicer pa* prav uprizoriti, zaigrati polifono strukturo besedila. Še več: polifonost - četudi le dvostopenjska (Besedilo II) - je, kakor smo videli, vpisana že v samo spremenljivko *sicer pa*, kar z drugimi besedami pomeni, da že samo prefiksiranje dela nekega besedila s *sicer pa* celotnemu besedilu podeli polifono strukturo!

Oglejmo si za konec in v potrditev zgornje teze še tole besedilo:

**Besedilo IV** (*Delo*, 2. novembra 1990)

**POLOMLJENE OPOZORILNE TABLE V TIVOLIJU** (komentar fotografije)

Reden obiskovalec Tivolija nas je opozoril, da so nekatere table, ki opozarjajo lastnike psov, da morajo pripeti svoje štiri-

nožne prijatelje z vrstico, že polomljene. Kdo lomi table, niso vedeli povedati tudi v podjetju Rast, ki vzdržuje Tivoli. Povedali pa so nam, da imajo vsako leto veliko škode zaradi polomljenih tabel in klopi ter razbitih luči, saj izživljanje nekaterih nad mestno lastnino ne pozna meja.

Jože Biščak

Besedilo je povsem avtonomno in mu - še zlasti glede na to, da se nahaja pod fotografijo, ki prikazuje polomljeno tablo v Tivoliju - ni treba

ničesar dodati. In vendar besedilo sklene tale stavek (ki smo ga zaradi nazornosti prikaza namenoma izpustili): *Sicer pa vsako večjo škodo prijavijo miličnikom.*

S takšnim dodatkom do tedaj transparentno besedilo v trenutku postane netransparentno. Da je vzrok te netransparentnosti prav spremenljivka *sicer pa*, nas prepriča preprost preizkus: zadnji del besedila govori o tem, da neznanci v parku ne lomijo le raznih napisnih tabel, temveč tudi klopi in luči, ter da "izživiljanje nekaterih nad mestno lastnino ne pozna meja". Povsem upravičeno in nedvoumno (še zlasti, ker gre le za krajši komentar pod sliko) bi novinar sestavek lahko sklenil le z *Vsako večjo škodo prijavijo miličnikom*, torej tako, da ne bi uporabil spremenljivke *sicer pa*; besedilo bi v tem primeru še vedno delovalo povsem zaključeno in neposredno transparentno. *Sicer pa* pa takšno linearno strukturo že s samim dejstvom pojavitve v besedilu razgiba in mu odvzame njegovo neposredno netransparentnost, saj vanj takoj vnese dva dodatna izjavljalca.

Najsplošnejšo (polifono) strukturo spremenljivke *sicer pa* - ne glede na strukturiranost besedila, v katerem se pojavlja, in ne glede na kontekst pojavitve, bi namreč lahko opredelili takole:

I<sub>1</sub> (ki *sicer* ni tudi prvi izjavljalec besedila) izvajanju izjavljalca oz. izjavljalcev pred seboj bodisi nasprotuje bodisi ga problematizira (v primeru polomljenih tabel v Tivoliju na primer z očitki o neodgovornosti, o razsipavanju z družbeno lastnino, ...),

I<sub>2</sub> pa I<sub>1</sub> odgovarja (mu nasprotuje, ga pomirja, ...) z navajanjem nekega (ponavadi) občega, splošno znanega (ali - kar je verjetno primer polomljenih tabel v Tivoliju - samoumevnega) dejstva<sup>9</sup>.

9 Če se vam zdi, da smo za ta (skromni) rezultat porabili nesorazmerno veliko prostora, se morate seveda vprašati zakaj (se vam tako zdi) ...

## Literatura

- J.- C. Anscombre, O. Ducrot, *L'Argumentation dans la langue*, Mardaga, Bruselj 1983.
- A. Cadiot, O. Ducrot, T. - B. Nguyen, A. Vicher, "Sous un mot, une controverse: les emplois pragmatiques de 'Toujours'...", *Modeles Linguistiques* VII:2/1985, P.U.L., Lille.
- Delo*, 11. VI. 1988, 3. IX., 7. IX., 21. IX., 2. XI. 1990.
- O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Hermann, Pariz 1972.
- O. Ducrot et al., *Les mots du discours*, Minuit, Pariz 1980.
- O. Ducrot, *Izrekanje in izrečeno*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988.
- J. Glonar, *Slovar slovenskega jezika*, Umetniška propaganda, Ljubljana 1936.
- Logique, Argumentation, Conversation*, Peter Lang, Bern 1983.
- J. Moeschler, *Argumentation et Conversation. Elements pour une analyse pragmatique du discours*, Hatier-Credif, Pariz 1985.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika*, II-IV, SAZU/DZS, Ljubljana 1975-1985.
- P. Tancig, I. Ž. Žagar, "Računalniško podprta analiza velikih tekstualnih baz podatkov: primer 'napadov na JLA'", *Uporabno jezikoslovje* (ur. I. Štrukelj), Ljubljana 1989.
- J. Toporišič, *Slovenska slovnica*, Obzorja, Maribor 1976.
- I. Ž. Žagar in P. Tancig, "Računalniška analiza 'napadov na JLA'", *Časopis za kritiko znanosti* 119-120/1989, Ljubljana 1989.
- I. Ž. Žagar, *Zagatnost performativnosti ali kako obljubiti*, DZS, Ljubljana 1989.
- I. Ž. Žagar, "Argumentacija v jeziku proti argumentaciji z jezikom", *Anthropos* III-IV/1991, Ljubljana 1991 (v tisku).
- I. Ž. Žagar, "'Pa', The Reverser of Argumentative Expectation", *Filozofski vestnik* 1/1991, Ljubljana 1991 (v tisku).
- I. Ž. Žagar, "How to Do Things with Words - The Polyphonic Way", *Speech Acts: Fiction or Reality?* (ur. Igor Ž. Žagar), IPrA Distribution Centre for Yugoslavia, Ljubljana 1991.

---

## Etika moderne in narcizem

---

Adriana Dvoršak

Kakšen tip osebnosti potrebuje družba? To vprašanje si velja zastaviti, če hočemo razmišljati o določenih družbene osebnosti. Kot pove že ime, postavlja določila družbene osebnosti družba, izoblikovala pa je več vrst osebnosti. V tem sestavku me bosta zanimali samo dve, ki ju je Lasch poimenoval patološki in normalni narcis, pogosto pa ju imenujejo tudi regresivna in progresivna oblika narcizma.

Že Freuda so nekatera vprašanja osebnosti pripeljala na področje teorije družb, saj so skoraj vsa razlikovanja med normalnim in patološkim potekala na konformistični ravni. Bila so brez znanstvene vrednosti, toda imela so visoko konvencionalno. Pojav nevroz skupnosti, ki je bil po konvencionalnem razumevanju patološki, je zahteval preučevanje posameznikovega zunanega in notranjega okolja ter integracijo prvega v drugega.

Bistvo zunanjega okolja je zunanja avtoriteta, ki je konvencionalna in svojo legitimnost črpa iz fetiša blaga, iz ekonomskega podsistema družbe. To bistvo se kot prisila izraža v institucionalnem okviru, ki je obenem tisti okvir, v katerem se reproducira uniformno obnašanje. Institucionalni okvir sestoji iz norm, ki posameznika prisiljujejo k ravnanju po njihovih mehanizmih. Ti postanejo s socializacijo in internalizacijo nezavedni ter proizvajajo psihosomatske motnje in njihove simptome, ki postajajo družbi nevzdržni. Poskuša jih odstraniti s sklicevanjem na samokontrolo, na notranjo avtoriteto. Kolektivna nevroza je tako posledica prikrite zunanje prisile, ki zamenjuje manifestne sankcije.

Za posameznika je prisila institucionalni okvir družbe in je realnost, ki je sam ne more spremeniti. Družbenih procesov (v tem primeru odstranitve katerekoli prisile ali osvoboditve od nje) pa ne oblikujejo nove tehnologije ali proizvodna znanja, s pomočjo katerih jih uvajamo, ampak stopnja refleksije; z njo se razkrajajo ideologije in oblike vladavine. Posameznik pa mora institucionalni okvir sublimirati.

Ker je pri Freudu človekova narava opredeljena z viškom nagonov in so institucije mehanizem za njihovo obvladovanje, imata oblast in

ideologija pomembno mesto. Od tod tudi upor oblasti in ideologiji, "emancipacija". Človeštvo v zgodovini nasprotuje institucionalni prisili, razkraja ideologije in ustvarja nove; organizacija družbe pa je utemeljena z vsakokratnim konsenzom.

Konsenz v organizaciji družbe je obstoj obvezujočih premis, katerih kršitev ima za posledico neizogibno kazen.

To se izraža v skrajni permisivnosti sodobnih družb, ki zato, da bi se izognile konfliktom, prikrivajo svojo avtoritarno naravo. Za prehod od očetovskega tipa avtoritete k materinskemu so nujne razmere, v katerih se vsak posameznik relativno dobro počuti. Vendar mu je, ker se ne zaveda represije in svojega položaja, onemogočeno prestopiti meje patološkega narcizma.

Patološki narcis pripada konformističnemu tipu ljudi, ki je za sistem skrajno funkcionalen, dokler se ne začnejo krhati sicer nedotakljive premise le-tega. Neiskanje novih je posledica strahu pred neuspehom. Ker zaradi meril uspeha odnos med patološkim narcisom in realnostjo postane smiseln, ne posega v premise sistema. Merila za uspeh so določena s premisami sistema in razmišljanje o njih bi imelo za osebno ekonomijo patološkega narcisa destruktivne posledice.

Narcistična kultura je racionalno samopotrjevanje ter je med drugim proizvod nagrajevanja in kaznovanja, ki sta družbeni sankciji za zaželeno in nezaželeno ravnanje.

Povezava med narcizmom in družbenimi procesi je nujna za razumevanje načel družbene kontrole in samokontrole posameznikov. Narcizem ne postavlja kriterijev primernege, ni sposoben ustvariti družbene strategije razvoja. Veljajo načela vodenja družbe, ki ji omogočajo materialno rast.

Materialna rast ni več zadosten pogoj za družbeni razvoj, kar kaže na to, da so kriteriji za razvoj pomanjkljivi. Vzroki za pomanjkanje kriterijev so v elementih inkulturacije. Posameznika vnaprej oropajo vsake kritičnosti, s tem da mu situacije, do katerih naj bi bil kritičen, servirajo kot take, ki povzročajo ugodje.

Normalni narcis naj bi bil zreli jaz, kar pomeni, da naj bi jaz diferenciral (njegovo subjektivno doživetje vsebine od objektivne realnosti); integral značilnosti objekta ("dobre" in "slabe" poteze v enotno podobo

1 Izraz zreli jaz in njegove lastnosti najdemo v Otto Kernberg, *Borderline-Störungen und pathologischer Narzissmus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1978.

objekta); interioriziral in depersonaliziral nadjaz v idealjaza; sublimiral nagone.<sup>1</sup>

Normalni narcizem bi tako pomenil upravičenost investiranja libidinalne energije v jaz namesto premeščanja idealnega jaza na mesto Ideal-Jaza.<sup>2</sup>

Frustracija, ki naj bi jo posameznik premagal, povečuje samodistanco in, kot pravi Leonel Festinger, privrženost situaciji. Tudi najbolj skrajni primeri patološkega narcizma naj bi imeli možnost preiti v normalnega.

Narcistična različica realnosti, kjer je nujno in možno sodelovanje s svetom s predstavami o sebi, zmanjšuje moč izražanja subjekta. Ta mora postopati narcistično, da bi deloval v skladu z družbenimi normami.

Institucije, ki ustvarjajo narcistični interes, brišejo meje med akcijami in sodbami o njih, splošna skepsa pa tako postane oblika dogme. Moč subjekta ni v akciji, ampak v možnosti, da se osvobodi impotence, ki jo povzroča institucionalni okvir.

Kakšna je v tej povezavi trditev Richarda Senneta, da je narcizem protestantska etika moderne, v kateri bo struktura dominacije predstavljena v psihološko območje?<sup>3</sup>

Družbeni procesi, v katerih en družbeni akter prevzame mesto celote, ne da bi imel dovolj moči, da bi asimiliral njeno strukturo, so proizvedli narcistično kulturo. To je načelo potrjevanja lastne racionalnosti v neodvisnosti od celote.<sup>4</sup> Psihoanaliza načelo razloži z izgubo distance nadjaza, zaradi katere pride do situacije, v kateri ni korekcije realnosti.

Dokler lahko celoto upravlja del, ki od nje ni odvisen, obstaja možnost zlitja narcizma z etiko moderne. Samopotrjevanje z normami, čeprav so podvržene dvomu, dokazuje sposobnost akterja, da ravna v skladu z

2 Opozorim naj na prekrivanje dveh trojic: nadjaz, Ideal-jaz in idealni jaz z realnim, simbolnim in imaginarnim. Ideal-Jaz in idealni jaz sta dva načina identifikacije, simbolni in imaginarni. Identifikacija Ideal-Jaza in idealni jaz pa se prav tako ločita od nadjaza.

3 O tem, zakaj je narcizem nezadosten duh moderne, ki potrebuje dopolnitev na psihološkem področju, glej več v Richard Sennet, *Nestanak javnog čovjeka*, str. 483-443.

4 In zato "...se bo moral celoten družbeni sistem spremeniti, da bi postal manj ranljiv in s tem tudi strpnješi do raznolikih odklonskosti in mentalnih bolezni." (*The Welfare State and the Future of Socialism: An Interview with Claus Offe*, str. 174).

družbeno zaželenim ravnanjem. S takšnim samopotrjevanjem je možnost zlitja izkoriščena.

## Literatura

DALLMAYR, Fred (1988): "Eros and Narcism", *The Review of Politics*, 51/2.

LASCH, Christopher (1986): *Narcisistička kultura*, Naprijed: Zagreb.

LORENZER, Alfred (1989): *Intimnost i socijalna patnja*, Naprijed: Zagreb.

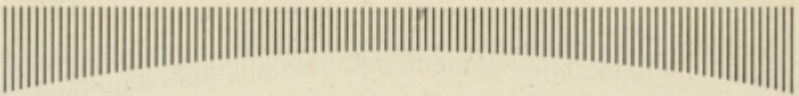
SENNET, Richard (1989): *Nestanak javnog čovjeka*, Naprijed: Zagreb.

THOMPSON, John B. (1985): *Studies in the Theory of Ideology*, Polity Press: Cambridge & Basil Blackwell: Oxford.

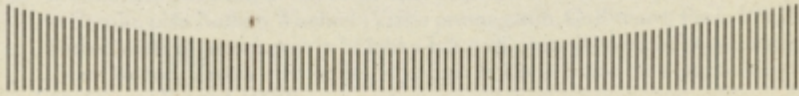
WALKER, Graham (1988): "Liberal Man, Thin Reason", *The Review of Politics*, 51/1.

ŽIŽEK, Slavoj (1988): "Patološki narcis" kot družbeno-nujna forma subjektivnosti, *Družboslovne razprave*, 2/2.



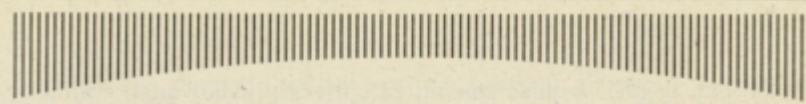


Divje v srcu Zahoda



Dívě v síci Záhoda

---



---

## 500-letnica odkritja Amerike ali kaj v resnici praznujemo

Dušan Kolenc

"12. oktobra 1492 so staroselska ljudstva zahodnega sveta odkrila Krištofa Kolumba, ki je bolan in izčrpan blodil po njihovih obalah... Prepričan je bil, da je v Indiji."<sup>1</sup>

Prvi stik dveh civilizacij je vedno vzbujal precejšnjo pozornost; "magičnost" takšnih srečanj nas je privlačevala bolj kot tisto, kar se je dogajalo pozneje. Zamenjava daril na obali je prikrivala poboje v gozdovih in Kolumbova drama se je vedno zdela večja od drame nekega kontinenta. Redka ohranjena poročila, ki opisujejo prva srečanja, so res enostranska in v marsičem pretiravajo, vendar lahko povedo tudi več, kot je v njih zapisanega. Preveč enostavno se mi zdi reči, da so pogledi drugih, drugačnih in premaganih za vedno izgubljeni: obnavljajo jih pogledi tistih, ki takšne "stike" doživljajo še danes, ali pogledi tistih, ki "drugače gledajo".

Ko so leta 1492 španski konkvistadorji prvič stopili na obrežja Srednje in Južne Amerike, jih ni osupnila le divja lepota pokrajine: še bolj so bili presenečeni, ko so med bujno vegetacijo zagledali gola telesa domačinov, "divjakov" Novega sveta. Domačini so bili zaupljivi do belih tujcev, saj so njihov prihod povezovali s svojimi miti, ki so pripovedovali o odhodu belega božanstva Amalivace v deželo onkraj morja.<sup>2</sup> Amalivaca je bil njihov stvarnik in je po opravljenem delu odšel v deželo belcev, zato so Indijanci prihod belcev povezovali z vrnitvijo svojega božanstva.

---

1 Nitassinan, revija o ameriških Indijancih, Oktober 1990.

2 O izrednem pomenu, ki naj bi ga imel prihod belcev na Indijance v Mehiki in Peruju, piše Nathan Wachtel (*Vizija premaganih*, Gallimard, Pariz 1971). Toda čudeži in prerokovanja bi lahko bili tudi poznejši poskus povezovanja (Jean Monod, *Živela etnologija!*, v knjigi: *le Livre blanc de l'ethnocide en Amérique*, Fayard 1972).

Toda "beli bogovi" se niso zmenili za njihova pričakovanja, v njihovi zaupljivosti, radovednosti in prijateljstvu so iskali le potrditev svoje superiornosti. Bolj kot vse drugo pa so iskali zlato.

Beli vojščaki so kmalu osvojili in porušili starodavne imperije kontinenta, prisvojili so si njihovo zemljo, prebivalce pa zaslužnili ali pobili. Manjša ljudstva gozdov in savan so se jim veliko bolj divje upirala, saj v njih niso videli bogov, temveč zgolj tujce in sovražnike. Bojevita ljudstva so se z njimi spopadala, bolj miroljubna pa so se umaknila globlje v neprehodne gozdove Amazonije ali v nedostopne andske doline. O krutosti teh osvajanj je leta 1654 poročal španski menih Manuel Teixeira<sup>3</sup>: "Po 32 letih osvojitve Amazonije je zaradi prisilnega in suženjskega dela umrlo dva milijona staroselcev, pripadnikov več kot 400 različnih ljudstev..."

Za Španci in Portugalci so se v Novi svet odpravili še Angleži in Francozi ter drugi beli osvajalci. Čez ocean jih je prignala skrb za preživetje (verski boji v Evropi, velike epidemije bolezni, pomanjkanje hrane...) in prijazne domačine Severne Amerike so prosili za "majhen košček zemlje", kjer bi lahko zakurili ogenj in se pogreli. Res so dobili košček zemlje, toda kmalu so hoteli še več: hoteli so si razdeliti vso zemljo, in to brez njenih prvotnih naseljencev. Njihov "indijanski problem" lahko imenujemo tudi drugače: etnocid in genocid v Ameriki.

Proces osvajanja novih ozemelj je v naslednjih stoletjih zajel vsa področja Severne in Južne Amerike, od Aljaske do Ognjene zemlje. Val nasilja, ki je zajel neskončno množico različnih ljudstev avtohtonega prebivalstva, je mnoge izmed njih odnesel za vedno. Beli osvajalci pa so vse bogastvo različnih kultur stlačili v eno podobo: to so bili le divjaki, rdečkožci, "Indijanci".

500 let po odkritju Amerike se divji ples nasilja končuje (končuje?! tam, kjer se je tudi začel: v Južni Ameriki. Danes smo priče še zadnjemu dejanju te krute igre, osvojitvi amazonskih gozdov. Graditelji cest, iskalci zlata, kolonisti, razna privatna, državna in multinacionalna podjetja vdirajo v zadnja zatočišča amazonskih Indijancev. Oddaljeni "absentee owners" (predvsem severnoameriški kapitalisti) kupujejo le "očiščena" področja, za kar poskrbijo njihovi plačanci. "Očistiti

3 O tem piše Marlete de Oliveira v članku "500-letnica v Braziliji", objavljenem leta 1989 v Bogoti (Kolumbija) po latinskoameriškem srečanju staroselskih skupnosti. Najbolj znan zapis o prvih osvajanjih ostaja *Kratko poročilo o uničenju Indijancev* španskega meniha Bartoloméja de las Casasa iz prve polovice šestnajstega stoletja.

področje" pa pomeni: požgati gozd in pregnati ali pobiti Indijance. Dogajanja v Braziliji so razkrivala posamezna poročila<sup>4</sup>, še bolj pa neposredne izjave Indijancev. Na zadnji Mednarodni konferenci za varstvo Indijancev (oktobra 1990 v Parizu) so o tem govorili predstavniki amazonskih Yanomamijev, predstavniki organizacije za varstvo Indijancev (FUNAI) ter antropologi<sup>5</sup>. Krivdo za tragična dogajanja v amazonskih gozdovih so pripisali brazilski vladi, ki ni zavarovala področij, kjer prebivajo avtohtona ljudstva. Predstavniki brazilske vlade je te obtožbe spodbijal in prikazal vso prepletenost ekonomskih, političnih, ekoloških in drugih problemov Brazilije. Obramba je že znana: dobronamernost ne povzroča zla, Napredka pa ni mogoče obsojati. Na vprašljivost teh argumentov je pokazal politični vodja Indijancev plemena Mohawk iz Kanade, ki je svoja predavanja opremil z video posnetki, s katerimi je nazorno prikazal večmesečne boje Indijancev z vlado, policijo in vojsko. In vzrok upora? Na sveti zemlji plemena so belci hoteli zgraditi igrišče za golf! Učene razprave o svetosti ostajajo značilnost civilizacije, ki ji ni bila nikoli mar svetost drugih. Pričevanja Yanomamijev in Mohawkov so pokazala, da etnocid in genocid nista preteklost in da 500-letnica odkritja Novega sveta ne bo zgolj priložnost vznesenega praznovanja in karnevalskih plesov.

Kdo bo torej praznoval 500-letnico? Na ta "veliki dogodek" se že nekaj let pripravlja Španija, ki je temu podredila vse svoje moči in vsa finančna sredstva. Leto 1992 bo potekalo v znamenju Španije: 500 let "odkritja" Amerike, svetovna razstava v Seville, olimpijske igre v Barceloni, Madrid kot kulturna prestolnica Evrope ter dokončna vključitev Španije v evropski trg. Španija izkorišča veliko zadolženost južnoameriških držav in s svojim kapitalom prodira na področja z veliko rentabilnostjo. Skratka: Španija se pripravlja na drugo osvojitve Južne Amerike.<sup>6</sup> Praznovanju 500-letnice pa se bodo pridružile tudi druge države, povezane z odkritjem Novega sveta, predvsem Portugalska, Anglija, Francija, ZDA in druge.

4 O poboju Yanomamijev in drugih manjših ljudstev poroča tudi de Oliveira v že omenjenem članku.

5 V Parizu že več let organizirajo dneve mednarodne solidarnosti z ameriškimi Indijanci, vsako leto okrog 12. oktobra; kulturni del s predavanji, filmi itd. v Centru Georges-a Pompidouja, uradni del pa na École polytechnique.

6 Tako opisuje priprave na proslavo Juan Tortosa Lopez v članku "Karneval 92" (latinskoameriško srečanje staroselskih skupnosti, Bogota 1989).

Toda na drugi strani se povečuje tudi odpor proti pripravam na to proslavo: v Južni Ameriki se je pričela kampanja "500 let odpora kmečkih in staroselskih skupnosti", ki želi prikazati resnično zgodovino teh osvajanj. Kampanjo vodijo skupine intelektualcev, študentov, kmetov in drugih potomcev staroselcev, ki želijo predvsem obuditi samozavest avtohtonih ljudstev, da bi lahko obnovila svojo identiteto in kulturno ustvarjalost.

Beli "civiliziranci", ki so stoletja zatirali njihove običaje, umetnost, religijo in celo jezik, so jih vedno prepričevali, da je manjvredno vse, kar sami ustvarijo. Učinek takšnega prezira je bil izredno močan: "...razočarani in neprilagojeni, marginalni in dekulturnirani posamezniki... imajo močan kompleks manjvrednosti. Sramujejo se sebe, svojih staršev, svojih prijateljev; sramujejo se celo svojega obraza, kadar se pogledajo v ogledalo; sramujejo se svojega jezika, glasbe, celo rojstne dežele in vsega, kar bi jih lahko povezovalo s tem, kar so."<sup>7</sup>

Staroselska ljudstva obeh Amerik se vedno bolj upirajo pritiskom lastnih držav, ki jih želijo asimilirati. Sami so prepričani o nasprotnem - ne asimilacija, temveč obnova lastne identitete: "Identiteta staroselskih ljudstev je najbolj dragocen element družbene povezanosti, ne pa ovira pri oblikovanju nove družbe. Prav nasprotno, gre za bogastvo in prednost, ki ju 500 let dominacije in vsiljevanja tuje kulture na srečo nista uspela uničiti. To pa je največji prispevek staroselskih ljudstev k današnjemu oblikovanju naše lastne identitete."<sup>8</sup>

Avtohtona ljudstva se vedno bolj zavedajo tega, kar so v resnici, in se tega ne sramujejo več: zdaj hočejo postati subjekti svoje lastne zgodovine. Zato kampanja zahteva tudi "prevrednotenje" in dopolnitev zgodovine, ki so jo napisali beli osvajalci: "Uradna zgodovina še vedno prikriva genocid in ropanja Evropejcev med starodavnimi civilizacijami tega kontinenta in še danes upravičuje nasilno razlastitev podedovanih pravic staroselcev do zemlje."<sup>9</sup> Civilizacija, ki je svoja početja upravičevala s tem, da skuša divjake dvigniti iz "naravnega stanja" v "stanje-za-sebe", se bo morala šele naučiti poslušati druge. Antropologija, ki je nekoč ustvarjala vtis spremenjenega odnosa zahodne civilizacije do tako imenovanih primitivcev, pa si bo morala ponovno

7 Gerardo Reichel Dolmatoff: Misijonar med indijanskimi kulturami, v knjigi *le Livre blanc de l'ethnocide en Amérique*, Fayard, Pariz 1972.

8 Sklepi latinskoameriškega srečanja kmečkih in staroselskih skupnosti, Bogota (Kolumbija) 7.-12. oktober 1989.

9 Isto.

zastaviti vprašanje o svojem "poslanstvu", ki se je izgubilo v skrbnih beležkah antropologov. Kot neizbežna nujnost so se zdela prerokovanja nekaterih antropologov, ki so napovedovali smrt Indijancev in se pripravljali na to, kako bi čimbolj "objektivno" opisali fenomen izumiranja neke rase. Od tod tudi obtožbe, da ameriški antropologi niso storili ničesar, da bi preprečili poboje Indijancev.<sup>10</sup>

Toda danes ne gre več za obtožbe: Indijanci ne bodo izginili in tudi druga manjša ljudstva drugod po svetu ne bodo izginila. Njihova trdoživost zdaj vzbuja občudovanje pri tistih, ki jih preganja skrb za lasten obstoj. Njihovo modrost proučujemo v upanju, da bomo dojeli "izvorno". Zdaj smo vsi ljubitelji narave, živali in ljudi.

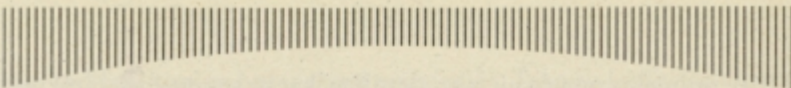
---

10 Jean Monod: "Živela etnologija!", v *le Livre blanc de l'ethnocide en Amérique*, Fayard, Pariz 1972.





---



---

## Severnoameriški indijanci: ljudstvo, ki izginja\*

Shirley Keith

Z osvojitvijo Severne Amerike so belci pogubili tudi indijanska plemena, saj so jih razlastili, izgnali ali uničili, kadarkoli je bilo to mogoče. Vendar ta tragična zgodovina v Združenih državah ni končana; gre za politiko, ki se nadaljuje še danes. Zdaj vlada želi uničiti indijansko kulturo z odpravo rezervatov. Ta metoda je prav tako uspešna, popolna in premišljena, kot so bile starodavne metode, s katerimi so Indijancem zaplenili zemljo in jih pobili. Kulturni genocid (etnocid) je naravna razširitev in logičen sklep fizičnega genocida.

Evropskim navadam pionirjev in pozneje ameriški kulturi, ki se je oblikovala sredi starih običajev in novih življenjskih razmer, sta nasprotovali dve značilnosti indijanskega življenja.

Prva teh značilnosti je družbena struktura. Temeljna ekonomska in družbena enota Indijancev je pleme, značilnosti plemenskega življenja pa so: skupna posest dobrin in zemlje, zelo razširjene globoke družinske vezi in hierarhična struktura oblasti. Za Indijance je značilna plemenska identiteta in pripadnost. Nasprotno pa je za belce družbena in ekonomska enota družinsko jedro (starši in otroci). Belci menijo, da politična avtoriteta pripada izvoljenim ali imenovanim predstavnikom, ki niso nujno sorodniki.

Drugi vir konflikta je različno pojmovanje lastnine in uporabe zemljišča. Za Indijance je zemlja skupna posest, pravice in obveznosti pa so porazdeljene med člane skupnosti. Prodati zemljo, ki je skupna lastnina, je prav tako nesmiselno kot prodati zrak ali vodo. Belci pa nasprotno menijo, da je individualna lastnina, kar zadeva zemljo, naravna in da je blagoslovljena z religijo.

---

\* Prevod razprave: "Les Indiens d'Amérique du Nord: un peuple en voie de disparition", (v knjigi *le Livre blanc de l'ethnocide en Amérique*, Fayard, Paris 1972).

Ti dve različni razumevanji sta ustvarili to, kar so antropologi, birokrati in pionirji poimenovali "indijanski problem". Ta se ne kaže v enotnem pomenu. Za pionirje 19. stoletja so bili Indijanci preprosto divjaki, ki bi jih bilo treba odstraniti. Uradniku pomeni "indijanski problem" zajeten sveženj uradnih spisov in diplomatskih not o odnosih do Indijancev, ki se jim zdijo kot malo zaostali otroci, za katere mora skrbeti Država. Za veliko število antropologov je "indijanski problem" predmet proučevanja, ki nudi edinstveno priložnost za podrobno raziskavo fenomena izumiranja rase. Rešitve za "indijanski problem" so se tako po intenzivnosti kot po metodi spreminjale in največkrat sledile stališčem vlade, ki je bila trenutno na oblasti. Toda vse doslej so te rešitve temeljile na predsodku o manjvrednosti indijanskih kultur: vse predlagane rešitve so bile v škodo Indijancev.

V kolonialnem obdobju je bila priljubljena popustljiva ideja o integraciji, po kateri naj bi Indijanci postopoma sprejeli družbene navade, pojmovanja in vrednote Evropejcev. Po mnenju le-teh naj bi Indijanci preprosto potrebovali zgled in priložnost za spremembo svojega načina življenja. Upali so, da se bodo tako Indijanci rešili iz "divjaštva" in se v nekaj letih civilizirali.

Čeprav je kolonialna vlada v njih videla le divjake, ki jih je treba civilizirati, je priznala meje njihovega ozemlja in na splošno dopuščala uporabo zemljišč na indijanski način. Žal so bili vsi ti moralni ali naravni zakoni, ki so jih Evropejci navajali kot podlago za pravice Indijancev do posesti njihove zemlje (tj. podedovane lastnine, o kateri bi se lahko pogajali pri prodaji), proizvod evropskega duha, saj Indijanci niso poznali individualne lastnine.

Pravice Indijancev do posesti njihove zemlje so bile formalno priznane leta 1754, ko si je britanska krona podelila pravico do pogajanja z Indijanci: delno zato, da bi jih obvarovala pred brezobzirnimi kolonisti, delno pa zato, da bi zmanjšala nevarnost indijanskih vojn; šlo pa je tudi za vzpostavitev legalne mašinerije, ki bi lahko pozneje odstranila indijanske meje. Plemena so predstavljala narode pod varstvom krone; indijanska ozemlja so bila neodtujljiva, razen v primerih prostovoljne prodaje kroni; vsak nakup ali prilastitev indijanske zemlje s strani posameznika, skupine ali tuje države je bila nezakonita. Krona se je potegovala za to, da bi dobila zemljo s pogodbami, s sporazumom med britansko vlado in indijanskimi plemeni. Te pogodbe so priznavale in zagotavljale neodvisnost Indijancev.

Pogodbe, s katerimi so si Britanci prilastili zemljo velike vrednosti v zameno za različne odškodnine, so bile rezultat dogovorov in ratifikacij

med indijanskimi in britanskimi podpisniki. Tako so Indijance obravnavali na paradoksalen način: v družbenem smislu so jih obravnavali kot divjake, ki še niso pokristjanjeni in civilizirani, v zakonskem smislu pa so jim pripisovali status suverena naroda, ki lahko sestavi nespodbitne pogodbe. V vsakem primeru je šlo za sistem vzajemne pogodbe.

Po pridobljeni neodvisnosti je vlada mlade republike s precejšnjo odločnostjo uspela nadaljevati politiko, ki jo je bila uvedla britanska krona. Tako III. člen Odredbe Severozahoda<sup>1</sup> iz leta 1787 razglša:

"Z Indijanci bomo vedno ravnali z največjo poštenostjo; nikoli ne bomo vzeli njihove zemlje in lastnine brez njihove privolitve; nikoli jih ne bomo vznemirjali ali napadali, razen v primeru pravičnega in zakonitega načina, ki bi ga odobril kongres; zakone, temelječe na pravičnosti in humanosti, bomo večkrat uradno razglasili, da bi s tem preprečili krivice ter ohranili mir in prijateljstvo."

Teh obljub o pravičnosti, tako zgovornih in tako jasnih na papirju, ni bilo treba nikoli izpolniti. Združene države so se začele že v prvih letih svojega obstoja oddaljevati od relativno humane politike kolonialnega obdobja. Ko so pionirji napredovali proti Zahodu ter krčili in obdelovali zemljo zahodno od Missisipija, so Indijanci preprosto postali nadležne osebe; postali so ovira, ki se jo je treba znebiti ravno tako, kot je treba preplezati gore, prebroditi reke ali premagati neizprosno podnebje. Edina razlika med temi naravnimi ovirami in Indijanci je bila, da so se ti zadnji lahko branili.

Prav v tem obdobju Združenih držav so začeli tudi množično uvažati afriške sužnje. Po letu 1830 se je v resnici postavljalo vprašanje, s kakšnimi sredstvi in kako hitro bi bilo mogoče odstraniti Indijance. Tako je predsednik Andrew Jackson podpisal "Dekret o pregonu Indijancev" (Indian Removal Act, May 28<sup>th</sup>, 1830), ki je predsednika pooblašчал, da lahko vsa indijanska plemena prežene na ozemlje zahodno od Missisipija.

1 Ustava Združenih držav dopušča znotraj federacije določeno svobodo vsaki državi članici. Države sprejemajo lastne zakone, razen v primerih, ki zadevajo splošni interes in tvorijo objekt zveznih zakonov. Zaradi dvojnosti sistema vlada v izvajanju dekretov določena zmeda. Posamezna država lahko v določenih primerih bolj ali manj odkrito zavrne kak zvezni zakon. Na splošno velja, da skušajo biti zvezni zakonodajalci z večjim odklonom od zadeve bolj nepristranski.

Ta dekret so sprejeli kljub nasprotovanju Indijancev, ki so spoznali, da gre za zadovoljitev vedno večjih potreb kolonistov po zemlji. To je bilo v očitnem nasprotju s politiko britanske kolonialne vlade in z Odredbo o Severozahodu. Dekret o pregonu Indijancev je spremenil odnos do indijanskega problema; po tem datumu je drugačen odnos postal značilen za Združene države. Tako so bili Indijanci žrtvovani ozemeljskim, ekonomskim in političnim interesom mladih Združenih držav.

Učinke pospešenega iztrebljanja Indijancev, ki se je prvotno začelo vzhodno od Missisipija, prikazuje zgodovina plemena Cherokee, ki je bilo že od nekdaj naseljeno v dolinah Georgije skupaj s plemeni Creek in Seminoli. Pred letom 1830 je vlada s plemenom Cherokee sklenila šestnajst (16) ločenih pogodb, ki so mu zagotavljale njegova ozemlja. Leta 1790 je general George Washington, prvi predsednik Združenih držav, idijanskemu plemenu Cherokee dejal:

"Zvezna vlada ne bo nikoli dovolila, da bi vas prevarali; branila bo vas in vaše utemeljene pravice... Svojo zemljo lahko prodate, imate pa tudi pravico, da to zavrnete."

Trideset let pozneje je ista zvezna vlada pritrdila odločitvi države Georgije, da ji pripada vse ozemlje Cherokeejev. Zakonodajna oblast države Georgije je po uvedbi takšnih razmer zahtevala od zvezne vlade, naj kupi indijansko zemljo. Belci so razgrabili že ogromne parcele, ko so Indijanci prodajo končno odklonili z utemeljitvijo, da za dostojno življenje potrebujejo vso zemljo, ki jim je še ostala. Guverner države Georgije se je ljudstvu plemena Cherokee maščeval z izžemanjem. O tem piše Helen Hunt v svoji knjigi "Stoletje sramote":

"Zatiranje se je iz leta v leto povečevalo; povsod je bilo vsiljeno naglo vojaško sodišče; zemljo Cherokeejev so na katastru razkosali in jo prepustili loteriji; porota države Georgije je številne člane plemena obsodila na smrt, nakar so jih državni rablji pobesili. Na številne pozive predsedniku in kongresu s prošnjami za zaščito Indijancev je zvezna vlada odgovarjala s trditvami, da je pri tem nemočna; enak učinek je imela tudi obnovljena ponudba, da bi sprejeli določeno ceno za svojo zemljo in jo zapustili."

Najbolj učinkovito orožje, ki ga je uporabila država Georgija, je bil sklep o razširitvi njenih zakonov (torej krajevnih zakonov - pogodbe pa so bile sklenjene z zvezno vlado) na rezervat plemena Cherokee, čeprav je bila takšna odločitev nezakonita. Cherokeeji so zanikali pravico države do takšne pristojnosti in se pritožili na vrhovno sodišče države Georgije. V zgodovinski odločitvi je sodnik Marshall presodil v korist

Indijancev; odločil je, da država Georgija nima pooblastil za razširitev svoje pristojnosti na rezervat, in izjavil:

"Indijancem priznavamo nesporno in doslej nevprašljivo pravico do naseljevanja svoje zemlje vse dotlej, dokler bi to pravico prostovoljno odstopili vladi." (Worcester proti državi Georgija, 6 Peters 515.)

Ta odločitev ni temeljila na občutkih humanosti, temveč, kot je poudarilo vrhovno sodišče, na zakonitih pravicah Indijancev. Ni šlo za družbeno, temveč za pravno pravičnost. Zakoniti predniki, ki so indijanskemu plemenu Cherokee podelili pravico do naselitve njihove zemlje, so bili jasno zabeleženi v pogodbah. Kljub temu sta predsednik Andrew Jackson in država Georgija sklenila, da bosta ta sklep ignorirala. Na poziv k zaščiti Cherokeejev je Jackson odgovoril: "Marshall je sprejel sklep, zdaj pa pogledjmo, če mu lahko da moč zakona!"

Dogodki v Georgiji so pospešili sprejem dekreta o pregonu Indijancev, ki ga je podpisal predsednik Jackson. Teoretično bi dekret o pregonu Indijancev moral biti predmet vzajemnega soglasja med plemeni in vlado. Ko pa so se Cherokeeji in Seminoli poskusili upreti z odločitvijo, da bodo ostali na svoji zemlji, jih je obkolil vojaški oddelek pod vodstvom generala Scotta ter jih prisilil k umiku. Rezultat je bil vsiljeni marš proti Zahodu po poti, ki je pozneje dobila ime "Cesta solz". Štiri tisoč Indijancev je umrlo, preden je pleme prispelo na ozemlje Oklahome zahodno od Missisipija.

Dekret o pregonu Indijancev in dogodki v Georgiji so popolnoma jasno pokazali, da je vlada odklonila varstvo Indijancev, njihovih zakonitih pravic in celo njihovih življenj. Veliko belih Američanov si je pregon indijanskih plemen razlagalo kot nujnost - morda tragično, toda neizogibno - ki so jo narekovale vedno večje potrebe številčno povečane nacije.

Nekateri so pregon indijanskih plemen skušali upravičiti predvsem z dvema glavnima argumentoma. Najprej so zatrjevali, da bo vsiljena premestitev "plemenskih divjakov" prispevala k dezintegraciji tradicionalnega načina življenja in pospešila njihovo sprejemanje civilizacije belcev. Sklicevali so se na idejo napredka, ki so jo bili razvili evropski filozofi prejšnjega stoletja (t.j. 18. st.). Za Indijance naj bi bil torej napredek v tem, da preidejo iz stanja sreče in kulturne integritete v stanje družbene dezintegracije, upora in uničenja.

Drugi argument, ki je upravičeval vladno politiko, pa je bil: ker Indijanci ne obdelujejo svoje zemlje, jo morajo prepustiti belcem, ki jo

bodo sposobni obdelati. Ta argument je sledil ideji, da so kolonisti peprosto ubogali naravni zakon in izpolnili praznino - v tem primeru praznino nenaseljene zemlje. V resnici pa takšna praznina ni obstajala; Indijanci so že od nekdaj uporabljali vso površino severnoameriškega kontinenta, ki je bila primerna za poselitev. Res je, da zemlje niso uporabljali na takšen način kot belci, posebno plemena lovcev in ribičev; pa vendar so ta ozemlja uporabljali v skladu s svojimi potrebami. Med plemeni so obstajale priznane meje, vdror na tuja področja pa je povzročal spopade, saj je vsako pomembno premikanje prebivalstva povzročilo rušenje občutljivega ekološkega ravnotežja med plemenom in njegovim ozemljem. Belci si indijanske zemlje niso prilastili z upoštevanjem naravnega zakona, temveč s pomočjo zakonov, ki jih je razglasil kongres; ne z močjo upravičenih, temveč z močjo orožja.

Plug in puška belcev sta uničila ekološko ravnotežje med plemeni in njihovim ozemljem - prav ti belci pa so bili pozneje priče polomu svojega sistema, ko so njihovo zemljo opustošili peščeni viharji (okrog l. 1820 v Oklahomi in Kansasu).

Z razširitvijo belih pionirjev zahodno od Missisipija so Indijanci postali ovira, in ponovno je bilo treba poskrbeti zanje. Sestradane in izmučene so dolga leta lovili in ubijali. "Indijanski problem" so hoteli rešiti z odstranitvijo samih Indijancev.

Najbolj učinkovita rešitev se je zdela Indijance potisniti izven ozemlja, ki so ga tradicionalno naseljevali, in jih naseliti v "rezervate" z ničvredno zemljo, ki se je samim belcem zdela neprimerna za naselitev. V ta namen je vlada Združenih držav izpeljala ves sistem pogodb, ki so bile sklenjene v letih pred uporom. Te pogodbe naj bi Indijancem omogočile ekonomsko preživetje in nadaljevanje njihovih običajev, saj so jim zagotavljale lastništvo nad rezervati tako dolgo, "...dokler bo rasla trava in dokler bo tekla voda v rekah...". Toliko v povračilo za ves zlagani videz današnjih Združenih držav! Vlada Združenih držav se je pogajala z vsakim plemenom posebej in uporabljala iste metode ratifikacije kot v pogajanjih z drugimi nacijami. Z indijanskimi plemeni so sklenili več kot tristo pogodb, ki jih je potrdil kongres. Če bi trdili, da obstaja konflikt med načelom in praktično uporabo teh pogodb, bi to pomenilo podcenjevanje položaja. Načelo pogodb je bilo vedno, da so indijanska plemena samostojne sile in da se je treba z njimi pogajati z medsebojnim sporazumevanjem. Odnos do vsake pogodbe pa je bil, nasprotno, da so Indijanci - ne glede na svoj pravni položaj - manjvredna rasa in prav takšna je njihova kultura; zato je bilo tudi povsem nepotrebno spoštovati pogodbe, kot je pokazal primer plemena Cherokee.

Dokumenti dokazujejo, da so Indijanci vedno spoštovali določbe in duha pogodb; dokazujejo pa tudi, da vlada Združenih držav nikoli ni spoštovala niti ene od pogodb, ki jih je bila sklenila z Indijanci. Zagovorniki vlade so izoblikovali dva argumenta, s katerima želijo upravičiti njeno ravnanje:

1. Sklenitev pogodb z Indijanci je bila absurdna, saj ti niso bili nacije ali sile, s katerimi se bi lahko pogajali na običajen način.
2. Kongres ne more biti odgovoren za postopke prejšnjega kongresa, ta pa ne more siliti naslednjega kongresa, da bi se ravnal po njegovih navodilih.

Veliko zakonodajalcev se strinja s priznanjem, da indijanska plemena niso bile nacije; niti njihova zgodovina niti družbena ureditev jim nista omogočala sklenitev pogodb. J.H. Seyle v svojem uvodu v knjigo "Stoletje sramote" Indijancem spodbija položaj naroda:

"Narod tvori šele ljudstvo z utrjenim pravnim kodeksom, ki ga izvaja na čelu s stalno vlado. Nejasen nepisan zakon, do katerega so človeška bitja v svojih najnižjih oblikah brez dvoma čutila neko obvezo, ali pravila, ki so jih zaradi skupne obrambe instinktivno pridobili in katerim skupine manj civiliziranih ljudi vedno sledijo, še ne zadostuje za izoblikovanje naroda. Zato indijanska plemena niso narod."

Proti temu ni nobenega argumenta in tega ne nameravam zanikati; hiba takšne trditve je v tem, da je vlada Združenih držav indijanska plemena priznala za "narode", s katerimi je sklenila pogodbe. S tem je položaj Indijancev izenačila z drugimi silami tega obdobja, s katerimi je sklepala pogodbe po ustaljenem redu: pogajanje, medsebojni sporazum in ratifikacija.

Kar zadeva argument, da kongres ni dolžan sprejeti dekretov prejšnjega kongresa, je ta ideja v nasprotju z načelom mednarodnega prava, po katerem ostanejo pogodbe med narodi še naprej obvezujoče, razen v primeru njihove razveljavitve.

Obstajata dve kategoriji pogodb: 1. osebne pogodbe, katerih uveljavljenost je odvisna od vladarja, ki jih je sklenil; in 2. prave pogodbe, katerih veljavnost ni odvisna od osebe, ki jih je sklenila, temveč od obstoja države. V mednarodnem pravu predpostavljajo vse pogodbe, sklenjene med narodi, resnične pravice; s temi pogodbami vsiljene obveznosti pa se prenašajo v nasledstvo z ene vlade na drugo. To se nanaša tudi na pridobljene pravice, ki so prenosljive na naslednje

administracije. Združene države so pridobile določene pravice s preteklimi pogodbami z Indijanci (nič manj kot vso deželo) in te pravice prehajajo z generacije na generacijo in z vlade na vlado. Obveznosti do Indijancev, ki jih pogodbe prav tako zagotavljajo, pa so v posmeh načelom mednarodnega prava vlade ignorirale,

V večini primerov so bile te pogodbe namerno kršene. Gledane z današnjega stališča so bile ceremonije z ratifikacijami velikanske farse. Ne pozabimo tega in ne jemljimo preveč zlahka dejstva, da vlada Združenih držav ni nikoli spoštovala teh obveznosti do Indijancev.

Leta 1871 je kongres sprejel akt, s katerim je preprečil nadaljnje sklepanje pogodb z Indijanci, kljub temu pa je priznal veljavnost obstoječih pogodb. Z njihovim priznanjem je vlada zakonsko opravičila pretekli nakup indijanske zemlje.

Na istem zasedanju kongresa so sprejeli sklep: "Od zdaj naprej ne bo nobeno indijansko plemo ali narod, ki prebiva na ozemlju Združenih držav, priznan ali štet za samostojno silo, s katero bi lahko Združene države sklenile pogodbo." Prevedeno je to pomenilo, da so se poslej lahko "požvižgali" na prijateljstvo Indijancev. Od tega trenutka naprej so indijanska plemena obravnavali kot poraženo ljudstvo.

Ta odnos se je še okrepil v osemdesetih letih 19. stoletja, ko so belci prodirali na Zahod v vedno večjem številu. S sabo so prinašali svojo nenasitno lakoto po novih ozemljih. Tako so se usmerili na zemljo, ki je bila še v lastništvu Indijancev, na rezervate. Ta zemlja se je kolonistom še pred nekaj leti zdela brez vrednosti, zdaj pa so si je poželeti. Leta 1887 je bilo takšne zemlje zahodno od Missisipija 139 milijonov akrov.

Krajo indijanskih ozemelj so opravičevali z izgovorom, da bo tako hitrejša asimilacija z belci. Nato so hitro ukrepali. Indijancem so izročili ultimatum, ki ga je brezhibno dal senator Pendelton iz Ohia:

"Ali naj spremenijo svoj način življenja ali pa naj umrejo. To lahko obžalujemo, želeli bi, da bi bilo drugače, saj takšna alternativa lahko šokira naše občutke človeškosti. Vendar si ne moremo prikrivati dejstva, da gre za alternativo in da morajo ti Indijanci spremeniti svoj način življenja ali pa bodo uničeni." (Congressional Records; Volume II; 46<sup>th</sup> Congress, 3<sup>rd</sup> Session, 1881)

Argumenti senatorja Pendeltona in njegovih kolegov so utrli pot dekretu o splošni razdelitvi iz leta 1887, znanem kot "Dawes Act", ki je



predsednika pooblaščaj, da zemljo rezervatov razdeli med člane plemen; vsak bi dobil parcelo predvsem takšne zemlje, ki bi jo lahko pozneje uporabljali za kmetijstvo in živinorejo.

Cilj tega akta je bil spremeniti način življenja Indijancev z uničenjem njihove tradicionalne kulture; temelj te kulture nista bila samo religija in lasten jezik, ampak tudi plemenska ureditev, ki je zajemala sistem skupnega lastništva zemlje. Indijancem je bilo treba civilizirati ter jih tako asimilirati, da bi jih spremenili v farmerje ali živinorejce, ki bi bili individualni lastniki določene parcele. Preostalo zemljo - presežek površine po končani razdelitvi - so označili za "presežek", ki je na voljo belim kolonistom. Na ta način je Dawes Act ustregel željam belih državljanov, ki so zahtevali več zemlje. Hinavsko so se pretvarjali, da Indijancem ponujajo priložnost za sprejetje novega načina življenja, načina belih vsiljivcev. Indijanci niso imeli izbire, saj je bila edina alternativa - kot je jasno poudaril senator Pendelton - uničenje.

Razdelitev rezervatov na parcele je bila katastrofa. Koščki zemlje, ki so postali individualna lastnina, so bili zdaj podvrženi obdavčitvi, ki plemenskega ozemlja nekoč ni zadevala. Po drugi strani je bila vsaka parcela zase na splošno premajhna za oblikovanje samostojne produkcijske enote, in težave so se z vsako generacijo povečevale, saj je z večjim številom naslednikov naraščala tudi parcelizacija. Tretjič, plemenska vlada je občutno oslabelela; brez skupnega lastništva zemlje je bilo tudi manj skupnih interesov in več osebne rivalstva. Četrtič, individualne parcele so zdaj lahko prodajali belim kolonistom, in so to tudi počeli; leta 1933 sta bili prodani že dve tretjini tiste zemlje, ki so jo Indijanci še imeli leta 1887 - in 90 000 Indijancev je ostalo brez doma (Poročilo uslužbenca Urada za Indijance, ustno poročilo tajniku Ministrstva za notranje zadeve, 1933). Prodana zemlja je bila na splošno najbolj rodovitna.

Razkosali so prav tisto zemljo, za katero se je vlada s pogodbami obvezala, da bo branila plemensko pravico do njenega posedovanja. Dawes Act je bil sprejet kljub ostrim nasprotovanjem večine plemen; zakon se je "požvižgal" na vsa načela dvostranskih odobritev, ki so izhajala iz sklenitve pogodb. Še več: prejšnji zakoni so upoštevali kulturne razlike med plemeni, Dawes Act pa je vsilil enotno rešitev vsem skupinam Indijancev. Dekret je popolnoma zanemaril upoštevanje plemenske ureditve Indijancev in dovolil neposredno pogajanje s posamezniki, namesto da bi se obrnil na plemenski svet. To praznino, ki jo je povzročilo izginotje plemenskega sveta, je izkoristila vlada z večjim vmešavanjem v indijanske zadeve. Povečala je število uradni-

kov in sprejela nešteto zakonov in uredb, da bi s tem lahko nadzorovala vsa področja indijanskega življenja. Cilji in posledice teh ukrepov uvrščajo "Dawes Act" med enega najbolj pomembnih dejanj etnocida, kar jih je vlada Združenih držav izvršila nad Indijanci.

Leta 1934 so sprejeli "Dekret o reorganizaciji Indijancev" (Indian Reorganisation Act). Njegov sestavljalec je bil veliki mož Urada za indijanske zadeve John Collier, komisar tega urada v času vladanja predsednika Roosvelta. Ta "New Deal" za Indijance je bil edini konstruktivni program v dveh stoletjih. Dekret je najprej preprečil nadaljnjo delitev zemlje. Nato je John Collier priznal, da zemlja, ki je še ostala v rokah Indijancev, ne zadostuje za dostojno življenje, zato je odobril dva milijona dolarjev na leto za nakup nove zemlje. Plemenom pa je dodelil pravico, da vso razkosano zemljo ponovno združijo, s poprejšnjo privolitvijo lastnikov.

Dekret o reorganizaciji Indijancev je omogočil, da so površino indijanskega ozemlja leta 1934 povečali za približno 52 milijonov akrov, deset let pozneje pa še za 56 milijonov akrov. S pomočjo ukrepov za ohranjanje zemlje, ki jih je prav tako prinesel dekret, se je rodovitna vrednost teh področij zelo povečala.

Novi dekret je preprečil razkosavanje indijanskega ozemlja, njegov pomen pa se je kmalu razširil tudi na druga področja življenja (torej podobno kot "Dawes Act", vendar v nasprotnem smislu). V določeni meri je pomenil vrnitev v prejšnje stanje: priznal in potrdil je pomembnost plemenske ureditve Indijancev; obnovil je navado vzajemne odobritve med plemeni in zvezno vlado; in končno, Indijancem je vrnil določeno stopnjo kontrole nad lastnimi zadevami, saj so lahko ponovno izražali svoje želje z referendumom znotraj plemena. To je bilo sijajno delo družbene reorganizacije, izkušnja kulturnega pluralizma, s katero so v veliki meri spremenili prejšnji odklonilni odnos vladne politike do Indijancev.

Žal je postal kongres le nekaj let pozneje ponovno nepopustljiv. Po ameriški državljanski vojni se je vladna politika ponovno odmaknila od zvezne zaščite in pravne pravice posameznih držav na indijanskem ozemlju so se povečale.

Že prej sprejete pogodbe so določale, da posamezni državni zakoni ne zadevajo članov plemen, ki prebivajo na indijanskem ozemlju. Po letu 1887 ("Dawes Act") pa se je s soglasjem kongresa uporaba zakonov posameznih držav nenehno širila na Indijance. Razdeljeno zemljo, ki je postala individualna lastnina, je država obdavčila in jo podredila

krajevnim zakonom. Kongres je odobril razširitev državne oblasti na zadeve v kriminalni in civilni sodni pristojnosti, torej na poravnave in zločine med indijanskimi strankami.

Tako se je zvezna vlada rešila obveznosti do Indijancev, s tem da jih je prenesla v sodno pristojnost države. Indijance pa je prepustila na milost in nemilost posameznim državam, hudo obremenjenim s predsodki belcev do vseh drugačnih družb. Držav ne zavezujejo tiste pogodbe, ki so del zveznega prava. Domnevna nepristranskost zakonov v državnih sodnih dvorih Indijancev ne zadeva. Državna policija ima danes dovoljenje za vstop na ozemlje Indijancev, kjer jih lahko s posebnimi metodami prisili spoštovati krajevne zakone. Vlada Združenih držav se je v resnici nečesa naučila: uporaba zakonov države Georgije na indijanskem plemenu Cherokee je to pleme uničila na izredno učinkovit način.

Ta politika se je jasno pokazala leta 1953, ko je senat sprejel resolucijo št. 108 (House Concurrent Resolution 108, 83<sup>rd</sup> Congress, 1<sup>st</sup> Session). Ta je izjavljala, da bi moral čim hitreje prenehati zvezni nadzor nad Indijanci petih imenovanih držav in sedmih posebnih plemen, ki so naseljena na ozemljih izven teh petih držav. Ob tej priložnosti je senator Arthur V. Watkins, predsednik podkomisije Urada za indijanske zadeve med leti 1950 in 1953, izjavil:

"Tako rekoč od prvega desetletja našega nacionalnega življenja je imel Indijanec kot član plemena in kot posameznik poseben položaj. Danes Indijanca štejemo za Američana, na konstruktiven in afirmativen način. Eden od svetlih prispevkov k splošnemu razvoju Indijancev se mora pokazati v njihovi osvoboditvi in v odpravi posameznih zveznih omejitev glede lastnine in pravne osebe plemen. Vse to je le naraven rezultat naših odnosov z Indijanci in kongres soglaša z njegovo uredničitvijo. S soglasno izvolitvijo senata in poslanske zbornice smo zahtevali odpravo posebnega zveznega nadzora v najkrajšem roku. Za tako pomembno družbeno spremembo je normalno, da se metode spreminjajo, to pa povzroča vsakodnevno razburjanje, ko se dogovarjamo o načinu za najboljšo izpolnitev te naloge."

Ta primerek besedičenja je dober primer licemerstva, kar danes dokazuje zvezna vlada. Če hočemo razumeti, kaj želi povedati aktualna politika o prenehanju zveznega nadzora, moramo to analizirati in izjavo prevesti v razumljiv jezik.

Prva fraza Watkinsove izjave je precej nejasna: ne pojasnjuje niti položaja Indijancev niti tega, zakaj jim je bil takšen položaj odrejen.

Če bi priznal dejstvo, da so nekoč sklepali pogodbe z Indijanci kot samostojnimi silami, bi moral pojasniti vzrok, ki je sploh privedel do takšnih pogajanj. Toda velikanski kraji indijanske zemlje je bilo treba enostavno dati lesk zakonitosti. Mi pa vemo, da pogodbe zajemajo pravice in obveznosti.

Za Watkinsa in njegove kolege bi bilo neprijetno priznati, da si vlada Združenih držav prilašča samo pravice, svojih obveznosti do Indijancev pa se otesa. Vsa zgodovina sklenjenih in nato kršenih pogodb je skrita v frazi nedolžnega videza: "...je imel dodeljen poseben položaj."

Watkins nadaljuje z domoljubno izjavo, da so tudi Indijanci Američani. Medenost teh besed prikriva kruto ravnodušnost do suženjskega položaja Indijancev. Leta 1963, ko so bile izgovorjene te besede, so indijanska plemena že takó propadala in živela v takšnem uboštvu, ki ga zgolj pravna definicija besede ne more razložiti: otroci se niso izobraževali, odrasli so bili v glavnem nepismeni, plemenski svet več ni imel oblasti, ekonomija rezervatov je bila popolnoma kaotična. Indijanci so Američani, vsekakor - opremljeni s potnimi listi drugega razreda. V kronološkem pomenu prvi Američan je danes zadnji glede izobrazbe, zaposlitve, zdravstvene oskrbe in stanovanjskih razmer. V Watkinsovi izjavi je najbolj zanimiva fraza: "...osvoboditev Indijanca, odprava posebnih zveznih omejitev..."; z drugimi besedami: odprava rezervatov. Kongres lahko določi datum, ko lahko zvezna vlada odpravi posebne zveze s skupino Indijancev. Prvi korak za odpravo rezervatov je bilo dovoljenje državam, da se lahko vmešavajo v indijanske zadeve v rezervatih. Prav tako lahko kongres določi, kdaj lahko zvezna vlada odvzame pravico Indijancev do posedovanja zemlje, kar je njen končni cilj.

Navidezno sočutje v frazi: "...se mora pokazati v osvoboditvi Indijanca" v resnici zadeva načrt zvezne zakonodaje o Indijancih, kajti zakoni države lahko prevladajo v trenutku, ko so razveljavljena zvezna zagotovila. Na podlagi preteklih izkušenj pa lahko trdimo, da prestavljanje Indijancev pod zakonodajo države pomeni neke vrste končno rešitev "indijanskega problema".

Prizadevanja za hitro odpravo položaja rezervatov so bila posebno vidna v drugem desetletju 19. st. ter v obdobju med leti 1917 in 1924.

Leta 1953 je bil kongres pripravljen rezervate odpraviti v najkrajšem možnem času. Vsi so se strinjali, da je treba "indijansko vprašanje" rešiti popolnoma in dokončno; to pa je pomenilo Indijancem odvzeti še zadnjo zemljo in posameznike kot državljane drugega razreda v beli

Ameriki čim hitreje integrirati.. Nihče se ni potrudil, da bi se prej posvetoval z Indijanci, nihče ni verjel, da bi njihovi skupni glasovi še lahko vplivali na njihovo lastno prihodnost.

Indijanci se niso vdali; ko so se zavedli učinka, ki bi ga lahko imela resolucija, so ostro protestirali. Žal pa je bila resolucija že sprejeta. Ponovno so bila zaman vsa njihova nasprotovanja, tako kot že prej njihovi protesti proti dekretu o preselitvi Indijancev leta 1830 in proti dekretu o razdelitvi (Dawes Act) leta 1887. Vlada je že določila prve rezervate, ki naj bi jih odpravili: to sta bila rezervata plemen Menominee (država Wisconsin) in Klamath (država Oregon). Zemlja obeh plemen je bila rodovitna, še večje vrednosti pa so bili njuni izredno bogati gozdni rezervati. Plemena so upravljali na zelo moderen način s sodelovanjem plemenskih svetov; dokazali so veliko iniciativo pri vodenju svojih zadev. Zahtevali so zvezno priključitev plemenskih ozemelj za dobo petdesetih let; v tem obdobju bi Indijanci lahko nadzorovali in razvijali naravna bogastva ter pri tem varovali dediščino plemena. Ti predlogi so se popolnoma razlikovali od predlogov dekretov o odpravi rezervatov. Vlada je želela dezorganizirati plemena in jim odvzeti pravice do rezervatov. Določen je bil rok petih let.

Nobeno od plemen ni imelo možnosti glasovati proti tem dekretom. Zagrozili so jim, da bodo zamrznili ves njihov kapital, če ne sprejmejo dekreta - ne da bi ga prej sploh lahko videli. Ko so predstavniki plemena Klamath v Washingtonu nasprotovali zveznemu načrtu o odstranitvi plemena, je komisar Urada za indijanske zadeve uporabil čuden postopek odvzema kapitala plemena Klamath, zato da bi plačal potovanje enega od članov brez uradnega statusa, ki je prišel v Washington zaradi redakcije dekreta.

V tem obdobju je bil komisar v Uradu za indijanske zadeve Dillon S. Myer; mož ni imel ravno izkušenj s problemi Indijancev, vendar se je odlično razumel na izgubljenec ameriške družbe. Med drugo svetovno vojno je bil Myer upravnik taborišč in odgovoren za metodičen program, ki je na tisoče Američanov japonskega porekla spravil v koncentracijska taborišča, kjer so ostali do konca vojne.

Myer je stališče plemen Menominee in Klamath na kratko povzel s temi besedami: "Čeprav plemeni izražata nekaj zadržkov glede možnosti, da Urad za indijanske zadeve ukine svojo zaščito, smo imeli v tekočem letu z njimi več pogovorov in ves čas smo se trudili, da bi spodbudili njihovo dejavno sodelovanje pri razvijanju konstruktivnega programa." Kljub stalnim nasprotovanjem obeh plemen so načrt splošne ukinitve uresničili; prodali so ogromne gozdove in dohodek razdelili med člane

plemena, tako da je vsak član plemena Klamath dobil okrog 43 000 dolarjev.

Belci s tega področja so bili Klamathe takoj pripravljene "olajšati" za njihov denar - precej manj pa željni tega, da bi jih sprejeli medse kot enakovredne državljane. Ko je Watkins zagovarjal odpravo rezervatov, je dejal: "Upoštevajmo Indijanca kot Američana - konstruktivno in afirmativno." Pa vendar, biti državljan - biti Američan - še ni pomenilo biti enakopraven Američan, kot so Klamathi hitro odkrili. Ko so iskali zaposlitev, so se znašli na čakalnem spisku ali pa so bili preprosto zavrjeni. Bili so brez zdravstvenega varstva, brez izobrazbe. Družba belcev jim ni odstopila nobenega prostora, saj ni imela nobenega spoštovanja do njih; raje so jih "integrirali" oz. asimilirali in takoj odrinili na dno družbene lestvice.

Največja nevarnost, ki danes grozi Indijancem, ni pomanjkanje državljskih pravic, zaposlitve, izobrazbe ali zdravstvenega varstva, čeprav so tudi to pomembni problemi. Tudi fizično uničenje ne pomeni največje grožnje - to fazo so Indijanci že preživeli. Danes se najbolj bojijo tega, da bi izgubili ozemlje svojih rezervatov. Končni cilj etnocida, kot ga zagovarjata kongres in Urad za indijanske zadeve, je odprava rezervatov. To je tako dobro povedal senator Watkins: "Vse to je le naraven rezultat naših odnosov z Indijanci". Upravičeno je vprašanje, zakaj želijo Indijanci ostati v svojih rezervatih, saj njihova zemlja na splošno ne omogoča normalnega življenja. Odgovor je enostaven in obenem kompleksen, najdemo pa ga v tem, kar smo omenili že na začetku: medsebojna povezava Indijancev, njihova identiteta in vsa družbena struktura temeljijo na obstoju plemena. Presenetljivo in hkrati poučno je dejstvo, da indijanske kulture niso izginile; nasprotno, še vedno govorijo indijanske jezike, religiozne in kulturne razlike kljub preračunanemu zatiranju še vedno trdovratno vztrajajo, ne samo kot sledovi preteklosti, temveč kot vitalna moč, ki navdihuje življenje Indijancev.

Poučna je ugotovitev, da so Indijanci preučevali ameriški način življenja, niso pa pristali na to, da bi belce posnemali. Tako sta se obe kulturi razvijali vzporedno: današnji Indijanci so Indijanci 20. stoletja prav tako, kot so današnji Američani - Američani 20. stoletja.

Pravična rešitev indijanskega problema ni v odpravi rezervatov, temveč v razvoju virov teh rezervatov, tako človeških kot ekonomskih. Pravična rešitev ne sme biti uničenje indijanskih kultur, temveč priznavanje dejstva, da rasne in kulturne razlike deželo bogatijo.

Indijancem je treba omogočiti izboljšave na področjih izobraževanja in ekonomije, skupno z drugimi Američani, ter ponuditi nove priložnosti za obstoj rezervatov. Indijanci, "integrirani" v belo ameriško družbo, so se vse doslej spreminjali v pariže, ki živijo na robu te družbe. Brez svoje zemlje ne morejo obdržati niti kulture, niti jezika, niti družbene strukture.

Brez rezervata bo sčasoma izginila vsa indijanska dediščina, razen muzejskih primerkov. Brez rezervatov ni mogoča plemenska ureditev. Brez rezervata tudi ni mogoč obstoj Indijancev, razen spomina na nekdanj ponosno ljudstvo, ki bo počasi izginilo v popolno pozabo.

*Prevedel Dušan Kolenc*

Ne glede na to, da se številčni podatki o severnoameriških Indijancih od vira do vira lahko tudi znatno ralikujejo, so naslednje številke dovolj zgovorne.

Danes živi v Združenih državah Amerike približno 600 tisoč Indijancev in Eskimov. Okoli 380 tisoč jih živi v rezervatih ali v njihovi bližini, tako da lahko sodelujejo v programih Urada za indijanske zadeve. Urad zajema s pogodbami in drugimi oblikami obveznosti 284 ločenih enot indijanskega ozemlja (rezervate, kolonije, kmetije in druge skupnosti) ter 35 raztresenih skupin, ki živijo na drugem ozemlju izven rezervatov. Urad je poleg tega povezan tudi s 145 skupnostmi staroselcev na Aljaski, katerim nudi razne storitve. Največ Indijancev v ZDA živi v: Arizoni več kot 85 tisoč, Oklahomi več kot 65 tisoč, Novem Meksiku okoli 57 tisoč, Aljaski približno 50 tisoč, Kaliforniji in Severni Karolini po 40 tisoč Indijancev, Južni Dakoti okoli 30 tisoč, Montani in Washingtonu pa približno 22 tisoč. Po Dekretu o reorganizaciji leta 1934 so nekatera plemena lahko povečala svoja posestva, tako da danes celotno ozemlje plemen obsega skoraj 40 milijonov akrov (en akre ali jutro - 40,467 arov), poleg tega pa imajo še skoraj 12 milijonov akrov posameznih parcel.

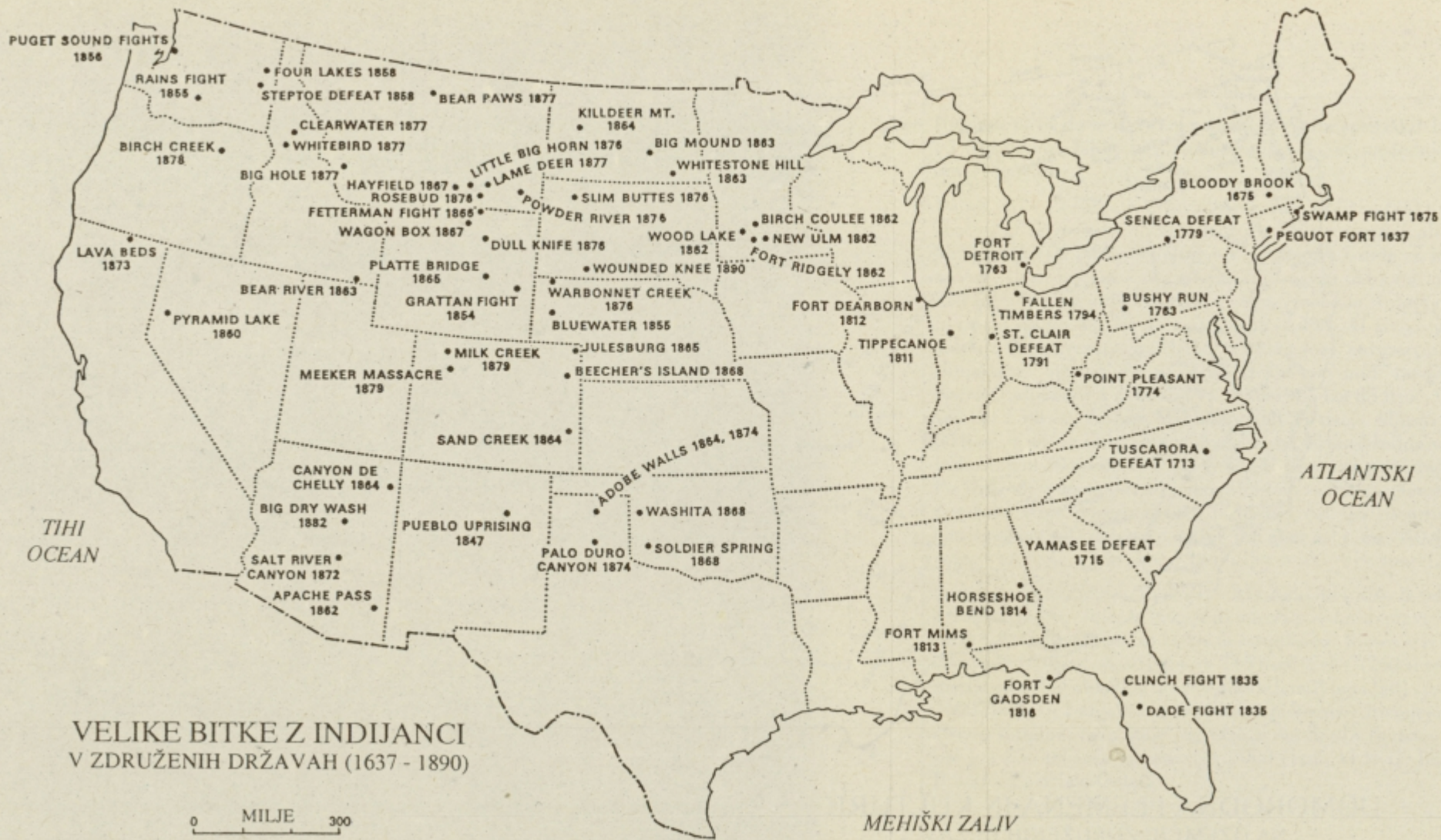
Podobno kot v ZDA so tudi kanadski Indijanci niso hoteli sprejeti državljanstva (s čimer bi se morali odreči posebnim pravicam, ki jih imajo kot Indijanci) in so ostali neasimilirani. Danes živi v Kanadi 225 tisoč Indijancev, od tega jih 215 tisoč živi v 2260 rezervatih, ki merijo od nekaj akrov do 500 kvadratnih milj (ena milja je približno 1609 metrov). Indijanci se bolj kot v plemena združujejo v sorodstvene skupine; tako šteje največja zveza Šestih ljudstev (Irokezi) več kot 550 takšnih skupnosti s 7000 člani, ki živijo blizu mesta Brantford v državi Ontario.

Vir: Alvin M. Joseph Jr. & Alfred A. Hnopf, *The Indian Heritage of America*, N.Y. 1970





DOMORODNA PLEMENA IN KULTURE  
 NA OZEMLJU ZDRUŽENIH DRŽAV



## 'Hočem na mejo, dokler še ni povsem izginila' (Pleše z volkovi na rob)

Igor Pribac

Prepričanje, da je *western* iztrošeni žanr, iz katerega je Hollywood že izžel vse, kar se je iz njega izžeti dalo, je letošnja podelitev oskarjev in premočna zmaga filma *Dances with the wolves* (*Pleše z volkovi*) postavila na laž. Kaže, da ne gre za poslednjega Mohikanca in da se napoveduje celo vrnitev *westerna*. To dokazuje vsaj še film *Young guns* (ta je s svojim drugim delom že pridobil status "filmske nadaljevanke"), blagajniška uspešnost vseh treh, o razsežnosti pojava pa zlasti zgovorno priča število *westernov*, ki naj bi jih posneli v kratkem - omenja se številka 40. Če to drži, potem je triumf filma *Pleše z volkovi* samo uvod v val, ki bo iz Hollywooda šele pljusknil. Po več kot desetih letih skoraj popolne odsotnosti tega žanra in po šestdesetih letih njegove odrinjenosti z najprestižnejšega filmskega zmagovalnega podija - njegova podreprezentiranost glede na količinskost produkcije je več kot očitna - bomo morda o letošnjem večkratnem lavreatu čez leto ali dve govorili kot o začetniku novega, "recikliranega", *westerna* '90. Dovolj indicije je, da bo val, če bo do njega res prišlo, del širšega procesa retematizacije zgodovine Združenih držav, katerega zastavek je nič manj kot doseданje razumevanje identitete ameriške nacije in tudi širše, identitete Zahoda nasploh.

Dobri stari Divji zahod bo dobil nove zgodbe in nove junake. Odpira se možnost, da bo za generacije, ki prihajajo, ponovno prevzel vsaj del vloge, ki jo je nekoč že imel, in postal povod za razmislek o pravičnosti, o dobrem in zlem, o prijateljstvu in celo, da bo zopet postal najdišče, zlata žila, ki vodi do odgovora na vprašanje o naši identiteti. Za cele generacije so pripovedi o ljudeh, ki so živeli v krajih, kjer Zahod postane Divji, to že bile. Vlogo, ki jo je *western* po drugi svetovni vojni odigral v ustvarjanju kolektivne identitete zahodne civilizacije in njenega razmerja do tistega, kar to ni in sodi v njeno zunanje okolje, je težko preceniti. Prvega ni mogoče razumeti brez drugega, obeh pa ne brez *teritorializacije* ideje Zahoda in pojma *meje*. Zgodovina filmskega *westerna* to najbolje dokazuje. In ko smo že pri pri zunanjem okolju, privilegiranem področju nastopanja in prikazovanja drugega od tistega,

ki ga skoz identifikacijo priznamo za svojega, lahko ugotovimo, da so novinarji film *Pleše z volkovi* že označili za "ekološki western". Če bo western sledil uspehu *Pleše z volkovi* in zares doživel ponoven vzpon, to ne bo več nadaljevanje produkcije nekdanjega žanra, pač pa bo to prej destrukcija aksiologije, ki so jo nekdanj posebljali filmski liki Divjega zahoda. Mesto, ki ga ima *Pleše z volkovi* v zgodovini westerna kot historičnega prereza ameriškega razumevanja *določenega obdobja* lastne preteklosti, periferne epizode v zgodovini Zahoda, ki je s povsodnostjo kulturne industrije *post festum* postala ena od metropol njegovega kolektivnega imaginarnega Zahoda, opredeljuje radikalnost njegovega odmika od vrednot in shem "tradicionalnega" westerna. Ko pogled usmerja proti zahodnemu horizontu, western ponavlja konstitutivno potezo in afirmira civilizacijo, ki je drugo razumela predvsem kot še ne osvojeno in prisvojeno, kot oviro in oblubo akumulacije njene moči in hkrati kot nevtralnno podlago uresničevanja njenega telosa: planetarne teritorializacije postulata lastne univerzalnosti. Takšna perspektiva ne pušča veliko prostora priznanju identitete drugega in pogledom kulturne ekologije. Osrednje vprašanje westerna je bilo uveljavljanje Zakona, drama belega človeka torej, vzdrževanje ravnotežja med njegovimi žrtvami in njegovimi zmagami, ki so iz filmske dramaturgije potiskale dejansko dramo njegovega postopnega, sistematičnega izrinjanja prvotne indijanske kulture.

V tem pogledu *Pleše z volkovi* registre obrne: prizorišče uveljavljanja Zakona belega človeka je v njem inscenirano onstran meje, ki še omogoča preverjanje in vzdrževanje vrednot ozemeljsko zamejene socialne mreže, *sredi okolja s tujo sredino*, ki prevzame mesto protagonista in ki svojo moč pokaže preprosto s tem, ko pretirano izpostavljeno postojanko poročnika Johna Dumbarja sredi prerije polagoma kontaminira in prežame, brez nasilja, predvsem z izmenjavo darov.

Zgodba, ki jo ponuja *Pleše z volkovi*, je *zgodba o izstopu iz lastne sredine in iz neposredovanosti lastne osrednjosti*, o *dostopu* na njeno mejo in o njenem *prestopu*, o *pristopu* k izkušnji drugega in o *odstopu* od prizadevanja po absolutni identifikaciji z njim - identifikaciji, ki bi stekla brez preostanka: torej tudi zgodba, ki se odpoveduje predstavi, da je nekje neki drugi, s katerim bi se lahko skoz in skoz identificirali, ga tako kot drugega ukinili in s tem na nek način odpravili tudi sam razcep zunanost/notranjost, ki sproža mehanizem identifikacije. Je zgodba o neumnosti odločitve ranjenega Johna Dumbarja (*dumb*, am. neumen), ki je v bolezenski vročici svoje življenje postavil na kocko, ker ni bil pripravljen sprejeti zamenjave noga-za-življenje (to epizodo je moč razumeti kot prisposodbo "prikrajšane eksistence"), ki bi ga vrnila na "njegovo" mesto na *notranji fronti* boja za vzpostavitev ekonomsko-poli-

tično-kulturne hegemonije; zgodba o ekstrapolaciji brisanega prostora med dvema frontama, usmerjenima k lastnemu središču (politične) oblasti, navzven; zgodba o notranjem razvoju te poti navzven, ki v *dvojni naperjenosti avant-gardističnega gibanja* onstran meje odkriva nemožnost njegove izpolnitve: namreč hkratnosti neokrnjene ohranitve sebstva in njegovega transcendiranja. V tem smislu *Pleše z volkovi* izstopi iz ideje, ki napredku, monocentričnemu širjenju in izpopolnjevanju, priznava predhodnico; ideje, ki avantgardo razume enopolno, kot anticipacijo, in ostane zaslepljena glede nujno nepredvidljivega izida njenega srečanja z nepredvidljivim. Klasičen filmski izraz te redukcije progresizma je prav tradicionalni *western* - "zgodba o osvajanju Zahoda". O izstopu lahko v zvezi s *Pleše z volkovi* govorimo še drugače: je izstop iz serialnosti industrije nadaljevanj (med televizijskimi in filmskimi se razlika manjša), v katerih se iz epizode v epizodo, iz filma v film, iz *westerna* v *western* ponuja nadaljevanje istega, narativna produkcija, v kateri se vsako fašuliranje izkaže za epifenomenalno v odnosu do nespremenljive karakterizacije protagonistov teh *never ending stories*, ki s svojo strukturo v osnovi zanikajo produktivno moč verige spominov, akumulacijo in kapitalizacijo izkušenj. Nenazadnje je film izstopil iz "tradicionalne" in hegemonске, rasno monogenealoško opredeljene koncepcije ameriške nacije, ki je v razumevanju svojega porekla za svoj vir štela samo evropsko razsvetljenstvo, tj. "najsvetlejšo tradicijo" evropskega racionalizma in individualizma, in se trdno postavil na stališče kulturne ekologije, ki nobeni kulturi ne priznava enega samega izvora in vsako razume kot rezultat srečanj z drugimi. Vse to je pregnano izrazil že sam režiser, ko je v nekem intervjuju dejal, da v njegovem filmu ne gre več za to, kako je bil Divji zahod osvojen, pač pa za to, kako je bil izgubljen.

So reči, ki jih je težko dokazati ali ovreči, in ena od teh je trditev, da obstaja tesna zveza med presenetljivo široko zmago *Pleše z volkovi* in bližajočim se datumom 500-letnice odkritja Amerike. Razlogi za uspeh *Pleše z volkovi*, ki je že postal globalna kulturna referenca, najbrž niso v njegovem prispevku k razvoju filmskega jezika in naracije, pač pa prej na ravni socialnih implikacij prikazane zgodbe, ki v zgodovinskih kostumih ameriške uniforme in indijanske napol golote ponuja odgovore na vprašanja sožitja in zakonskega urejevanja kulturnih razlik v odprtih družbah današnjega in jutrišnjega dne, ki jih opredeljuje zgodovinski *novum* enotnega planetarnega komunikacijskega prostora. Kakorkoli že, svetovno časopisje je bilo enotno in je ob letošnjem nagrajencu, bolj kot o filmu samem, njegovih tehničnih dosežkih ali zakulisnih zgodbah njegovega nastajanja, pisalo o civilizacijsko-kulturnem problemu, ki ga odpira. Iz vreče brez dna medijske pozabe je

potegnili podatke o statusu Indijancev, o stoletnem poteku njihove kolonizacije in zadevo gnalo do skorajšnje poltisočletnice Kolumbovega zasidranja ob ameriških obalah in spornosti praznovanja tega jubileja. Dejstvo je, da je vsaj naknadno film dobil predpraznično vlogo, ki pa je daleč od tega, da bi bila slavilna: izdatno je razgibal in razširil že tako ali tako nagel razvoj javne razprave Američanov o lastni identiteti. Medtem ko je 200-letnica sprejema prve ustave Združenih držav Amerike l. 1987 še lahko minila brez večjih družbenih pretresov in nasprotovanj mitu "dežele enakih možnosti", simbola in jamstva demokracije za ves svet, bližajoča se 500-letnica Kolumbovega popotovanja ne daje tako pomirjujočih obetov. ZDA so stopile na pot radikalne reformulacije svoje nacionalne in kulturne identitete, ki upošteva trende v spreminjanju etnične sestave njenega prebivalstva in nove vloge ZDA v procesih planetarizacije civilizacije<sup>1</sup>. Kaže, da bodo v ZDA (in drugod na ameriški celine) ob 500-letnici v nekem smislu opravili premislek, ki bo po obsegu, temeljitosti in zagretosti v zagovarjanju

- 1 Silovitost, s katero so vrednote, običaji in načela, ki so gradile ZDA, danes izzване, primerjajo s silovitostjo razcepa, ki je privedel do državljanske vojne (*Pleše z volkovi* je ambientiran v času državljanske vojne, natančneje v l. 1863, ko je A. Lincoln razglasil *Odpravo suženjstva*). Dominantnemu taboru ameriške W.A.S.P. tradicije se nasproti postavlja fronta mešane sestave, ki v imenu multikulturalizma in večrasne družbe napada "evropocentrizem" uradne ameriške zgodovine. Ta pogled beleži tudi zmage v institucionalnih bitkah. V poročilu posebne komisije za vprašanja vzgoje države New York so predložena izhodišča za reformno pouka zgodovine ZDA, ki se postavljajo na povsem multikulturalno stališče. Afro-američane, azijske Američane, Portoričane in prvotne prebivalce Amerike (ti. *Native Americans*, izraz, ki ga uporabljajo za Indijance, Eskime - predkolumbovske naseljence severnoameriške celine) brez omahovanja opredeli za "več sto let intelektualno in vzgojno zatirane" ter predlaga vzgojne prijeme, ki bi pripomogli k preseganju danega stanja. Afričanov, ki so jih pripeljali na ameriško celino, naj v šolah ne bi več menovali "sužnji", temveč "zasužnjene osebe" (*enslaved persons*). Cilj šolanja naj v prvi vrsti ne bi bilo več faktografsko znanje, pač pa priprava in krepitev sposobnosti za "socialno delovanje" v etnično in rasno diverzificiranem okolju, ki ga obvladuje globalna perspektiva "vzajemne odvisnosti kultur". Na ameriške manjšine naj bi tako gledali kot na predstavnike "svetovnih večinskih ljudstev". (*Time*, 8. julija, 1991.) Ne gre spregledati, da se ta "naslovna zgodba", ki je izšla v številki, v kateri najdemo tudi obširno reportažo o "spopadih" v Sloveniji, zaključuje s strah vzbujajočim pogledom v prihodnost ZDA: "Nobenega jamstva ni, da se dolg poskus prizadevanj po sožitju v ZDA ne bo končal v fragmentaciji in v razsulu, s skupinami, ki se zbirajo ob svetlobi tabornih ognjev v pričakovanju napada ob zori."

posameznih stališč podoben tistemu, ki ga je Evropa opravila ob 200-letnici francoske revolucije, morda le s to razliko, da bo to, kar bo sledilo, manj dramatično in kaotično od dogodkov, ki so od 1989. pretresli Evropo. Uspeh *Pleše z volkovi*, je samo eno od mnogih znamenj, ki svetu nedvoumno govori o razsežnosti in zrelosti stopnji, ki jo je debata o ti. "multikulturalizmu" dosegla v ZDA. V času ko je federacija evropskih držav *ante portas*, se zdi, da ritma družbenih sprememb na vzhodnem in zahodnem polu zahodne civilizacije konvergirata v iskanjih in predlaganih rešitvah neodložljivega vprašanja redefiniranja lastne identitete spričo naglih političnih, socialnih in tehnoloških sprememb v svetu. Brez filmske tehnologije in elektronskih medijev bi si težko predstavljali kapilarno prežetost družbenega tkiva z refleksijo problemov, ki nas vse tako ali drugače zadevajo. Prav s sonavzočnostmi v medijski sliki in zvoku in z njeno skoraj takojšnjo povsodnostjo se je lahko utrdila skupnost ljudi, ki so v prostoru drug od drugega zelo oddaljeni in se med seboj niso nikoli srečali.

Ameriška filmska industrija je epopejo zmagovitega pohoda Zahodne civilizacije, njenega napredovanja v osvajanju Novega sveta *coast to coast* prikazala celemu svetu predvsem po drugi svetovni vojni. *Western* je tedaj stopil v svoje zlato obdobje. "Kavbojke/indijanarice" so obšle svet, ki je bil prav z nepogrešljivo pomočjo Američanov odrešen totalitaristične pretnje. Kasneje so se trdno usidrale v železni repertoar nacionalnih televizijskih programov. V letih graditve porušenega in pretresenega zahodnega sveta se je v njih in skozi njih v podobah zmagovitega pojmovanja pravice in tehnike belca, ki v divjini med izprijenci in divjaki oznanja in uveljavlja Zakon, ponujala možnost utrjevanja omajane kolektivne identitete Zahoda. Pred vojno sta bila evropska civilizacija in Zahod lahko še razumljena kot istovetna pojma: zahodna civilizacija je bila še lahko dojeta kot proizvod širjenja, ki ima svoje edino matično središče v Evropi. Po vojni se je razmerje med dvema poloma Zahoda, Evropo in Ameriko, Starim svetom in Novim svetom obrnilo v korist ekonomske, politične in kulturne dominacije Novega. "Križa evropskega duha", ki je vojna ni razrešila, pač pa samo dokončno razkrila, se je po vojni nadaljevala z dovajanjem nove življenjske limfe, ki je prihajala z one strani Atlantika<sup>2</sup>. Svet, ki ga je

2 E. Husserl, eden od velikih avtorjev, ki je v desetletju pred vojno "skušal vzbuditi nov interes za toliko obravnavano temo evropske krize", se je v *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (sl. prevod T. Hribarja *Križa evropskega človeštva in filozofija*, Založba Obzorja Maribor, 1989) skliceval na "evropsko transnacionalnost", vendar jo je razumel kot "naravno entelehijo" in kot teleološki projekt realizacije "duhovnega" ⇒

pred vojno strukturirala hegemonija evropske kulture, je zajel val amerikanizacije<sup>3</sup>, ki je k evropskemu razumevanju duhovnega univerzalizma prispeval predvsem razmah pop kulture, blaga takojšnje potrošnje in užitka. *Westerni* so bili eden izmed njenih najbolj reprezentativnih segmentov, proteza v ustvarjanju kolektivne identitete, ki naj bi svet, še posebej pa Evropo, ob ekonomskih injekcijah ozdravil travme izbruha fašizma. Potem ko je nastop fašizma - ne prvič, vendar temeljiteje - ogrozil temelje samorazumevanja evropskega duha, je Hollywood evro-viziji sveta ponudil na ogled Divji Zahod. V povojnem času, je v senci velikih politično-ekonomskih ciljev Marshallovega načrta, v Evropi nastala mreža kinodvoran, ustanovljene so bile nacionalne televizijske mreže, ki so s svojim signalom prekrile državna ozemlja in omogočile množičen vstop televizije v družinsko življenje. Kot *thetrum mundi* je televizija postala pomemben dejavnik socializacije. Sugestivnost elektronskih simulacij na ekranu je pričela tekrovati s sugestivnostjo ne-medijskih zaznav in jih naddoločati. V tem času so odraščale prve generacije "otrok televizije" (bržkone bolj pojasnjujoče ime za prvo generacijo otrok zadnjega svetovnega miru, znane

---

⇒ *lika Evrope*", ki vznikne v stari Grčiji in "začne privlačevati vse človeštvo" (prav tam, str. 13) "V duhovnem smislu očitno tudi angleški dominioni, Združene države itn. spadajo k Evropi, ne pa Eskimi ali Indijanci oziroma Cigani, ki se selijo po Evropi" (prav tam, str. 9). Bolj kot ekspanzionistično je delovanje evropejstva razumel kot ravnodušnost gravitacijskega središča, ki na nepripadnike deluje z močjo svoje privlačnosti: "Nekaj edinstvenega je v tem, da nas vse druge skupine človeštva občutijo, ne glede na predvidene koristi, kot nekaj, kar jim daje motiv, da se kljub nezlomljivi volji do duhovne samoohranitve evropeizirajo, medtem, ko se mi, če se prav razumemo, ne bomo nikoli - na primer poindijaniili" (prav tam, str. 11). Ti dve trditvi lahko primerjamo s podobno trditvijo, ki se nanaša na ZDA. Od Husserlove jo loči 50 let in govori o krizi zavesti "amerikanocentrizma". "Nam, Združenim državam Amerike zavida, ves svet. Nekateri... se temu smejiyo. Smejiyo se, ker ne verjamejo, da Združenim državam zavida ves svet. Lahko vam povem, da Američani misliyo, da Združenim državam zavida ves svet." (Time, 17. 03. 1989) Misel je izrekel bodoči podpredsednik Dennis Quayle med zadnjo predsedniško kampanjo v ZDA. Izjava, izrečena na predvolilem zborovanju, ne priča le o bipolarnosti zahodne civilizacije in o premostitvi Husserlovega vodilnega pola Zahoda iz Evrope v ZDA. Homolognost obeh moti dvom o upravičenosti vsakega sklicevanja na domnevno željo drugih, da bi se ločili od svoje identitete in postali drugi od samih sebe.

3 Prim. P. Duignan, L. H. Gann: *The Rebirth of the West. The Americanization of the Democratic World 1945-1958*, Blackwell, London, 1991.



pod imenom "otroci cvetja" ali "hipiji"<sup>4</sup>), ki jim je magični zaslon v strukturi zaznavanja, imaginativnosti in spomina pustil neizbrisen pečat. Na začetku je bila sposobnost televizije, da svoje prve gledalce afektira z učinkom realnosti posredovanega, večja od današnje. Televizija je delovala kot "okno v svet", videnje na daljavo (tele-vizija), ki premaguje horizont pogleda s prostim očesom, pri čemer je razmislek o statusu vidnega največkrat povsem umanjkal<sup>5</sup>. Z nastopom televizije in vzporedno s kapilarnostjo njenega razvoja so za mnoge najbolj žive in fascinantne podobe iz otroštva ostale tiste, ki so vanje vstopile s televizijskih zaslonov, z velikih belih platen zatemnjenih kinodvoran in iz stripov. Z njihovo atraktivnostjo se je težko merilo karkoli v življenju. Še zlasti privlačna je televizija postala tedaj, ko se je odločila posredovati fiksijsko realnost filmov.

V vseh treh segmentih kulturne ponudbe, namenjene najširšemu krogu potrošnikov, med katerimi najmlajši nikakor niso bili zanemarljiv izsek, je par kavbojec/indijanec odigral nadvse pomembno vlogo v oblikovanju predstav o dobrem in slabem, o prijateljstvu, ljubezni, o dolžnosti, predstav o sebi in o svoji vlogi v socialnem okolju. Vsaj za "nas", dečke. "Ravbarji in žandarji", igra, ki je ni podpirala tako mogočna imažerija, se je mnogokje preimenovala v "kavbojce in indijance" ("nemci in partizani" so imažerijo za seboj sicer imeli, vendar tudi konstrukcijsko napako v jasni razdelitvi vlog dobrega in slabega, ki je preprečevala, da bi igra stekla). Preimenovanje ni bilo brez posledic za samo naravo igre: paradigma togo določenih socialnih vlog, bega ravbarjev in zasledovanja žandarjev se je s preimenovanjem odprla spremembam. Par beg/zasledovanje se je lahko razvil v spopri-

---

4 Dolžina las ni edina poteza, ki hipije povezuje z Indijanci. Težnja k socialnemu arhaizmu, ena od prevladujočih potez hipijevstva, je bila oblika nenasilnega upora in poskus despecializacije spričo zahtev po hiperspecializaciji industrializiranega sveta. Od tu njihova vrnitev k kreativnemu rokodelstvu in k obdelovanju zemlje, ki je ustvarila majhne avtarktične, skoraj tribalne skupnosti z veliko potezami tradicionalnih družb, tudi indijanskih. Hipijevsko opiranje na tradicionalne družbe v zavračanju skrajnih konsekvenc družbene delitve dela, je kasneje imelo še en odmev v novem tipu obstranca, v ti. "mestnih Indijancih", proizvodu razprtja avtarktičnih skupnosti in usmeritve njihovih pripadnikov k individualnemu soočanju tradicionalističnega etosa z modernistično ureditvijo mestnega življenja.

5 Prim npr. Monika Elsner/Thomas Muller: *Der angewachsene Fernseher*, v: *Materialität der Kommunikation*, izd. H. U. Gumbrecht in K. L. Pfeiffer, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988.

jem dveh etosov, boj za "ozemlje" generacije malih kavbojcev in indijancev, boj za uveljavitev pravil igre in za pravilno ureditev sveta. Cela generacija otrok in naraščajnikov moškega spola je določeno fazo svojega dozorevanja opravila med filmskimi sencami Divjega zahoda, v času in prostoru, kjer Zakon še ni povsem zavladal. Junaki s filmskih platen so postali njihovi sodobniki in so imeli veliko težo v oblikovanju določenih socialnih, spolno strogo ločenih, vlog. Divji zahod je določena generacija spoznala, veliko preden je v šolah zvedela karkoli o razlogih Zahoda in modernizma. Tudi če je priložnost za to sploh kdaj dobila, so vse sheme, figure in *personae* nasprotja dobrega in zlega, civilizacije in barbarstva v evropski zgodovini prišle *naknadno*, vstopile so v že oblikovan scenarij. Začenši z nasprotjem "Nemci in partizani". V jukstapoziciji s parom "kavbojci in Indijanci" je par "Nemci in partizani" prej ali slej nujno sprožil moralni konflikt. Do tega je prišlo, v trenutku, ko so se sugerirani junaki (partizani in kavbojci) morali razvrstiti na vrednostno-ozemeljski osi okupator-okupirani.

Vse to je držalo vsaj za nas, dečke. Vprašanje, ki si ga zastavljam sedaj in ki me nekoč ni zanimalo, je, kako so ta svet nasilja sprejemale tiste - večinske - "vrstnice", ki jih izumljanje sveta igre "indijancev in kavbojcev" ni pritegnilo in so se pri tej igri praviloma držale pri strani. Najbrž ne veliko drugače kot junakinje, s katerimi so se včasih (kadar so v *westernih* ženske sploh imele svojo vlogo) lahko identificirale: kot bolj ali manj nemočne opazovalke nasilja in/ali njegove žrtve, katerih čas nastopi, ko se film izteče in filmska zgodba zaokroži, če... Bili pa so tudi filmi brez vidne ženske vloge.

Kar je s totalitarizmi 20. in 30. let kot brezrazsežna matrica podivjanosti univerzalizacije izbruhnilo na dan v osrčju Zahoda in je teoretska refleksija kasneje oblikovala v problem njegove notranje meje, meje, ki v razmerju do Zakona ni zunanja, drugotna izpeljava njegove izvorne ideelne neomejenosti, temveč notranja spotika v vzpostavitvi njegove univerzalnosti, je *western* ekstrapoliral in zvrnil v topologijo, ki jo obvladuje topos zunanje meje, vprašanje ne-dovršenosti njegovega "drugotnega" procesa dedukcije/ kolonizacije, kjer drugi Zahoda nastopa kot vnanji njegovi matrici. Hollywood je generaciji, ki je za razliko od najmlajših TV gledalcev spomin na vojno morala ohraniti, razcep nacionalističnega poskusa podgraditve evropocentrične uzurpacije univerzalnosti, prikazal kot problem teritorialne totalizacije Zahoda. Notranjo mejo dialektike nacionalističnega kozmopolitizma, civilizatoričnega diskurza, v imenu katerega se je vojna začela, je *western* prestavil v drug prostor in čas in predstavil kot diarezo med civilizacijo in barbarskim divjaštvom, med Zahodom in tistim, kar to ni, bolje, kar

to *nekoč še ni bilo* (vzvratni pogled je spočetka drami dajal pomirjujočo razsežnost *happy enda*), kot mejo med Zakonom in divjino severnoameriške prerije, puščav, gozdov, bizonov in Indijancev. Teorije rasnih in nacionalnih hierarhij, proti katerim so se vzdignile protifašistične ljudske fronte, so v filmskih reprezentacijah kolonizacije in deteritorializacije Indijancev s strani potomcev evropskih izseljencev postale splošno sprejemljive, mesto neproblematične, množične transnacionalne identifikacije z zmagami Zakona belega človeka v Novem svetu. Težko bi si zamislili epizodo zgodovine Zahoda, ki bi se bolj oddaljevala od vsake povezave z genezo fašizma in razklanosti poveljne Evrope, kot je prav zgodba o kolonizaciji ameriškega kontinenta. Sopripadnost divjosti in absolutizacije veljavnosti Zakona, ki so jo totalitarizmi tega stoletja ostro pokazali, je bila v zgodbah o osvajanju Divjega zahoda razstavljena v nasprotje dveh vnanjih antagonističnih entitet. Brez sprevida notranje zveze obeh, njune atribucije enemu in istemu subjektu ter teoretizacije njegove razcepljenosti, pa nobena analiza družbene vezi totalitarističnih družb ne more shoditi. Za Stari svet je bilo ogledovanje filmske predstavitve zgodovine Novega sveta skok iz spominov na grozljive posledice modernizma v zapoznele začetke moderne dobe, razbremenjene fevdalnih privilegijev, v predindustrijsko družbo nove celine, ki je iz Evrope prevzela samo njeno svetlo tradicijo razsvetljenstva. Poveljno krpanje evropske identitete je parazitiralo na planetarizaciji ameriškega mita, ki je ponujal imaginarno vrnitev na točko, ko so se zdela načela, v imenu katerih je delovala, še zlahka dosegljiva.

V tem smislu Costnerjeva oznaka lastnega filma velja za žanr v celoti: zgodba o osvajanju Divjega Zahoda je vedno že bila zgodba o njegovi izgubi, film nostalgije. Nostalgično je delovala na več ravneh. Ruralni generaciji, ki je v valu industrializacije po koncu vojne morala in želela v mesto in ki je bila iz preprostih shem napol avtarkičnega vaškega življenja potisnjena v kompleksnost urbanega življenja in v relativizem sveta menjalne vrednosti, je prinašala sanje o izgubljeni substancialni enotnosti z zemljo. Pod to ravniyo pa je *western* z vrnitvijo v predindustrijske čase - ti se v ZDA niso, tako kot v Evropi, prekrivali s predliberalnim obdobjem, temveč so temeljili prav na uveljavitvi liberalnih načel razsvetljske družbene ureditve (svoboda lastnine, enakost pred zakonom, ločitev vere od države, itn.) - uteho ponovnega začetka, imaginarne druge priložnosti, ponujal tudi širše, modernizmu nasploh. Prikaz epopeje naselitvenega obdobja ameriškega Zahoda je ponavljal predpostavke dejanske zgodovine: zemlja ameriškega Zahoda je bila razbremenjena zemljiške rente kot temeljne oblike fevdalne-

ga prisvajanja presežnega dela, bila je "nikogaršnja"<sup>6</sup>, bilo je je na pretek in kot taka je ohranila fantazmagoričen status "obljubljene dežele" "posestniškega individualizma"<sup>7</sup>.

Evropa je morala počakati na ameriško izkušnjo v Vietnamu in na študentska protestna gibanja, da se je hollywoodska reprezentacija Zahoda spremenila tudi v *westernu*. Medtem ko se je proza *westernov* "evropeizirala" in "nacionalizirala" v ironiji, karikaturah in parodiji "spaghetti-westernov" ter v poetičnosti "Kraut-westernov" (Winnetou), je v ZDA nastal *antiwestern* (Blue soldier, Little Big Man...). Dekonstrukcija *superwesterna*, ki že dolgo ni bil več samo "horse opera", se je prevesila v zvrst družbene kritike. Nastali so filmi, ki so presegli okvir filmskih tematizacij Indijancev kot neogibnih neprijetnih ovir širjenju belih priseljencev na plodna ozemlja. Njihov največji doseg v reevalvaciji Indijancev je le v redkih primerih presegel okvir maksimiranja tragične podobe "plemenitega divjaka"<sup>8</sup>, nosilca partikularnega etosa, ki ga ekspanzionistični univerzalizem belega človeka nujno porazi.

6 Pravni status ozemlja, ki so ga naseljevali Indijanci, se je spreminjal. Podlaga njegovega spreminjanja je bila izključenost Indijancev iz *We, the People* ameriške ustave. Ameriška federacija je z indijanskimi plemeni sklenila več kot 400 pogodb (več o tem v obeh predhodnih prispevkih), ki so bile redigirane v slogu bele mafije, ki je svoje obveznosti do napisanih zakonov že uredila. Za Indijance so bile to "ponudbe, ki jih ni mogoče odkloniti". Zakaj? Že Tocqueville (*de la Démocratie en Amérique I*, GF, Pariz, 1981) se dokoplje do analize pogojev legitimacije/desubjektivacije procesa izrinjanja Indijancev iz njihovih ozemelj. Ko opisuje vplive srečanja Indijancev z belci, "z najbolj civiliziranim ljudstvom in, dodal bom, najbolj pohlepniim na zemeljski obli" (prav tam, str. 443), poudari vlogo, ki jo je odigralo tržno gospodarstvo. V stiku z belci so se Indijanci preusmerili v lov, ki se je nujno končal, ko so divjad v okolici iztrebili do te mere, da ni več zadostila njihovim prehrabnim potrebam. "V strogem pomenu potemtakem domorodcev iz Amerike ne izganjajo Evropejci, pač pa je to lakota: srečna distinkcija, ki je ubežala starim kazuistom in ki so jo odkrili sodobni doktorji." (Prav tam, str. 435.)

7 Izraz je Macphersonov (prim. C. B. Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford 1962).

8 V vlogi "plemenitega divjaka" je nastopal tudi Tarzan, ki pa je svojo plemenitost izkazoval s svojim belskim poreklom. Zgodovina zgodnjih etnografskih zapisov o Indijancih kaže, da so jih v praznem prostoru med opico in človekom vztrajno postavljali višje kot npr. afriške domorodce. (Prim. Keith Thomas: *Man and the Natural World, Changing Attitudes in England 1500-1800*, Penguin Books 1983, str. 42.)

Oplemenitenje plemenskosti domorodcev, v različnih odmerkih stalen dramaturški element njihove predstavitve, je običajno pomenil tudi skrajni domet samokritike potomcev pionirjev Novega sveta<sup>9</sup>. V času, ko so ne-fikcijska televizijska poročila iz Vietnama govorila o trumah nerazpoznavnih azijskih vojakov, ki vznikajo iz pragozdov in napadajo ameriške vojake, se je spremenila tudi fikcijska podoba ameriških domorodcev azijskega porekla. Potem ko so odigrali vlogo ne-civilizacije<sup>10</sup>, bili vzorec divjaka nasploh, in kot taki oblikovali odnos do tradicionalnih družb; potem ko so jih v zgodnjih tehnikah barvnega filma rdeče namazani obrazi Antonyja Quinna, Burta Lancasterja, Pierra Bricea, Charlesa Bronsona itn. *domesticirali* (angleški *redskin* - s pretvorbo v *reds*, rdečkar se je lahko tudi politično obarval - je, kot večina danes utečenih poimenovanj v zvezi z Indijanci, eksogen in nima prave zveze

9 Pogled ni nov. Nanj naletimo jo že pri Alexisu de Toquevillu (prav tam). V Tocquevillovi analizi ustroja ameriške družbe in njene politične ureditve, ki jo, kot je pokazal F. Furet v svojem predgovoru, obvladuje vprašanje spravljivosti plemstva z demokratično družbeno ureditvijo ter os (zmagovita) demokracija/(poražena) aristokracija, Indijanci (mimo njihove odločilne uvrstitve v ne-civilizacijo) v odnosu do belcev za razliko od zaslužjenih črncev in podobno kot npr. "južnjaki" v odnosu do "severnjakov" dobijo poteze plemstva. *Potemtakem se Indijanec na dnu bede svojih gozdov hrani z istimi idejami in prepričanji kot srednjeveški plemič v svoji trdnjavi; da bi se podobnost dopolnila Indijancu manjka le zavojevalska sposobnost*" (prav tam, str. 440). V nadaljevanju Tocqueville primerjavo podgradi še z genetično perspektivo. Indijanska plemena in njihova ureditev življenja kažejo znake podobnosti z *germanskimi institucijami*. Med obema vrstama barbarstva se razlika vzpostavi šele preko izida srečanja z drugo kulturo. Germani so porazili Rim in si s tem pridobili možnost menjalnega odnosa oblast-vednost. Ker si Indijanci niso uspeli pridobiti nobene osnove za vzpostavitev menjalnega razmerja z belci, so obsojeni na propad (prav tam, str. 440 in nasl.). Značilen za Tocquevillov odnos do Indijancev in ameriške demokracije je odstavek, s katerim sklene svoje razpravljanje o Indijancih: *"Španci so se neizbrisno osramotili, ko z grozodejstvi brez primere indijanske rase niso uspeli niti iztrebiti, niti ji preprečiti, da bi bila deležna njihovih pravic; Američani Združenih držav so ta rezultat dosegli s čudovito lahkoto, mirno, legalno, filantropsko, brez preliivanja krvi, ne da bi v očeh sveta prekršili eno samo od velikih moralnih načel. Ljudi ne bi mogli uničiti z večjim spoštovanjem zakonov človeštva."* (Prav tam, str. 452-453.)

10 Na notranji naslovnici prve Hobbesove izdaje *De cive* (1642) je bila natisnjena podoba *Libertas*, tj. Hobbesovega naravnega stanja, ki ga označuje v prvi vrsti odsotnost "družbene pogodbe", tj. kakršnekoli pozitivne zakonodaje. *Libertas* uteleša ameriški domorodec, v ozadju so upodobljeni drugi domorodci, ki se med seboj vojskujejo.

z barvnim odtenkom njihove polti; povod zanj so bila najbrž indijanska ritualna barvanja kože), in so kot prirejeni tujei ustvarjali kolektivno imaginarno Zahoda za vsakdanjo rabo, so nastopili kot skrivnost in uganka. Začelo se je inverzno gibanje: od napačnega kontrastiranja barvne razlike, polomljene angleščine in obveznega tabora *tipijev*, šotorov s koničastim ogrođjem, ki so enkrat za vselej odpravili raznolikost indijanskih domovanj, - filmskih stereotipov Indijancev, se je začelo gibanje potujitve domesticiranega tujca. Deviška prostranstva prerij, ki naj bi ga popisale šele kolesnice priseljenskih kočij na poti v obljubljeni deželni, so izgubila mesto teritorialnega pandana vloge, ki jo je v spoznavni teoriji nastopajočega meščanstva odigrala *tabula rasa*; tudi film ni več mogel skrivati, da je družba, ki se ponaša s prvo deklaracijo o človekovih pravicah, rasistična in kolonialna. Prerija je lahko obveljala za nepopisano samo zato, ker so bili Indijanci - v skladu s prvotnim pomenom izraza *tabula rasa* - "ostrgani" za človeškost svoje narave in izključeni iz naravnopravnih temeljev nastajajoče družbe. Plast za plastjo se je razkrival sprevid predhodne popisanosti narave in hkrati pogojenost sprevida s samo naravo indijanske kulture, ki ne pozna pisave in katere osnovna drža do narave je prav minimalizacija lastnega vpisovanja vanjo - lovska tehnika zabrisovanja sledov lastne navzočnosti. To so nam nenazadnje *ad nauseam* pripovedovali vsi *westerni*, ki so Indijance upodabljali kot "rojene" stezosledce, "bralce narave", ki vedno prvi zaznajo navzočnost belcev in se jim zato (brez prevare) ne more pripetiti, da bi npr. padli v njihovo zasedo. Iz divjega izrastka deviške narave je Indijanec postal "preživeli po naključju", živa priča večstoletnega genocida in kolonizacije, ki združenim državam Zahoda prebira moralno obtožnico (spomnimo se mlade Indijanke, ki je l. 1973 namesto M. Branda nastopila na podelitvi oskarjev). Glavna točka obtožnice: izenačitev naravnega prava, v katerem se je legitimirala ameriška družba, z zakonom močnejšega. Sprevrnitev podobe Indijanca, radikalizacija drugačnosti drugega, ki ga je del ameriške filmske industrije v *antiwesternih* naredil v politično, socialno in rasno skrajno nemirnem času konec 60. let in na novo osvetlil zgodovino izključitve Indijancev iz družbene strukture ZDA, je tudi v Evropi pripomogla k odpiranju vprašanj, ki jih je pred tem velikopotezni razmah tega žanra pomagal potlačiti. V široki javni razpravi o enakosti, toleranci in drugačnosti, ki je pogosto potekala prek pregrad in zapor, so se pokazala razhajanja med deklariranimi načeli ameriške družbene ureditve in njenim dejanskim stanjem. Ti. "Veliko zavračanje" je tudi vladajočemu samorazumevanju ameriške družbe pokazalo, da obstaja neka heterogena manjšina, ki zakonov ti. "dežele svobode" ne prepozna za svoje. Izključitev, tj. postopek, v katerem je izobčenju pogoj občenja, se je tudi v odprti družbi, ki je, v skladu z zahtevami produkcije

presežne vrednosti, naravnana na visoko socialno mobilnost, izkazala za konstitutiven pogoj njenega delovanja.

Ta obrat je pomenil velik korak naprej v ustvarjanju pogojev za refleksijo zgostitev/jukstapozicije dveh rasističnih ideoloških shem izključitve, ki preganjata emancipatorični diskurz univerzalnosti evropskega humanizma: *shemo kolonializma* in *shemo antisemitizma*. Prve obsežnejše analize nemškega nacizma, ki so bile objavljene prav v 60. letih, so pokazale na strukturno vlogo zahteve po eksterminaciji Židov za graditev notranje trdnosti nemškega nacionalizma, na njegovo vlogo toposa negativne identifikacije v utrjevanju družbene kohezivnosti. V svoji zgodovini se Hollywood z antisemitsko shemo skoraj ni ukvarjal. Kolonialna shema je bila zanj veliko privlačnejša. Eden od razlogov za to je gotovo sama razlika v predstavljenosti oz. filmičnosti obeh tem. Žid, neznosnost drugačnosti, ki je za antisemita neznosna prav v tem, da pristaja na videz brezrazličnosti, je za uho in oko konzumenta avdio-vizualnega medija postal kričeč divjak sredi divjine. Na mestu neprepoznavnega, dvoličnega Žida, ki se antisemitu zastavlja kot problem prepoznavanja mimikrijskega tujka, ne nastopi Indijanec, pač pa *indios* in *Indians*, nepregledna, amorfna, kaotična množica plemen, ljudstev, skratka divjakov, animalnih ekvivalentov botaničnega pomena besede, ki pa so zato zlahka prepoznavni kot celota, npr. kot individualizirana množica rdečkožcev neartikuliranih krikov. Ljudstva, ki za evropocentrični pogled obstajajo samo kot kaotična sprepletanost kolektivnih entitet, so nadomestila individualno subjektivnost Žida, ki je izginjala pod pezo udeležnosti v kolektivni odgovornosti židovstva. V nasprotju z mimikrijo Žida, je drugačnost Indijancev *stopa v prikazovanje*. To je bil tudi eden od razlogov njene privlačnosti za oko filmske kamere.

Na tem horizontu je prišlo do zблиžanja žrtvene vloge Židov v evropski in Indijancev v ameriški zgodovini. Njuna identifikacija v vlogi drugega Starega in Novega sveta, dveh polov Zahoda, je bila vzporedna spoznanjem, da poleg Starega in Novega sveta obstaja tudi Tretji svet - Tretji svet kot drugi Zahoda. Zgodovina kolonializma na primeru ZDA in antisemitizma je opozorila na nezadostnost avtoreferenčne eksplikacije geneze Zahoda kot zgodovine razvejanja in ozemeljskega širjenja monocentrične tradicije.

Do vzporednice med Židi in Indijanci v vlogi žrtev genocidne planetarne univerzalizacije Zahoda ni prišlo prvič šele po drugi svetovni vojni. Bližajoča se 500-letnica Kolumbove plovbe v Indijo je z oživiljanjem razprave o družbenih okoliščinah v času njegove odprave obudila spomin na korelativno vlogo, ki sta jo tedaj odigrali obe ljudstvi.

V času priprav na glorifikacijo "odkritja" Amerike so se predstavniki obeh skupnosti postavili na stran oporečnikov slavljenja tega dogodka. Namen te fronte zavračanja je preprečiti, da bi slavljenje "odkritja Amerike" ponovno prikriilo to, kar se je zastrlo že z samo Kolumbovo interpretacijo svojega zasidranja v vodah pred obalo San Salvadorja kot dejanja odkritja nečesa, tj. kot dejanja podelitve eksistence nečemu, česar pred tem ni bilo; na način torej, ki zastre preeksistenco "odkritega" dejanju odkritja. Mistifikacija *srečanja* z neznanim - za to namreč gre - v "odkritje", ki se je za nameček izkazalo za rezultat sprevida napačnih geografskih in navigacijskih predpostavk, za zaslepljenost glede lastne nevednosti, katere posledica so bila napačna poimenovanja<sup>11</sup>, - vse to so bili elementi *kreacionizma* začetkov prekomorskih osvajanj<sup>12</sup>.

Lastništvo prišlekov španske krone nad "najdbo" tudi za njih same ni bilo samoumevno in o tem je na Stari celini stekla načelna razprava, ki je pokazala prej na nasprotno<sup>13</sup>, vendar je imela relativno majhen

11 Poleg vsem znane hipoteze o nastanku imena *Indijanci*, ki se veže na Kolumbova napačna pričakovanja, da bo kopno, na katerega bo naletel, Indija, obstaja tudi druga. Ta se opira na zapis v ladijski dnevnik ene od treh najbolj znamenitih karavel v svetovni zgodovini: *Santa Maria, Niña in Pinta*, ki so 12. oktobra 1492 naletele na kopno. Kapitan je v njem o domorodcih zapisal, da so "*un genus in Dios*".

12 Preoblikovanje navzočnosti prvih belcev na ameriški celini v dejanje odkritja, ki neposredno sproži vprašanje *Odkritje česa?* in morda še pomembnejše *Odkritje za koga?* nedvoumno kaže svoje evropocentristične korene; ne le na politično-gospodarski ravni, temveč tudi na ravni kreacionistične metafizike, ki odkritje povezuje z najdbo duha in celo z izumom - idejo sferičnosti zemeljske površine, ki je Kolumba vodila v Indijo. V ZDA, deželi z naraščajočim deležem državljanov neevropskega porekla, je takšna interpretacija javno-mnenjsko že močno sporna. Uporabi "odkritja" se je npr. v prid ustrežnejšega "srečanja" odpovedal tudi James Kuhn, generalni direktor ameriškega *Christopher Columbus Quintecenary Jubilee Commission*. (*Newsweek*, 24. junij 1991).

13 O pravici domorodcev - poganov, da imajo svoje lastne vladarje, je razpravljal teolog in jurist Francisco de Vittoria (1492- 1546), vodilni profesor na sloviti španski univerzi v Salamanci, ki ga nekateri priznavajo tudi za začetnika mednarodnega prava. De Vittoria se je z vprašanjem statusa domorodcev in njihove lastnine ukvarjal od začetkov svoje profesure v Salamanci. Zavrnil je srednjeveško argumentacijo, po kateri je bil papež vladar sveta, argumentacijo ki je služila kot legitimacijska osnova *conquiste*. Leta 1539 je svoj seminar v celoti posvetil Indijancem. V njem je pokazal, ⇒



vpliv na dejanski režim v prvih desetletjih kolonizacije. Razlogi naravnega prava, ki so domorodcem priznavali pravico do lastnih običajev in verstev, so se, tako kot legitimacija njihovega podjarmljenja, izrazili znotraj teološke razprave. Argument, ki je ponudbo evangelija prevesil v prisilo, je bil, da je brezboštvo in mnogoboštvo greh, ki ga je treba izkoreniniti. Naravna religija domačinov ni bila priznana za predstopnjo spoznanja in vere v resničnega boga katoliške cerkve, temveč za njeno nasprotje - za izprijenost narave, ki je hudičevo delo. Domorodci so ostali na pol poti med animalno in človeško naravo. Najbolj je katoliške zavojevalce motila antropofagija in na njej so zgradili dovolj trdno oporo za civilizatorično interpretacijo svojega početja.

Verska gorečnost španskega katolicizma pa ni bila usmerjena samo navzven, v novoosvojene dežele, temveč tudi navznoter, na ozemlje pod neposrednim nadzorom španske krone. Na tem mestu v zgodbo vstopijo Židje. 3. avgusta 1492, torej isti dan, ko so tri Kolumbove karavele dvignile sidro in odplule proti zahodu, sta kralj Ferdinand in Izabela Kastiljska po nasvetu njunega osebnega spovednika in Velikega inkvizitorja Tomasa de Torquemada določila za rok, po katerem - pod prettno smrtno kazni in odvzema vsega premoženja - v mejah španskega kraljevstva ne sme biti nobenega Žida več. To je bilo le "končna rešitev" nekaj desetletij trajajoče politike izžemanja, segregacije in nasilnega spreobračanja španskih Židov v katoliško vero (ti. *conversos*). Poleti istega leta se je končala tudi 10-letna vojna proti Mavrom Granadskega kraljevstva, ki je kralju Ferdinandu in kraljici Izabeli pridobila naslov "*Catolicissimi*". Deset let kasneje sta tudi njim vsilila alternativo krstitve ali izгона. Zasluge kraljevskega para s tem še ni konec: v zaščito "*nuestra Santa Fe*" (naše svete vere) sta ustanovila tudi "*Sancta Hermandad*" (Sveto bratovščino), ki je bila v mnogočem predhodnica sodobnih latinskoameriških "eskadronov smrti". Ustanovitve Svete inkvizicije jima ni mogoče pripisati, vendar pa sta njeno uradovanje spremenila v tekočo državno administracijo, ki je dvor oskrbovala s sredstvi za prekomorske pustolovščine in za vojno proti Mavrom. Tudi lov na čarovnice je svoj višek dosegel v tem času. Tedaj lahko lociramo začetek španske različice mita "*Blut und Boden*", mit "*sangre e tierra*", ki si je za cilj zastavila "*limpieza de sangre*" (čistokrvnost). Zgražanje

---

⇒ da imajo domorodci svojo politično oblast, da so gospodarji svojega premoženja, da niso podrejeni niti papežu niti cesarju, da se Španci lahko napotijo v Indije bodisi s trgovskimi nameni, bodisi zato, da bi prinesli evangelij. Njegovi sklepi so bili podlaga novemu zakoniku (*Leyes Nuevas de las Indias*) - večji del ga je sestavil dominikanec B. Las Casas - ki ga je Karel V. razglasil v letih 1542-43 in ni bil nikoli dosledno spoštovan.

nad antropofagijo domorodcev onstran oceana, španski kraljici ni preprečevala, da na Iberijskem polotoku ne bi uvedla strahovlade in v smrt na grmadi poslala na tisoče ljudi. Danes ustrezen organ pri Sveti stolici presoja možnost, da bi Izabela postala svetnica: njena poglavitna zasluga je, da je pokristjanila prednike dveh tretjin vseh danes živečih kristjanov.

Razprave onstran oceana in historični kontekst "odkritja Amerike" tudi nas, Evropejce zavezujejo k ponovnemu odkritju "odkritja Amerike". Nenazadnje, mar nismo - v drugačnih okoliščinah in s hipoteko nacionalizmov, starih in novih - pred "ponovitvijo" ameriške izkušnje? Mar za Evropo narodov in za *narodnosti* Evrope narodov ponovno odkritje "odkritja" ni potrebno že zaradi tega, ker hoče ustvariti transnacionalne Evropejce? Naloga je paradoksalna, ker se zdi, da zahteva nekaj, kar obstaja že od nekdaj. Evropa in evropska identiteta nista samo stvar jutrišnjega dne, temveč sta to lahko le, ker imata za seboj že dolgo zgodovino. Prihodnost Evrope bo nujno temeljila na njej. Kaj potemtakaem sploh pomeni "rojstvo Evrope"? Ali ni to zgolj nadaljevanje, kontinuiteta nečesa, kar je že davno bilo? Ne povsem. Nakazuje se pomemben obrat. Medtem ko je bila "Evropejec" še do srede tega stoletja predvsem *eksogena* oznaka, poimenovanje drugih, koloniziranih za tujca, se sedaj ekonomsko-politično vsodbujata njeno *endogeno* rojevanje. V okviru endogenega evropejstva - tj. na ravni evropske pripadnosti, ki samopoimenovanje utemeljuje v razsežnosti *doživetega* njenih pripadnikov, - je možnih več stopenj, med katerimi je mogoče potegniti pomembno ločnico. Do sedaj je evropska pripadnost Evropejcev temeljila na njihovi nacionalni identiteti. Kolikor "evropski duh" ni bil abstrakcija od zgodovine, ki je teleološko poenotila grštvo, evropsko razsvetljenstvo in "pomladi narodov", je bila bodisi triarhija bodisi tetrarhija narodov, ali kar nacionalizem *tout court*, ki je nastopal v imenu evropejstva, Zahoda in ideje univerzalnosti. Transnacionalna narava projekta "Evropa" dilemo zaostrojuje. Bo "rojstvo v Evropi", tako kot je to formuliral Alain Finkelkraut, terjalo "izstop iz naroda"?<sup>14</sup> Drugače rečeno, bodo ekonomsko-tehnološko-tržni motivi ti. "nastanka" Evrope v svojem razumevanju evropske identitete terjali (in dosegli) pogoje, ki bodo vodili k razkroju nacionalnega in vseh drugih

14 Alain Finkelkraut je 19. maja 1991 v Francoskem kulturnem centru Charles Nodier v Ljubljani imel predavanje na temo kulturna politika in nacionalno vprašanje v Združeni Evropi. Predavanje bo *Časopis za kritiko znanosti* objavil v prihodnji številki (op. ur.).

evropskih idiomov? Bo odnos nacionalnega in evropske pripadnosti zastavljen v obliki ali-ali?

Evropa se loteva istega nacionalno-tehnološkega projekta, kot so se ga Američani, ko so se odločili postaviti pravni in šolski državni aparat, ki naj bi pripomogel k suspendiranju različnosti socialnega, nacionalnega in verskega porekla priseljencev ter ustvaril človeka novega kova, Američana. Ko je bil v 18. stoletju po zaslugi Francoza Hectorja St. Johna de Crevecoeura prvič uporabljen glagol "topiti", da bi označil postopek kulturne despecifikacije priseljencev, ki naj bi proizvedla maniabilen polizdelek, pripraven za oblikovanje v človeka nove vrste, je bilo zaupanje v vsemoč šolskega aparata večje od današnjega, pomen šole v oblikovanju vrednot njenih gojencev pa dejansko večji, kot je to lahko danes, ko s šolo uspešno tekmujejo tudi drugi mediji prenosa vednosti in vrednot. Poskusi reforme šolskega sistema v ZDA, ki pristajajo na planetarnost civilizacije in multikulturalizem, se vsaj deloma odpovedujejo poskusu, da bi iz množstva ustvarili eno. Kljub oceanu, ki je večji del ameriških imigrantov ločil od dežel, iz katerih so prišli, in olajšal zlom verige spominov, se zdi, da model "Melting Pot" (topilni lonec) v ZDA svoje mesto prepušča modelu "Salad Bowl" (solatna skleda), v katerem elementi niso oropani vseh svojih posebnosti, pač pa je bogastvo idiomov zaznano kot kvaliteta celote. V Evropi bi bil poskus pretrganja verige spominov, ki so kapital nacionalnih in etničnih entitet, zagotovo veliko manj uspešen od ameriškega. Kljub temu se to, kar je Evropa v ZDA lahko opazovala tako rekoč kot eksperiment, ki poteka *in vitro*, vsaj v določeni meri, ireverzibilno začinja tudi v Evropi. Nastaja evropska politična entiteta, ki ne bo samo politična, temveč tudi kulturna; hkrati z integrativnimi, transnacionalnimi težnjami, pa se krepijo tudi nacionalne in subnacionalne kolektivne identitete, ki delujejo disociativno. Evropa jutrišnjega dne bo bolj ali manj uravnotežen izid razmerja teh dveh teženj, pri čemer je jasno, da je kapitalna logika, ki koncept njene združitve vodi v smeri njene uniformizacijo, prav logika kapitala, da se boj najbolj zastruje na področju elektronskih medijev in da je njegova najbolj zgoščena oblika vprašanje jezika. V katerem jeziku bo govorila Evropa? Če bo samo eden, bo to zagotovo jezik komunikacije, tehnologije, trženja in produkcije kapitala.

Kolumbovo izkrcanje onstran Atlantika je gotovo odločilno dejanje zgodovine ameriških celin, ki je privedlo do njihove današnje podobe. Vendar kot dejanje odkritja pripada skozinskoz evropski zgodovini. Je eden ključnih datumov njene zgodovine; označuje konec obdobja prevlade križanja evropskih civilizacijskih tokov okoli sredozemskega bazena in začetek njihovega preusmerjanja. Od zgrnjenosti k morskemu

jeziku sredi kopnega so se začeli premikati proti obalam Atlantskega oceana, *proti zahodu*. Pristanišča na obalah zahodne Evrope so v stoletju prekomorskih "odkritij" postala izhodišča njegove planetarne teritorialne ekspanzije, mesta transcendence Zahoda in realizacije njegovega civilizacijskega poslanstva. Utrdila so njegov mit, ki je označitev točke na horizontu, kjer sonce zaide, pretvarjal v horizontalno ločitev dveh območij sveta simbolne vrednosti: civilizacije je ločil od barbarstva, red od nereda. Zahod, srednjeveški mit krščanstva, ki je postalo ozemeljska skupnost, mit, ki je torej predmoderen in poantičen, se je z navtično razpršitvijo konec XV. in v začetku XVI. stoletja in z nastankom enklav na vseh celinah, ponovno deteritorializiral. Pogled Evrope proti zahodnim evropskim obalam in pogled iz njih prek morij proti zahodu je postal eminenten pogled Zahoda na ves svet, tudi na Vzhod. "Atlantski pakt", svojo zavezanost fascinaciji pogleda na zahod, je Evropa podpisala že tedaj.

Njegova dejanska sklenitev je bila samo daljna konsekvence te naravnosti, ki je pred tem privedla do uspešne transplantacije tega habitusa tudi na ameriško celino. Zahod je bil vektor prodora in Divji zahod gibljivo področje njegovih negotovih meja, ki se je končalo z doseganjem nove obale in z novim pogledom prek morja na zahod, pogledom, ki na prehodu v XXI. stoletje ne more biti več tisti pogled Zahoda na zahod, ki je obvladoval zadnjih pet stoletij njegove zgodovine. S kakšnimi občutki upirajo svoj pogled prek Tihega oceana strokovnjaki v Silicon Valley na zahodni obali ZDA - skupaj z njimi pa ves Zahodni svet -, največjega tehnološkega pogona v konici industrijskega razvoja Zahoda, ki naj zagotovi njegov prehod v ti. "postindustrijsko družbo", ko se ve, da bi za horizontom, kjer sonce pade v morje, prej ali slej naleteli na Japonsko? Pogled Zahoda na zahod, ki na ameriških obalah Tihega oceana zapušča imaginarno Zahoda, je pogled na u-topos obljube. Amerika je bila "obljubljena dežela", Divji zahod pa pomični zaslon pregibnih zgodb in množičnih prividov rajske radodarnosti zemlje, njene plodnosti in njenih zlatih žil. Amerika je bil pogled Zahoda na zahod, ki *to še ni, in je tu za to, da bi to postal*. Če je modernizem ključna razsežnost zadnjih stoletij zgodovine Zahoda, potem ni več mogoče spregledati, da ga danes ne more več definirati. Zahod si ga ne more več lastiti, ker prehaja v last japonskega kapitala. Japonska si lasti Zahod, kolikor si je prilastila vodilno mesto v najbolj občutljivem segmentu njegovega produkcijskega sistema: tehnologiji komunikacij in tehnologiji tehnologije (japonski šolski sistem je predmet intenzivnih raziskovanj). Njen pohod na tržišče *sporočil* množičnih komunikacij (računalniški software, predvsem videogames, filmi) je prav tako že jasno profiliran. Virusno naseljevanje japonske industrije

in prizadevnosti v osrčje Zahoda, za katerega se je dozdevalo, da z "nevtralnostjo" tehnologije vzdržuje mit Zahoda, je stopilo v novo razvojno fazo, ki načenja neposredno njegov mit in zahodno scenografijo imaginarnega naseljuje z novimi junaki, katerih odnose urejujejo nova pravila igre, ki ne sodijo v tradicijo Zahoda. Tuji miti vstopajo v hipodermalne regije Zahoda in se naseljujejo v njegov spomin. Zahod, ki spomin na svoje sebstvo občuti kot svoj najdragocenejši kapital, kot obljubo svojega oplajanja, samopreseganja in neskončnega perpetuiranja svoje vitalnosti v prenašanju svojega spomina novim generacijam, je ogrožen. Pomislimo za hip, kako je z občutljivim spojem zahoda - smeri neba, in Zahoda - mita opravil eden od 40 milijonov ameriških lastnikov (bržkone gre za otroka ali najstnika) najbolj prodajane računalniške igrice "Super Mario Brothers" japonske firme Nintendo, ki pokriva čez 80 odstotkov vsega ameriškega tržišča<sup>15</sup>, lastnik, ki je hrati tudi gledal film Teenage Mutant Ninja Turtles (pozornosti je vredna asonanca z Nintendo), pri čemer se vozi v Mitsubishiju, poslušá kasete znamke Sony z glasbenim stolpom Sanyo in zvočniki, ki dajejo značilno, ti. "japonsko" zvočno sliko? Bo kmalu nastopila generacija otrok, ki bo odraščala povsem omrežena z junaki vzhodnjaških borilnih veščin, in ne le z japonsko tehnologijo? Pogled na zahod Zahodu zadaja skrbi, ker od tam prihaja grožnja da bo pretrgana veriga spominov. Pogled Zahoda proti mestu sončnega zahoda prej ali slej naleti na "deželo vzhajajočega sonca". Med obema poteka datumska meja, ki bo nekega točno določenega dne ločevala dve stoletji in dva veka.

Zahod se na svojem zahodu spopada s podobo Vzhoda, ki je modernejši od njega. Ta uspešno izpeljuje tudi deteritorializacijo genetičnega jedra svoje kulture, drugo potezo in program, za katerega se je zdelo, da tvori specifičnost Zahoda. Razseljuje ga tehnologija zapisa, obdelave, analize, emulacije in prenosa informacij, ki - povsem v skladu s kapitalno razvojno logiko modernizma - ne le zmanjšuje razdalje, temveč meje nujno tudi odpravlja. Modernizem ne more pristati na omejevanje ali celo zaporo komunikacijskega povezovanja, ne da bi se s tem ne sprevrgel v svoje nasprotje. Če na zahodni pogled proti zahodu uspešnost prodora japonske tehnologije in njena kontaminacijska sposobnost ne deluje prepadno, potem razselitev japonskega kapitala in vsepričujočnost potencialnih produkcijskih mest njegove kulturne matrice pogledu na zahod vsaj jemlje vsako težo in pomen. Zmožnost elektronskih medijev, da v vsakem trenutku in skoraj trenutno informacijsko povežejo vsak del planeta z vsakim drugim, vzpostavlja - kot

15 Podatki so iz italijanske revije *L'Espresso* (13. januar 1991).

poudarja E. Balibar<sup>16</sup> - zgodovinsko novo situacijo, ko izginja razcep med središčem in periferijo, metropolo in provinco neke kulture. Izginja tudi pojem *roba* neke kulture, ozemlja, kjer naj bi se vpliv središča propulzivnosti določene kulture zaradi razdalje izgubljal in na ta način ustvarjal pogoje za njeno amalgamiranje z robom sosednje, ki bi živel v podobnih pogojih. Kulturna ekologija, ki bi temeljila na ozemeljskih enotah, v takšnih okoliščinah izgublja svoj smisel. Elektronski mediji zagotavljajo naraščajočo interpenetracijo kultur, ki so bile prej fizično razmaknjene in njihovo reprezentacijsko sonavzočnost tako v enotnem virtualnem prostoru planetarnih komunikacij kot tudi v vsakodnevem življenju. (Noben pripadnik širše nacionalne ali etnične skupnosti v svojem življenju ne sreča vseh drugih pripadnikov te skupnosti, hkrati pa vsak od njih dnevno srečuje "nepripadnike" in jih videva na televiziji.)

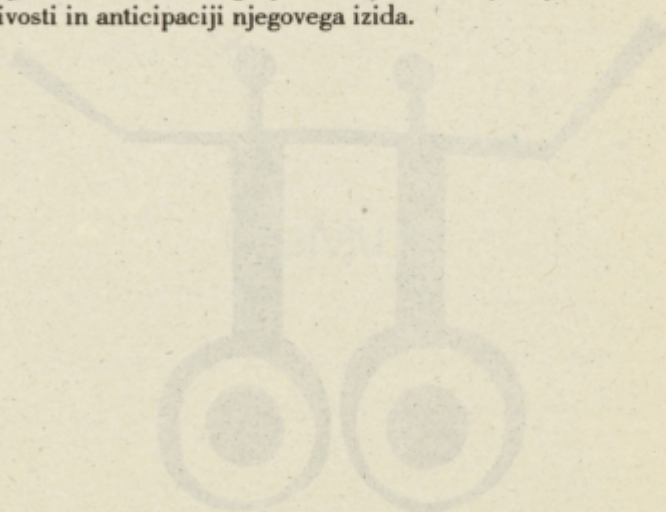
Kakšne so posledice te zgodovinsko novosti v raz-mejevanju kultur in civilizacij? Druga stran izginevanja jasnih ozemeljskih mej kulturnih, svetov je *krepitev planetarno-svetovne perspektive*, posledica kardinalnega pomena le-te pa je nemožnost *zunanje izključitve* drugega izven določenih ozemeljskih meja. "*Izključitev dobiva obliko notranje izključitve na svetovni ravni: gre natančno za tisto konfiguracijo, ki je od samih začetkov moderne dobe, napajala ne le ksenofobijo ali strah pred tujci, temveč tudi razizem kot strah in sovraštvo do sosedov, ki so hkrati blizu in drugačni.*"<sup>17</sup>

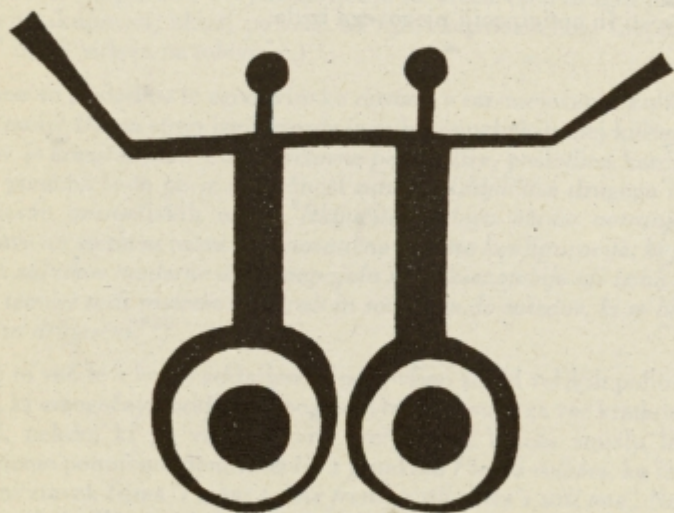
Tujec ni več le v varno oddaljenost postavljen sosed velikih političnih tvorb, ki omogočajo "oddaljeni pogled"; tujec postaja za vse kratkotalno sosed, nekdo, ki ga vsakodnevno srečujemo. V tem smislu lahko razumemo ponujeno identifikacijo z junakom *Pleše z volkovi*, ko izreče ključni stavek filma '*I want to the frontier till there's still one*'. Ne gre le za to, da je film morda izkoristil še zadnjo priložnost in zbral največjo čredo bizonov, kar jih je še v ZDA, da bi lahko naredil kolikor toliko veristične posnetke mogočnosti bizonjega stampega; prav tako ne gre samo zato, da so morda etnolingvisti prenesli na ekipo igralcev svoje poznavanje jezika, ki sicer izumira; ne gre samo za velikostno *mejo* filmskega vzorca, ki očesu kamere omogoča adekvatno predstavitev preteklih razmerij. Ko nam ponuja identifikacijo z željo poročnika Dumberja, nam režiser sugerira, da možnost realizacije takšne želje

16 Etienne Balibar: *Es Gibt Keinen Staat in Europa: Racism and Politics in Europe Today*, v: "New Left Review", št. 186, marec/april 1991.

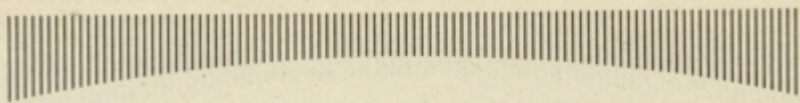
17 Prav tam, poudaril E. Balibar.

postopoma izginja, da izginja možnost kulturne transplantacije, ker izginja ozemeljskost kultur. V tej optiki najde svoje mesto tudi kasnejša izjava poročnika ob prihodu na svojo mejno postojanko in ki izzveni skoraj kot replika na prvo: "Takšnega kraja ni nikjer več na svetu." V procesu kulturne interpenetracije, ki razkrajja hermenevtične horizonte smisla posameznih skupnosti, možnost samodejne, samoumevne interpretacije izginja in kot zadnja *lingua franca* sporazumevanja nastopi neverbalna komunikacija telesnosti in gestualnosti. Vendar tudi vanjo pretvarjanje in maske (Dumbar in vrač se prvič srečata maskirana: Indijanec je popleskan z bojnimi barvami, Dumbar pa z brivsko peno) vnašajo dvoumnost in tveganj: srečanje se vselej izvije kalkulu, predvidljivosti in anticipaciji njegovega izida.

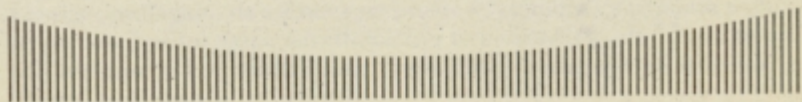








# Intervju





## Retorika droge

Intervju z Jacquesom Derridajem

Med biografskimi podatki Jacquesa Derridaja naletimo na kuriozum. Leta 1981 se je - potem ko je, z namenom, da bi pomagal češkoslovaškim intelektualcem, skupaj z Jeanom Pierrrom Vernantom in nekaterimi prijatelji ustanovil Združenje Jean Hus - udeležil seminarja na Češkoslovaškem, ki ni imelo dovoljenja tamkajšnjih oblasti. Dogodek ni minil, ne da bi vzbudil pozornost domačih varnostnih služb. Po večdnevnem zalezovanju in "pogovoru" ob koncu seminarja so mu varnostni organi pred odhodom na letališču pregledali kovček in v njem "našli" rjavi prašek. Jacquesa Derridaja so aretirali pod obtožbo "proizvodnje in prometa z mamili". Češke oblasti so ga bile pripravljene izpustiti šele po akciji zbiranja podpisov med francoskimi intelektualci in energičnem posredovanju predsednika François Mitteranda in francoske vlade.

Intervju z Jacquesom Derridajem o drogah in toksikomaniji ("toksikomanija" v uporabljenem kontekstu ne odstopa od našega izraza "narkomanija"), ki smo ga v prevodu nekoliko skrajšali, je bil objavljen v francoski reviji *Autrement*, št. 106/1989

*Resda niste strokovnjak za toksikomanijo, vendar menimo, da kot filozof lahko poveste marsikaj, kar zadeva njeno specifično polje. Čeprav morda le prek splošnih pojmov: odvisnosti, svobode, zadovoljstva, užitka.*

Prav, izhajajva s stališča nestrokovnjaka, kar dejansko tudi sem. Hkrati pa se boste strinjali z menoj, da ne gre za področje, ki bi ga bilo mogoče zamejiti. Kriteriji pristojnosti, predvsem poklicne, so na tem področju zelo vprašljivi. Pogovor nas bo posredno ali neposredno nazadnje privedel prav do teh kriterijev. Ko ste me imenovali filozofa, nestrokovnjaka za to zadevo, ki ji pravijo "toksikomanija", ste navedli nekaj visoko filozofskih pojmov, ki naj bi jim filozofija dajala prednost: "svoboda", "odvisnost", "zadovoljstvo" ali "užitek", itn. Naj bo tako. Vendar predlagam, da začneva preprosto s "pojmom", s pojmom pojma. Še preden ji pritaknemo navednice in s tem označimo, da "stvari same" bolj omenjamo kot uporabljamo, kupujemo, prodajamo ali trošimo, je "droga" tudi beseda in "pojem".

Pripomba ni nevtralna, nedolžno filozofska, logična ali spekulativna. Kdor bi prav tako upravičeno pripomnil, da je določena korenina, določena snov za nas tudi pojem, "stvar", ki jo zapopademo z imenom pojma in z dispozitivom določene interpretacije, tega ne bi storil z enakimi razlogi in pod istim zaglavjem. Ne, v primeru "drog" je režim pojma drugačen: "v naravi" ni drog. Obstajajo "naravni" strupi, celo naravno smrtonosni strupi, vendar ne obstajajo kot droge. Podobno kot pojem toksikomanije tudi pojem droge predpostavlja institucionalizirano in institucionalno definicijo: potrebuje neko zgodovino, neko kulturo, spretnitve, presoje, norme, mrežo zamotanih govoric, eksplisitno ali eliptično retoriko. Ni objektivne, znanstvene, fizikalne (fizikalistične), "naturalistične" definicije droge (ali bolje: da, definicija je lahko "naturalistična", če s tem razumemo, da hoče naturalizirati, kar uhaja vsaki definiciji narave in naravne realnosti). Lahko si umišljamo, da definiramo *naravo* toksikomana, vendar vsi toksikomani niso drogiranci in jih kot take tudi ne obravnavajo. Iz tega lahko že sedaj naredimo sklep, da je droga neznanstven pojem, ki je nastal iz moralnih ali političnih presoj: vsebuje normo ali prepoved. Je geslo, ki ne dopušča nikakršne možnosti deskripcije ali konstatacije. Najpogosteje je geslo prepovedujoče. Včasih se, nasprotno, vzdigne do himne in hvalnice. Prekletstvo in blagoslov se vedno kličeta in implicirata. Kakor hitro izgovorimo besedo "droga", je, če to hočemo ali ne, pred vsako "adikcijo" na delu že neka določbena ali normativna "dikcija", "performativnost". Ta "pojmem" nikoli ne bo povsem teoretski, nikoli ga ne bo mogoče docela teoretizirati. Če ni teoremov o drogi, potem tudi nikomur ne moremo pripisovati znanstvene kompetence, ki ne bi bila naddoločena z etično političnimi normami. Zato sem pričel z zadržki glede delitve na strokovnjake in nestrokovnjake.

Iz teh premis so mogoči različni, celo protislovni etično politični sklepi. Prvi je v nekem smislu *naturalističen*. Nekateri bodo rekli: "Ker sta "droga" in "narkomanija" normativna koncepta, institucionalni presoji in določbi, moramo to prevaro zmanjšati. Vrnimo se k pravi naravni svobodi. Naravno pravo narekuje, da željo, dušo in telo, kakor tudi stvar, ki nosi vzdevek "droga", prepustimo vsakemu posamezniku. Odstranimo že enkrat zakon, ki ga je zgodovina konvencij in etičnih norm tako globoko vpisala v pojem "droge". Odstranimo to represijo in potlačitev, vrnimo se k naravi."

Izhajajoč iz istih premis, lahko temu naturalističnemu, liberalnemu ali širokovestnemu geslu postavimo nasproti zvijučno politiko in namen-sko represivno stališče, ki v določenih okoliščinah lahko prejme - kot tudi prvo stališče - terapevtsko, preventivistično, če lahko tako rečem, prepričevalno in pedagoško obličje. Dejali bodo: "Priznavamo, da je

pojem droge vzpostavljena norma. Njena zgodovina in izvor sta nejasna in nista analitično izpeljana iz znanstvenega koncepta naravne toksičnosti. Ne glede na napore v tej smeri, to ne bo nikoli mogoče. S tem, ko zapovedno in represivno logiko te konvencije v celoti sprejemamo, verjamemo, da naša družba, naša kultura in naše konvencije to prepoved potrebujejo. Prikažimo jih dosledno. Gre za zdravje, varnost, produktivnost, za dobro delovanje teh institucij. S tem dodatnim in temeljnim zakonom, ki s prepovedjo drog zagotavlja integriteto in odgovornost subjektov zakona, državljanov itn., institucije varujejo samo možnost zakona.

Brez prisebnega, čuječega, normalnega gospodarja svojih namenov in želja ni zakona. Ta prepoved in ta zakon ni le artefakt med mnogimi drugimi, temveč pogoj možnosti spoštovanja zakona v naši družbi sploh. Ni gotovo, da je prepoved slaba, ni nujno, da dobi brutalne oblike, njene poti so lahko vijugave in simbolno naddoločene, vendar ni mogoče zanikati, da je ta prepoved izvirno vsebovana v preživetju. Lastna je njegovemu pojmu, itn."

Zdi se, da s tem, ko priznamo institucionalno naravo določenega pojma droge, toksikomanije, mamila, strupenosti, postavimo drugo proti drugi dve etično politični aksiomati. Da končam, nisem prepričan, da je to nasprotje kaj več kot videz. Dvomim, da bi katera od obeh logik lahko šla do konca svojih posledic. Dvomim tudi v radikalnost njunega vzajemnega izključevanja. Ne pozabimo, da imata iste premise, namreč nasprotje med naravo in institucijo. Ne le preprosto opozicijo narave in zakona, pač pa dveh zakonov, dveh gesel. Naturalizem ni nič bolj naraven od konvencionalizma.

*Izraz toksikomanija se je pojavil ob koncu prejšnjega stoletja. Pred tem so v Angliji uporabljali stari termin zasvojenost (addiction), ki je poudarjal subjektovo odvisnost od določenega proizvoda, vendar ni šlo za toksikomanijo. Toksikomanija je sodobna moderni dobi, moderni znanosti.*

Za trenutek se zaustavimo pri modernosti. Kot vselej je droga v njej učinek neke interpretacije. Droga je "slaba", vendar zlo v njej ni preprosto "škodljivost". Alkohol in tobak sta kot objekta potrošnje prav tako umetna in njuni škodljivosti nihče več ne oporeka. Tako, kot to počenja zdravniško osebje in del socialnih služb, lahko predpišemo vzdržnost pred pitjem (alkoholom, predvsem za volanom - odločilno vprašanje javnega/zasebnega) in pred kajenjem (tobakom, predvsem v javnih prostorih). Alkohola in tobaka nihče ne obsoja kot mamila, nihče jima ne pripisuje moralnega zla, čeprav veljata za "škodljiva" zdravju

in varnosti na cestah. Njuno razmerje do "socialne varnosti" je torej drugačno.

Če kdo poreče, da sta tobak in alkohol "drogi", to gotovo stori z ironičnim podtonom, kot bi poudaril določeno retorično premestitev. Če trezno premislimo, ugotovimo, da alkohol in tobak nista drogi. Njuna škodljivost je nedvomno lahko predmet odvrtačevalnih kampanj in kvazimoralne pedagogije, vendar uživanje teh proizvodov *samo po sebi* ni predmet moralne obsodbe, predvsem pa ni predmet kazenskega pregona. Alkoholika preganjajo, ker je *hkrati* nevaren voznik, ne pa zato, ker bi bil alkohol "klasificiran" (če naj prevzamemo člene zakona, ki opredeljuje *Boj proti toksikomaniiji*) kot "mamilo". Če se ne motim, je bila laična prohibicija alkohola v zgodovini ljudi le kratka epizoda.

Fenomen toksikomanije sproža roj nejasnih vprašanj. Eno od teh vodi k vsej silno zamotani zgodovini delitve javnega/zasebnega. Vanjo si (na tem mestu) ne drznem poseči. Pridajmo le to, da (francoski, op. prev.) zakoni iz l. 1970 obsojajo tako javno kot tudi *zasebno uživanje* drog in ne samo trgovanje, oziroma kar čl. 626 imenuje "proizvodnjo, izvoz, posest, ponujanje, predajanje, pridobivanje". Lahko bi bili mnenja, da bi to moralo zadostovati za pregon vsakogar, ki posega po mamilih, kajti tega ne more početi, ne da bi se z njimi nekako oskrbel. V tem primeru bi bilo načelo zasebnega življenja vsaj formalno in licemersko spoštovano. Vendar ne, zakon natančno določa, da je "uporaba" kazniva denarno in zaporno. Beseda "uporaba" sklenja seznam, ki sem ga omenil.

Začetek VI. razdelka zakona, ki organizira *Boj proti toksikomaniiji*, govori tudi o enostavni uporabi: "Vsaki osebi, ki bo na nezakonit način uporabljala substance ali rastline klasificirane kot mamila, bo dodeljen zdravniški nadzor". Zakonita uporaba "klasificiranih" substanc je zdravniška in nadzorovana uporaba.

Na vprašanje tehnike in takšne ali drugačne tehnološke spremembe se veže še drugo vprašanje. Definicija toksikomanije vsebuje, sami ste rekli, "zasvojitve", tj. pogosto ponavljanje jemanja drog: tj. ne implicira le neproblematične oskrbe (številne tehnično ekonomske spremembe tržišča, transporta, mednarodnih komunikacij, itn.), temveč tudi tehnično možnost, da individuum dejanje včasih ponovi sam (vprašanje igel npr.)

Prekoračitev tega kvantitativnega praga je osnova, na kateri lahko govorimo o nastanku moderne toksikomanije: gre za število posameznikov, ki imajo možnost ponovitve tega dejanja, sami ali v družbi, v zasebnih prostorih ali v javnosti, in povsod tam, kjer ta razloček izgubi svojo pertinentnost in strogost.

*Morda bi droge in držo do njih lahko primerjali z rezultatom platonske mimesis, proizvodom tehnike, ki hkrati spominja na izvirni model in mu nasprotuje.*

Vprašanje *mimesis*, ali, če lahko tvegam to okrajšavo, vprašanje droge kot vprašanje - velikò vprašanje - resnice. Nič več in nič manj kot to. Kaj očitajo toksikomanu? To, česar nikoli ne očitajo - vsaj v enaki meri ne - alkoholiku ali kadilcu: da se podaja v izgnanstvo, daleč stran od realnosti, objektivne realnosti, realne države in dejanske skupnosti, da beži v svet simulakrov in fikcije. Očitajo mu uživanje v nečem takšnem, kot je halucinacija. Brez dvoma bi morali ločevati med halucinogenimi in drugimi drogami. Vendar se to razlikovanje izgubi v retoriki fantazme, ki prepoved podpira: droga naj bi povzročila izgubo občutka za resnično realnost. Mislim, da je prepoved v zadnji instanci vedno izrečena v njenem imenu. Toksikomanu ne očitajo užitka samega, temveč zadovoljstvo v izkušnjah brez resničnosti. Predmet obsodbe nista zadovoljstvo in igra kot taka, temveč le, kolikor sta nepristna in jima je odtegnjena resnica. Ta ustroj bi si morali pobliže ogledati in ga artikulirati v zvezi s političnim vprašanjem fikcije in literature. Človeka simulakra, ki svoje poetike ne bi podredil vsaj filozofiji in politiki filozofa, bi Platon izgnal iz mesta (itn.). Če je v "modernosti" vedno, tudi v primerih, ko pesniki ne obiskujejo "umetnih paradizov", predpostavljena neka sorodnost med izkušnjo fikcije (literarne ali ne-literarne, na strani proizvajalcev, med posredniki ali pri potrošnikih) in svetom toksikomanije, je pisec sprejet le, kolikor se pusti reinstitucionalizirati. Pisec reintegrira normalni red produkcije inteligibilnega. Pisec proizvaja in njegova proizvodnja zasnuje neko vrednost. Ta legitimacija se opira na presojo neke produktivnosti, ki jo vsaj interpretirajo kot vir resničnosti, četudi ta resnica velja za fikcijo. Pri tem se razumeva, da toksikoman kot tak ne proizvaja ničesar, nič resničnega ali realnega. Za določene sektorje družbe je v posameznih primerih toksikoman, prikrito in na način, ki ga ne morejo priznati, legitimen samo, kolikor je vsaj posredno udeležen v proizvodnji in potrošnji dobrin.

Dokler filozofski, politični, ideološki "odgovori" na ti. "vprašanje drog" ne bodo presegli nasprotja prisotnost/odsotnost, realno/imaginarno in tudi samo ontološko zastavitev vprašanja, bodo ostali zasilna pomagala, nezmožna radikalnega samoupravičenja. Ponovno smo zadeli ob kriterije pristojnosti in ob nemožnost teorema, od koder smo izhajali. V sili je breme odgovornosti za vsakogar, ki ga mora sprejeti (na prvem mestu so to "odločujoči" - zakonodajalec, vzgojitelj, državljan nasploh, itn.), samo težje, zahtevnejše in bolj neizogibno. V posameznih okoliščinah se lahko diskurz "prepovedi" *prav tako dobro ali prav tako slabo*

utemeljuje kot liberalni diskurz. Represivna praksa (z vsemi enačicami, brutalnimi ali sofisticiranimi, kaznovalnimi ali prevzgojnimi) se lahko prav tako dobro ali prav tako slabo utemeljuje kot praksa laksizma (z vso svojo zvijačnostjo vred). Tako kot ne ene ne druge ni mogoče povsem upravičiti, je tudi ni mogoče povsem pobiti. Razmere, ki ne trpijo odlašanja, lahko privedejo le do mešanih odgovorov, do pogajanj in labilnih kompromisov. V okoliščinah, ki so hkrati dane in se nenehno spreminjajo, bi kompromise morala usmerjati kar se da široka in hkrati kar se da podrobna družbenopolitična analiza ter pozornost do enkratnosti vsake individualne izkušnje. Ne izmikam se odgovoru in ne branim relativizma ali oportunitizma. Le opisujem razmere, v katerih je potrebno odločitve sprejeti, kljub temu da zadnje razsežnosti vprašanja niso bile analizirane in mišljene.

To "stanje stvari", mešanje diskurzov, ki so nezmožni radikalnega samoupravičenja, lahko opazujemo tako v diskurzih kot v praksah, ki dandanes prevladujejo v naših družbah. Edina drža (edina politika - sodna, medicinska, pedagoška itn.), ki se mi *v absolutnem smislu* zdi obsojanja vredna, je tista, ki neposredno ali posredno izključuje možnost dejanskega in zato spreminjajočega, po svojem bistvu neskončnega vpraševanja.

Ko govorim o spreminjevalnem vpraševanju, mislim seveda na analitično delo (v vseh smereh, od psihoanalize do preučevanja socio-ekonomsko-političnih vzrokov toksikomanije: brezposelnosti, geopolitike tržišč, "realnega" stanja tega, kar imenujemo demokracija, policija, stanje kazenskih zakonov in zdravstvenih ustanov, itn.) vendar tudi na miselno refleksijo aksiomov te problematike in vseh diskurzov, ki jo oblikujejo.

Obstaja predstava, da pisec toksikoman skuša ponovno najti mil navdih, sprejemljivost pasivnosti za tisto, kar naj bi potlačitev ali represija zavrla: "S tehničnim ali umetnim, vselej pa *interiorizirajočim* nasiljem injekcije, inhalacije ali použitja, ko nase in vase sprejem tuje telo oz. hrano, bom povzročil stanje produktivne sprejemljivosti: na ta način bo prepuščena beseda, ki sem jo sprejel in hkrati oddal v nekakšni ustvarjalni spontanosti ali transcendentalni imaginaciji, nasilje bo naredilo konec nasilju. Tuje telo bo sprožilo ponovno prisvojitve. Proizvodnja bo potekala brez dela, itn." Družba dela in subjekta, ki je kot subjekt odgovoren, obsoja natanko ta transcendentalno imaginarni diskurz (imaginaren je tako za tistega, ki ga sprejema, kot za tiste, ki menijo, da ga odkrivajo). Pesnitev mora biti proizvod *dejanskega* dela, čeprav so sledi truda izbrisane. Nedelo je vedno diskvalificirano. Tako kot se zdi, da nakazuje že samo ime, mora biti avtentična



umetnina rezultat dela (z zaslugami in protivrednostmi) in odgovornega dela, do same meje, kjer se delo zabriše, zabriše svoje sledi ali se izbriše pred tistim, kar mu je dano. In čeprav umetnina pripada delu brez dela, delu, ki se podreja nareku drugega, mora biti ta drugost avtentična in ne narejena, ne sme biti simulirana ali stimulirana z umetnimi projekcijami. Toksikomanijo obsojajo in obžalujejo v imenu te avtentičnosti. Avtentičnost je lahko istočasno (v zmedu) ali naknadno (prek utajitve) *ustrezna (appropriée)* vrednotam naravne ali simbolne normalnosti, vrednotam resnice, dejanskega razmerja do resnične realnosti, svobodne in odgovorne subjektivnosti, produktivnosti itn. Tem različnim vrednotam se lahko tem bolje *prilagodi (s'approprie)*, kolikor njegov ustroj oblikuje vrednota *lastnine (propriété)*, prilastitve (*appropriation*), ponovne prilastitve samega sebe. Je lastitev (*propriation*) samega lastnega (*propre*), tudi v smislu njegovega nasprotovanja heterogenosti ne-lastnega (*im-propre*), vsem oblikam potujitve in odtujitve, za katere menijo, da jih prepoznajo v zatekanju k drogam. Ta vrednota lahko v enaki meri podpira političen diskurz desnice ali levece, na Vzhodu in na Zahodu...

Spekularnost ni presenetljiva. Neizčrpna je. Določena oblika toksikomanije lahko tudi sama odseva isto fantazmo ponovne prilastitve. To lahko stori na naiven ali na zelo "kultiviran" način, sanja lahko o emancipaciji in o restavraciji nekega "jaza" ali lastnega telesa, oz. o subjektu, ki je končno ugrabljen odtujevalnim silam, represiji in potlačitvi, zakonu, ki spregovori v religiji, politiki, metafiziki, družini itn.

Čeravno je logika ponovne prilastitve še tako paradokсна in skrotovičena, zlasti ko se vmeša simulaker\*, ji ni nikoli mogoče povsem

\* Gradov francosko-slovenski slovar prevaja (*le simulacre* z "*videz; iluzija, slepilo, privid, prikazen; fasada*"; Robertov slovar francoskega jezika izraz opredeli kot "*videz, ki se predstavlja kot realnost*". Beseda je v francoščino prišla iz latinščine in ima tako kot simulacija koren v glagolu *simulo* (1. podobno delati, upodobiti, posnemati, spremeniti se v nekaj, 2. delati se, hliniti, pretvarjati se). Pomensko polje latinskega *simulacrum* se večinoma prekriva s pomeni francoskega *simulacre*. V filozofsko tradicijo je izraz vstopil kot alternativen latinski prevod (poleg *species*) za grški *eidolon* (εἰδωλον), ki nastopa v epikurejski teoriji pogleda. *Eidola* so snovne podobe predmeta, ki jih ta oddaja v vse smeri in v čutilih povzročijo zaznavo predmeta. V navezavi na Epikura nastopa *simulacrum* npr. v Lucrecijevi filozofski pesnitvi *De rerum natura* (IV, 130 in nasl.; prim. tudi V. Ronchi: *Storia della luce*, Firenze, 1952, str. 24 in nasl.). O bogastvu niza pomenskih odtenkov besede "*simulacrum*" priča tudi raba zgodnjih cerkvenih očetov, ki so z njim označevali že ustvarjenega, vendar še neoživiljenega človeka. (op. prev.)

ubežati. Sklada se z mišljenjem ali izkušnjo lastnega, ki jo nedvomno zanese onstran nje same, izkušnjo, ki se razvema in razlašča drugače. Meja na tem področju ne poteka med dvema nasprotnima poljema ali dvema metafizikama, kjer bi jasno videli vse, kar imata skupnega. Meja ne poteka med "potlačitvijo" in "odstranitvijo potlačitve", med represivnostjo in nerepresivnostjo, temveč med ne-končnim številom *izkušenj*, četudi se te izkušnje lahko podajajo, ali morajo do neke mere podati bolj ali manj pretanjenim tipologijam.

Boljše besede, kot je *izkušnja*, tj. potovanje, ki prehaja mejo, ne najdem. Izkušnja *med* dvema izkušnjama: *na eni strani* prepotovanje, odiseja, z *nostalgijo* ali brez nje - morda poznate tekst Adorna in Horkheimerja o Lotofagih in homerskem *nostos*<sup>1</sup>, tavanje, ki je lahko tudi brez vrnitve, te možnosti vsebuje neka etimologija besede "izkušnja" in včasih jih povezujemo, tako kot "trip", z izkušnjo "droge", z razmerjem do drugega in odprtostjo do sveta nasploh; in *na drugi strani* organizirano eksperimentiranje, *eksperimentalno* kot "organizirano potovanje". Kaj pomeni ta *med*? Morda *to*, da se izkušnja, o kateri govorim, misel te izkušnje in ta izkušnja kot mišljena, še ne pusti določiti izhajajoč iz prevzetih opozicij, npr. narava/tehnika, narava/umetno, nedelo/delo,

- 1 Ena od prvih pustolovščin resničnega *nostos* sega... mnogo dlje od barbarskega obdobja karikatur demonov in čarobnih bogov. Gre za zgodbo o Lotofagih, tistih, ki jedo lotos. Kdor je njihovo hrano, podleže na podoben način kot tisti, ki poslušajo sirene, ali tisti, ki se jih dotakne Kirkina paličica. Vendar žrtve ne umrejo: "Lotofagi niso prizadejali nikakršnega zla našim tovarišem." Preti jim samo pozaba in izguba lastne volje. Prekletstvo jih obsoja samo na prastanje brez dela in boja na "plodnih poljih". Brezvoljnost, neproduktivnost (nabiralniška družba) nedelo, pozaba kot pozaba države. Adorno in Horkheimer te motive upravičeno pozujeta med seboj in jih postavljata nasproti zahodni zgodovini resnice in racionalnosti. Predlagata tudi moderno politično branje: "Takšne idile, podobne sreči, ki jo v togih družbenih sistemih nudijo mamila in na ta način omogočijo znosnost neznosnega, pristaši samoohranitvenega uma ne morejo priznati. Ta sreča je v resnici le iluzija, apatično in bedno vegetiranje, podobno življenju živali. V najboljšem primeru je enako pomanykanju zavesti o nesreči. Vendar sreča prikriva resnico: v bistvu je rezultat. Razvije se z odpravo trpljenja. Nesrečni junak, ki ne more sprejeti, da bi ostal pri Lotofagih, ima zato prav. Nasproti jim postavi njihovo lastno stvar, uresničujev utopije v zgodovinskem, delu..." (Horkheimer/Adorno: *Dialektika razsvetljenstva*, v srbohrvaški izdaji: *Dialektika prosvetiteljstva*, Veselin Masleša, Sarajevo, str. 73, 1974 (1989)). Menim, da je vsaj v okviru splošne perspektive knjige, ki sicer terja drugačna vprašanja, v katera se tu ne morem spustiti, takšno branje prepričljivo.

naravna izkušnja/umetno eksperimentiranje, itn. Ne govorim samo o doživetjih droge in doživetjih ne-droge (mar je ne-droge v naravi kaj več kot droge?), temveč o kvalitativno, včasih celo za isti individuum, zelo različnih izkušnjah, ki jih ni mogoče vpeljati, ne da bi hkrati pomnožili opredelitve in gledišča. Vsa imena in vsi pojmi, ki jih lahko uporabimo pri definiranju teh kriterijev, opredelitev in gledišč, so prevzeti iz zelo omejujočih segmentov diskurzivnosti. Ustrezajo zelo ustaljenemu programu, ki ga je težko razgraditi. Gre za metafizično breme in za zgodovino, ki je nikoli ne bi smeli prenehati premišljevati. V igri so nič manj kot jaz, zavest, um, svoboda, odgovoren subjekt, odtujitev, lastno telo ali tuje telo, spolna razlika, nezavedno, potlačitev ali represija, različni "deli" telesa, injekcija, introjekcija in oralna (ali drugačna) inkorporacija, razmerje do smrti (žalovanje in ponotranjenje), idealizacija, sublimacija, realno in zakon, dobro, tu neham...

*Ali vsi toksikomani pripovedujejo o izgubljenem telesu oz. o telesu, ki ga moramo najti, o idealnem telesu, o popolnem telesu?*

Tudi tu opozicija z *dominantnimi ali kanonskimi* diskurzi ni radikalna. Za sekundarno se izkaže spricho aksiomatike, ki ostaja skupna večini tistih, ki govorijo ali delujejo *zoper* toksikomanijo, in tistih, ki jo branijo oz. delujejo njej *v prid* - ali se prepovedi skušajo vsaj izogniti z ovinkom prek liberalnejših, mehkejših (svobodna prodaja "mehkih" drog, npr.) oz. inteligentnejših, kompromisnih, posredovalnih, pogajalskih oblik (kajti takšni, ki bi toksikomanijo kot tako javno priporočali, so v naših družbah bolj redki). Kdor prepoveduje, skuša družbo zavarovati pred vsem, kar se povezuje s toksikomanijo: pred neodgovornostjo, nedelom, iracionalnostjo, neproduktivnostjo, prestopništvom - spolnim in nespolnim, boleznijo in pred družbenimi stroški, ki jih prinaša toksikomanija, ter pred splošnim uničenjem *družbene vezi*. Vendar se varovanje družbene vezi, in s tem določene simbolnosti oz. racionalnosti nasploh, skoraj vedno predstavlja kot varstvo "naravne" normalnosti telesa, družbenega telesa in individua-uda.

Boj proti narkomaniji, proti njenim tujim, umetnim in patološkim agresijam, poteka v imenu te organske in izvirne naravnosti telesa. Tudi tu gre za ponovno vzpostavitev tega, kar ste imenovali "idealno telo", "popolno telo". Po drugi strani lahko prav tako rečemo - kot ste to storili maloprej - nasprotno (vendar sami vidite, da ostaja ta opozicija problematična): da, "proizvode", o katerih velja prepričanje, da so nevarni in nenaravni, pogosto obravnavajo kot primerne za to, da taisto "idealno" ali "popolno telo" osvobodijo vseh družbenih pritiskov, represivnosti, potlačitev ali reaktivnega nasilja, ki omejuje, krči, naravne sile ali želje oz. "primarne procese". Ista naturalistična metafizika, ki skuša restav-

rirati takšno "predhodno" telo - rekli bi lahko malodane predhodno padcu -, se lahko prevaja prek različnih kodov ("ničejanskega", "frojdovskega", "artojevskega", "markuzejskega", itn. tipa).

Ko sem to lažno nasprotje skušal shematizirati in poudariti njegove poteze, sem govoril o *kanonskih ali dominantnih diskurzih*. V analizi njihovih skupnih gibal, ki jo predlagam, bi si med drugim morali zastaviti tudi prav to vprašanje: kako in zakaj so postali "kanonski in dominantni" Od kod njihova moč in avtoriteta? Kateri sporazum jih povezuje? Kaj skupno izključujejo itn.? Katera protislovja in napetosti delujejo znotraj kanonskega? To so po mojem mnenju vprašanja, ali bolje, hkrati najnujnejše "filozofsko politične" geste. Nuja prihaja do besede v vseh "krizah" in "simptomih kriz", ki jih v tem trenutku preživljajo naše družbe, in je ne moremo preslišati.

Niti prvi niti drugi od teh dveh nasprotnih "kanonov" ne upošteva tega, kar bi lahko poimenovali tehnološka pogojenost: naravnega ali izvirnega telesa ni in tehnika se mu ne pridružuje kot tuje telo od zunaj ali naknadno. Rečemo lahko vsaj to, da je tuj ali nevaren dodatek "izvorno" že umeščen in deluje v domnevni idealni notranjosti "telesa in duše". Je v srcu srca.

Kar danes dobiva posebne makroskopske oblike - če naj nekoliko pohitim - in ni povsem novo, je paradoks "krize", kot se temu površno reče, naravnosti. Domnevna "kriza" se kaže npr. v vseh biotehnoloških problemih, v vseh novih, ti. "umetnih" možnostih obdelovanja življenja, od rojstva do smrti, kot da bi naravnost kdajkoli obstajala in kot da bi bilo mogoče objektivirati mejo med naravo in njenim drugim. Določena tvegana eksperimentiranja s tem, kar imenujemo "droga", lahko, mimogrede rečeno, v določenih, vselej specifičnih pogojih vodi želja, da bi mislili obe strani te domnevne meje, tj. da bi mislili mejo kot tako, da bi si približali njeno nastajanje, simulacijo oz. simulaker v nastajanju (kajti te meje ni, nikoli ni *prisotna* in nima nobenega bistva). Izkušnja (vanjo se včasih spustijo "umetniki" ali "misleci", vendar ni niti najmanj prepuščena zgolj tistim, ki jim je ta status priznan ali si ga sami podeljujejo) je mogoča s tem ali brez tega, kar imenujemo "droga", mogoče jo je zastaviti tudi brez mamila, kot ga "klasificira" zakon. Vedno bodo na razpolago nadomestki ali neklasificirana mamila, mamila, ki jih ne bo mogoče klasificirati. Konec koncev ima vsakdo svojega, pri čemer ne mislim nujno na stvari, ki jih lahko vbrizgamo, vdahnemo ali zaužijemo. Znano je, da ima introjekcija ali inkorporacija drugega toliko drugačnih možnosti, zvijač, ovinkov... Lahko si najde toliko drugih odprtih, poleg tistih, ki naj bi nam bili, kot npr. usta, na razpolago po naravi. Sicer pa se oralnost ne odpira samo zato, da bi

sprejemala, - tudi oddaja lahko in morali bi se vprašati, ali je bistvo narkomanije izključno v sprejemanju, v sprejemanju vase in ne morda v "izražanju" navzven, npr. v govorjenju ali petju na določen način, v pitju ali ne-pitju tega, kar je "izpljunjeno". Vsaj za oralnost, za sluh in za slišal-praviti nedvomno velja, da obstaja območje, ko sprejemanje in dajanje, vdih in izdih, vtis in iztis, pasivnost in aktivnost le stežka postavimo drugega nasproti drugemu, oz. ju ločimo; sploh pa se ustno zaužitje, če predpostavimo, da ga lahko omejimo, ne ustavi pri tem ali onem klasificiranem poživilu, nič bolj kot pri določenem neklasificiranem objektu kompulzivnega prehranjevanja, kot je čokolada ali mandljeva krema, alkohol, kava ali tobak.

Ne vprašujte me, če sem za katero od obeh nasprotnih "ideologij". Danes, tukaj, zdaj, v svojem zasebno javnem življenju in v danih razmerah "naše" družbe se najbolj nagibam k, recimo mu, *etosu*, ki bi ga znotraj dominantnih kodov in vsaj kar zadeva "klasificirane" droge, lahko tolmačili kot *pretežno* represivnega in prepovedovalnega. (Kot sem že namignil, je moč pojem in izkušnjo droge razširiti daleč onstran njene pravno medicinske definicije in v prostoru, ki je hkrati javen in idiosinkratičen, organizirati vsakovrstne prakse, užitke in trpljenja, za katera ne bo mogel v strogem pomenu nihče dokazati, da so brez vsake analogije z narkomanijo. Možnosti so na tem področju brezštevne in malodane idiomatične. Vsaka fantazmatska, bodisi individualna, bodisi kolektivna organizacija, ki je lahko, a ne nujno, afrodiziak, s svojo proizvodnjo, potrošnjo, napol tajnostjo, s svojim napol zasebnim tržiščem, itn., je iznajdba neke droge ali neke retorike drog.) Če naj bi skušal utemeljiti *ethos*, ki me vodi k navidez "represivni" drži (do "klasificiranih" drog), ne bi smel v zadnji instanci poseči po nobenem od diskurzov, katerih analizo sem nakazal. Strogo vzeto bi bilo to nujno, vendar kako težavno! Zahtevam tega upravičenja ne morem zadostiti, če se lahko tako izrazim, v improviziranem pogovoru ali na nekaj straneh. Kot ste najbrž uganili, me v vsem tem, kar lahko "javno" ali "zasebno" rečem ali storim, tudi tedaj, ko se zdi, da ne gre več za drogo kot tako, vodi nujnost - ali težavnost - vprašanja. Če k temu dodate še mojo nezaupanje v nezmotljivost pertinence razlikovanja javno/zasebno (ogroža ga sama struktura jezika, še pred jezikom pa ponovljivost vsake sledi) in v enostavno bistvo afrodiziaka (ekonomija užitka je tako zapletena...), bo moja zadržanost razumljivejša.

Obe strani, oba kanona ne tolerirata najbolje logike *tehnološke suplementarnosti*. "Novo" (novo mišljenje, nova praksa, nova politika) glede tega predpostavlja zadostno formalizacijo, s katero bi lahko premestili aksiomatiko, ki ostaja obema kanonoma skupna, in na ta način *hkrati* razumeli *oba*. Do novosti lahko imamo dvoje protislovnih

čustev. *Na eni strani*, sodni dan ne bo jutri, kot pravijo. Takšna formalizacija ne bo nikoli povsem dosegljiva. Drži. Pa vendar - "povsem dosegljiva" - mar nista polnost in absolutna dosegljivost ponoven padec v diskurz obeh kanonov, skupna želja narkomana in tistega, ki je proti drogi? Po drugi strani je prav tako jasno, da formalizacija in premestitev *v praksi* že potekata in da je potek težaven, turbulenten, na videz kaotičen; gre za samo doživljanje sedanje "krize". Če se danes pri vprašanju droge križa in zgoščuje toliko socio-etično-političnih vprašanj, ni vzrok za to zgolj že omenjena moderna tehnologija. Nerazdružljivost vseh nujnosti, nemožnost osamitve "vprašanja droge", postaja vidnejša, hkrati z njo pa tudi nujnost takšnega obravnavanja, ki bi se stekalo v "splošni logiki" diskurzov o drogi *in hkrati* o umetni oploditvi, bankah sperme *in* trgovanju nosečnic *in* presaditvi organov, *in* evtanaziji *in* spremembi spola *in* doping u v športu *in predvsem, predvsem* o aidsu, o katerem bi morali spregovoriti pred koncem. Ali aids ni prednost in neizogiben pristop k vsem tem vprašanjem?

*Situacija je ironična: športniki, ki jih naši mladini dajejo za zgled, se z dopingom znajdejo v prvih vrstah pri problemu narkomanije. Kolesar se dopinga poslužuje, da bi prišel prvi na vrh hriba, mar narkomani ne dopovedujejo, da hočejo priti - morda res ne prvi - na vrh hriba, ki je življenje?*

Da, ko napredujemo, se nam vprašanje droge ne kaže več samo kot neločljivo povezano z neizmernimi vprašanji, imenovanimi "pojem", "um", "resnica", "spomin", "delo" itn., temveč je neločljivo povezano tudi s hudimi žarišči, v katerih se zdi, da se na simptomatičen način združujejo vse stvari: npr., kaj družba naredi z literaturo? z rojstvom in smrtjo? z aidsom? in da, prav imate, s športom? itn. Vse kar danes zadeva politiko športa (diskurz, tržišče, spektakel itn.) odpira novo kraljevsko pot k analizi družbene vezi. Problemu dopinga se ne bomo nikoli izognili: Kje se začne? Kako razvrstiti in izslediti izdelke? V imenu česa obsoditi doping ali določeno kemično protezo? Kaj pa vprašanje atletinj, ki zanosijo, ker ima zanositev doping u podobne endokrine učinke, in po tekmi nosečnost prekinejo? V vseh teh primerih služi za podlago obsodbe predpostavka, da mora športni heroj s svojim telesom ravnati *naravno*. Telo športnika deluje v proizvodnji, ki ni samo individualna. Vse kar zadeva vzgojo, postane zastavek tako profesionalne kot tudi neprofesionalne socializacije športa, tega domnevno ravnodušnega dela. V prvi vrsti vzgoja volje kot preseganje sebe v sebi: v tem smislu šport ne le mora ubežati drogi, je protidroga, drogin protistrup, to, kar mora biti na varnem pred drogo, daleč od vsake nevarnosti kontaminacije. Ničesar ni, kar bi lahko bilo bolj predvid-

ljivo, območje, ki bi bilo bližje zlu, bolj "analogno", bolj eksponirano temu, kar izključuje. Ne le zato, ker lahko šport kot praksa in spektakel dejansko postane omamen in depolitizacijski (mesto neke pijanosti, če vam je ljubše), tako da politične sile resnično lahko z njim manipulirajo. Pač pa zato, ker tekmovalnost prav z dopingom skuša razmakniti meje ti. "naravnih" zmogljivosti telesa (in duše: ni športa brez duše! stavim, da je v športu kdo že odkril to, kar je lastno samo človeku. Ne pozabimo, da je človek, razumna žival, ki je tudi politična žival, človek, za katerega naj bi bili rezervirani tudi smeh, izkušnja smrti in druge "človeku lastne" izkušnje - med njimi droga! - tudi športna žival). Povsem naravno, reči hočem neizogibno je, da se v prizadevanjih za razširitev meje svojih "naravnih" moči domisli posega po umetno naravnih sredstvih, da bi na ta način prešel človeka: na poti k heroju, nadčloveku in drugim figuram človeka, ki bi bil človečnejši, bolj človek od človeka... Doping v športu obsojajo, ker vara glede narave in določene ideje pravice (enakost vseh tekmovalcev pred preizkušnjo). Poleg integritete naravnega telesa je treba ohraniti tudi integriteto dobrih namenov, zavesti in duha, ki upravljajo telo v športnem delu, tem brezplačnem delu ali v tem politično zdravem delu, kar je športno tekmovalje od Platona do današnjih dni.

Tisti, ki branijo s predpisanimi okviri omejen doping, bodo dodali, da ostane neodvisnost volje z dopingom neokrnjena: to potemtakem ni narkomanija. To velja tem bolj zato, ker anaboliki ne prinašajo nikakršnega individualnega, desocializacijskega užitka. Sicer pa - rekli smo že - običajno droge ne obsojajo, ker prinaša užitek, temveč zato, ker ta afrodizijak ni pravi: povzroči trpljenje in razkroj jaza, desocializira. Pripada diaboličnemu paru užitka in trpljenja, ki ga razodeva vsa obtožnica proti drogi. Hierarhija užitkov je vzporedna metafiziki dela in (praktične ali teoretične, torej včasih tudi kontemplativne) dejavnosti, ki se meša z zgodovino zahodnega uma. Tudi tu sta Adorno in Horkheimer upravičeno opozorila, da so kulturo drog vedno povezovali z orientalnimi etikami in religijami, z drugim Zahoda<sup>2</sup>.

Ne moremo torej reči, da je narkomanski užitek kot tak prepovedan. Prepovedan je užitek, ki je samotarski, desocializacijski in vendar hkrati kužen za *socius*. Pretvarjamo se, da verjamemo, da bi v primeru možnosti povsem zasebnega užitka, ko bi narkoman posegal le po sveti pravici lastnine nad svojim telesom in svojo dušo, dopustili tudi najbolj preteče užitke. To hipotezo lahko a priori izključimo: uporabnik je tudi kupec, torej se vključuje v obtok, v tržišče in s tem v javen diskurz.

2 Prav. tam, str. 73-74.

Sicer pa o narkomanskem dejanju lahko porečete, da je strukturirano kot govorica. Zategadelj ne more biti povsem zasebno. Družbeni vezi naj bi tako grozilo, da bo vstopilo v igro. Vselej naletimo na problematično nezadostnost meje med zasebnim in javnim - tokrat prav v hipu, ko je prekoračena na precej nejasen in dogmatičen način. Razsvetljenje uma (*Aufklärung*), ki ga opredeljuje motiv javnosti, javna narava vseh dejanj uma, je samo po sebi vojna napoved drogam.

Zdi se, da se, kar zadeva seksualne perversije, meja zasebno/javno postavlja drugače. Izvirna in neizbrisna danost našega časa je pojavitev aidsa. Aids ni nekaj, kar brezmejno zadeva človeštvo le na zemeljski površini, temveč zadeva tudi samo izkušnjo družbene vezi. Načini, čas in okoliščine tega prenašanja smrti nam odtegujejo vse, kar si je razmerje, predvsem pa želja, do drugega lahko izmislila, da bi zavarovala integriteto in s tem neodtujljivo identiteto nečesa takega, kot je subjekt: v njegovem "telesu", seveda, vendar tudi v vsej njegovi simbolni organizaciji, v jazu in nezavednem, *subjekt* v svoji ločenosti in absolutni skrivnosti. Virus (ki ne pripada niti življenju niti smrti) je vedno lahko že načel katerikoli "intersubjektivni" kanal. Ko so čas in prostor, struktura odlogov in mrež dani, ni nobeno človeško bitje več varno pred aidsom. Ta možnost se je torej vsidrila v srce družbene vezi kot intersubjektivnosti. V srce tega, kar bi hoteli ohraniti kot dualno intersubjektivnost vpisuje smrtno in neuničljivo sled tretjega. Ne gre za tretjega kot pogoj simbolizacije in zakona, pač pa za tretjega kot destruirajočo strukturo družbene vezi. Kot družbeno razvezo in celo kot razvezo pretrganja, kot tretjega "brez-razmerja", ki je lahko oblikoval razmerje do drugega v njegovi domnevni normalnosti. Sam tretji ni več tretji, in zgodovina te normalnosti bolje prikaže svoje simulakre; kot bi aids ustvarjal sliko iz svojega odrtega telesa. Dejali boste, da je bilo vedno tako, in o tem sem prepričan. Vendar aids zagotavlja masivno, dejansko, vsakodnevno berljivost - na sliki ali na velikem ekranu - temu, kar so kanonski diskurzi, o katerih smo govorili, morali zanikati, kar jim je bilo usojeno zanikati, saj jih je oblikovala samo to zatajevanje. Če sem spregovoril o dogodku in neuničljivosti, je bilo to zato, ker že sedaj, ob zori te tako nove in tako starodavne stvari, vemo, da je travmatizem, četudi bi človeštvo v prihodnosti (potrebovalo bo vsaj eno generacijo) obvladalo aids, vse do najbolj nezavednih simbolnih predelov nepovratno prizadel izkušnjo želje in tega, kar mirno imenujemo intersubjektivnost, razmerje do *alter ega*, itn.

Tu bom končal ta odmik, kajti očitata mi lahko, da se oddaljujem od naše teme. Gre prav za to: če ni teoremov o drogi, je to zato, ker ni več subjekta, ki bi ga lahko identificirali in omejili. Izplen je vsaj ta: o sodobnem problemu droge so že presodili, da sta njegov nastanek in



obravnavanje neločljiva od problema prestopništva nasploh (ne le prestopništva *kot* narkomanije). Vprašanje je že nerazdružljivo povezano s problemom aidsa - in mu podrejeno. Če pomislimo, da aidsa ni bilo mogoče zadržati na robu družbe (delinkvenca, homoseksualnost, narkomanija) tako, kot so nekateri verjeli ali upali, se soočimo s tem, da imamo v družbeni vezi nekaj, kar bi še vedno radi presojali kot destruktuirajočo in depolitizirajočo poliperverznost. Nedvomno izviren vozal ali zgodovinski razplet. V teh okoliščinah so (restrukturirajoče in v svojem samorazumevanju repolitizirajoče) reakcije zelo nepredvidljive in lahko reproducirajo najhujše oblike političnega nasilja.

Kakorkoli že, naj poskusim nemogoče in diskusijo omejim na drogo: če hočemo ta vprašanja obravnavati na ustrezen način, hkrati in koordinirano, lahko ustvarjamo hierarhije, izigramo najslabše s slabim, liberaliziramo prodajo igel, da bi se borili proti širjenju aidsa, liberaliziramo spolno vzgojo, kot je nismo še nikoli pred tem, *prezervativiramo* vse polje družbenega, začeniši s šolo in z mediji. Medtem ko se državam zdi, da se proti mednarodni protidržavi droge, prepoznavnemu sovražniku, lahko organizirajo, premešča aids politično fronto, fronto političnega, strukture civilne družbe in države.

*Prevedel Igor Pribac*

Posebna ponudba za bralce ČKZ  
Novosti in ponatisi Knjižne zbirke KRT



## KRTOVE NOVOSTI

KRT 58: Michel FOCALT, *Vednost-oblast-subjekt*  
Izbor predavanj in intervjujev, izbral in predgovor spisal Mladen Dolar.  
Cena v knjigarni 289,00 din, za vas samo 200,00 din.

KRT 62: Richard PLANT, *Rožnati trikotnik*  
Nacistična vojna proti homoseksualcem, odlična študija totalitarizma. Prevedel in predgovor spisal Bogdan Lešnik.  
Cena v knjigarni 289,00 din, za vas samo 200,00 din.

KRT 75: Igor SALECL, *Disciplina kot pogoj svobode*  
Kuga, zločin, norost, država, šola, vzgoja in otroci.  
Cena v knjigarni 289,00 din, za vas samo 200,00 din.

KRT 76: Igor ZABEL, *Druga narava*  
Eseji o slikarstvu Emerika Bernarda. Ilustrirano!  
Cena v knjigarni 289,00 din, za vas samo 200,00 din.

KRT 69: *Vsi Tukididovi možje*  
Sodobne teorije zgodovinarstva. Paul Veyne, François Furet, Joern Ruesen, Hayden White in kolegi. Izbral, uredil in predgovor spisal Oto Luthar.  
Cena v knjigarni 189,00 din, za vas samo 120,00 din.

KRT 70: John KEANE, *Despotizem in demokracija*  
Civilna družba od zgodnje moderne do poznega socializma. Izbral in uredil Tomaž Mastnak.  
Cena v knjigarni 189,00 din, za vas samo 120,00 din.

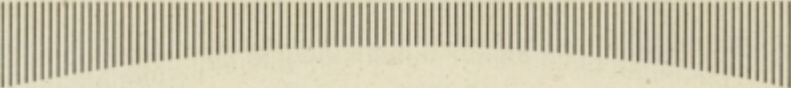
## KRTOVI PONATISI

KRT 63: David Held, *Modeli demokracije*  
Obvezno čtivo, brez katerega ne morete več.  
Za prednaročnike 200,00 din (po izidu vsaj 289,00 din).

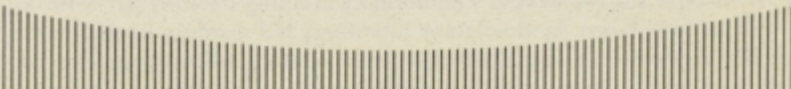
KRT 60: Rosalind COWARD, *Ženske želje*  
Knjiga, ki so jo ženske prebrale čez noč.  
Za prednaročnike 200,00 din (po izidu vsaj 289,00 din).

Krt bo ponatise izdal, če zbere vsaj 100 prednaročnikov. Zato ne čakajte z naročilom!  
Poiščite naročilnico na zadnji strani!

Informacije: tel.: 061 / 210-332; Fax: 061 / 222-618.

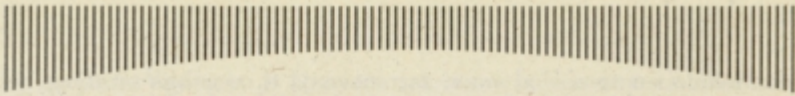


Mitopoetična znanost





---



---

## James Lovelock & Gaia - kronika neke Lovestory

Marko Gabrijelčič

Veliko je bilo že povedanega o procesu specializacije in segmentiranja znanosti, o oženju perspektiv posameznih znanstvenih disciplin in o analitičnem krčenju njihovih predmetov. Od vzpostavitve fizike kot univerzalne znanosti o naravi do razvoja npr. imunologije je bilo potrebnih mnogo ločitvenih procesov, ki so proizvedli prav toliko znanstvenih področij. Moderne znanosti so se razbrstele v veje, ki postajajo čedalje bolj specializirane, in pri tem izgubile enotnost, skupno deblo, kar je znanosti dalo podobo nepreglednega tropskega pragozda.

Razmnožitve znanosti danes ni več mogoče razumeti kot parcializacije neke izvorne enotnosti: kar se je v tem procesu izgubilo, je univerzalni metaznanstveni diskurz, ki bi lahko neprotislovno integriral vse posamezne discipline. Multidisciplinarnost, interdisciplinarnost znanstvenih pristopov in danes že povsem utečeno timsko delo niso le odgovor na ta proces, pač pa še poprej njegov indeks in sami po sebi ne zagotavljajo preseganja nastalega stanja: znanstveni sinkretizem lahko pelje tako v nadaljnje segmentiranje vednosti kot v nastanek sintetičnih vizij.

Prodor ekološke zavesti je pomenil močno spodbudo prizadevanjem za sintezo perspektiv posameznih naravoslovnih znanosti. Geslo *Misli globalno in deluj lokalno* skriva finalistično zvezo: da bi lahko (pravilno) deloval, moram misliti na celoto, ki moje delovanje določa. Vsak *locus* in vsak lokalizem predpostavljata neko širšo teritorialnost, ki v zadnji instanci vodi k planetarni perspektivi. Proizvod združitve holističnega znanstvenega pristopa in globalnosti predmeta je tudi vzpostavitev zemeljskega globusa z atmosfero vred kot znanstvenega predmeta.

Na tem mestu vstopa James Lovelock. Njemu gre veliko zaslug za utrditev istovetnosti globalnega pristopa v naravoslovju z vzpostavitvijo zemeljskega globusa kot predmeta znanstvenega raziskovanja. Ker je pri nas njegovo delo znano samo ožjemu krogu poznavalcev, čeprav Lovelock že vstopa v sfero referenc globalne vasi in v njej daje

dominantno noto eni od smeri razumevanja ti. *new age thinking*, je prav, da njegovo življenjsko pot in znanstveno delo nekoliko širše predstavimo.

Kdo je torej James Lovelock? Anglež, suhljat gospod 70-ih let, mehkih, vendar zato nič manj živahnih potez in kretenj ter bujnih belo sivih las, ki jih poudarja temen okvir očal. Njegova podoba na las ustreza stereotipu "norega znanstvenika", dobrega "norega znanstvenika", ki ga je ustvarila kulturna industrija. In to okoliščino s pridom izkorišča. Ker znanstvenik tudi v resnici je, in sicer znanstvenik v "ožjem" pomenu besede, naravoslovec, in ker so njegove znanstvene teze povezane z najplemenitejšimi cilji človeštva, mu spoj podobe in ideje v očeh svetovne javnosti, spoj, ki nekoga naredi za karizmatično osebnost, za utelešenje ideje, ki jo zagovarja, tudi dobro uspeva. Sicer pa ga svet pozna predvsem kot avtorja dveh knjig, v katerih je predstavljena ideja, ki je s svojo sugestivnostjo omrežila domišljijo milijonov ljudi in postaja simbol, prepoznavni znak ekološko osveščenega razmišljanja. To je ideja o Zemlji, kot enkratnem živem organizmu, tako imenovana "Gaia".

V ožji strokovni javnosti je bil James Lovelock še nedavno znan predvsem kot eden vodilnih strokovnjakov za plinsko kromatografijo in kot iznajditelj posebne aparature za detekcijo elektronov (*electron capture detector*). Ta aparatura je nepogrešljiva pri vseh sodobnih analizah zraka in drugih plinskih vzorcev ter je zaznamovala tudi ekološko gibanje. Z njeno pomočjo so spoznali, da so pesticidi, npr. DDT in Dieldrin, prisotni v vseh, še tako odmaknjenih kotičkih Zemlje. Našli so jih tako v maščobnem tkivu antarktičnih pingvinov kot v mleku doječih finskih mater. Ti zastrašujoči podatki so spodbudili Rachel Carson k pisanju *Neme pomladi*, ene najodmevnejših ekoloških knjig, s katero je opozorila svetovno javnost na grozljive posledice, ki bi jih lahko pustila nebrzdana uporaba kemikalij v kmetijstvu.

Kot strokovnjaka za atmosfero, ki je slovel po nenavadnih izumih, ga je v 60. letih povabila k sodelovanju NASA. Zaposlitev so ga pri projektu Viking. Njegova posebna naloga je bila projektiranje inštrumentov za odkrivanje življenja na Marsu. To povabilo mu je bilo potovanje v novi svet, avantura, ki ga je spominjala na polet otroške domišljije v svet Julesa Verne. Tistih trenutkov se še vedno rad spominja: "*Znanstveno fantastiko sem že od otroštva rad prebiral in to, da sem bil povabljen na potovanje v svet, kjer je moja domišljija že tolikokrat prej našla veselo igrišče, je vame vneslo nemir, podoben tistemu, ko sem prvič prejel ljubezensko pismo.*"

Pri projektu Viking se je Lovelock izkazal s svojo izvirnostjo. Medtem ko so nekateri strokovnjaki, prav tako vključeni v projekt za odkrivanje življenja na Marsu, so življenje na njem pričakovali v podobnih oblikah, kot jih poznamo na Zemlji, zato so predlagali metode, podobne tistim, ki bi bile uspešne na Zemlji. Lovelock pa je to geocentrično predpostavko ópustil. V Marsovcе ni verjel, zato je sklepal, da bi še tako natančna naprava za odkrivanje slonov, ko bi jo poslali na Mars, dala podobne rezultate, kakor če bi jo poizkusili na Arktiki, tj. v *napačnem okolju*. Zato je predlagal splošnejši pristop. Po njegovem mnenju naj bi navzočnost življenja na Marsu prepoznali iz kemične sestave njegove atmosfere. Podobno kot maloverjetna molekularna distribucija s kisikom, metanom in drugimi reaktivnimi plini bogate zmesi kaže na navzočnost metabolizmov v zemeljski atmosferi, naj bi tudi odklon od kemijskega ravnovesja v Marsovi atmosferi pokazal na navzočnost življenja. Tovrstnih anomalij v strukturi atmosfere na mrtvih planetih namreč ni najti. Da sodi mednje tudi Mars, je Lovelock z opazovanji s teleskopom z infrardečimi žarki ugotovil že pred izstrelitvijo vesoljske ladje Viking. Rezultati, ki jih je dala vesoljska sonda so potrdili njegova pričakovanja, vendar to ni bilo najpomembnejše. Kot "stranski proizvod" njegove naloge se mu je tedaj zastavilo vprašanje zakonitosti, ki urejujejo relativno stalnost *kemijskega neravnotežja* naše, zemeljske atmosfere. Zastavilo se mu je vprašanje, ali je mogoče govoriti o nekakšnem *aktivnem kontrolnem sistemu*, ki bi to ravnotežje uravnaval in ohranjal. Argumenti, ki bi dokazovali obstoj takšnega globalnega kontrolnega sistema, bi utrjevali hipotezo o Zemlji - živem organizmu. Na porajanje te hipoteze so vplivali tudi prvi posnetki Zemlje iz vesolja, na katerih je bila drobna modro-bela obla v temni praznini prostranstva. Pogled iz vesolja na atmosfero, oceane, kontinente, vegetacijo, živalstvo in človeštvo je oživil tudi Zemljo samo.

Po izteku pogodbe z NASA se je Lovelock vrnil v Anglijo in od tedaj ni več sprejel stalne zaposlitve. Zavestno se je odločil izstopiti iz znanstvenega establišmenta in svoja prizadevanja usmeriti v raziskavo hipoteze Zemlja živi organizem. Sredi 70-ih let je hipoteza imela že dovolj trdno ogrodje, da jo je lahko predstavil v knjižni obliki. Izšla je knjiga *Gaia - New Look at Life on Earth* (Oxford University Press, London 1979). Knjiga ni bila namenjena samo strokovnjakom, temveč širokemu krogu bralcev. Kot sam pravi, jo je napisal s pomočjo slovarja in se tako izognil uporabi zapletenega instrumentarija, ki ga zahteva znanstvena rigoroznost za dokazovanje tako senzacionalnih tez. Večina njegovih kolegov je tak pristop odklonila, vendar Lovelocka to ni odvrnilo, da ne bi tudi svoje druge knjige, *The Ages of Gaia. A Biography of our living Earth* (O.U.P., London 1988), napisal vsakomur

razumljivem jeziku. Znanstveno tehnološkemu pogonu je zavestno obrnil hrbet in nanj uperil ostre obtožbe. "V zadnjih letih so se stvari čudno obrnile; od časov slovitega Galilejevega boja s teološkimi institucijami so se postavile skoraj na glavo. Znanstvene ustanove postajajo ezoterične in kaznujejo herezije." (Lovelock, *The Ages of Gaia*, XV.) Znanost primerja tudi z reklamno industrijo. Razlikujeta se le v tem, da reklamna industrija "živi" od svežih idej "neodvisnih ustvarjalcev", kakršen je sam, medtem ko institucionalni pogoji in tehnološka pogojenost sodobnega naravoslovja temu nasprotujeta. Kljub temu, ali prav zato, se je sam odločil za to pot, in danes je eden redkih neodvisnih znanstvenikov v Veliki Britaniji. Njegov laboratorij in kabinet sta v njegovi podeželski hiši v Cornwellu, kjer živi - pretežno z izključenim telefonom. Svoje raziskave financira z izkupičkom od avtorskih pravic in honorarjev, svoje delovne razmere pa z neprikritim zadovoljstvom primerja z delovnimi razmerami pesnikov in upodablajočih umetnikov.

Za etabrirano znanstveno srenjo je bilo najbolj iritantno njegovo poosebljenje Zemlje v starogrški boginji Gaii, mitološki potomki Kaosa. Preimenovanje in poosebljenje Zemlje v grško htonsko boginjo, - njena najbolj značilna lastnost je vloga priče ob prisegah, kajti vedeti mora, kaj se dogaja na njenem površju - daje njegovim prizadevanjem poetično in religijsko noto, je del medijske strategije "radikalnega znanstvenika", kot se sam opredeljuje, ki skuša zaigrati na čimveč registrov hkrati in tako okrepi odmev v javnosti. Skrb za čimvečjo razširjenost njegovih tez med ljudmi je le druga stran medalje njegovega holističnega pristopa.

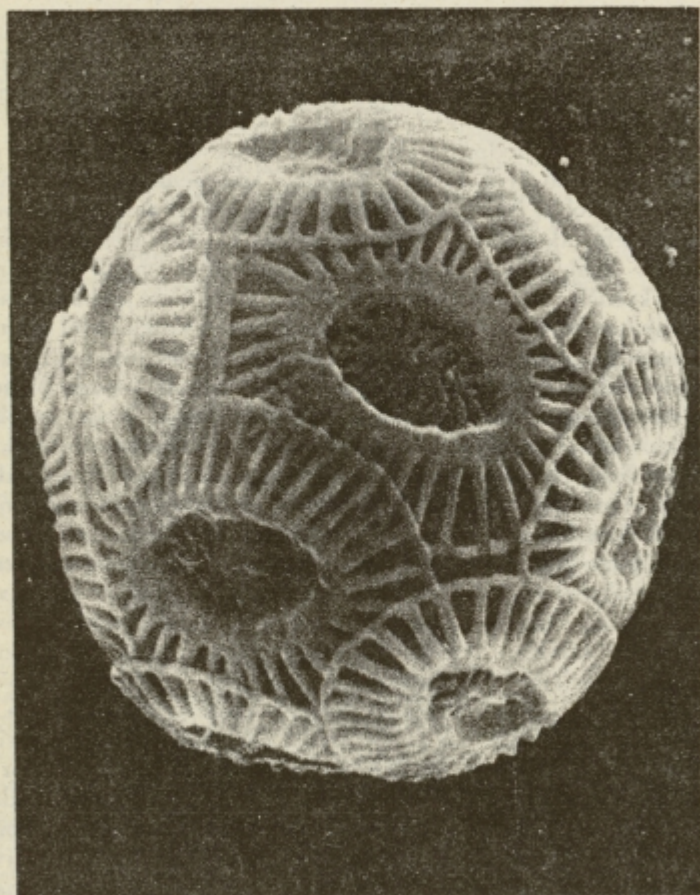
"Vznemirjanje javnosti" mu dobro uspeva. Pričakovali bi, da se za Gaio skrivajo mistične teorije o silah, ki z nevidno roko uravnavajo tok dogodkov, in bolj ali manj prikrito antropocentrično izhodišče, vendar ta vtis ne zdrži kritičnega branja Lovelockovih knjig. Mitološko poimenovanje podpira trezna znanstvena argumentacija biologa in medicina, ki je predsednik *Marine Biology Association*, član *Royal Society* (sic!) in gostujoči profesor na *Departement of Cybernetics* na *Reading University*. "Teorija Gaia", vizija Zemlje, ki se obnaša kot živi organizem, je prej nasprotno, kritika antropocentrično zastavljenih znanosti, ki so jim najpomembnejše neposredne koristi znanstvenih ugotovitev za človeka, ki želi izpopolniti svoje obvladovanje narave. Egologijo Lovelock zamenja z ekološkim pristopom, v katerem je Zemlja vrhovni ekosistem, celota. "Teorija Gaia" sili k planetarni perspektivi. Premestitev poudarka in zamenjava prednosti, postavitve skrbi za blaginjo planeta pred skrb za človeštvo, ga je med pisanjem druge knjige pripeljala do prepričanja, da je potreben nov poklic, "planetarna



*medicina, ki bi temeljila na geofiziologiji*", podobno kot je bila nekoč fiziologija temeljna veda nastajajoče moderne medicine. V tem smislu je tudi njegova zahteva, naj bi fiziki pred vročitvijo diplomskega naslova izrekli Hipokratovo prisego, ki naj bi med drugim vključevala obljubo, da ne bodo storili ničesar, kar bi škodovalo pacientu - Zemlji.

Kakšna je potemtakem Lovelockova razlaga Zemlje kot živega organizma? Ena osnovnih značilnosti njegove hipoteze je, da so zemeljska površina, atmosfera in ocean fizikalno in kemijsko *aktivno* prilagojeni navzočnosti življenja. Pomeni, da ne priznava ločenega razvoja živega in neživega, kot to predpostavljajo tradicionalne teorije, ki zagovarjajo tezo, da se samo živa bitja prilagajajo spremembam v njihovem ("neživem") okolju. Naš planet je po Lovelockovem mnenju enkratni živi organizem, adaptacijski kontrolni sistem, ki ohranja homeostatična razmerja v organizmu in se lahko odziva novim in zmeraj drugačnim vplivom, ki rušijo vzpostavljena ravnotežja v njem. Gaio je skoraj vsakih 100 milijonov let s približno 60- kratno hitrostjo zvoka zadel asteroid v velikosti Mount Everesta. Če predpostavimo, da se je ob teh trčenjih energija enakomerno razpršila po celotni površini našega planeta, lahko domnevamo, da je imela kinetična energija, ki se je takrat sprostila, rušilno moč 12 atomskih bomb, kakršno so vrgli na Hirošimo, na vsak kvadratni kilometer zemeljske površine. Zadnje takšno trčenje je bilo pred približno 65 milijoni let in uničilo skoraj 60 odstotkov živalskih in rastlinskih vrst, vključno z dinozavri. Življenje na Zemlji pa se je kljub temu ohranilo. Da zna premagovati kataklizme, je Gaia dokazala tudi tedaj, ko je pred dvema milijardama let preživela spremembo akeonske atmosfere, v kateri je bil kisik samo v sledovih, in postala s kisikom bogata proteozajska atmosfera, predhodnica današnje atmosfere. V skladu s prepričanjem o Gaiini trdoživosti Lovelock komentira tudi sodobno onesnaževanje okolja: poudarja, da le-to ne bo uničilo Gaie, pač pa nas same; človeštvo opozarja, naj si ne domišlja, da bo življenje na Zemlji v prihodnosti takšno, kakor ga vidimo okoli nas danes; opozarja nas naj se ne počutimo gospodarji sveta. Če že mora biti kdo lastnik Zemlje, pravi Lovelock, potem so njeni lastniki s človeškim očesom težko vidni mikroorganizmi, ki živijo na njej že 3,5 bilijona let. Lovelock se rad ima za "*sindikalnega zaupnika*" teh mikroorganizmov, njihovo zgodbo pa istoveti z zgodbo o evoluciji, z zgodbo o Gaii.

Pri opredelitvi življenja, ključnega pojma teorije "Gaia", kjer bi pričakovali največjo jasnost, ostaja zadržan. Od opredelitve tega sakrosanctnega pojma se večkrat celo omeji, najjasneje v slovarju, ki je kot dodatek priložen njegovi *Gaia - New Look at Life on Earth*, kjer pravi, da se je življenje do sedaj uspešno upiralo vsem poskusom



*Emiliana Huxleyi*, med prijatelji znana kot *Emily*, je, čeprav večini neznan, ena pomembnejših članic biocenoze. Cvetovi tega fitoplanktona prekrivajo obsežna področja oceanov. Njena navzočnost diskretno obvladuje naše okolje, saj *Emily* iz zraka črpa ogljikov dioksid in proizvaja dimetil sulfid, ki prispeva k oblikovanju oblakov.

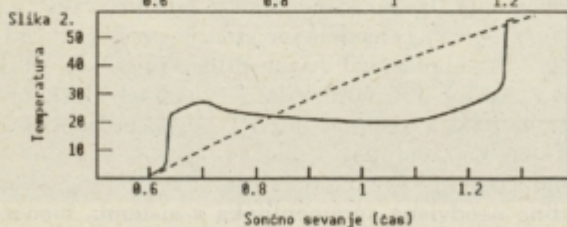
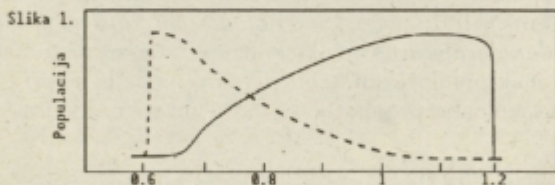
formalno fizikalnega definiranja. V *The Ages of Gaia* doda, da ga prepozna intuitivno, na način, ki ga znanstvena terminologija ne more zajeti. Zato se Lovelock posveča predvsem razvoju življenja, ko to že obstaja. Na podlagi strukture ozračja, ki se že 10 milijonov let ohranja brez bistvenih sprememb, in na podlagi dejstva, da tudi slanost morja niha v okviru ozkih meja, kar omogoča življenje obstoječim oblikam živega v morju, se je oblikovala teorija o Zemlji kot avtoregulativnem, razvijajočem se sistemu povratnih informacij, ki zazna začetno spremembo in ustvarja interaktivno razmerje med organizmi in njihovim okoljem. Gaia, kot teorija o razvijajočem se sistemu, ni nezdržljiva z darvinizmom: evolucija vrst in mehanizmi naravne selekcije so sestavni del mehanizmov samournavanja.

Med kritikami Lovelockove teorije, predstavljene v njegovi prvi knjigi o Gaii, je za primerno ocenil kritiko biologa Richarda Dawkinsa v knjigi *The Extended Phenotype* (1982), (v srbohrvaščino je prevedena Dawkinsova knjiga *The selfish Gene*). V njej Lovelockovi tezi očita teološkost. Združitev dveh tez, evolucije in samournavanja živih organizmov, trdi Dawkins, nujno vključuje predpostavko o usklajeni smotni naravnosti vsega živega, kar nujno pritegne novo predpostavko, namreč nujnost razumevanja tega usklajenega delovanja živega na način politične reprezentacije. Mar naj koordinacijo razumemo kot posledico sklepov, doseženih na "summitih" predstavnikov Živega, se sprašuje Dawkins. Ali drugače, *kako naj mikroorganizem prenese svoje "interese" na planetarno raven?* Kako konceptualno združiti molekularno biologijo z makrobiološkimi ugotovitvami, ne da bi se pri tem oprli na sholastično teološko predpostavko nevidne roke, ki uravnava tok izmenjav?

Lovelockov odgovor na Dawkinsove očitke je bil *Daisyworld*, računalniška simulacija preprostega modela imaginarnega planeta, podobnega Zemlji. Lovelock ga je predstavil v svoji drugi knjigi, ki v veliki meri odgovarja prav na očitke o njegovem domnevem teleološkem pojmovanju samoregulativnega sistema. Model poenostavljeno ponazarja življenjske razmere na Zemlji, pri čemer predpostavlja stalnost dejavnikov sprememb življenjskega okolja z izjemo enega, temperature, ki tako ostaja edina neodvisna spremenljivka v sistemu, biocenozo pa skrči na eno samo vrsto, marjetice. Imaginarni planet *Daisyworld*, ki je izpostavljen naraščajočemu solarnemu sevanju (astrofizika uči, da zvezde s staranjem povečujejo svoje toplotno sevanje; tako se je n.pr. sevanje Sonca od pojava življenja na Zemlji do danes povečalo za 25 odstotkov), zaraščajo bele in črne marjetice, ki se bojujejo za življenjski prostor. Ob odstranitvi vseh drugih vnanjih in notranjih spremenljivk sistema določa temperaturo na simuliranem planetu marjetic le en sam

notranji dejavnik: *albedo*, stopnja vpijanja oz. odboja sončnega sevanja. Le- ta pa je odvisna od barve površine planeta, kar določa koeficient vpijanja sončne energije.

Kako model deluje? Na začetku, ko je planet zaradi manjše moči sončnega sevanja hladnejši, na njem uspevajo, ko je dosežen minimalni temperaturni prag, ta je za marjetice  $5^{\circ}\text{C}$ , samo temne marjetice. Te imajo v prvi sezoni prednost, saj so zaradi svoje barve toplejše od površine planeta. Svetlejšje marjetice so takrat v slabšem položaju, kajti odbijajo več svetlobe od temnih marjetic in so zato hladnejše od površine. Ob koncu sezone je zato v prsti več semen temnih marjetic. Ker so boljše semenile, tudi naslednjo sezono - in seveda še mnogo sezon zatem - uspevajo predvsem temne marjetice. Uspevanje in razraščanje temnih marjetic po površini planeta ima med drugim za posledico tudi to, da poleg samih sebe postopoma ogrevajo tudi svojo okolico. Iz krivulj na priloženih grafih je razvidna skokovita razrast in prevlada temnih marjetic, ki ji sledi tudi skok temperature. Virtualna meja njihovega razmaha je v tej računalniški simulaciji posledica njihove dejavnosti: pri temperaturi  $22,5^{\circ}\text{C}$ , tj. najugodnejši temperaturi za rast marjetic, temne marjetice izgubijo svojo prednost pred svetlimi, ki postanejo temnim enakovreden tekmeč v bitki za prostor. Pri močnejšem solar- nem sevanju bolje uspevajo svetle marjetice, ki z višjim *albedom*



Slika 1:

- populacija temnih marjetic
- populacija svetlih marjetic

Slika 2:

- naraščajoče sončno obsevanje, temperatura na neporaslem planetu
- temperatura na poraslem planetu, kot funkcija v "živih" in "neživih" dejavnikov *Daisyworlda*

odbijajo več sončnih žarkov in tako hladijo okolico, planet. Spričo vhodnih predpostavk računalniške simulacije je uravnavanje podnebnih razmer, ki ga opravljajo marjetice, uspešno, dokler sevanje sonca ne postane premočno in temperature previsoke, da bi jim *albedo* lahko še pariral. Takrat planet "umre".

*Daisyworld* na preprost način poveže rast organizmov s spremembami v neživem okolju in tako predstavi matematična razmerja, ki spremembe v okolju povezujejo z razširjenostjo določenih vrst organizmov. To je temeljna misel nove evoliucijske teorije, geofiziologije, ki se od modelov teoretske ekologije in biogeokemije razlikuje v tem, da *evolucijo organizmov spaja z evolucijo okolja v nerazdružljivo povezan koevolucijski proces*.

Z modelom *Daisyworld* je Lovelock prikazal na samoregulacijsko sposobnost živega, ki ne vključuje namenov ali načrtovanja, in tako ovrge očitek teleološke predpostavke. S svojim odgovorom pa je proizvedel *prvi teoretski biološki model, ki dokazuje, da je raznolikost vrst dejavnik stabilnosti življenjskih razmer na planetu*. Argumenti varuhov narave za ohranitev plejade rastlinskih in živalskih vrst v tropih so se morali opirati na sentimentalne razloge, Lovelock pa je tem prizadevanjem ponudil racionalno utemeljitev.

Po zgledu *Daisyworlda*, katerega zasnutek je nastal že na začetku 80-ih let, je Lovelock proizvedel še druge modele, v katerih je npr. urejanje podnebnih razmer ekosistema zaupal desetim barvno različnim vrstam marjetic; po želji jim je dodal še zajce, lisice... Te njegove ideje so že postale tržno blago. Računalniška družba *Apple - Mackintosh* je ravnokar dala na trg programski paket *Stella*, ki na osebnem računalniku omogoča npr. spremljanje pričakovanih posledic naglega izsekanja tropskih pragozdov.

Lovelock je ena ključnih osebnosti ekološkega gibanja, vse pogosteje pa ga etiketirajo tudi kot *New Age* misleca. Njegova *Gaia* doživlja plaz kontroverz, ki njeno uspešnost samo še dodatno fermentira. Tako je *Gaia* že ime knjižnih zbirk, revij, ladje, namenjene raziskavam in nekaterih drugih projektov. Velika navzočnost *Gaie* v medijih izhaja iz provokativne svežine Lovelockove hipoteze. Lovelockova retorika z radikalnimi in provokativnimi metaforami buri duhove. Izzivi, ki jih ponuja, so glasni in odmevni. Topla greda, ki jo neutrudno polnimo z ogljikovim dioksidom, je fenomen, ki mu že znamo določiti večino vzrokov. V naši zavesti se počasi kristalizira kot slutnja apokalipse in prav na tem področju Lovelock zahteva takojšnjo akcijo. Fosfatna goriva, ki so ključnega pomena za našo civilizacijo, so le eden težko rešljivih vzrokov, ki nas približujejo trenutku, ko bodo učinki tople

grede prestopili prag možnosti njihovega uravnavanja. Tako se Lovelocku zdi potrebno umiriti včasih že kar histerično protinuklearno razpoloženje, ki pozablja na katastrofalne učinke fosfatnih goriv. Prepričan je, da je prava strategija delovanja človeštva v trenutku, ko globalnih odgovorov na vprašanja rušenja ekološkega ravnotežja še ni, pridobivanje časa. Uresničitev te neodložljive naloge je neposredno povezana z ohranitvijo obstoječih gozdnih regij in z ustvarjanjem novih. Zato Lovelock poziva k skupni akciji proti sečnji tropskih gozdov, saj so ravno ti s svojim metabolizmom ena najučinkovitejših klimatskih naprav s planetarnimi razsežnostmi. Tropski gozdovi namreč nad področji, kjer je sončno sevanje najmočnejše, iz oblakov ustvarjajo belo prekrivalo, ki s svojim visokim *albedom* odbija vedno močnejše sončne žarke. *Amazonijo* je treba zaščititi pred neusmiljenim izsekavanjem in požiganjem, saj tako nastali pašniki nasitijo le trenutno logiko profita, hkrati pa vodijo k nepopravljivemu opustošenju teh občutljivih ekosistemov. Samozastrupljanju, ki ga doživljamo, botrujemo ljudje sami z nebrzdanim naraščanjem našega števila, kar Lovelock komentira, s tem ko napove vojno govedoreji v tropih. Lovelock deluje tudi z lastnim zgledom. Je vegetarijanec, na svojem posestvu, na "idiličnih angleških pašnikih" pa je zasadil 20 000 dreves. S tem ko neutrudno priporoča pazljivost in občutek odgovornosti, ponuja alternativno pojmovanje tistim, ki vidijo naravo le kot primitivno silo, ki ji je usojeno podrejanje človeku, pa tudi tistim, ki imajo Zemljo le za nekakšno ponorelo vesoljsko ladjo, ki brezciljno tava po vesolju. Na drugačnost njegovega gledanja je gotovo vplivala nenavadna pot znanstvenika, ki jo ima za seboj. Njegov poliprizmatski pogled na stvari je plod tako mikroskopskega poznavanja molekul kot zvezd v teleskopskih razsežnostih; do teh zadnjih goji Lovelock že kar osebni odnos. Virtualni prostori sistemov leč so mu gotovo približali tudi mnogo manjše in mnogo večje dimenzije, vendar to njegove pozornosti ne razpršuje. Zaupa in ostaja zvest predvsem najpomembnejšim prijateljem, ki jih za večino ljudi sploh ni. Mikroorganizmom in Gaii.

## Recenzije in prikazi

Larry Dossey

### Space, Time & Medicine

New Science Library SHAMBHA-  
LA, Boston & London 1982

Delo specialista interne medicine Larrya Dosseyja predstavlja novo razumevanje zdravja, bolezni, bolečine in smrti v luči "moderne" fizike tega stoletja. Predgovor je napisal Fritjof Capra. Knjiga je razdeljena na štiri dele: Problem, Čas, Enotnost, Sinteza. V dodatku na koncu je kratek pregled klasične in moderne fizike.

V prvem delu avtor definira problem: vpraša se, če lahko molekularni model, ki danes obvladuje medicinsko znanost, razkrije vzrok npr. zvišanega krvnega pritiska, raka, sladkorne bolezni itd. Ta model lahko da le omejeno informacijo, ki ima za posledico omejen rezultat. "Kako se glasi nova informacija? Zavest je pomembna."

Drugi del razčlenjuje percepcijo časa. Kaj je čas? Ugotavlja, da linearni čas - čas zgodovine, čas, ko morajo biti stvari narejene, čas ciljev in poplačil, čas, ki ga sami produciramo v naši zavesti, ki je zmožna "zaporedne" zaznave, je čas, pred katerim nenehno bežimo, da nas ne bi dohitel njegov konec - smrt. Naša percepcija časa kot linearnega dogajanja determinira dožemanje zdravja in bolezni, življenja in umiranja. Smrt in bolezen, kolikor v sebi nosi grožnjo smrti, izražata tragiko, grozo, pomenita namreč konec, izničenje posameznika. V dožemanju časa kot linearne verige vzrokov in posledic ni krožnega gibanja, kjer se konec in začetek pokrivata, kjer smrt pomeni le uvod v novo bivanjsko obliko, kot tudi narava ves čas umira in se ponovno rojeva. Lastno realnost določamo z zrcaljenjem naše percepcije minevajočega časa v delovanju telesa

(kardiovaskularne bolezni, rak...) Anksioznost - povezana z minevanjem časa - lahko ubija.

Osrednji del knjige prinaša sporočilo "moderne" fizike. Omenjen je belgijski kemik - nobelovec Ilya Prigogine in njegova teorija "izginevajočih struktur" (dissipative structures), ki pravi, da če je notranja perturbacija sistema dovolj velika, lahko nastopi nenadna reorganizacija, neke vrste premestitev v višji red, organizacija na kompleksnejši ravni. Samo bolezen (notranja perturbacija v organizmu) lahko vodi v popolnejše zdravje. Mesto resnične medicine bi moralo biti med bolezenskimi dogajanjem, kjer bi izboljševala kondicijo organizma za sprejetje "zunanje" motnje. Dossey dalje skozi razmišljanja J.S.Bella, D.Bohma in drugih predstavlja "enost" in "enotnost" univerzuma. Meje med zdravjem, boleznijo, smrtjo in življenjem se zabrišejo, sledijo si kot nevzročno in nelokalno povezane entitete v času in prostoru. Nismo narejeni iz fragmentov univerzuma, smo ta univerzum sam - "holoverzum". Zavest ne le vpliva na vedenje subatomske delce pri laboratorijskem eksperimentu, oblikuje lahko tudi mogočne dogodke v univerzumu.

Sklepni del knjige nam predstavi alternativni model zdravja. Individualnega zdravja ali bolezni ni. Ravno tako ni možna individualna smrt. Tradicionalni model bolezni hoče zavest izključiti - kot motnjo pri zdravljenju. Gre pa za to, da njen možni vpliv kot močne sile maksimiziramo in s tem bolnika postavimo za lastnega zdravlilca. Ko zdravimo druge, zdravimo tudi sebe, ko zdravimo sebe, zdravimo tudi druge. Vrednote, povezane z razumevanjem zdravja in bolezni kot dobrega in slabega, se umaknejo zgolj ugotavljanju stvari, kakršne so. Dossey tudi našteje "postopke", s katerimi se približamo takšnemu ozaveščanju stvarnosti - z "bio-feedback" terapijo, meditativnimi tehni-

kami, avtogenim treningom, progresivno relaksacijo itd., ki jih imenuje kar "časovne" terapije.

Morda je glavno sporočilo predstavljene knjige to, da naj se zgodovina nenehnega boja zoper bolezni, ki ji vztrajno nagaja vzhajanje novih in novih bolezenskih nadlog, umakne prizadevanju za novo refleksijo bolezni; s tem bolezen preneha biti tragika ali konec in postane dejstvo, ki lahko organizem pelje v popolnejše zdravje.

*Marta Macedoni-Lukšič*

Andrei S. Markovitz in Mark Silverstein (ur.)

### The Politics of Scandal: Power and Process in Liberal Democracies

Holmes & Meier, New York in  
London 1990

Politika škandala je zbornik tekstov, ki obravnavajo škanale v posameznih državah z liberalnodemokratskim političnim sistemom. Urednika in sodelujoči avtorji so imeli visoko ambicijo: utemeljiti škandalogijo kot poddisciplino politične znanosti.

Theodore Lowi v predgovoru naznačuje, da je škandalogija pravišnje ime za resno ukvarjanje s škandali. Ta poddisciplina zagotavlja podatke o posameznem političnem sistemu, ki niso dostopni rutinskemu raziskovalcu. S stališča gladkega toka dogodkov predstavljajo škandali nepotrebno zaostritev in pretiravanje. S stališča politične znanosti pa so takšna "pretiravanja" zelo koristna, saj odkrivajo naravo političnega sistema. Dokler politični sistemi delujejo, med njimi, s stališča opazovalca, ni nobene pomembne razlike. Ko pa

naletijo na preizkušnje, na prave socialne in politične eksperimente in vivo, tedaj je detalj sistema postavljen v areno, kjer se odvija kot igrokaz za številno publiko in za oko znanosti. Ta detalj nikoli ni samo en naključni atom, temveč najmanj molekula, ki vsebuje identiteto celotnega političnega sistema.

Škandalogija je predvsem preučevanje političnih sistemov skozi analiziranje posameznih škandalov. Predmet škandalogije ni škandal, kot ga doživlja zdrava pamet, temveč škandal kot zgostitev resnice o političnem sistemu določene dežele. Lowi predlaga delitev na substantive in proceduralne škanale, pri čemer gre dejansko za dve fazi škandala. V prvi se škandal pojavi in je priznan za škandal, v drugi pa se odkivajo vse zapletene niti, ki ga vzpostavljajo kot konsekvenco za vpletene akterje in za politični sistem.

Da do škandala sploh pride, je nujen obstoj več strank in delovanje svobodnega tiska. Pri preučevanju škandalov je treba upoštevati politično kulturo posamezne dežele, vendar sta razumevanje in razlaga zgolj s kulturološkega stališča prekratka. Kljub temu Lowi ponuja tri modele ali prizorišča, na katerih se dogajajo škandali in s pomočjo katerih škanale lahko razumemo: radikalni model, reformski model in analitični model.

Uvod sta napisala urednika, Markovitz in Silverstein. Najprej ugotavljata, da je ob poplavi raznih sociologij in poddisciplin politične znanosti škandal ostajal na robu zanimanja resne znanosti, pa čeprav nekateri škandali zamajajo družbe in politične sisteme bolj kot npr. moda, humor ipd., ki pa so predmet posameznih sociologij. Po eni strani lahko nezanimanje za škanale razumemo iz dejstva, da je vsakršno preučevanje škandalov že na sebi škandalozno, po drugi strani pa iz narave znanosti, ki se ne ukvarja s minljivimi, kratkotrajnimi akti obscenosti, saj ji gre za ugotavljanje resnih zakonitosti. Politična znanost se tako ukvarja s pravimi konflikti in spopadi političnih sil, kot so npr. vojne, volitve, revolucije, razredni boj



ipd. Škandali so bili prepuščeni rumenemu tisku.

Markovitz in Silverstein navajata, da se je škandalogija začela s prvo resno primerjalno študijo škandalov v ZDA in Veliki Britaniji, napisal pa jo je Anthony King. Delo je resna kritika politične znanosti, ki se je doslej usmerjala zgolj na institucije in spregledovala neformalne mehanizme integracije politične skupnosti.

V nadaljevanju urednika podajata osnovne poteze škandalogije. Z naslonitvijo na Durkheimove ugotovitve, da tudi najbolj asocialno dejanje krepi socialne vezi, avtorja trdita, da isto velja za škandal. Škandali pomagajo ustvarjati grešnega kozla, sovražnika in pritepene pse, ki jih potrebujejo prav vse skupnosti. Na ta način škandali legitimirajo politično skupnost in mobilizirajo množice. Škandale sicer uvrščajo med politično patologijo, vendar vsaka politična družba škandale potrebuje za svojo uspešno reprodukcijo. Pri škandalih se vseskozi izkazuje središčno mesto boja za politično oblast, saj ravno oblast v največji meri oblikuje družbeno realnost, javno moralo in kolektivno zavest.

Markovitz in Silverstein trdita, da škandal lahko izbruhne samo v političnem sistemu liberalne demokracije. Samo liberalna demokracija si postavlja kriterij ostrega ločevanja med privatno in javno sfero ter med sfero legalnosti in ilegalnosti. Hkrati pa sistemi liberalne demokracije gojijo nezdržljive zahteve, ki jih vsebujeta načelo liberalizma - primat individua - in načelo demokracije - podrejenost posameznika kolektivni blaginji vseh. Liberalna demokracija poskuša zagotoviti ločenost privatnih in javnih zadev in hkrati preseči ali skriti problematičnost njihove ločljivosti z uporabo politične oblasti. Škandali so produkt shizofrene situacije nosilcev oblasti v takšnih političnih sistemih.

Na koncu Markovitz in Silverstein pojasnjujeta, da je zbornik namenjen primerjavi posameznih političnih sistemov in poglobljanju vedenja o njihovem delovanju s preučevanjem škandalov. Dejstva o posa-

meznih škandalih zato niso sveža, nov je samo interpretacijski okvir.

Teksti so razdeljeni na tri dele: najprej se obdeluje angloameriški svet, zatem kontinentalnoevropski in nazadnje neevropski svet. Ta delitev je klasična že od Almondove klasifikacije političnih sistemov leta 1956. Zgrajena je na superiornosti angloameriškega političnega izkustva, ki se izraža v prispevkih domala vseh avtorjev. Politični sistem ZDA je navezna točka vseh primerjav, je kriterij in neproblematizirani vzor. Uvodno zavzemanje avtorjev za razumevanje škandalov iz socialnega konteksta, v katerem so izbruhnili, je zgolj dobronamerna fraza. Novo je le to, da je med kontinentalnoevropske dežele vključena tudi Avstrija, ena od številnih malih demokracij Evrope, ki so jo komparativisti pri obravnavi vedno obšli. Niso padle v kontekst: primerjava demokratičnosti Švice z demokratičnostjo ZDA se vedno porazno konča za velesilo. Žal pa je ekskluzivizem pustil ob strani ob takih pregledih večkrat pozabljeno skandinavsko Evropo. Novo je tudi to, da je status eminence angloameriškega sistema pripadel tudi Kanadi, tu gotovo zgolj po geografsko zgodovinskem kriteriju.

Mark Silverstein razkriva mesto afere Watergate v ameriškem političnem sistemu v sedemdesetih in osemdesetih letih. Vse skupaj se je dogajalo v atmosferi krize demokracije in omajanega ugleda ZDA zaradi vojne v Vietnamu. Predsednik Nixon ni zaupal niti CIA niti FBI, zato je za svoje varstvo in za svoje potrebe oblikoval posebno skupino, ki je bila podrejena samo njemu. Skupina je med drugim v času volilne kampanje vdrla tudi na sedež volilnega štaba demokratov. S pomočjo Washington Posta je trivialni vlom v dveh letih prerasel v največji škandal v ZDA in odnesel predsednika Nixona. Predsedniška funkcija se je v ZDA oblikovala v osrednjo institucijo in simbol države. S predsednikom padejo ZDA. Po Nixonu je bila funkcija predsednika omajana in pojavila so se resna razmišljanja o oblikovanju kongresne vlade in zmanjšanju pristojnosti predsednika. Ford in

Carter sta bila prav zato blede predsednika. Šele z Reaganom so ZDA spet dobile svojega pravega predsednika, z njim pa nove škatle. Irangate Regana ni odnesel tudi zato, ker je spomin na nemočnega predednika in s tem omajan ugled ZDA še preveč živ.

Reg Whitaker obravnava škandal RCMP (tajna varnostna služba) v Kanadi. RCMP se je v sedemdesetih letih izkazala v konfliktu med francosko in angleško govorečimi Kanadčani. Delovala je ilegalno in nasilno, infiltrirala se je v stranke in legalne politične skupine, pregledovala pisma itd., kar počne vsaka varnostna služba. Težave so nastopile, ko je kršenje zakona postopno prišlo pred oči javnosti. Varnostna služba je gradila svojo legitimiteto na protikomunističnem konsenzu, ki se je v sedemdesetih letih razkrojil, zato se je znašla na čistini. Posledica škandala je bila ukinitve službe in ustanovitev nove, ki naj bi bila strogo podrejena zakonu.

Robin Gaster analizira delovanje britanske politike na primeru afere Profumo v začetku šestdesetih let. Profumo je bil minister v vladi Velike Britanije. Imel je to nesrečo, da je skočil čez plot k dekletu, ki je nekaj noči pred tem isto počelo z ruskim atašejem. Skozi afero se je ponovno izkazalo pavlovsko stališče Britancev do seksa, in to ravno na začetku seksualne revolucije. Padeč Profuma je bil simbol zatona Anglije kot svetovne velesile, propada starih seksualnih vrednot in družbenih norm. Gaster razčlenjuje politično kulturo Britancev, pojasnjuje mesto denarja v britanski politiki in vlogo opozicije v političnem sistemu.

Stephen E. Bornstein razgrinja afero Greenpeace v Franciji in vlogi predsednika Mitteranda. Gre za eksplozijo bombe na ladji Rainbow Warrior leta 1985, ko so bombo podtaknili agenti francoske varnostne službe in je bil pri tem ubit greenpeasovec F. Pereira. Bornstein pojasnjuje odločitve francoskega vrha za to akcijo s pomembnostjo, ki so jo pripisovali lastnemu razvijanju nuklearne (bombe) energije. Greenpeace je namreč analiziral poskuse z atomsko bombo na otoku Mau-

rura, kar je za francoske konservativce pomenilo delovanje v prid sovražnim silam in ogrožanje francoske suverenosti na Pacifiku. Bornstein je pokazal, da škandal Mitteranda ni veliko stal, saj so njegovo potezo odobravalе vse stranke. Tedaj pa so se že začele tudi priprave na kohabitacijo - socialistični predsednik in desna vlada. Zmagala je ideja *raison d'État*.

Judith Chubb in Maurizio Vannicelli razpletata mrežo škandalov v razpokani italijanski demokraciji. Škandali so v Italiji praviloma povezani z neovladljivo mafijo, kar pomeni z nasiljem in s korupcijo. Avtorja obravnavata uboj generala Dalla Chiesa (1982), bančnikov Roberta Calvija (1982) in Michela Sindona (1986). Ugotavljata, da so škandali v Italiji med seboj vedno povezani, po pravilu pa je vanje vključena država. Odkrivanje afere Sindona je pripeljalo do prostozidarske lože P2 in razkrito zveze z afero Calvi. Teren številnim škandalom vzpostavlja zacementiranost v politični sferi, ki ji že od leta 1946 dominira krščanska demokracija. Avtorja razlagata ta fenomen z naraščajočo stopnjo odtujenosti od politike. Da prihodnost ne bo posuta s tolikimi trupli in škandali, je nujno, da italijanska vlada preneha igrati vlogo kralja mafije.

Afero povezano s tednikom Spiegel in afero Flick v ZRN prinaša Aline Kuntz. Leta 1962 so organi kazenskega pregona aretirali nekaj ključnih urednikov Spiegla, češ da so izdali državno tajnost. Spiegel je zapisal, da ZRN nima dovolj konvencionalnega orožja, da bi se lahko branila pred vdorom SZ. Reakcija javnosti je bila hitra in ostra. Spomin na nacistično Nemčijo je bil še preveč gorak, zato so primer temeljito analizirali. Afera Flick se je sprodu - cirala v prvi polovici osemdesetih let. Vodstvo koncerna Flick je podkupilo ministra za finance, da je koncernu odpisal davke, ker je bil v finančni krizi. Nekaj denarja je pricurjalo tudi v blagajno FDP, ki je tedaj pokrivala finančni resor v vladi ZRN. Spiegel je pri obelodanjanju škandala nosil zastavo, zato je bil obtožen, da o nemški politiki širi napačno in cinično podobo. Afera Flick je razkrila hegemoni-

jo strank nad politiko, saj tudi opozicijska SDP ni bila resno zainteresirana za vrtnanje po finančnih konstrukcijah strank in njihovih voditeljev.

Anton Pelinka se ukvarja z admiranjem konsociativne demokracije v Avstriji na primeru škandala v zvezi z gradnjo splošne bolnišnice na Dunaju. Projekt je bil sprejet povsem v duhu tedanjega časa megalomanskih zgradb, je pa bilo to tudi obdobje velike koalicije. Projekt se je izvajal od leta 1955 vse do leta 1972. Med tem se je leta 1966 velika koalicija razklala. Postopno so novinarji oblikovali popolno sliko finančnih manipulacij med strankami, vključenimi podjetji in vodilnimi politiki. Šele Profil je leta 1980 sprožil v javnosti učinek snežne krogle. Škandal je zamajal do tedaj idilično podobo avstrijske korporativistične politike. Škandal je obelodanil dejstvo, da avstrijska politična kultura ne razlikuje dovolj jasno javne sfere in sfere privatnega življenja, da je država v primerjavi z drugimi zahodnimi državami veliko bolj partijska država, takšno stanje pa ima korenine v tem, da Avstrija nima liberalne tradicije.

Terry Macdougall piše o škandalu na Japonskem in razčlenjuje razloge, zakaj je japonska politika tako draga. Podrobneje se je lotil škandala ob razkritju dejstva, da nekatere ameriške korporacije financirajo nekatere vodilne japonske politike ali njihove mecene. Škandal se je končal z odstopom Tanake z mesta predsednika vlade, kljub temu da je bil ljudski heroj. Macdougall v svoji analizi ugotavlja, da je denar življenska kri japonske politike tudi v tem smislu, da je korupcija povsem strukturna. Avtor ugotavlja, da so vezi med reporterji in politiki tako tesne, da se kršitve zakonov težko prebijejo v javnost. V zaključku sporoča, da bi večino konfliktov, ki so za američane ilegalni, na Japonskem razumeli kot povsem normalno politično dogajanje.

Mitchell Cohen piše o izraelskem političnem sistemu skozi škandal v zvezi s Pinhasom Lavonom, tedaj obrambnim ministrom. Lavon je leta 1954 izdal ukaz

za sabotažo britanskih in ameriških institucij v Kairu. Ta akcija je takoj zapletla odnose med Egiptom in Zahodom. Lavon je nemudoma odstopil, škandal pa se je zvalil šele čez nekaj let. Postopno je sporno vprašanje razcepilo vladajočo delavsko stranko, Lavon pa je bil leta 1964 odstranjen iz politike. Afera Lavon po mnenju M. Cohen predstavlja zgostitev in pomemben člen v prehodu izraelskega političnega sistema od dominantnega (prevlada laburistov) h kompetitivnemu strankarskemu sistemu (dejansko prevlada konservativcev).

John Logue je prispeval sklepní del zbornika. V njem se najprej sklicuje na začetne obljube uvodničarjev in ugotavlja, da škandologija ni znanost, reducirana na korelacijske koeficiente. Politični škandali so štos in tudi škandologija mora biti štos. Škandali so tudi patologija, vendar se mora politična znanost ravno tako kot medicina učiti iz patologije, o anatomiji in biologiji politične družbe. Logue je prepričan, da je politični sistem, v katerem ni škandalov, sam velik škandal. Rdeča nit vseh obravnavanih škandalov je odsotnost politične obligacije voditeljev in državnikov. Razen v primeru Mitteranda so vsi uporabili javne ustanove in svojo javno funkcijo za lastne privatne cilje. Iskanje skupnega imenovalca vseh škandalov je Loguea pripeljalo do ugotovitve, da je škandal veliko nasilje nad kulturnimi in zakonitimi normami, ki omejujejo uporabo položaja javnega zaupanja za privatne namene. Javnega škandala ni brez političnih strank, kar kaže tudi na to, da stranke ne zmorejo nadzorovati svojih voditeljev. Prav tako so škandali v domeni opozicije. Kjer je opozicija šibka, ni pravega interesenta, ki bi zadevo pripeljal v javnost in jo obelodanil kot škandal. Škandali imajo lahko dolgoročne posledice, če izzovejo reforme političnega sistema, praviloma pa je njihovo učinkovanje kratkega daha. Najbolj tipičen primer je Watergate škandal, ki je že po dobrih desetih letih dobil naslednika v ti. Irangateu. Logue odkriva preprosto dejstvo, da so škandali v sferi obveščevalne in protiobveščevalne dejavnosti najbolj pogosti, ker je ravno tu ilegalno delovanje vseskozi na delu, ko pa

iz raznih razlogov postane javno, je praviloma škandalozno. Škandali so osredotočeni na osebnost ali na več osebnosti, nikoli pa na sistem ali del sistema. Zato je njihova spreminjalna moč omejena, zmožnost legitimiranja pa toliko bolj izrazita. Osebnost krši dobro zamišljen sistem in tako ogroža vso skupnost in vsakega posameznika. Kaznovanje vpletenih je zadnji del škandala.

Škandalov je po svetu malo, v Sloveniji nobenega. V naši politični kulturi namreč velja za škandal akt odkrivanja nelegalnega početja, kršenja vrednot ipd. Baraba je tisti, ki objavi, novinar, urednik, ne pa oni, ki je zlorabil svoj položaj v privatne namene, za promocijo svoje stranke ali svojega podjetja. Brez škandalov ni demokracije, škandalov pa ni brez svobodnega, raziskovalnega, zoprnega novinarstva, brez močne opozicije in razgibanega parlamentarnega življenja. Škandalov ni brez publike, ki vidi v njih dober štos, škandalov ni tam, kjer se politiko doživlja z drobovjem, kot totalitarno dejavnost. Ni jih tam, kjer liberalizmu niso pustili, da bi razbil idilo družinske politične skupnosti, in kjer želijo demokracijo graditi na politični doktrini katolicizma. Tam, kjer ni škandalov, tam je moja ožja domovina.

Igor Lukšič

Smavko Spmicham

## Analiza besedil,

Metodomoški zvezki, Ljubljana, 1990, 221 strani

Sklad slovenske družboslovne in humanistične literature zadnja leta vse bolj bogatijo dela, k se ukvarjajo z esencialnim vprašanjem znanstvene produkcije - z metodo. V sodobnem sistemu ved sta predvsem dva dejavnika interdisciplinacije, ki "samaposebi" omejujeta in integritata disperzijsko razvojno logiko znan-

stvenih disciplin; to sta predmet proučevanja, ki je pogosto skupen več disciplinam, in nekateri multiaplikativni metodološki postopki, ki jih s pridom rabijo različne znanstvene discipline. Takšno funkcijo in pomen ima in bo imela tudi analiza besedil, raziskovalna metoda, ki se ji ne more izogniti nobeno empirično družboslovno raziskovanje, če želi "kontaktirati" z družbenimi spremembami.

Z analizo besedil se je avtor, prof.dr. Slavko Splichal tako ali drugače pričel ukvarjati že pred dvajsetimi leti. Odtelej je bila metoda za "statistično obravnavo jezikovnih podatkov" raziskovalno "uporabljana" in institucionalizirana tudi v pedagoške strukture (postala je sestavina do- in diplomskega študija na Fakulteti za sociologijo, politične vede in novinarstvo v Ljubljani). Razvijala se je vzporedno (in v bolj ali manj prikritelem kritičnem soočanju) z neko drugo empirično družboslovno metodo, ki so jo razvijali na isti, zanjo prav tako "matični" ustanovi, t.j. z anketnim javnomnenjskim raziskovanjem (SJM).

Avtor je delo razdelil na osem poglavij. V prvem razpravlja o pomenu in mestu analize besedil v družboslovnem raziskovanju. Precejšnje ambicioznost te metode v družboslovnem raziskovanju izraža naslednja opredelitev: "Analiza besedil je raziskovalna metoda za preučevanje družbenih značilnosti, o katerih je mogoče sklepati iz besedil" (18). Funkcija metode torej presega golo rekonstrukcijo v času danega simbolnega interakcionizma med sporočevalcem, sporočilom in recipientom, ima torej veliko večje zahteve, t.j. po rekonstrukciji realnega polja zgodovine (oz. vsakokratnega družbenega konteksta).

V nadaljevanju razpravlja o jezikovnih osnovah analize besedil (soavtor tega poglavja je Andrej Bekeš). Analiza besedil je multidisciplinarna, saj zahteva poleg splošnih družboslovnih znanj in računalništva še posebej dobro obvladanje lingvistike. V okviru tega poglavja je kritika kvantitativne analize vsebine, ki je temeljila na linearnem modelu komuniciranja.

Analiza besedil temelji na precej kompleksnejšem komunikacijskem modelu. Vključuje pojmovno in čutnozaznavno raven, ravni dveh ključnih entitet v modelu: besedila in sporočila. Poleg tega sestavljajo model še ubesedovanje, osmišljanje, sporočevalec, kanal, kod in "vedenje o svetu". S to metodo lahko raziskujemo značilnosti besedil in njihovo povezanost z nejezikovnimi pojavi na štirih ravneh: sintaktični, semantični, denotativni in pragmatični.

V nadaljevanju govori o enotanju v analizi besedil, o merjenju in kodiranju, peto poglavje (Analitični postopki) pa je avtor ponovno napisal v sodelovanju z Andrejem Bekešem: Tu razločujeta tri osnovne postopke analize besedil: klasifikacijski, primerjalni in relacijski postopek. Pri slednjem posebej predstavi kontingenčno analizo, analizo asociativne strukture, analizo trditev in analizo vrednostno določenih trditev. V nadaljevanju prikazuje Splichal še razloge, funkcije in

temeljne pristope uvajanja računalnikov v analizo besedil. V zadnjih dveh poglavjih pa obravnava zanesljivost (odsotnost naključnih napak) in veljavnost (odsotnost sistemskih napak). Še posebej mora biti za družboslovca zanimivo poglavje o veljavnosti, ki jo Splichal razgradi na vsebinsko, prognostično in hkratno veljavnost ter veljavnost konstrukta. Poglavji o zanesljivosti in veljavnosti prispevata s ponujenimi pravili, navodili in postopki k večji spoznavni in pojasnjevalni moči ter samokritičnosti spoznavnega procesa in znanosti nasploh.

Knjiga ima za sodobno znanost izjemno uporabno vrednost in pomen. Kot prva na jugoslovanskem tržišču, ki prikazuje in osmišlja teoretične in metodološke temelje in vprašanja empirične (neanketne) družboslovne analize (besedil), ima v bistvu le to pomanjkljivost, da je njena oblikovna podoba daleč pod ravniyo njene vsebine.

Milan Zver

# Izberite

## *Mikrohit®*

# in izbirajte

### **Mikrohit 486/33 EISA**

- matična plošča AMI-USA, procesor 486, 33 MHz, 0 WS
- AMI BIOS, 64 KB cache, do 256 KB
- 4 MB RAM (razširljiv do 128 MB)
- trdi disk MICROPOLIS 338 MB SCSI, 15 ms
- gibki disk TEAC 5.25", 1.2 MB
- grafična kartica VGA 1024x768, 16 bit, 512 KB
- ČB 14" VGA multisync monitor
- tipkovnica CHICONY AT, YU znaki
- ohišje stolp

**Cena: 309.890,00 din**

### **Mikrohit 486/25 EISA**

- matična plošča AMI-USA, procesor 486, 25 MHz, 0 WS
- AMI BIOS, 64 KB cache, do 256 KB
- 4 MB RAM (razširljiv do 128 MB)
- trdi disk MICROPOLIS 160 MB SCSI, 16 ms
- gibki disk TEAC 5.25", 1.2 MB
- grafična kartica VGA 1024x768, 16 bit, 512 KB
- ČB 14" VGA multisync monitor
- tipkovnica CHICONY AT, YU znaki
- ohišje stolp

**Cena: 269.050,00 din**

### **Mikrohit 386/33**

- matična plošča AMI-USA, procesor 386, 33 MHz, 0 WS
- plošča razširjiva na 486, AMI BIOS, 64 KB cache
- 4 MB RAM (razširljiv do 40 MB)
- trdi disk CONNER 105 MB, 25 ms\*
- gibki disk TEAC 5.25", 1.2 MB
- grafična kartica Hercules 720x348
- monokromatični 14" monitor
- tipkovnica CHICONY AT, klik, YU znaki
- ohišje midi stolp

**Cena: 125.290,00 din**

### **Mikrohit 386/25**

- matična plošča AMI-USA, procesor 386, 25 MHz, 0 WS
- plošča razširjiva na 486, AMI BIOS, 64 KB cache
- 4 MB RAM (razširljiv do 40 MB)
- trdi disk CONNER 105 MB, 25 ms
- gibki disk TEAC 5.25", 1.2 MB
- grafična kartica Hercules 720x348
- monokromatični 14" monitor
- tipkovnica CHICONY AT, klik, YU znaki
- ohišje midi stolp

**Cena: 99.960,00 din**

Uporablajmo računalnike



**Mikrohit.**

računalniške & avdionizir

*Delovna organizacija za proizvodnjo strojne in programske računalniške opreme*

61000 Ljubljana, Titova 6

Tel.: 215-042, 215-062, 215-087

Telex: 31360 HITYU,

Telefax: 215-110

---

## Povzetki / Abstracts

---

Darij Zadnikar

---

### Mravljinjčar, Luhmann in subjekt

---

Luhmannova sistemska teorija je še ena tehnicistična teorija, ki je zamenjala velike pripovedi moderne. Tehnicistična podoba zakrije navezavo te teorije z določeno filozofsko tradicijo. Preiskava te navezave pa razkrije na videz protislovno dejstvo, da je ta teorija, ki pri temeljnih socioloških konceptualizacijah odreka pomen delujočemu subjektu, sama navezana na tradicijo filozofije subjekta. Husserlovi subjektivni filozofski kategorialni odnosi se pod drugim imenom preslikajo v okolje sistemske teorije. Tradicionalni filozofski koncept subjekta je zgolj na videz in deklarativno premagan, tako da se ohranja kot kriptični subjekt. Ta kriptični subjekt je deskriptivna sila sistemske teorije, ki je zmožna vse opisati na neprotisloven način v neskončno množicah se avtonomnih sistemskih področjih. Izgubljena je projektivna in praktična vloga teorije, dejanskost pa ostaja zgolj neprotislovni tehnični problem.

Darij Zadnikar

---

### Ant-eater, Luhmann and the Subject

---

Luhmann's system theory is yet another technicistic theory replacing the great epics of modernity. The technicistic image covers up the link of this theory to a certain philosophical tradition. For, the investigation of this link discloses a seemingly discrepant fact: while in its fundamental sociological conceptualizations denying the importance of the active subject, the system theory nevertheless actually remains tied to the tradition of the philosophy of the subject. Husserl's subject-centered philosophical categorial relations are, under a different name however, merely copied in the environment of the system theory. Consequently, the traditional philosophical concept of the subject has been overcome only apparently and in a mere declarative manner, so that it remains preserved as a cryptic subject. And it is this cryptic subject that functions as a descriptive force of the system theory which is capable of describing everything in a non-contradictory manner by producing endlessly multiplying autonomous systemic spheres. Both, the projective as well as the practical role of the theory have been lost, while the actuality remains nothing but a non-contradictory technical problem.

Igor Ž. Žagar

O polifoniji,  
argumentativnem  
pričakovanju in njegovem  
sprevračanju

*Veznik pa spada me oblikovno (kontekstualno) najbolj razčlenjene in najbolj uporabljane lekseme slovenskega jezika, iz istega razloga pa verjetno tudi med najbolj brezoblične, samoumevne in zato najmanj raziskane.*

*Namen tega članka je izpostaviti neko specifično, argumentativno obliko veznika pa, obliko, ki - še zlasti v povezavi z veznikoma ker in sicer - ne povezuje le dveh delov stavka kot abstraktne strukture (ki je stvar jezika), temveč dve govorni dejanji kot segmenta diskurza (ki je stvar govora).*

*Pokazati želimo, da predstavlja argumentativni pa izjavljalno anaforični element, ki s sklicevanjem na neko skupno, občo, ali vsaj poprejšnjo vednost, diskurzivni segment, katerega del je, šele zameji kot interpretativno in argumentativno avtonomen.*

Igor Ž. Žagar

On Poliphony,  
Argumentative  
Expectation and it's  
Reversal

*The conjunction pa is one of the formally (contextually) most diversified and most used lexemes of the Slovene language and by the same token also one of the most self-effacing, self-evident and thus least researched lexical units.*

*The purpose of these paper is to point out a specific, argumentative form of the conjunction pa, a form which - especially in its connection with conjunctions ker and sicer - does not connect only two parts of the sentence as an abstract structure (which is the domain of the language), but also two speech acts as two segments of the discourse (which is the domain of the speech).*

*We wish to demonstrate that the argumentative pa represents an enunciatory anaphoric element, which only with reference to some other, common, general, or at least preceding knowledge, delimits the discursive segment, whose part it is, as an interpretatively and argumentatively relatively autonomous unit.*



Igor Pribac

'Hočem na mejo, dokler  
še ni povsem izginila'

Ob bližajoči se 500-letnici ti. "odkritja Amerike", teče v ZDA široka in vedno ostrejša javna razprava o kulturni identiteti ti. "ameriške nacije", v kateri pripadniki etničnih manjšin oporekajo legitimnost "evrocentričnega" pogleda na zgodovino ZDA. Ameriška identitetna kriza, ki je vzporedna evropski, zadeva tudi evropsko samorazumevanje: ti. "odkritje Amerike" je dejanje evropske zgodovine, kar v času globalnih socialno-političnih sprememb in v pričakovanju še večjih Zahodni civilizaciji nalaga takšen ponoven premislek lastne zgodovine, ki bo v središče postavil vprašanja nacionalizma, rasizma, kolonializma, antisemitizma, tolerance, modernizma... O teh vprašanjih avtor razmišlja skozi zgodovino reprezentacij drugega v westernih.

Igor Pribac

'I want to the frontier till  
there's still one'

Forthcoming 500th anniversary of the so called "discovery of America" initiated a wide and increasingly poignant public debate on cultural identity of the do called "American nation". The members of ethnic minorities engaged in the discussion have been disputing the legitimacy of the "Eurocentric" view of the history of the United States. However, the American identity crisis, in many respects parallel to the European one, concerns also the European self-understanding: the so called "discovery of America" is eminently an act of European history, which in the face of the global sociopolitical changes we are witnessing today as well as the more radical ones yet to come imposes the task on the Western civilization to reconsider and review its own history in the way that will put in the forefront the issues of nationalism, racism, colonialism, and anti-Semitism, tolerance, modernity... The autor has addressed this issues by means of retrospecting the history of representations of the other in the Hollywood's westerns.

Marko Gabrijelčič

James Lovelock & Gaia -  
Kronika neke love story

*James Lovelock, ekolog, je avtor hipoteze o "Gaii", ki vidi Zemljo kot enkratni živi organizem, aktivni kontrolni sistem, ki lahko vzdržuje kemijsko neravnotežje. Živim organizmom in okolju pripisuje nerazdružljivo, skupno evolucijo, to pa je tudi temeljna misel geofiziologije. V svojih dveh knjigah, ki sta rezultat nenavadne poti strokovnjaka za atmosfero, opozarja na problem tople grede. Članek oriše življensko pot tega znanstvenika in temeljne poteze njegove teorije. Posebno pozornost posveti njegovemu računalniškemu modelu simulacije razmerja med živimi bitji in njihovim okoljem, imenovanim Daisyworld.*

Marko Gabrijelčič

James Lovelock & Gaia -  
The Chronicle of a Love  
Story

*James Lovelock, the environmentalist, is the author of the hypothesis of "Gaia". He sees the Earth as a unique living organism, an active control system that is capable of maintaining the chemical unbalance. The inseparable, common evolution is ascribed to the living organisms and their environment, which is also the fundamental idea of the geophysiology. In his two books that are the outcome of a rather unusual career of the atmosphere expert, he calls the attention to the problem of the greenhouse. The article describes the career of this scientist and gives the basic outlines of his theory. A special attention is paid to his computerized simulation model of the relation between the living beings and their environment called Daisyworld.*

---

## Podatki o avtoricah in avtorjih

---

JACQUES DERRIDA, *filozof, rojen leta 1930 v El-Biaru, v bližini Alžira. Zadnjih šest let poučuje na École des Hautes Études en Sciences Sociales in predava na več univerzah v ZDA.*

ADRIJANA DVORŠAK, 1986, *absolventka politologije na FSPN Univerze v Ljubljani.*

MARKO GABRIJELČIČ, 1965, *študent Biotehniške fakultete Univerze v Ljubljani.*

SHIRLEY KEITH, *Indijanka iz plemena Winnebago, bojevnica za osvoboditev severnoameriških Indijancev; leta 1969 je sodelovala v zasedbi otoka Alcatraz; avtorica številnih člankov ter radijskih in televizijskih oddaj o problemih Indijancev v ZDA.*

MARJAN KOKOT, 1962, *absolvent sociologije na FSPN Univerze v Ljubljani.*

DUŠAN KOLENC, 1952, *prof. fil. in soc.*

NIKLAS LUHMANN, 1927, *prof. sociologije na Fakulteti za sociologijo Univerze v Bielefeldu, ZRN.*

FRANC MALI, 1955, *mag. soc., strokovni sodelavec na Inštitutu za družbene vede Univerze v Ljubljani.*

IGOR PRIBAC, 1960, *mag. fil., novi raziskovalec na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani.*

DARIJ ZADNIKAR, 1956, *mag. fil., višji predavatelj na Pedagoški akademiji Univerze v Ljubljani.*

IGOR Ž. ŽAGAR, 1960, *mag. fil., asistent - novi raziskovalec na Inštitutu za družbene vede Univerze v Ljubljani.*

# STUDIA HUMANITATIS

Knjižna zbirka STUDIA HUMANITATIS prinaša prevode temeljnih del sodobne svetovne teorije na področju humanističnih ved in družboslovja, ki iz slovenske kulture delajo sodobno znanstveno kulturo, slovenščino pa za intelektualen jezik, v katerem je mogoče izreči in zapisati vse, kar zmorejo svetovni jeziki.

Slovenski kmetje so njega dni brali večernice, mladi slovenski intelektualci v teh časih beremo

## STUDIA HUMANITATIS

Prvi letnik je razprodan, na voljo pa so še te tri knjige, 2., 3. in 4. letnika:

### 2. letnik

L.S. KLEJN  
Arheološki viri  
A. TENENTI  
Občutje smrti in  
ljubezen do življenja v  
renesansi  
M.J. FINLEY  
Antična ekonomija  
G. CANGUILHEM  
Normalno in patološko  
G. BOCK  
"Drugo" del. gibanje v  
ZDA od 1905 do 1922  
G. DUMÉZIL  
Tridelna ideologija  
Indoevropcev  
S. FREUD  
Metapsihološki spisi  
O. DUCROT  
Izrekanje in izrečeno  
L.S. KLEJN  
Arheološka tipologija

### 3. letnik

F. BRAUDEL  
Struktura vsakdanjega  
življenja, 2 zv.  
R. FOX  
Rdeča svetilka  
A. KOYRE  
Od sklenjenega sveta do  
neskončnega  
univerzuma  
A. LEROI-GOURHAN  
Gib in beseda I  
A. DERRIDA  
Glas in fenomen  
D. DAVIDSON  
Raziskave o resnici in  
interpretaciji  
N. CERVENKA  
Večerna šola stihoslovja  
A. MOMIGLIANO  
Razprave iz  
histografije  
E. BENVENISTE  
Problemi splošne  
lingvistike  
J. HABERMAS  
Strukturne spremembe  
javnosti

### 4. letnik

R. JAKOBSON  
Lingvistični in drugi  
spisi  
A. MOMIGLIANO  
Razprave iz  
histografije  
A. GIDDENS  
Nova pravila socio-  
loške metode  
F. BRAUDEL  
Igre menjave  
S. FREUD  
Mali Hans  
Volčji človek  
F. FURET  
Misliti franc. revoluc.  
J.L. AUSTIN  
Kako narediti kaj z  
besedami  
M. SCHAPIRO  
Umetnostno-  
zgodovinski spisi  
P. ANDERSON  
Prehodi iz antike v  
fevdalizem

Še zmerom se lahko naročite na 5. letnik. Naročnino lahko poravnate naenkrat (1.600 din) ali v največ štirih zaporednih mesečnih obrokih (vsak po 400 din). Naročilnico lahko pošljete po pošti ali pa se osebno oglasite vsak dan med 12. in 14. uro na uredništvu, kjer lahko kupite posamezne knjige 20% popustom.

Doslej so izšle tri knjige 5. letnika:

- R. BARTHES: *Retorika starih, Elementi semiologije*;  
R. BIANCHI-BANDINELLI: *Od helenizma do srednjega veka*  
R. INGARDEN: *Literarna umetnina*

Prav kmalu pa bodo izšle še tele knjige:

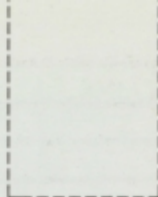
- E. GOMBRICH: *Spisi o umetnosti*  
P. ANDERSON: *Rodovniki absolutistične države*  
A. LEROI-GOURHAN: *Gib in beseda II*  
H. BELTING: *Podoba in njena publika v srednjem veku*

Knjiga je lahko tudi darilo. Naročite svoje najdražje in najpametnejše na našo zbirko.

Založba ŠKUC  
Kersnikova 4, 61000 Ljubljana  
tel. (061) 329-655

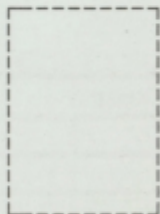
Na zalogi so še naslednje redne številke in izredne izdaje Časopisa za kritiko znanosti:

ČKZ64-65/84:	<i>Struktura znanstvene paradigme</i>	50,00 din
ČKZ 71-72/84:	<i>Religija in osvoboditev</i>	40,00 din
ČKZ 1986	<i>Učinek gobezdala</i>	50,00 din
ČKZ 87-88/86	<i>Jedrske elektrarne da - ne</i>	40,00 din
ČKZ 89-90/86:	<i>Kriza in mednacionalni odnosi v SFRJ</i>	40,00 din
ČKZ 97-98/87:	<i>Ugovor vesti</i>	40,00 din
ČKZ 99-100/87:	<i>Praksa kot opozicija</i>	50,00 din
ČKZ 1988	<i>Janez Janša: Na svoji strani</i>	50,00 din
ČKZ 1989	<i>Srbija i Albanci - 2. knjiga</i>	50,00 din
ČKZ 1989	<i>Srbija i Albanci - 3 knjiga</i>	50,00 din
ČKZ 119-120/89:	<i>Kontekst ljubljanskega procesa</i>	60,00 din
ČKZ 1989	<i>Kompendij za bivše in bodoče politike</i>	60,00 din
ČKZ 1/90:	<i>Kako zmagati na volitvah</i>	60,00 din
ČKZ 127/90:	<i>Ekologija in demokracija</i>	70,00 din
ČKZ 128-29/29:	<i>Fantazija</i>	160,00 din
ČKZ 130-31/90:	<i>Družba, etika, morala</i>	80,00 din
ČKZ 132-33/90:	<i>Nova ustava</i>	100,00 din
ČKZ 134-35/90:	<i>Militarizem in vojaško-industrijski kompleks</i>	100,00 din
ČKZ 136-37/90:	<i>Ženska, politika, družina</i>	100,00 din
ČKZ 138-39-/91:	<i>Subpsihiatrične študije</i>	170,00 din



Založba KRT  
Beethovnova 9/I  
61000 Ljubljana

časopis  
za  
**kritiko**  
znanosti



Časopis za kritiko znanosti  
Beethovnova 9/I  
61000 Ljubljana

## NAROČILNICA

PRIIMEK / IME																
ULICA														ŠT		
KRAJ											POŠTA					
POKLIC																
Naročam naslednje knjige:																
<p><i>Knjige, ki so naročene v prednaročilu (ponatis) bom plačal-a po povzetju. Cena je nespremenjena ne glede na datum izida, KRT pa ni dolžan izdati ponatisa, če ne zbere 100 prednaročil.</i></p> <p><i>Cene knjig, ki so že izšle (krtove novosti) bom poravnal-a:</i></p> <p><input type="checkbox"/> po povzetju</p> <p><input type="checkbox"/> v treh zaporednih obrokih, prvi obrok plačam po povzetju</p>																
PODPIS											DATUM					
<p><i>P.S. Če ste študent-ka, priložite potrdilo o vpisu in knjige boste dobili še ceneje - za samo 50% cene v knjigarni!</i></p>																

## NAROČILNICA

PRIIMEK / IME																
ULICA														ŠT		
KRAJ											POŠTA					
POKLIC																
Naročam:																
<input type="checkbox"/> celotni letnik Časopisa za kritiko nanosti po ceni: <ul style="list-style-type: none"> <li><input type="checkbox"/> za institucije 800,00 din;</li> <li><input type="checkbox"/> za individualne naročnike-ce 680,00 din;</li> <li><input type="checkbox"/> za študente-ke, ki s potrdilom o vpisu dobite letnik 50% ceneje</li> </ul>																
<input type="checkbox"/> naslednje posamezne številke: <div style="border: 1px solid black; height: 20px; width: 100%; margin-top: 5px;"></div>																
PODPIS											DATUM					
Cene so vezane na tečaj dinar - DEM																







YU ISSN 0351 - 4258



9 770351 428006