

Četov delež



Rorty bere Rawlsa ●

Civilizacija kultov ●

Dnevnik ●

Postmoderne figure telesa ●

časopis
za
kritiko
znanosti

let. XXI, 1993, št. 162-163

Revija subvencionirata Ministrstvo za znanost in tehnologijo in Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije.
Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije, št. 415 – 24/94 mb šteje revija med proizvode, za katere se plačuje
5-odstotni davek od prometa proizvodov.

vsebina

Igor Pribac 5 O.

Očetov delež

Zoja Skušek	11	MATERNA LJUBEZEN, OČETNA HIŠA
Tanja Renner	15	POLITIKA MATERINJENJA ALI "FATHER KNOWS BEST: FOR HIM THE PLAY, FOR HER THE REST"
Gabi Čacinovič Vogrinčič	23	OČE - PRAVICA DO STVARNOSTI
Mateja Končina Peternel	31	PRAVNI VIDIKI OČETOVSTVA
Zoja Skušek	41	"STARŠEMA SVETUJEM, NAJ OTROKA NE SILITA, DA SE OPREDELJUJE ZA ENEGA ALI DRUGEGA" Pogovor z Vidko Ribičič
Bogdan Lešnik	49	ISTOSPOLNA PARTNERSTVA IN OTROCI
Bronislaw Malinowski	53	OČE V PRIMITIVNI PSIHOLOGIJI. BESEDE IN DELA V PRIČEVANJU
Zoja Skušek	61	OČETJE IN OČETOVSTVO
Jože Vogrinc	75	OČETOV GUMB?
Rastko Močnik	83	REPRODUKCIJA LJUDI IN PRODUKCIJA IDEJ POD SVOBODNIM SONGEM
Iztok Saksida	99	O NAMIŠLJENIH OČETIH IN PREVARANIH LJUBIMCIH

Rorty bere Rawlsa

Darko Poljšek	119	THE WORLD ACCORDING TO RICHARD RORTY
Richard Rorty	129	PREDNOST DEMOKRACIJE PRED FILOZOFIJO

CIVILIZACIJA KULTOV

Mitja Velikonja 155 ANTINOMIJE RITUALA IN INSTITUCIJE

Dnevnik

Samir Osmančević 173 DNEVNIK

POSTMODERNE FIGURE TELESA

Janez Strehovec 183 PERFORMANCE ART IN JAZ, KI SE UPRIZARJA

Gary Day 201 V RAZMISLEK: BODYBUILDING IN DRUGE ZADEVE

Stelarc 213 OKREPLJENE KRETNJE/OBSOLETNE ŽELJE. POSTEVOLUCIJSKE STRATEGIJE

prikazi in recenzije

223

- Emile Durkheim, SAMOMOR; PREPOVED INGESTA IN NJENI IZVIRI (Mitja Velikonja)
Georg Simmel, TEMELJNA VPRAŠANJA SOCIOLOGIJE. Individuum in družba (Mitja Velikonja)
Marco Taradash (ur.), CENA PROHIBICIJE DROG. Za novo politiko proti kriminalnemu tržišču drog (Igor Pribac)
Aldous Huxley, VRATA ZAZNAVANJA; NEBESA IN PEKEL (Marko Senčar)
Bojko Bučar, MEDNARODNI REGIONALIZEM - MEDNARODNO VEČSTRANSKO SODELOVANJE EVROPSKIH REGIJ (Milan Brglez)
Pavel Gantar, SOCIOLOŠKA KRITIKA TEORIJ PLANIRANJA (Drago Kos)
Mladen Dolar, Slavoj Žižek, FILOZOFIJA V OPERI (Roman Berčon)
Zoran Milivojević, PSIHOTERAPIJA I RAZUMEVANJE EMOCIJE (Zdenka Šadl)
Nancy Friday, ZALJUBLJENI MOŠKI. Moške seksualne fantazije: zmaga ljubezni nad gnevom (Jana Urh)Janek Musek, OSEBNOST IN VREDNOTE (Melita Poler)
John Stopford, Susan Strange, RIVAL STATES, RIVAL FIRMS (Peter Ješavnik)

povzetki

243

O.

S časom imamo ljudje preglavice - tudi ko jih nimamo s točnostjo. Razmišljanja o času nas prehitro spomnijo na krhkost človeške gline, na to, da stvari v času lahko le trajajo, vendar prej ali slej dotrajajo; da je vse, kar je v času, samo začasno; in tudi to, kar sebi navadno kar lep čas pravi "jaz", pri čemer misli na nekaj, kar ostaja nespremenljiva podlaga vseh sprememb, ki jih vmes utegne prinesiti čas, ni nobena izjema. Neveselo spoznanje, to, ki zadeva lastne meje: grozi, da bo izvotlilo tudi pomen tega, kar v svoji omejenosti je.

Tradicionalni človek Zahoda je svoje spremljanje minevanja lajšal z nabori svetnikov, pripisanih dnevom, ki so ga povezovali z obljubo neminljivosti novega življenja. Danes Zahod ustvarja novo sekularno tradicijo posvetitev časa, za katero se zdi, da ustreza enakim potrebam po obvladovanju entropije in tesnobe kot verska.

Sistemom svetniških dni, ki vsak dan spominjajo na izpolnitev časa, se pridružujejo civilizacijske kampanje, ki dneve, tedne, mesce in leta posvečajo bolj ali manj občečloveškim problemom in vrednotam. Njihov namen je, da bi opominjale, sprožile razmislek in največkrat tudi, da bi dosegle spremembe v ravnanju ljudi. Dan varčevanja in dan Zemlje, tedni in meseci boja proti kajenju, raku, aidsu, leto turizma, ipd. so primeri takšnih kampanj. Poleg vseh zaslug, ki jih takšne kampanje lahko imajo za izboljšanje stanja stvari, na katerega opozarjajo, je njihova korist tudi uteha, ki jo proizvedejo: čas sicer še naprej "teče", vendar ne več tjavendan (v tistega, ki ga ni mogoče najti v nobeni pratiki), temveč teče v imenu nečesa (ali nekoga). Če lahko času s poimenovanjem dodeliš smisel, je vse lažje. Leto 1994 je razglašeno za leto družine. Izbor teme letošnje celoletne kampanje nas vrača v bližino tradicionalnega sveta. Medtem ko so aids, rak, turizem in tudi Zemlja kot nedeljiv predmet posebne skrbi človeštva, novodobne problematike, ki kažejo na zunanje ovire rasti blaginje, skrb za družino evocira njeno notranjo oviro: zamiranje tradicij. Prvo sporočilo kampanje je namreč, da sodi družina med ogrožene vrste oblik življenja, ki sama ne vzdrži več in jo bo brez pacemakerja razneslo. Razglasitev leta družine je konservacijska kampanja, ki jo lahko vključimo v okvir boja za ohranitev kulturne dediščine. Kako zelo različno lahko ta klic odmeva onstran meja modernih družb, med ljudstvi raznolikih ureditev

sorodstvenih struktur - seveda, če bi jih dosegel - je vprašanje zase, ki ga na tem mestu lahko samo navržemo, da bi z njim opozorili na nevarnost univerzalističnega razumevanja družine, ki umislek diskurzivne prakse postavi na mesto njenega predmeta. Občost družine se izkaže za zavajajočo tudi, če ostanemo pri sebi, med modernimi družbami. Tudi za nas, "pripadnike modernih liberalnih družb", kot nam pravi R. Rorty, ki družino razumemo kot posredovano s krščansko mitologijo in prakso, je družinska struktura diverzificirana in se loči vsaj na katoliško in protestantsko (glej sestavek L. Accati v *Časopisu*, št. 158-159). V luči tega opozorila lahko ugotovimo, da je poziv k ohranjanju tradicije družine razpet med dve skrajni razumevanji. Lahko ga razumemo bodisi kot poziv k ohranitvi multikulturalnosti sveta bodisi kot poziv k njenemu preseganju. Kljub temu, da je reprodukcijska sposobnost tradicionalne družine kot temeljne reprodukcijske enote družbe postala ustavna materija in kategorija pravnih držav, peša. Enotnost družine na eni strani spodjeda različnost rešitev filiacijskih razmerij na različnih koncih sveta, na drugem, zahodnem koncu, pa jo načenjajo liberalne vrednote in nove reprodukcijske tehnologije. Pogostost razvez in kot nasledek tega od enega starša ločeno življenje otrok, širjenje posvojitvenih možnosti in možnosti pridobivanja naraščaja s pomočjo tretje osebe, nastajanje družinskih skupnosti istospolnih partnerjev in heterospolnih partnerjev brez prokreacijskih namenov, ob poseganju državne regulative, ki skuša v to mrgolenje oblik sožitja dveh generacij vnesti red po načelu "vsem enake možnosti", vse to družino odmika ne le od tradicionalne, temveč tudi družinsko tradicijo za nazaj izkoreninja iz njene domnevne zraslosti v naravni svet, ki si jo tradicionalizem kot nereflektirani etnocentризem rad pripiše. Nove oblike družinske konvivialnosti namreč povezuje skupna poteza, in ta je razhajanje bioloških in socialnih razmerij.

Očetov delež, uvodni sklop številke, s svojega posebnega zornega kota ponuja razprave in preudarke, ki jih lahko beremo kot prispevek *Časopisa* k letu, posvečenemu družini. Pod lupo je postavljeno očetovanje in širše vprašanje spolne (socialne in biološke) asimetrije, kot se kaže v odnosu do otrok. Socialna asimetrija je na dlani, če vemo, da na Zahodu (tj. tudi pri nas) v devetih od desetih primerov razvez staršev otroka prisodijo v varstvo materi, v desetem primeru je enkrat dodeljen očetu, drugič pa drugim skrbnikom. Eklatanten primer spolne diskriminacije moških, bi kdo lahko vzkliknil, pa tega zaenkrat skoraj nihče ne stori: ne očetje, ne matere, ne predstavniki družbenih institucij. Zdi se, da je za zdaj nevprašljivost tradicije premočna, vprašanje pa je, kako dolgo bo ta nevprašljivost še zdržala spričo zagona, ki ga je prejel proces izvijanja žensk iz tradicionalnih vlog, in njegovega nujnega nasledka, redefinicije moških vlog. Argument ostaja neokrnjen in čaka, da se najdejo jezni očetje - ali jezne matere, ki ga bodo pobrali in izpisali na svoj prapor.

Biološka asimetrija (ki je seveda v oporo socialni) se sama opira na nosečnost.

*Biološki oče lahko breme otroka na poti "nosi" samo v prenesenem pomenu, tj. duhovno. Na tej asimetriji gradi celotna metafizika očeta kot duhovnega, tj. nefizičnega ali fizično odsotnega dejavnika v nastajanju in oblikovanju novega živega bitja. Razbiramo jo lahko tako v kvazimoškem oprasku, ki ga je sv. Duh imel z devico Marijo, kot v psihoanalitičnih teorijah. Zaradi nje je za nas enako nesmiselno govoriti o "nosečniku" kot o duhovni materi. **Nomos** in **fizis** sta s temi jezikovnimi rabami že dodeljena spoloma tako, da je oče dojet kot instanca duha. Včasih se celo zdi, da v metaforični svet vstopamo, ko spregovorimo o fizičnem očetu.*

*Pričujoča številka je posvečena tudi tem duhovnim očetom. In sicer v prav posebnem smislu. Z njo se namreč končuje letnik, v katerem je **Časopis** dopolnil dvajsetletnico svojega nepretrganega izhajanja in je zato nekakšen hommage njegovim **founding fathers**. **Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo** je začel izhajati leta 1973. Na poti je izgubil zadnji del imena, ki mu ga je sedanje uredništvo ponovno pripelo in se s to potezo tudi prepoznalo za duhovnega potomca njegovih začetnih uredniških usmeritev. Danes kot tedaj je to predvsem tematski pristop, ki različne znanosti in druge vednosti sooča - in upamo, povezuje - ob odprtih družbenih vprašanjih, posluh za tiste med njimi, za katere menimo, da bodo jutri pomembnejša, kot so danes, in dovezetnost za različnost pogledov, ki jo dokazuje široka paleta avtorjev iz vseh področij. Kako široka je ta paleta, kaj vse je bilo objavljeno in kdo vse je v tem času objavjal v **Časopisu**, je razvidno iz 20-letne bibliografije objavljenih člankov in avtorjev, ki smo jo pripravili za to priložnost in je kot brošura priložena vsakemu izvodu. Če je niste prejeli, jo zahtevajte pri svojem prodajalcu. Ali stopite do uredništva.*

Prevod Rortyja v tej številki pa je že najava naslednje številke, katere osrednja tema bo toleranca.

Igor Pribac



Očeton delerž

Takrat si je domišljaval in tudi srčno želel dobiti sina. Pravit je torej večkrat, kako ga bode vzgajal. Nekoč je dejal: "Moj sin ne bode nikoli duhovnik, in če bi bil - tedaj ni moj otrok." Včasih zopet: "Lahko je tudi deklica, to bi mi bilo skoro še bolj všeč, ker deklica je bolj ljubka in prisrčna; za deklico so pa tudi skrbi večje." Moja mati tega ni mogla razumeti. "Deklici brez premoženja je bolj malo potov odprtih in moje dete vendar ne bode služilo. Da bi imela lep glas, lahko postane pevka ali igralka."...

Dne 18. decembra leta 1842 sem prišla jaz na svet. Ko mu je mati sporočila to novico, je prišel nemudoma. Njegove prve besede so bile: "Zopet deklica? Kje je?"...

Dne 18. septembra je bil rojen moj brat France. Bil je tretji in zadnji otrok moje matere z dr. Prešernom. Moj oče je moral biti tedaj v hudih denarnih stiskah, kajti prišel ni pogledat svojega sina, dasiravno ga je moja mati obvestila o tem dogodku po svoji materi...

Ernestina Jelovšek, Spomini na Prešerna, Ljubljana, 1903.

Materna ljubezen, očetna hiša

(iz Slovenskega pravopisa)

Za začetek anekdoti: ko sem pred časom ugotavljala, da so si ženske že napisale svoje "materinske zgodovine" (Knibielher, Fouquet), očetje pa s svojimi zamujajo, mi je kolega rekel - menda v šali, da moški nimajo očetovske zgodovine, ker pač nimajo časa za to. Če pozabim na dvosmiselno obscenost besede "to" (za kaj moški nimajo časa?), potem izjava dolgočasno ponavlja vsem nam znani kliše: otroci so ženska stvar, moški imajo v življenju pomembnejše reči.

Ideja za ta sklop je nastala iz "praktičnih" razlogov: veliko ločenih kolegov-očetov mi je tožilo, da jih nekdanje žene ovirajo pri stikih z otroki. Moja zamisel je bila: naredimo številko in z njo podlago za konkretno akcijo, za organizacijo skupine, ki si bo "prizadevala za pravice očetov". Zdaj, ko gre delo s številko h koncu, ugotavljam dvoje: 1. največ prispevkov so mi odpovedali moški, vsi hkrati tudi očetje; in 2. kolikor vem, se ne organizira nobena očetovska skupina.

Zato namesto očetom tale sklop o očetovstvu "posvečam" redkim ženskam, ki so si upale v vlogi matere priznati, da ne morejo ali nočejo več.

*

Zgodovinarji (Delumeau) si patetično postavljajo vprašanje: Ali ima oče na Zahodu prihodnost? in pri tem zaskrbljeno ugotavljajo, da zaradi vse številnejših ločitev in možnosti umetne oploditve (z donatorjem) očetovstvo ni več stvar enega moškega. Je v položaju, ko se vse bolj uveljavljajo najrazličnejše družinske konfiguracije, še mogoče govoriti o očetni hiši? Je ustrezen zgoščen obrazec "smrt očeta" ali "novi oče"?

Prihodnost bo obračunala s sedanjimi odgovori, zato bi bil toliko potrebnejši zgodovinski pogled (v tem sklopu, žal, manjka, ne nazadnje zato, ker se tukajšnje zgodovinopisje ne meni za tako "vsakdanje" teme), ki bi pokazal itinerarij očeta, ki bi, skratka, pokazal, "kako je do tega prišlo". Kaj je v družino prinesla modernizacija (Goody), kaj se je zgodilo z industrializacijo, urbanizacijo, z vstopom žensk na trg delovne sile? Kako je prišlo do "krize očetovske identitete", o kateri zdaj govorijo redki zgodovinarji in sociologi (Roche)? Država si je z vse večjimi ambicijami prilaščala, kar je nekoč bilo očetovo, najedla očetovsko oblast:

“izmislila” si je splošno šolsko obveznost, splošno vojaško obveznost, socialno zavarovanje, zakonsko svetovanje, obvezna cepljenja, priročnike za nego in vzgojo otrok, najrazličnejše tehnike umetnih oploditev. Kaj je ostalo očetom?

*

Zadnje čase beremo v časopisih o možnosti “najemanja trebuhov”, surogatstvu (par “naroči” otroka, genetski material navadno prispevata moški iz para in surogatna mati). Mnenja so v glavnem odklonilna. Obsodba ne zadeva para, ki je otroka (nosečnost) naročil in kupil, pač pa surogatno mater, ki otroka prodaja ali, nemara natančneje, opravi nosečnostne usluge za tujega otroka. Ne samo, da je “najemodajalka trebuha” stopila na trg, ki v nasprotju z “domačo” žensko-privatno-družinsko sfero velja za moško “zunanje” področje, kjer ženske tradicionalno ne prodajajo, pač pa dajejo (materinijo bi rekla T. Renner), “huje”: najemodajalka trebuha ne prodaja samo svojega telesa (to počnejo prostitutke, ki so že vključene v mrežo družbenoekonomskih odnosov), pač pa v veliki meri tabuizirani organ, pri katerem telesnosti ni mogoče ločevati od “čustvenih” zasedb, ki se nanj lepijo; najemodajalka torej prodaja tisto, česar se v naši kulturi ne sme prodajati, namreč čustvo, in to celo odlikovano materinsko čustvo, ki ga občutijo “celo živali”; zato je taka ženska slabša od živali.

To je en vidik. Drugi je tale: v sodnih procesih, do katerih tu in tam pri najemanju trebuhov pride, ker se najeta mati ne drži “pogodbe” in hoče otroka zase, par, pa je otroka naročil, pa se mu tudi noče odreči, se sodniki praviloma odločajo v prid najete matere. Biološki del nosečnosti, dejstvo, da je ženska otroka nosila, prevlada nad pogodbo med zasebniki. Pri očetih je položaj prav nasproten: moški, ki da na razpolago spermo za umetno oploditev, kot biološki oče nima nobenih pravic, še več, večina zakonodaj je doslej zahtevala, da ostane anonimen, in je s tem varovala socialnega očeta.

*

*Včasih je bila tabuirana tema v naši kulturi spolnost, potem jo je zamenjala smrt (Aries), dodajmo še očetovstvo (Delaisi de Parseval). A videti je, da se tudi ob tej temi uveljavlja nenavadna spolna asimetrija: slovenščina nima izraza za moškega, ki pričakuje otroka. Manjka beseda, ki bi označila poseben status moškega med spočetjem in rojstvom, torej v času, ko še ni oče. Jakobson v *Esejih* pravi, da ruščina ima tako besedo, Angleži si pomagajo z *expectant father*, prav tako imajo glagol *to father*, ki je v rabi tako za biološke kot adoptivne očete. Številna afriška ljudstva imajo besede za “roditi, dati na svet”, ki jih uporabljajo tako za matere kot očete. Pri nas se glagol “roditi” uporablja samo o*

zvezi z žensko. Ko slišimo vprašanje "Ali je X že rodil?", od nas pričakujejo, da se vsaj "hudomušno nasmehnemo".

Na drugi strani je tesnoba, povezana z biološkim očetovstvom, z dvomi, ali socialno in pravno očetovstvo zares temelji tudi na biološkem očetovstvu, tako rekoč zaščitna znamka naše epohe (Strindberg).

*

Spremembe v očetovski vlogi so seveda v tesni zvezi s spremembami razmerij med spoloma, med generacijami, s preobrazbami v družbenih razmerjih gospodstva nasploh. Očetova vloga je bila videti jasna in neproblematična, dokler je bil patriarhalni obrazec družine jasen in trden, dokler sta bili podrejenost in izkoriščanje žensk neproblematična razsežnost splošnih družbenih razmerij. Prelomi na teh področjih so še okrepili negotovost glede očetne vloge. Razvoj je poln dvoumnosti in paradoksov: radi se čudimo eksotičnim predstavam neevropskih ljudstev, pri tem pa pozabljamo, kako nenavadne, kako fantastične so predstave, ki prevladujejo v naših družbah. Besedila liberalnih ideologov slikajo družbo, kjer ni otrok, kjer zato tudi staršev ne more biti. Umevanje "pravic otrok" - novejša razširitev človekovih pravic - vsebuje protislovje, podobno tistemu pri "pravicah" živali in rastlin - tisti, ki mu pravica gre, se je ne zaveda, je navadno ne more uveljavljati in je ne uporablja zavestno. Pa vendar liberalna ideologija problema ne more drugače zgrabiti. Praksa liberalnih družb starševstvo vse bolj spreminja v privilegij bogatih in v predsodek revnih: otroke bodo nemara kmalu imeli le tisti, ki si jih lahko privoščijo, in ti, ki za kaj drugega nimajo ne možnosti ne fantazije. Naša kultura le jecljaje odgovarja na vprašanje, kaj z očetom; ker pa vemo, kako govori, kadar odgovarja jasno in razločno, je mencanje ob očetu pravzaprav dobro znamenje: polje za možne odgovore ostaja odprto - in nemara je bolje, da ga najprej posejemo z začasnimi, nesamozavestnimi in delnimi odgovori, ki nam bodo še zmerom omogočali, da se učimo pri drugih - in pri svojih lastnih zmotah.

Zoja Skušek



Tanja Renner

Politika materinjenja ali Father Knows Best: for Him the Play, for Her the Rest*

V sociologiji z družino označujejo vsaj dvogeneracijsko skupnost kot obliko vsakdanjega življenja, v kateri je udeležen vsaj en starš in vsaj en (odvisen, nedoleten) otrok. To, kar družino razlikuje od drugih oblik vsakdanjega življenja ljudi, kakršni sta npr. gospodinjstvo ali partnerstvo, je obstoj starševskega razmerja kot socialnega razmerja.

Kakorkoli se že razlikujejo novejše sociološke definicije družine, je v vseh najti vsaj eno skupno dimenzijo; družino opredeljujejo kot področje bio-socialne reprodukcije s poudarkom na socialni reprodukciji, kar evocira predvsem afektivno, interpersonalno ali, kot pravijo nekateri, socializacijsko plat reprodukcije. Podobno se družina (ideološko) definira kot področje individualne ekspresivnosti, kot emotivno zaledje in zavetje, kot "azil v brezsrčnem svetu" (Lasch, 1977).¹

Obama pozicijama je skupno neko temeljno "spregledovanje realnega"; kje je "standardna sociološka teorija družine"² ideološka v spregledovanju realnega? Vsaj dve področji obstajata, ki sta bili do nedavna v socioloških interpretacijah družine "podprisotni"; prvo bi pogojno imenovali politična ekonomija družine in drugo - spet pogojno - politična filozofija družine, obe področji pa označujeta mesta, kjer je sodobna, s sentimentom in intimnostjo označena zasebnostna družina dejansko javna in politična.

Ko je govor o ekonomskih funkcijah moderne in sodobne družine, je eno od običnih mest znana teza o tem, da je družina v

** Angleški del naslova je iz druge zgodbe.*

Izposodila sem si ga pri Carli Verheyen (Knjijn, Mulder, 1987); v svojem pisanju opozarja na "nove očete", ki v ločitenih postopkih terjajo enake pravice kot matere, pozivajoč se na očetovsko ljubezen, ne da bi bili hkrati pripravljeni tudi materiniti. Slednje raje prepuščajo svojim ženskim sorodnicam, novim partnericam ali najeti delovni sili.

¹ *Razumevanje sodobne družine kot zatočišča v brezsrčnem svetu je najbolj razvil C. Lasch v delu **Heaven in the Heartless World** (1977). Knjiga je sprožila plaz kritik, ki jih v svoji knjigi **The Anti-Social Family** (1982) povzemata Barrett in MacIntosh.*

² Z oznako "standardne sociološke teorije družine" D. Cheal označuje interpretacije družine, ki so v ameriško naravnani sociologiji dominirale od tridesetih do sedemdesetih let in jim je bila Parsonsova funkcionalistična teorija najpomembnejša referenca.

Sploh pa se moraš pri otročji reji držati načela, da je včasih prav potrebna očetova stroga beseda - da, tudi brezovo olje nekterokrat dobro de - akoravno te srce boli. Otroci naj kmalu že v tretjem letu spoznajo očetovo voljo kot neovergljivo - ubogati se mora. Ne rekaj, da so otroci še premalo pametni itd. Ni res, otrok je v tretjem letu že dosti pameten, da zve, kedar mora ubogati. Če si ga tega navadila, lahko pojde pozneje vse. Jedno lice in določen glas si mora oče hraniti zmerom za tiste primerljeje, kedar hoče deci ukazovati. Ti gospodinja pa takrat za Božjo voljo ne smeš očetu ovirati.

Dr. Janko Sernek, *Nauk o gospodinjstvu*, str. 22-23, Ljubljana, 1871.

³ Termin "potopljena ekonomija" (*economia sommersa*) uporabljajo italijanske sociologinje (Saraceno, Bianchi), da bi opozorile na - z vidika nacionalnih ekonomij - oportuni spregled družinskega dela tudi, ko gre za na videz tako neproduktivne (v vsakdanji govorici "prijetne") dejavnosti, kakor je trošenje, poraba. Družinska poraba kot delo je v najbolj evi-

procesih modernizacije izgubila ekonomsko produktivno funkcijo in se specializirala v porabi. Teza že dolgo doživlja kritiko, in sicer v dveh smereh: prvič, v oporekanju temu, da bi bila družina kdajkoli izgubila ekonomsko produktivno funkcijo, in drugič, preko analiz porabe, ki so pokazale, da je družinska poraba pravzaprav produktivno delo oziroma del nevidne ali, kakor pravijo nekateri, "potopljene družinske ekonomije".³

V tako imenovani "razpravi o domačem delu" (*Domestic Labour Debate*) iz sedemdesetih in osemdesetih let je bilo eno skupnih spoznanj natanko v tem, da se z modernizacijo in z

intenzivnim tehnološkim razvojem količina domačega dela bistveno ne zmanjšuje, prihaja le do preместitve težišč, dvigovanja higienskih, psiholoških, pedagoških in drugih standardov, zaradi česar se je družinsko in gospodinjsko delo zgolj prestrukturiralo in ne tudi količinsko ter časovno zmanjšalo.

Raziskave časovnih budžetov kažejo, da v vseh sodobnih družbah ženske opravijo bistveno več družinskega in zlasti gospodinjskega dela kot moški, ne glede na to, ali so zaposlene zunaj doma ali ne. Tako ženske, ki so polno zaposlene zunaj doma, opravijo v povprečju od 26 do 35 ur gospodinjskega/družinskega dela tedensko, zaposleni moški pa v povprečju od 10 do 14. Nezaposlene gospodinjke delajo povprečno 77 ur na teden (Oakley, 1974; Thorne, 1982).

Zato bi bilo mogoče nekoliko romaneskni podobi, ki jo je gojila sociologija o družini kot o socialni skupini, "specializirani v afektivnosti" (Parsons, 1956), postaviti ob

bok suhoparnejšo oznako družine kot skupine, ki je predvsem visoko specializiran zasebni servis socialnih storitev. Tezi, da je družina zasebni servis za zadovoljevanje vsakdanjih individualnih in skupnih potreb, najbrž ni mogoče oporekati, saj je družina svojo servisno funkcijo, sicer v različnih modalitetah, vselej opravljala; specifičnost sodobne družine je v poudarjanju zasebnostne dimenzije tega početja.

Zato nekateri/e avtor(j)i/ce obravnavajo prav "servisno funkcijo" družine v pomenu mediacije, predelave, zadovoljevanja vsakdanjih eksistenčnih potreb kot tisto ključno mesto, ki določujoče strukturira vsa druga družinska razmerja, vključno seveda s starševskimi:

"Servisna funkcija sodobne družine v resnici omogoča in oblikuje afektivne odnose med člani/cami družine, sodoloča celotno družinsko dinamiko in s tem procese socializacije otrok in

emotivne stabilizacije odraslih, kar sta - po Parsonsu - poglavitni funkciji sodobne družine, specializirane v afektivnosti" (Saraceno, 1976, str. 116).

Da pa bi bila servisna funkcija družine v sodobnem pomenu mogoča, nastane figura gospodinje kot osebe, za katero se pričakuje, da upravlja z domom, da vodi domačo ekonomijo, da na zaseben način in v zasebnosti zadovoljuje življenjske potrebe družinskih članov oz. skrbi za blaginjo "pomembnih drugih".

Fenomen ugospodinjenja je v drugi polovici 19. in v prvi polovici 20. stoletja zajel ženske vseh socialnih slojev, čeprav na različen način: medtem ko je za ženske nižjih slojev gospodinjenje predvsem "drugi ših", na meščansko soprogo sistematično pritiskajo zdravniki, higieniki, moralisti, vzgojitelji in esteti, tako da sčasoma postane njihova zaveznica, vzgojiteljica in negovalka družine ter izvajalka (ekspertskih) priporočil. Donzelot vidi v tej aliansi med filantropkim moralizatorstvom in ženskami bistveni člen nove ideologije "družinske domačnosti" (Donzelot, 1980).

Na drug vidik kulturnih učinkov ugospodinjenja opozarja Cheal (1991): ideologija strogega ločevanja med (družinsko) zasebnostjo žensk in (politično) javnostjo moških polarizira socialne ideale moškosti in ženskosti in eden od vidikov te polarizacije je feminizacija ljubezni. Kulturni ideali ženskosti, kakor so ljubezen, nežnost, ekspresivnost, so bili selektivno poudarjeni kot temelj družinskega življenja in so v resnici pomenili to, kar ženske počnejo doma, namreč ljubijo in delajo oziroma delajo, ker ljubijo.

Domače delo kot družinsko/gospodinjsko delo je torej vse prej kot rezidualni ostanek preteklosti v izginjanju, je prav narobe, tipično moderen in sodoben fenomen, katerega načini, obseg, socialna relevantanca se sicer spreminjajo, a ostaja strukturno vezan na ekskluzivno funkcijo družine kot servisne enote (Espring-Anderson, 1990).

Simptomatično je, da je (bila) gospodinjska funkcija ženske kot servisna funkcija (družine) vselej socialno prezrta in zamolčana in se je pokrivala z drugo zasebno in privatizirajočo dimenzijo ženske, z materinstvom kot sakralizirano in naturalizirano žensko identitetno shemo. Bržkone je prav ideologija materinstva ženske pripravila do tega, da so sprejele gospodinjsko vlogo (in marginalni položaj na trgu delovne sile) kot nekaj, kar pač sodi zraven, čeprav se je pokazalo, da prav gospodinjenje močno ovira

dentni obliki navzoča v razmerah nerazvitih in/ali planskih ekonomij, kjer je prav poraba ena temeljnih postavk družinskega/ženskega časovnega budžeta.

Vzgojevanje se prične v domači hiši, v kateri se nahajajo vsa sredstva za dobro vzgojo. Prva vzgojiteljica malemu otroku je njegova mati. Ta skrbi za njegovo telesno in dušno vzgojo. Ona mu vadi njegova čutila. (...) Vzbuja mu čustva, ko budi s svojo veliko ljubeznijo v otrokovem srcu nasprotno ljubezen. (...)

Oče pomaga svoji soprogi vzgojevati. Dostikrat se prigodi, da mati vsled prevelike ljubezni, katero ima do svojega otroka, ne postopa tako strogo, kakor bi bilo potrebno. Kar skazi materina prizanesljivost, to popravi očetova resnoba. Očetov zgled ni manj važen, kakor materin. Oče ukaže in otroci morajo ubogati. Njegova beseda je otrokom prva zakonita oblast, kateri velja pokorščina brez ugovora.

Dr. Franc Kos, *Vzgojeslovje*, str. 123, Ljubljana, 1890.

ljubeznivo ukvarjanje z otroki, kar naj bi bila sicer najpomembnejša dejavnost žensk v družini.

Materialna, izvrševalna, birokratska plat gospodinjskega in družinskega dela terja toliko časa in energije, da ju preprosto zmanjkuje za kontinuirano interakcijo in posvečanje naraščaju, kar velja kot nujno za sicer preferenčno materinsko vlogo. Kakor kažejo številne empirične raziskave o uporabi dnevnega časa žensk, se večina mater in gospodinj (zaposlenih in tistih, ki so se zaposlitvi odpovedale "zaradi otrok") z otroki ukvarja bolj mimogrede med opravljanjem gospodinjskih del in se le izjemoma ekskluzivno posvečajo svojemu potomstvu (Johnson, 1988; Pascall, 1986).

Opraviti imamo torej z navideznim protislovjem, ko se prav temeljne značilnosti podobe "nove družine", ki da so v psihološko-afektivnih dimenzijah partnerstva in starševstva, brišejo v prid prezrte materialno-uslužnostne funkcije družine kot zasebnega sistema socialnih storitev. V čem je politično-ekonomski vidik družine kot zasebnega podjetja, ki (po)skrbi za stanovanje, hrano, obleko, razvedrilo, nego, tolažbo...?

a) Najprej in predvsem se javnosti in njenemu nadzoru odtegujejo modalitete distribucije velikega dela virov za reprodukcijo vsakdanjega življenja ljudi. Drugače, medtem ko je npr. dohodek že dolgo predmet javnega nadzora (v obliki sindikalnega nadzora in kot temeljni člen kolektivnih pogodb, ipd.), se zdravje, (ne)primernost stanovanja, intelektualni in čustveni razvoj ipd. konotirajo mnogo bolj zasebnostno, neredko kot stvar (ne)ustreznih personalnih izbir.

b) Centralnost družinske institucije v distribuciji eksistenčnih virov posameznika/posameznico napeljuje na to, da vidi v (družinski) zasebnosti in čedalje bolj zgolj v tej možnost realizacije bistvenih materialnih in afektivnih potreb. V tem je pomen vsakdanje secesije življenja na javni in zasebni del; s tem ne želimo povzemati (novo)levičarskih tez o socialni in politični prestreljenosti tudi najbolj intimnih vidikov zasebnega življenja, opozarjamo le na to, da zasebni načini servisiranja vsakdanjosti prikrivajo politične in ekonomske vzgibe za oportunist in socialno funkcionalnost zasebnosti.

c) Socializacija v zasebnost posameznika/ce napeljuje na medosebni boj za vire, ki jih (družinska) zasebnost nudi: na boj za osebno priznanje, na boj za čustva, usluge, materialno varnost, za sredstva socialne promocije, ipd. In nikakršno naključje ni, da so v ta boj potegnjeni vsi, tako tisti, ki "imajo družino", kakor oni, ki "je nimajo". Kakor ni naključje, da je ženski kot protagonistki družinske zasebnosti vselej na voljo družinska "alternativa": pogled na funkcioniranje socialnih storitev (tudi tam, kjer so te najbolj razvite) kaže, da je družinski servis ustrežnejši; strukturne deprivacije trga ženske delovne sile napeljujejo na to, da je ženskam ustrežnejša in humanejša alternativa - družinska zasebnost.

Kjer ljubijo in delajo, ker ljubijo, ali drugače, skrbijo za druge, kar je, namreč skrbeti-za-druge, kategorija politične filozofije družine, ker je protipol avtoriteti, kar bomo skušali pokazati.

Ljubijo in skrbijo seveda tudi očetje, nemara nič manj od mater; to, kar počno matere prav posebnega, je, da materinijo, kar lahko pomeni mnogo reči, od katerih nas tu zanima le izvajanje posebne spretnosti, obrti skrbenja-za-druge, ne da bi bilo v dejavnost vpisano pričakovanje, da bo na enak način (po)skrbljeno za njih same.

Matere skrbijo za otroke in moža, ker imajo očetje pravico, da je zanje poskrbljeno, in videti je, da je pravica nekaj, kar izhaja iz avtoritete. Od vseh možnih atributov očetovstva je prav avtoriteta tista, ki je najbolj opredeljevala očetovsko pozicijo, zaposlovala tiste, ki z očetmi živijo, in seveda zanimala družbene vede.

V družbenih teorijah o očetovski avtoriteti T. Knijn (1987) razlikuje med teorijami, ki avtoriteto pojasnjujejo kot (ideološki) učinek ekonomskega položaja očetov, in drugimi, kjer je očetovska avtoriteta izvedena iz očetovskih družinskih funkcij.

To, kar so socialistične feministke (Seccombe, 1973; Gardiner, 1980) iz sedemdesetih let pisale o avtoriteti, sodi v prvo smer; očetje naj bi na podlagi svojega ekonomskega položaja in statusa zahtevali pravico do osebnih storitev zase in za otroke. Tudi v primerih, ko očetje nimajo boljšega ekonomskega položaja od mater oziroma žen ali tudi ko te zaslužijo več kot njihovi moški



partnerji, se situacija prav nič ne spremeni. Barret zato sklepa, da je sicer umanjkala materialna podstat ideologije, ker pa so ideologije nasploh zelo persistentne, učinkujejo tudi, ko je njihova materialna substanca le še daljnji odmev.

V ekonomijo zazrte socialistične feministke spregledujejo, da ima lahko "materialna podstat" celo serijo nadomestkov, kakor so, denimo, politični angažma, intelektualna potencia, športno navijaštvo in druge prijetne reči.

Horkheimer naj bi bil primer kombinacije teorij prvega in drugega tipa, marksistični funkcionalist, ki misli, da ekonomska in pravna dominacija očeta v otroških očeh dobiva podobo "naravne dominacije". Hierarhična socialna razmerja v družini so najboljša šola za učenje hierarhičnih razmerij v družbi, otroci avtoritarna razmerja interiorizirajo in se naučijo ubogati (1976).

Parsons (1956) je primer funkcionalistične analize očetovske avtoritete; oče ima instrumentalno vlogo, družino preživlja, je *breadwinner*, ki zagotavlja ekonomski in socialni status družine in otroke uči socialnih razmerij v zunanjem svetu. Materina vloga je ekspresivna, kar pomeni, da matere skrbijo za družinsko čustveno klimo in vsakdanje potrebe družinskih članov.

V standardnih psiholoških interpretacijah oče oblikuje otrokovo moralnost, spolno identiteto in kognitivne sposobnosti, čeprav o tem ni kakšne prepričljive evidence ali, kakor pravi Lamb (1979), o pomenu očeta je razvojna psihologija sklepala na podlagi neprimerne korpusa empiričnih podatkov.

V psihoanalizi je oče tisti, ki otroka spelje incestuozni endogamiji domačije in mu predstavi zunanji svet. Oče prelomi simbiotično enotnost med materjo in otroci, poseduje falus, predstavlja zakon, ima besedo.

Toda očetovska pozicija se zdi veliko manj stabilna, kakor jo predstavljajo navedene - zdaj že klasične - teorije: zmanjšuje se namreč ekonomska dominacija očetov, poniknila je juridična superiornost, ženske začenjajo svoje servisiranje zasebnosti tržiti in očetje materiniti. To pa je splašilo nekatere premišljevalce očetovske avtoritete.

Za Lascha (1977) je družina posrednica med posameznikom in družbo, kar je mogoče prav zaradi očetovske avtoritete. Posledice zatona te avtoritete bi lahko bile strašne: novi ljudje infantilnih in narcisističnih značajev, ki so nekaznovani rastle ob negotovih,

Da bi pa otroci veskozi sami skrbi materini bili izročeni, utegnila bi se marsikaterikrat velika ljubezen materina zavreči v popustljivost, prizanesljivost, deci na kvar, torej je pri vzgoji otrok treba tudi resnosti očetove. Očetova moč, določnost in duševna prednost je otrokom prva zakonska oblast in predmet nepogojnega spoštovanja. Očetov vzgled ni manj važen, kakor materin; vse roditeljevo dejanje in nehanje, njegovo vedenje in življenje vabi nehote zlasti dečke k posnemanju. Oče navadi otroke, da so pokorni brez ugovora. In zares se spodobi otroku le taka nepogojna pokorščina, kajti ni več prava poslušnost, ako se navajajo razlogi.

Jakob Dimnik, *Domača vzgoja, Slovenskim materam, vzgojiteljicam, učiteljicam, vzgojiteljem in učiteljem*, str. 12, Ljubljana, 1895.

šibkih starših, zaradi česar v permissivni in terapevtski retoriki izginja moralnost in socialna odgovornost.

Donzelot (1980) misli podobno: zaradi invazije socialnih institucij/države družina izgublja še zadnje ostanke avtonomije, kar vse poteka v ženski/materini režiji, posledica tega je temeljita erozija očetovske avtoritete. In tudi Donzelot svari z dvignjenim prstom.

Podobno počno nekateri psihoanalitiki, ki v rastoči enakosti med očetom in materjo vidijo osrednji problem prihodnosti. Bopp (Knjin, 1987) tako napoveduje kataklizmično prihodnost družb, v katerih bodo starši le še materinili.

Družbene vede torej skrbi, kaj storiti z očetmi, ki materinijo in odklanjajo očetovsko avtoriteto ter socialno odgovornost ali ju ne zmorejo sprejeti; kaj z očetmi, ki dopuščajo, da so vzgajani, namesto da bi vzgajali.

Tanja Renner, doktorica sociologije, docentka za sociologijo družine in sociologijo spolov na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani.

LITERATURA

- BARRET, M. (1980): **Oppression, Today-Problems in Marxist Feminist Analysis**, Verso, London.
- CHEAL, D. (1991): **Family and the State of Theory**, Harvester, London.
- DONZELOT, J. (1980): **The Policing of Families**, Pantheon Books, New York.
- GARDINER, J.: "Women's Domestic Labour" v: Eisenstein (ur.) (1979): **Capitalist Patriarchy and the Case of Socialist Feminism**, Monthly Review Press, New York.
- ESPRING ANDERSON, G. (1990): **The Three Worlds of Welfare Capitalism**, Polity Press, Oxford.
- HORKHEIMER, M. (1976): "Avtoriteta in družina", **Problemi-Razprave**, Ljubljana, št. 163-168, 1976.
- JOHNSON, M. (1988): **Strong Mothers, Weak Wives**, University of California Press, Berkeley.
- KNJIN, T., MULDER, A. (ur.) (1987): **Unravelling Fatherhood**, Foris Publications, Holland/USA.
- LAMB, M. (1975): "Fathers, Forgotten Contributors to Child Development", v: **Human Development**, št. 18.
- LASCH, C. (1977): **Heaven in the Heartless World**, Basic Books, New York.
- OAKLEY, A. (1974): **The Sociology of Housework**, Martin Robertson, London.
- PARSONS, T., BALES, R. (1956): **Family, Socialization and Interaction Process**, Free Press, Glencoe.
- PASCALL, G. (1986): **Social Policy**, Tavistock, London.
- SARACENO, C. (1976): **Anatomia della famiglia**, De Donato, Bari.
- THORNE, B. (ur.) (1982): **Rethinking the Family**, Longman, New York.



Oče - pravica do stvarnosti

1.

V članku govorim o prispevku očeta, opisujem nekatere posebne vidike njegove udeležnosti v življenju z otrokom. Prispevek je po svoje pledoaje za to, da bi bil oče prisoten, da bi prispeval svoj delež v človeškem in družinskem soočenju in pri učenju odgovornosti za soočenje.

Družina je po definiciji konfliktna skupina: vsaka družina mora na svoj poseben, enkraten način obvladati neskončno raznoličnost individualnih razlik in torej ustvariti sistem oziroma oblikovati skupino, ki bo posamezniku omogočila soočenje in odgovornost za soočenje.

Neskončne razlike pomenijo pravico vsakega člana do stvarnosti, v soočenju in odgovornosti pa se rišejo meje med člani v svojskem učenju avtonomije in povezanosti.

Vse izkušnje soočenja in odgovornosti individualne, posebne stvarnosti so pomembne, ker prispevajo - ali ne prispevajo - učenje za ravnanje z neizogibno konfliktnostjo družine in v njej.

Odrasel človek, moški, oče, mož prispeva h konfliktnosti in k ravnanju z njo na svoj, prepoznavno drugačen način. Uspešno reševanje konfliktov med očetom in materjo je usodno pomembna šola za otroka.

2.

Von Braunmuhl govori o psihološki pravici otroka do stvarnosti kot o eni temeljnih psiholoških pravic otroka. Gre za pravico otroka do lastne stvarnosti, do tega, da otroka slišimo, vidimo, da ga vzamemo resno.

Človek potrebuje v družini izkušnjo, da ni bil prezrt, torej neskončne izkušnje za neskončne individualne razlike v procesu učenja o sebi in o drugih.

Soočenje se dogaja vedno v sedanosti, kjer starša - in to pomeni oče in mati, ustvarjata prostor za dotik, odziv. Maloštevni opisi družin "izjemne stopnje zdravja", kot jih označi R. Skynner (1982), govorijo o psihološki pravici do stvarnosti. Govorijo o spoštovanju ločenosti, individualnosti, avtonomije, zasebnosti; o podpiranju in spoštovanju enkratnosti in razlik; o visoki ravni iniciativnosti.

W. Kempler (1991) govori o pomenu osebnega govora - jaz hočem, mislim, želim -, ki v sedanosti vedno znova vnaša individualne razlike, ki jih je treba obvladati, razumeti.

Že psihološka pravica do stvarnosti dovolj jasno pokaže, da so konflikti v družini neizogibni: vsaka družina je vedno znova pred odločitvijo, ali bodo konflikte reševali drug z drugim ali drug proti drugemu.

Iz konfliktosti družine izhaja potreba po tem, da bi, kot pravi von Braunmuhl (1986), "bolje vedeli, kaj delamo": da bi oče, mati, otrok mogli po svoje spremeniti družino, mora postati razvidnejša. To pomeni, da je v njej mogoče prepoznati konflikte, jih razreševati, pristajati nanje tam, kjer rešitve ni - in spravo v konfliktnosti.

W. Mertens (1974) definira sposobnost za konflikt kot sposobnost posameznika, da zazna konflikt za motenimi interakcijami in komunikacijami, ga prepozna in se z njim sooči, da bi ga začel reševati ali živeti z njim.

Po Mertensu je sposobnost za konflikt kompetenca osveščenosti o problemih, ki so globlji od vsakdanjih, običajnih skrbi. Kaže se v sposobnosti posameznika, da v interakcijah in komunikacijah zazna konfliktne vsebine in jih metakomunicira.

3.

Moški in ženska različno ravnata z družinskimi konflikti. Konflikti, ki jih ženska, mati, bolje prepozna, so konflikti povezanosti, vpletenosti. Carol Gilligan (1985) pokaže socializacijo žensk kot socializacijo za vezanost v medosebne odnose. Vzdrževanje odnosov, tkanje vezi, skrb, odvisnost

so njene naloge; vpletenost, nerazmejenost, odvisnost se nagrajujejo.

V socializaciji moškega so v ospredju drugačna sporočila: treba se je čimprej razmejiti, osamosvojiti, obvladati meje, varovati neodvisnost, nevpletenost. Moški se najprej uči prepoznavati konflikte, ki izvirajo iz grožnje njegovi neodvisnosti.

Margaret Mahler (1980) pokaže pomen obeh izkušenj za otroka že v prvih štirih letih življenja. V fazi poskušanja in približevanja otrok potrebuje mater, ki je vedno čustveno na razpolago, da bi poskušanje in približevanje bilo možno, potem pa očeta, da izkusi možnost nevpletenosti, avtonomije.

Christiane Olivier (1989) subtilno analizira družino, ki se je skrčila na mater, ki je na razpolago, in odsotnega očeta. To pomeni, da je ženska ostala sama odgovorna za otrokovo vzgojo. Ženska, ki mora ostati sama v otrokovem svetu, plačuje visoko ceno za tako materinstvo in materinsko moč: to je s sovraštvom pomešana ljubezen tistih, s katerimi je vezala svoje življenje.



Navajam: "Ali ne bi bilo bolje, če bi moški in ženska skupaj prečkala to neznano področje, ki nas deli od otroka? *Potem bi mu vsak od njiju zapustil odtis, ki bi se od drugega razlikoval*" (poudarek G.Č.V.).

Po moje gre natanko za "odtis, ki bi se od drugega razlikoval", ker se v soočenju z dvema različnima odtisoma ustvarjajo pogoji za poseben tretji, avtonomen prostor za otroka.

Navajam dalje: "Če bi svet ženske vendar prenehal biti edini odnosni sistem, v katerem se morajo znajti otroci obeh spolov; če bi bil moški udeležen v psihični vzgoji svojega otroka, kot je bil udeležen pri njegovem spočetju; potem bi njegov sin lahko že od začetka razvijal odnos vzajemnosti, namesto da se obupano oklepa svoje neenakosti v odnosu do ženske, kar mu bo v odraslosti tako zelo škodilo. Tako bi se njegova hči lahko že od vsega začetka pogledala v ogledalo, ki ji ga drži drugi spol in v katerem lahko zazna svoje telo kot tisto, ki zbujajo željo. Potem ji ne bo več treba nenehno preverjati svoje podobe v očeh moškega. Tistega istega moškega, ki se zdi nesposoben, da bi pomiril njen strah. Kastrirača mati in odsotni oče kot rešitelj sta za oba partnerja zli podobi, ki jima je težko ubežati." (Ch. Olivier, 1989, 168-169.)

V tem okviru ni prostora, da bi problematizirali psihoanalitično v navedenih citatih, zame je pomemben argument za prisotnost obeh na neznani poti - tudi zaradi učenja sposobnosti za konflikt. Prisotnost obeh, *dva odtisa* šele dobro omogočata otroku razbiranje lastne stvarnosti in obvladovanje, ki ga tako zelo podrejen položaj v odnosu do matere izredno otežuje.

Oče kot drugi prispeva nujen del k pravici do stvarnosti vseh udeleženih.

"Skupno prečkanje neznanega področja, ki nas deli od otroka", je možno, če starša vzpostavita zavezništvo in omogočata ohranitev generacijskih razlik. Govorim o pogojih, ki v družini morata biti zagotovljena, kot ju postavlja, tudi psihoanalitik, Th. Lidz (1971).

Koalicija staršev oziroma zavezništvo med njima pomeni, da roditelja drug drugega podpirata v svojih vlogah, da vzajemno povečujeta občutke varnosti in gotovosti. Roditelja v svojem odnosu do otroka upoštevata drug drugega in tako ustvarjata pogoj za to, da se vlogi zakoncev in vlogi roditeljev ne izključujeta, temveč dopolnjujeta. Po Lidzu šele koalicija staršev omogoča otroku tako identifikacijo z roditeljem istega spola kot primarni objekt ljubezni v roditelju napsrotnega spola.

Zavezništva ni mogoče vzpostaviti tam, kjer je oče odsoten, pa tudi ne tam, kjer roditelja ne spoštujeta drug

drugega, kjer tekmujeta za otrokovo naklonjenost, tam, kjer otroka uporabljata za razčiščevanje lastnih konfliktov.

Če med roditeljskima zavezništva, mora otrok izbirati. Lahko se odloči za enega od roditeljev in se od drugega odvrne; ostanejo mu občutki krivde. Morda bo otrok vložil vso svojo energijo v to, da bi premostil prepad med staršema. Včasih vse svoje otroštvo uporabi za to, da bi obema ustregel v pričakovanjih, ki so nezdružljiva. Otroku lahko prevzame tudi vlogo krivca za nesporazume in nerazumevanje. Če se starša ne moreta sporazumeti o otroku, ga nujno silita v vlogo razbremenjevalca v konfliktih med njima.

Ohranitev generacijskih razlik pomeni najprej, da starši v zadovoljevanju svojih potreb ne smejo biti odvisni od svojih otrok. Smejo in morejo biti odvisni drug od drugega. "Dva odtisa" nastajata v tisočernih konfrontacijah med njima v dobrem in v slabem, vendar odsotnost očeta - v dobesednem ali prenesenem pomenu - sili mater v usodno odvisnost od otroka.

Lidz opozarja na pomen generacijskih razlik za mater in za otroka: oba morata razrešiti simbiotično vez, mati se mora znova umestiti v zavezništvo z očetom, otrok jo mora preseči.

Ne gre le za otroka in mater, za vse tri gre. Odločitev za zavezništvo mora biti zavestna odločitev po rojstvu otroka, ko je treba skupaj raziskati in oblikovati nov prostor za otroka na "neznani poti do otroka".

4.

Po mojih izkušnjah v svetovalnem delu prav do zavezništva prepogosto ne pride: kot da bi starša, dotlej ljubimca, partnerja, ne vedela, da se začinja novo obdobje, da se je v starševstvu treba znati, ga na novo ustvariti v mnogih "poskusih in zmotah", v soočenjih in odgovornostih za soočenje s čisto novimi konflikti.

Pri tem ne gre za iskanje kompromisov, temveč za nekaj veliko bolj pomembnega: za to, da si povesta, kdo sta in kaj želita, to podelita drug z drugim in iščeta poti, kako živeti s tem.

Pri svojem svetovalnem delu se pogosto srečam s tem, da zavezništva ni, ker očeta ni. Ostala sta vsak na svojem bregu, ženska v svoji vezanosti in povezanosti, moški v skrbi za to, da ostane nevpleten.

Vedno znova se mi potrjuje, da je lažje hoditi po tradicionalnih, uhojenih poteh in težje pristajati na stvarnost drugega in na to, da je mogoče spreminjati le samega sebe.

Pri tem otrok potrebuje zavezništvo med staršema tudi, ali še bolj, če sta razvezana, ker mu zavezništvo ohranja starša in dragocen prostor za avtonomijo z njima ali med njima.

V obeh večjih raziskavah, ki sem ju opravila na to temo (1976, 1989), se je vloga žene, ženske in matere pokazala v podobi, ki jo poznamo: nase je vzela vsa bremena družine in vsakdanje skrbi za ta "obrat" in še vedno večinoma ne išče in ne pričakuje pomoči od moža. Še vedno je isto: težko je, a zmore, in to je pomembna življenjska izkušnja, čeprav je v njej vse bolj sama, tudi brez otrok.

Govorim o prevladujoči podobi, h kateri sodi tudi to, da se je oče otroku približal, nedvomno je prevzel svoj delež skrbi zanj; žene pravijo, da najlaže prosijo za pomoč, kadar je potrebna otroku, in očetje sodijo, da največ prispevajo v delitvi dela v družini s tem, da prevzamejo del skrbi za otroka. To pogosto pomeni, da je oče tisti, ki se z otroki igra, ki z njimi hodi na sprehode, v kino, ki jih uvaja v svoj šport in v del svojega prostega časa - ženi pa ostajajo rutinska opravila.

Zdi se mi pomembo poudariti, da oče v to svojo novo bližino z otrokom ni "povabil" tudi matere. Z otrokom se igra, ga pazi, vendar v odnosu med možem in ženo to pogosto ostaja le "pomoč preobremenjeni ženi", ki zavedno ne prispeva k puščanju "dveh odtisov", zaradi česar sta pogosto nejasna, zmedena in otroku premalo uporabna.

Nekoč sem zapisala, da materino "pojdi z otroki ven, da lahko v miru pospravim" ali očetovo "vprašaj mamo, ali smeva na dvorišče" grobo, vendar točno ilustrira situacijo dveh vrst zavezništva čez generacijske meje. Mati je v usodnem zavezništvu z otroki v končni odgovornosti in skrbi zanje, oče v novi bližini igre in druženja. Oče se pridružuje generaciji otrok in prepušča starševstvo materi.

Približno tretjina očetov sodi zase, da so se družini in otroku umaknili v delo.

5.

Pledoaje za prisotnost očeta, za njegovo udeleženo z življenju z otrokom in z njegovo materjo končujem kot ple-doaje za zavezništvo med staršema, ki edino omogoča prostor za vzajemnost, za skupnost, kjer so lahko vsi - oče, mati, otrok, posamezniki s svojimi stvarnostmi, o katerih je mogoče govoriti, se z njimi soočati, biti odgovoren zanje v vsakokratni sedanjosti.

Gabi Čačinovič Vogrinčič, doktorica psihologije, docentka za področje psihologije za socialno delo in psihologijo družine na Visoki šoli za socialno delo v Ljubljani.

LITERATURA

- von BRAUNMUHL, E. (1986): **Der heimliche Generationsvertrag**, Rowohlt, Reinbeck, Hamburg.
- GILLIGAN, C. (1985): **Die andere Stimme**, Piper, München.
- KEMPLER, W. (1991): **Within Families**, The Kempler Institute, Costa Mesa.
- LIDZ, Th. (1971): **Familie und psychosoziale Entwicklung**, Fischer, Frankfurt am Main.
- MAHLER, M. S., PINE, F., BERGMAN, A. (1980): **La naissance psychologique de l'être humain**, Payot, Pariz.
- MERTENS, W. (1974): **Erziehung zur Konfliktfähigkeit**, Ehrenwirt, München.
- OLIVIER, Ch. (1989): **Jokastes Kinder**, DTV, München.
- SKYNNER, R., CLEESE, J. (1983): **Families and how to survive them**, Methuen, London.



Pravni vidiki očetovstva

1. UVOD

Ustava Republike Slovenije v 53. členu določa, da država varuje družino, materinstvo, očetovstvo, otroke in mladino ter ustvarja za to varstvo potrebne razmere.¹ Očetovstvo podrobneje pravno ureja zakon o zakonski zvezi in družinskih razmerjih (v nadaljevanju ZZZDR).² Po ZZZDR je očetovstvo pravno razmerje med očetom in otrokom, ki lahko nastane z rojstvom otroka, s pripoznanjem očetovstva, z ugotovitvijo očetovstva ali s posvojitvijo. To, da je očetovstvo pravno razmerje, pomeni, da iz očetovstva izhajajo tako za otroka kot za očeta določene pravice in dolžnosti. Z očetovstvom oče pridobi roditeljsko pravico, ki je pravzaprav dolžnostno upravičenje. To pomeni, da oče pridobi pravico skrbeti za vzgojo in varstvo otroka, obenem, oziroma predvsem, pa je to tudi njegova dolžnost. Tudi otrok z očetovstvom pridobi pravice, ki so korelat dolžnostim njegovega očeta in dolžnost preživljanja očeta pod pogoji, določenimi v zakonu.

86. člen ZZZDR določa, da očetovstvo nastane z rojstvom otroka v primeru, če se otrok rodi v zakonski zvezi ali v dobi tristo dni po prenehanju zakonske zveze. V tem primeru namreč velja zakonita domneva, da je otrokov oče materin mož.

V primerih, ko se otrok ne rodi v zakonski zvezi ali v dobi tristo dni po prenehanju zakonske zveze, pa lahko očetovstvo nastane na dva načina. Moški lahko sam pripozna otroka za svo-

¹ Ustava Republike Slovenije, Ur.l. RS, št. 33-1409/91-I.

² Zakon o zakonski zvezi in družinskih razmerjih, Ur.l. SRS, št. 14-634/89.

³ *Ustava Republike Slovenije, Ur.l. RS, št. 33-1409/91-I.*

⁴ *Ur.l. RS, mednarodne pogodbe, št. 9 /92.*

⁵ *Kritično analizo slovenske pozitivne zakonodaje, upoštevajoč konvencijo o otrokovih pravicah, je izdelala skupina avtorjev v knjigi **Pravni vidiki otrokovih pravic**, ČZ Uradni list, Ljubljana, 1992.*

jega, vendar se mora s tem strinjati otrokova mati (glej člene od 88 do 91 ZZZDR). Če se otrokova mati ne strinja s pripoznanjem očetovstva, bo moral možki, ki želi otroka pripoznati, tožiti na ugotovitev, da je on otrokov oče.

Kadar domnevni oče ne želi pripoznati očetovstva, lahko otrok ali njegova mati domnevnega očeta tožita na ugotovitev očetovstva. Do polnoletnosti otroka lahko tožbo vloži v otrokovem imenu njegova mati, po polnoletnosti pa otrok sam, vendar najpozneje pet let od dneva, ko postane polnoleten (92. člen ZZZDR).

Tudi s posvojitvijo nastane očetovstvo. Po 142. členu ZZZDR nastane s posvojitvijo med posvojencem in posvojiteljem povsem enako pravno razmerje kot v zgoraj navedenih primerih.

V nadaljevanju bi rada opozorila na to, da kljub ustavni določbi o posebnem varstvu očetovstva očetovstvo ne uživa enakega pravnega varstva kot materinstvo. Ob tem se bom omejila predvsem na problem izvrševanja pravice očetov do vzgoje in varstva otroka po razvezi zakonske zveze.

2. IZVRŠEVANJE PRAVICE OČETOV DO VZGOJE IN VARSTVA OTROKA PO RAZVEZI ZAKONSKE ZVEZE

14. člen ustave republike Slovenije določa, da so v Sloveniji vsakomur zagotovljene enake človekove pravice in temeljne svoboščine, ne glede na narodnost, raso, spol, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, gmotno stanje, rojstvo, izobrazbo, družbeni položaj ali katerokoli drugo osebno okoliščino.³

Starši imajo pravico in dolžnost, da skrbijo za življenje, osebni razvoj, pravice in koristi svojih mladoletnih otrok. Ta pravica in dolžnost je v 4. členu ZZZDR opredeljena kot roditeljska pravica, ki pripada skupaj očetu in materi. Ta določba je v skladu z 18. členom konvencije Združenih narodov o otrokovih pravicah, kjer je določeno, da sta oba od staršev enako odgovorna za otrokovo vzgojo in razvoj. Določbo 18. člena konvencije o otrokovih pravicah, po kateri sta oba starša enako odgovorna za vzgojo in razvoj otroka, bi bilo treba uresničevati tudi, če se starši otroka odločijo za ločeno življenje. Tudi 7. člen konvencije opredeljuje pravico otroka, da po možnosti izve za identiteto svojih staršev in da ti zanj tudi skrbijo.

Republika Slovenija je konvencijo Združenih narodov o otrokovih pravicah, ki jo je nekdanja SFRJ ratificirala leta 1990, notificirala leta 1992⁴. Konvencija o otrokovih pravicah opredeljuje posamezne pravice otroka in obveznosti držav podpisnic, da otroku zagotovijo celostno pravno varstvo otrokovih pravic⁵. Republika Slovenija se je torej z notifikacijo konvencije zavezala, da bo obveznosti, ki iz nje izhajajo, izpolnjevala.

Navedeni določbi konvencije moramo razlagati tako, da ima otrok predvsem pravico, da zanj skrbita oba od staršev. Kvalitetna vzgoja in varstvo otroka seveda zahtevata od staršev, da z otrokom živita ali imata vsaj pogoste osebne stike z njim. Torej lahko govorimo o varstvu otroka s strani obeh od staršev le v primeru, ko otrok živi z obema od staršev ali ko starši otroka živijo ločeno, pa kljub temu oba od staršev skupaj skrbita za vzgojo in varstvo otroka. Tako 7. kot 18. člen konvencije o otrokovih pravicah zavezuje države podpisnice, da zagotovijo uresničevanje navedenih pravic v skladu s svojo notranjo zakonodajo in obveznostmi, ki jim jih nalagajo mednarodni akti s tega področja. Republika Slovenija je torej dolžna zagotoviti uresničevanje otrokove pravice do varstva s strani njegovih ali njenih staršev v skladu s slovensko zakonodajo in konvencijo.

Zakon o zakonski zvezi in družinskih razmerjih, zakon o socialnem skrbstvu in drugi zakoni, ki urejajo pravni položaj otroka, njegove pravice in obveznosti, še niso usklajeni s Konvencijo o otrokovih pravicah. Ustava republike Slovenije v 8. členu določa, da morajo biti zakoni in drugi predpisi v skladu z mednarodnimi pogodbami, ki obvezujejo Slovenijo, in da se ratificirane in objavljene pogodbe uporabljajo neposredno. Torej morajo organi in institucije pri vseh dejavnostih, povezanih z otroki, postopati v skladu z določili omenjene konvencije o otrokovih pravicah in otroku zagotavljati pravice, ki so v konvenciji opredeljene. Zato menim, da bi lahko sodišča, upoštevajoč navedena določila konvencije, pri odločanju o vzgoji in varstvu otrok ob razvezi zakonske zveze, v še večji meri kot že zagotavljajo, zagotavljala otroku pravico do vzgoje in varstva s strani obeh staršev. V sedanji sodni praksi je namreč uveljavljeno stališče, da lahko sodišča, ko ob razvezi zakonske zveze odločajo o vzgoji in varstvu otroka, otroka dodelijo v vzgojo in varstvo bodisi enemu ali drugemu od staršev ali tretji osebi oziroma zavodu, nikakor pa ne morejo otroka dodeliti v vzgojo in varstvo obema od staršev skupaj. Pri tem se sodišča sklicujejo na to, da ZZZDR te možnosti izrecno ne omenja. V 114. čl. ZZZDR je namreč določeno, da kadar starši živijo ločeno, izvršuje roditeljsko pravico tisti izmed njih, pri katerem otrok živi. V 78. členu ZZZDR, ki ureja razmerja med starši in otroci po razvezi zakonske zveze na podlagi tožbe, so določene tri alternativne rešitve glede varstva in vzgoje otrok po razvezi zakonske zveze. Sodišče lahko odloči, da vsi otroci ostanejo v vzgoji in varstvu pri enem od staršev, da ostanejo eni otroci pri enem, drugi pri drugem od staršev, ali da se zaupajo kakšni tretji osebi ali zavodu. Možnosti, da bi sodišče otroka zaupalo v vzgojo in varstvo obema staršema skupaj, pa ZZZDR v 114. členu ne predvideva. Menim, da bi tudi slovenska sodišča ob razvezi zakonske zveze lahko otroka dodelila v vzgojo in varstvo obema od staršev skupaj. Kajti 78. člen ZZZDR, ki določa, da

⁶ M. Alinčič, "Osvrt na nekoliko zahtjeva iz konvencije o pravima djeteta", **Socijalni rad** 1990; 1-2 (4), str. 61.

⁷ K. Zupančič, "Družinskopravno varstvo otroka", v: **Pravni vidiki otrokovih pravic (op.cit.)**, str. 82, op. 54; M. Alinčič, **op. cit.**, str. 61.

lahko sodišče otroke dodeli v varstvo in vzgojo enemu ali drugemu staršu ali pa tretji osebi oziroma zavodu, se nanaša na primere, ko sodišče razveže zakonsko zvezo na podlagi tožbe, in še to v primerih, ko se starši niso mogli sporazumeti o vzgoji in varstvu otrok oziroma njihov sporazum ni v skladu s koristmi otrok. Gre torej za primere, ko se starši o vzgoji in varstvu otroka ne morejo sporazumeti, in ne za primere, ko se zakonca o vzgoji, varstvu in preživljanju otroka lahko sporazumeta. To je jasno razvidno iz prvega in drugega odstavka 78. člena. Do skupne vzgoje in varstva otroka s strani obeh staršev pa bo seveda lahko prišlo le v primeru, ko se bosta oba od staršev sporazumela glede tega in ko se bosta tako dobro razumela med seboj, da bosta lahko sporazum tudi uresničevala. To bo v praksi največkrat mogoče le v primerih, ko bo sodišče razvezalo zakonsko zvezo na podlagi sporazuma zakoncev. Pogoje za sporazumno razvezo zakonske zveze določa 64. člen ZZZDR. V prvem odstavku tega člena je določeno, da sodišče razveže zakonsko zvezo na podlagi sporazuma zakoncev, če sta se sporazumela o varstvu, vzgoji in preživljanju skupnih otrok. V tretjem členu pa zakon sodišču nalaga, da mora, preden razveže zakonsko zvezo, ugotoviti, ali je s sporazumom zakoncev primerno preskrbljeno za varstvo, vzgojo in preživljanje otrok, ter zahtevati o tem tudi mnenje centra za socialno delo. Zakon torej ne določa vsebine sporazuma, temveč le to, da je sporazum zakoncev v korist otroka. Zato je po mojem mnenju napačna razlaga, da mora biti vsebina sporazuma zakoncev v skladu z določbo 78. člena, ki se nanaša na razveze na podlagi tožbe. Po tej razlagi se namreč lahko zakonca sporazumeta le, da otrok ostane pri enem od njiju, ali pa, da ga zauzupata v vzgojo in varstvo tretji osebi oziroma zavodu. Nikakor pa se ne moreta sporazumeti, da bosta za otroka skrbela oba.

Zaradi uveljavljanja otrokove pravice do varstva s strani obeh staršev in varovanja načela enakosti obeh od staršev pri vzgoji in varstvu otroka vse več držav spreminja pravno ureditev in sodno prakso tako, da otroka ob razvezah zakonske zveze dodelijo v vzgojo in varstvo obema od staršev, če seveda to dopuščajo okoliščine konkretnega primera. Švedska npr. predpisuje, da v primeru razveze zakonske zveze za vzgojo in varstvo otroka še vedno skrbita oba od staršev skupaj.⁶ Enake spremembe se kažejo tudi v nemški sodni praksi. Vedno več je primerov iz nemške sodne prakse, v katerih sodišča odločijo, da morajo starši po razvezi zakonske zveze nadaljevati s skupno skrbjo za otroka. Zlasti potem, ko je leta 1982 nemško zvezno ustavno sodišče izreklo, da je določilo § 1671/IV BGB, po katerem gre po razvezi pravica do skrbi za otroka samo enemu od staršev, v nasprotju z ustavo, po kateri imata oba od staršev roditeljsko pravico.⁷ V ZDA poznajo tako imenovano *joint physical custody* in *joint legal custody*. Pojem *joint physical custody* pomeni, da se otrok fizično

dodeli v vzgojo in varstvo obema od staršev, da se torej otrok dejansko seli od enega k drugemu od staršev.⁸ Pri *joint legal custody* pa se otrok zakonito dodeli v vzgojo in varstvo obema od staršev, kar pomeni, da otrok živi le pri enem od staršev, medtem ko drugi sodeluje pri odločanju v vseh zadevah, ki so bistvenega pomena za razvoj in življenje otroka. V Franciji je predpisana skupna skrb za otroka kot možnost, na Finskem pa tako kot na Švedskem, pravilo; odločitev, naj bo otrok v varstvu in vzgoji samo pri enem od staršev, naj bo izjema: če skupna skrb ne bi bila v korist otroka.⁹ V ZZZDR je sicer v 3. odstavku 114. člena določeno: kadar gre za odločitve, ki bistveno vplivajo na otrokov prihodnji razvoj, odločata sporazumno oba roditelja, tudi tisti roditelj, pri katerem otrok ne živi, če izpolnjuje svoje dolžnosti do otroka. Vendar pa ta določba tistega od staršev, ki ne živi z otrokom, premalo zavezuje k varovanju otroka. Praksa je namreč pokazala, da so v primerih, ko je sodišče otroka postavilo pod skupno skrbništvo obeh staršev, otroci tudi dejansko vzdrževali osebne stike z obema. V primerih, ko je sodišče že ob razvezi odločilo, da bo varstvo in vzgojo otroka prevzel le eden od staršev, pa so stiki med otrokom in tistim od staršev, ki z

⁸ Po definiciji fizičnega skupnega skrbništva gre za *tourstno skrbništvo* v primeru, ko otrok preživi z drugim od staršev vsaj štiri noči v dveh tednih. Zanimivo je, da so raziskave v Angliji pokazale, da kar 80 % žensk želi doseči samostojno skrbništvo, 20 % parov pa pride v konflikt pri dogovarjanju o skrbništvu otroka. J. Eeklaar, "Why Do Parents Have Duties Towards Their Children", VIIth World Conference of the International Society on Family Law, Opatija, maj 1991.

⁹ K. Zupančič, *op.cit.*, str. 83.



¹⁰ M. Alinčič, **op.cit.**, str. 61.

¹¹ J. Goldstein, A. Freud, A. J. Solnit, **Beyond the Best Interests of the Child**, The Free Press, 1973, New York, str. 21 in nasl.

¹² *Ibidem*.

¹³ D. Hrabar, "Prava djece u porodičnim odnosima", **op.cit.**, str. 41.

¹⁴ K. Zupančič, "Nekatera vprašanja pravice staršev do osebnih stikov z otrokom", **Pravnik**, Ljubljana, let. 27 (1972), št. 10-12; **op.cit.**, str. 406 in 407 in opomba 46.

¹⁵ Enakega mnenja je tudi K. Zupančič, *Uvodna pojasnila k ZZZDR*, str. 82 in 83, točka 45.

otrokom ni živel, kmalu po razvezi popolnoma zamrli.¹⁰ Zato menim, da bi moralo sodišče v skladu s 64. členom ZZZDR dopustiti tudi, da se starši otroka ob razvezi zakonske zveze sporazumejo o skupni skrbi za otroka. Sodišče bi moralo v tem primeru le preveriti, ali je tak sporazum otroku v korist. Pri tem bi seveda, tako kot določa zakon, morali zahtevati mnenje centra za socialno delo, zlasti glede razmerja med obema od staršev otroka. Kajti tak sporazum bo mogoče dopustiti le, če bodo odnosi med zakoncema tudi po razvezi tako dobri, da bosta lahko v sožitju skrbela za otroka.

Iz prakse sodišč je tudi razvidno, da je odločanje o tem, kateremu od staršev naj po razvezi zakonske zveze otroka dodeli v vzgojo in varstvo, do očetov zelo diskriminatorno. Kljub sodobnim spoznanjem na področju psihologije otroka, da nikakor ne drži, da je čustvena vez med materjo in otrokom močnejša, sodišča še vedno otroke pretežno dodeljuje v vzgojo in varstvo materam.

Po mnenju strokovnjakov s področja psihologije otroka se otrok psihično naveže na osebo, ki zanj skrbi. Za otrokov telesni in duševni razvoj je bistvenega pomena, da se vzpostavljena psihološka vez ne prekine.¹¹ Zato je avtomatično dodeljevanje otrok v vzgojo in varstvo materam ne le diskriminatorno do očetov, temveč tudi v nasprotju z otrokovimi koristmi. Sodišče bi moralo vselej najprej ugotoviti, kateri od staršev je pretežno skrbel za otroka, in šele nato odločiti, kateremu od staršev bo otroka dodelilo.

Navadno se otrok psihološko naveže na oba od staršev, saj so redki primeri, ko bi skrb za otroka v celoti prevzel le eden od staršev. Kadar se starša pozneje odločita za ločeno življenje, je za otroka bistvenega pomena, da ne prekine psihološke vezi z nobenim od staršev.¹² Prav zato je treba tudi v primerih, ko otrok živi le z enim od staršev ali celo pri kom tretjem, zagotoviti, da bo otrok vzdrževal redne osebne stike s tistim od staršev, s katerim ne živi.

3. PRAVICA DO OSEBNIH STIKOV TISTEGA STARŠA, KI NE ŽIVI Z OTROKOM, IN PRAVICE OTROKA

V 3. odstavku 9. člena konvencije o otrokovih pravicah je zapisano, da mora država spoštovati pravico otroka, ločenega od enega ali obeh staršev, da redno vzdržuje osebne stike in neposredno zvezo z obema, razen če je to v nasprotju z njegovimi koristmi.

ZZZDR v 78. in 106. členu opredeljuje pravico do osebnih stikov z otrokom kot pravico tistega starša, ki z otrokom ne živi. Obenem določa, da je tisti od staršev, pri katerem otrok živi, dolžan omogočiti osebne stike. Pri izvrševanju osebnih stikov z

otrokom lahko pride do konflikta med pravico staršev do osebnih stikov z otrokom in otrokovimi koristmi.

Glede na to, da iz prakse slovenskih sodišč izhajajo, da otroka ob razvezi zakonske zveze največkrat dodelijo materam, so očetje tisti, ki jim gre po odločbi o razvezi zakonske zveze pravica do osebnih stikov z otrokom. O načinu izvrševanja osebnih stikov odloči pristojni center za socialno delo.

V praksi se pogosto dogaja, da matere, pri katerih otroci živijo, podzavestno ali zavestno v otrocih vzpodbujajo negativna čustva do očeta. Tako začne otrok odklanjati osebne stike z očetom. V teh primerih oče nima osebnih stikov z otrokom in ima po zakonu o splošnem upravnem postopku pravico zahtevati prisilno izvršbo odločbe. Seveda pa se pri tem postavlja vprašanje, ali je v teh primerih mogoče izvrševati pravico staršev do osebnih stikov proti otrokovi volji.

Paternalistične teorije o pravnem položaju otroka so izhajale s stališča, da otrok ni sposoben odrediti lastnega interesa in je povsem odvisen od svojih staršev oziroma uradnega skrbnika.¹³ Zato je prevladalo stališče, da volja otroka ni relevantna, ker bo subjektivni odnos otroka do titularja pravice do stikov v večini primerov odvisen od pozitivnega ali negativnega vplivanja tistega, pri katerem je otrok. Voljo otroka naj bi po paternalistični teoriji upoštevali šele tedaj, ko otrok doseže tako starost, da bo sam sposoben presoditi, ali so stiki v njegovo korist.¹⁴ Tako stališče je seveda nesprejemljivo, saj bi vsiljevanje osebnih stikov proti otrokovi volji pomenilo hudo kršitev njegovih temeljnih osebnostnih pravic. Če otrok ob osebnih stikih občuti strah in nezaupanje, ima lahko vsiljevanje takih stikov zanj hude psihične posledice.¹⁵ Tako ravnanje bi bilo tudi v nasprotju s temeljnim načelom konvencije o otrokovih pravicah, da je treba pri vseh aktivnostih v zvezi z otrokom upoštevati, kaj je otroku v največjo korist.

Paragraf 141. Zlasti je očetova dolžnost, tako dolgo skrbeti za vzdrževanje otrok, dokler se ne morejo sami preživljati. Skrb za njih telo in njih zdravje prevzeti, je seosebno mati dolžna.

Paragraf 142. Ako se zakonca ločita ali povsem razdružita in nista edina, kdo izmed nju naj oskrbuje vzgojo, mora sodišče *brezdopustitve pravde* za to skrbeti, da *otroke moškega spola do izpolnjenega četrtega, otroke ženskega spola do izpolnjenega sedmega leta oskrbuje in vzgaja mati*, ako važni, zlasti iz vzroka ločitve ali razdružitve izhajajoči razlogi ne zahtevajo drugačne odredbe. Stroške vzgoje trpi oče.

Paragraf 143. Ako je oče brez sredstev, mora pred vsem mati skrbeti za vzdrževanje, in ako oče umrje, sploh za vzgojo otrok. Ako tudi matere ni več, ali ako je brez sredstev, preide ta skrb na očetove starše in za temi na materine starše.

Paragraf 144. Roditelji imajo pravico, sporazumno voditi dejanja svojih otrok; otroci so jim dolžni spoštovanje in pokorščino.

Paragraf 145. Roditelji so upravičeni, pogrešane otroke poiskati, pobegle nazaj zahtevati in ubežne z oblastveno pomočjo nazaj privedi; tudi so upravičeni, nernavne, nepokorne ali otroke, ki motijo domači red in mir, strahovati na nepretiran in njih zdravju neškodljiv način.

Paragraf 146. Otroci dobe ime svojega očeta, njegov grb in vse druge ne zgolj osebne pravice njegove rodbine in njegovega stanu.

Občni državljanski zakonik z dne 1. junija 1811 šte. 946 zb. p. z. (v besedilu treh delnih novel), Ljubljana, 1928.

¹⁶ B. J. Runner, "Protecting a Husband's Parental Rights When his Wife Disputes the Presumption of Legitimacy", *Journal of Family Law*, Vol. 28, Num. 1, 1989/90, str. 119.

Na nedavnem posvetu o izvrševanju odločb centrov za socialno delo je bilo iz zgoraj navedenih razlogov sprejeto tole stališče: Kadar tisti od staršev, pri katerem otrok živi, onemogoča osebne stike drugemu od staršev z otrokom, ima drugi od staršev po zakonu o upravnem postopku pravico zahtevati prisilno izvršitev odločbe o osebnih stikih. Odločba se izvrši s posredno prisilitvijo z denarno kaznijo. Vendar se v primeru, če otrok osebne stike z drugim od staršev odklanja, osebni stiki ne izvršujejo. O tem se obvesti center za socialno delo, ki mora nemudoma pričeti s terapevtskim in svetovalnim delom z otrokom in otrokovimi starši. Center za socialno delo mora otroka pripraviti na osebne stike, obenem pa prepričati tistega od staršev, ki osebne stike onemogoča, v škodljivost takega ravnanja.

Po 78. členu ZZZDR lahko sodišče na zahtevo razvezanega zakonca ali centra za socialno delo izda novo odločbo o varstvu in vzgoji otrok. Tako bi, po mojem mnenju, moral center v primerih, ko eden od razvezanih zakoncev onemogoča osebne stike, preučiti možnosti za predodelitev otroka. Če iz okoliščin konkretnega primera izhaja, da lahko tudi drugi od staršev otroku nudi kvaliteten vzgojo in varstvo, bi kazalo spremeniti prvotno odločbo in otroka dodeliti drugemu od staršev. Tisti od staršev, ki onemogoča osebne stike drugega od staršev z otrokom, ravna očitno v nasprotju z otrokovimi koristmi, kar bi ob upoštevanju ostalih okoliščin primera lahko bil utemeljen razlog za predodelitev otroka.

Praksa kaže, da bi morali očetovstvo v pozitivnopравни zakonodaji bolj zavarovati. S tem bi posredno zavarovali tudi koristi otrok. Iz prakse domačih in tujih sodišč in organov socialnega varstva izhaja, da matere zato, da bi po razvezi zakonske zveze onemogočile osebne stike očeta z otrokom, uporabljajo najrazličnejša sredstva, ki so seveda očitno v nasprotju s koristmi otroka. Tako so se najprej v tuji praksi in v zadnjem času tudi v Sloveniji začeli pojavljati primeri, da matere zato, da bi onemogočile osebne stike očeta z otrokom, zoper očeta podajo lažno ovadbo o spolni zlorabi otroka. Neupravičen poseg države v zasebnost družine vselej povzroči nepopravljivo škodo. Zaradi varstva pravic vseh članov družine bi zato morali izdelati poseben postopek za ravnanje pristojnih organov v primerih spolne zlorabe. Zlasti zaradi lažnih prijav bi morala biti preiskava v teh primerih izredno diskretna in čim manj boleča za vse udeležene.

V ameriški sodni praksi se v zadnjem času soočajo s primeri, ko ženske ob razvezi zakonske zveze spodbijajo očetovstvo otroka, da bi tako otrokovemu očetu onemogočile kakršenkoli nadaljnji stik z otrokom. Tako ravnanje matere navadno vodi maščevalnost in je seveda povsem v nasprotju z interesi otroka. Zato so ameriška sodišča v teh primerih najprej poskušala ugotoviti, kakšen je resničen motiv matere in ali je njen motiv v skladu z interesi otroka. Spodbijanje očetovstva so dovolili le, če je bilo v korist otroka.¹⁶

V 86. členu ZZZDR je opredeljena pravna domneva zakonskega očetovstva. Za očeta otroka, rojenega v zakonski zvezi ali v dobi tristo dni po prenehanju zakonske zveze, velja mož otrokove matere. Domnevno očetovstvo lahko spodbijajo domnevni oče, otrokova mati, tisti, ki misli, da je oče otroka, in otrok sam po polnoletnosti. V 97. členu ZZZDR pa je določeno, da mati lahko spodbija očetovstvo njenega otroka v enem letu po rojstvu otroka.

Menim, da bi bilo treba tudi 97. člen ZZZDR dopolniti tako, da bi lahko mati spodbijala, da je oče njenega otroka tisti, ki velja po zakonu za njegovega očeta le, če je to v interesu otroka. Tako bi bila pravna ureditev tega vprašanja v skladu s 3. členom konvencije o pravicah otroka, ki določa, da morajo biti pri vseh dejavnostih v zvezi z otroki, ki jih vodijo pristojni organi in ustanove, otrokove koristi glavno vodilo.

V nekaterih primerih lahko pride do konflikta med pravicami otroka in pravicami njegovih staršev. V teh primerih je treba odločiti, čigavi pravici bomo nudili pravno varstvo. Zaradi otrokove pravice do posebnega varstva in skrbi je treba vselej v konfliktnih situacijah dati prednost pravicam otroka. Tovrstnih primerov je veliko in v naši zakonodaji niso pravno urejeni. Eden takih je tudi konflikt med pravico očeta do zasebnosti in pravico otroka, da izve za svoj izvor, ko gre za heterologno inseminacijo.

4. PRAVICA NARAVNEGA OČETA DO ZASEBNOSTI IN PRAVICA OTROKA IZVEDETI ZA SVOJ IZVOR PRI HETEROLOGNI INSEMINACIJI

Heterologna inseminacija je umetna metoda reprodukcije, pri kateri gre za umetno osemenitev jajčeca ženske s semenom tujega moškega, darovalca semena. Pri homologni inseminaciji gre za osemenitev jajčeca ženske s semenom njenega moža.

Po 93. členu ZZZDR ni dopustno ugotavljanje očetovstva za otroka, ki je bil spočet z umetno inseminacijo. Menim, da ta določba zakona nasprotuje pravici otroka, da pozna svoje starše. Konvencija o otrokovih pravicah v 7. členu namreč določa, da ima otrok pravico, da pozna svoje starše (*“the right to know and be cared for by his or her parents”*). Res je, da se določba tega člena glasi, da ima otrok *“po možnosti* pravico, da pozna svoje starše”, vendar menim, da so oblikovalci konvencije s tako formulacijo poskušali zajeti tiste primere, ko otrok dejansko nima možnosti poznati svojih staršev, ker so umrli ali so neznani.¹⁷

Gre za nasprotovanje med dvema pravicama. Pravico do zasebnosti oziroma anonimnosti naravnega očeta otroka in pravico otroka do identitete.

¹⁷ *Enako stališče ima tudi C. Hegnauer, “Basic Rights and Artificial Procreation by Donor”, VIth World Conference of the International Society on Family Law, Opatija, maj 1991, str. 5.*

¹⁸ C. Hegnauer, "Basic Rights and Artificial Procreation by Donor", VIIth World Conference of the International Society on Family Law, Opatija, maj 1991, str. 7.

¹⁹ Gre za spekulativni interes, saj gre zgolj za interes posameznika, da izve identiteto naravnih staršev, pri tem pa tega podatka ne namerava uporabiti za doseg določenega cilja.

²⁰ O'Donovan, "A Right to Know One's Parentage?", **International Journal of Law and Family**, Vol. 2, Num. 1, april 1988, str. 30.

Tako določbo vsebuje "The Ontario Law Reform Commission Report on Human Artifician Reproductions".

²¹ Zdi se mi vprašljiva določba 10. člena Zakona o matičnih knjigah, ki določa, da se na zahtevo posvojitelja prenese vpis rojstva v kraj prebivališča posvojitelja in da se kot kraj rojstva otroka vpiše kraj prebivališča posvojitelja. Po navodilih Ministrstva za notranje zadeve se pri prenosu vpisa rojstva vpišejo posvojitelji kot naravni starši otroka, otrok pa z novim osebnim imenom, tako da originalni podatki o rojstvu iz vpisa niso razvidni.

Države s pravno ureditvijo, po kateri je pri heteroloških inseminacijah prepovedano ugotavljanje očetovstva, zatrjujejo, da je treba z zakonom zagotoviti anonimnost darovalcu semena zato, ker v nasprotnem primeru morda nihče ne bi hotel darovati semena za umetno oploditev. Švedske izkušnje kažejo povsem drugačno podobo.

Na Švedskem ima posameznik, ki je bil spočet z umetno oploditvijo, po polnoletnosti pravico izvedeti identiteto dajalca semena. Število dajalcev semena se je takoj po spremembi zakona res zmanjšalo, vendar je kmalu ponovno začelo naraščati in je danes tako visoko kot pred spremembo zakona.¹⁸ Zato menim, da to ni zadosten razlog, da država otroku onemogoči uveljavljanje ene temeljnih osebnostnih pravic.

Trije razlogi so, zaradi katerih ima vsakdo interes izvedeti, kdo so njegovi naravni starši. Prvi in najpomembnejši razlog je psihološka potreba posameznika po identiteti.¹⁹ Drugi razlog je v medicinski zgodovini. Gre predvsem za podatke o dednih boleznih, kot so hemofilija, sladkorna bolezen in podobno. Zdravnik veliko lažje postavi diagnozo, če pozna biološki izvor posameznika. Od tod tudi prizadevanja posameznih držav, da bi pri heterološki inseminaciji staršem posredovali vsaj najosnovnejše podatke o darovalcu semena.²⁰ Tretji razlog so materialni interesi posameznika, na primer, interes dedovati po naravnih starših. Menim, da so materialnopravni interesi pri ugotavljanju identitete naravnih staršev v večini primerov drugotnega pomena.

Otroci, ki so spočeti s heteroložno inseminacijo in jim zakon ne dopušča izvedeti, kdo je njihov biološki oče, so diskriminirani glede na otroke, ki so spočeti naravno in jih vzgajajo roditelji. Rezultati psiholoških raziskav kažejo, da imajo lahko otroci, ki ne morejo izvedeti, kdo so njihovi naravni starši, hude krize identitete, ki vplivajo na njihov fizični in psihični razvoj. Menim, da ima pravica otroka, da izve, kdo so njegovi roditelji, absolutno prednost pred željo (ne pravico) posameznika, ki ne more imeti otrok, da spočne s pomočjo umetnih metod reprodukcije. Prav tako ima pravica otroka izvedeti, kdo so njegovi naravni starši, prednost pred pravico staršev do zasebnosti, tudi pri posvojitvah.

Zato bi bilo po mojem mnenju treba pravico otroka, da izve, kdo so bili njegovi naravni starši, v ZZZDR izrecno opredeliti in obenem določiti, da so organi, ki so pristojni za vodenje rojstnih matičnih knjig, dolžni otrokom omogočiti pogled v originalne rojstne podatke.²¹

Mateja Končina Peternel, mag., asistentka za civilno pravo na Pravni fakulteti v Ljubljani.

Pogovor z Vidko Ribičič



*“Staršema
svetujem, naj
otroka ne silita, da
se opredeljuje za
enega ali drugega”*

Pogovarjala se je Zoja Skušek

V priročnikih, ki svetujejo, kako se ubraniti pred stresom, pride razveza na drugo mesto takoj za smrtjo svojca ali tesnega prijatelja. Ti priročniki so seveda pisani za odrasle, če bi bili namenjeni otrokom ali če bi jih pisali otroci, bi bil vrstni red drugačen. Otrok pa, ki morajo tako ali drugače “preživeti” ločitev svojih staršev, je zmerom več. Izbira intervjuvanke kajpada ni naključna: Vidka Ribičič je namreč klinični psiholog-specialist, ki se na Svetovalnem centru za otroke, mladostnike in starše v Ljubljani (Gotska 18) ukvarja s šolskimi in predšolskimi otroki in njihovimi starši; njeno področje se učne težave, razveze, spolne zlorabe. V sodelovanju z drugimi pisci pripravlja zbornik o trpinčenju otrok.

Delate v Svetovalnem centru za otroke, mladostnike in starše, kjer se vsak dan srečujete z otroki ločenih staršev. Na čigavo pobudo prihajajo otroci in starši k vam in kaj je največji “problem” teh otrok?

K nam prihajajo starši bodisi samoiniciativno z vprašanjem, kaj lahko naredijo, do bo otrok čim lažje preživel razvezo, kako mu pomagati pri težavah, ki nastopijo ob razvezi staršev, koliki in kakšni naj bi bili stiki z odsotnim roditeljem ipd. S podobnimi problemi, predvsem tistimi, ki se tičejo stikov, jih k nam napotijo Centri za socialno delo.

Kaj pa sodišče?

Ja, tudi sodišče nas izbere za izvedence v zvezi z odločitvijo, kateremu od staršev naj bi bil ob razvezi dodeljen otrok. Neredko pa starši pripeljejo k nam otroka, ki ima težave (reagira s kakšnim od simptomov) zaradi razveze.

Število razvez narašča, del zahodne Evrope ima povprečje 1 ločitev na 3 poroke ali celo več. Ločeni zakonci potem ustvarjajo (ali pa ne) nove družine, živijo v novih oblikah partnerstva. Posledica so novi tipi “razširjenih družin”, kjer ima vsak otrok poleg bioloških še nove socialne sorodnike, dve mami, dva očeta, sestre in polsestre, brate in polbrate, cel kup starih mam in dedov...

Večina tradicionalnih družb pozna take oblike sožitja, le pri nas je to tako travmatično. Ali bo zahodna civilizacija prišla k sebi od šoka, da se je tradicionalna družina spremenila? In ali bo iz tega kaj dobrega?

Glede naraščanja razvez pri nas bi vas korigirala. Res je, da število razvez na Zahodu narašča, za naš prostor pa to ne drži. Seveda ne moremo trditi, da je to znak boljših odnosov, problem je prej v tem, da ekonomska kriza otežuje osamosvojitve, kar pa je pogoj za kvalitetno razvezo.

Glede razširitve družine, ko se kateri od roditeljev ponovno poroči, pa tole; po mojih izkušnjah za otroke ni tak problem sprejeti več članov dopolnjene družine, če so vloge posameznikov jasne (npr. biološki oče, biološki sorodniki, s katerimi ima še vedno stike, in "priženjeno" sorodstvo, ki ima seveda drugačno mesto v otrokovem življenju). Tukaj je bolj pomemben odnos staršev do nove zveze.

Mislite na ljubosumnost.

K podobi dobre matere sodi, da bo skrbela za svojega otroka tudi po ločitvi. Trdim, da bi se več žensk odločilo za to, da prepustijo otroke po ločitvi očetom, če ne bi v očeh drugih (in tudi lastnih) izpadle kot "slabe mame".

Ja, pogosto se zgodi, da je bivši zakonec ljubosumen na novega partnerja moža ali žene, še zlasti se čuti ogroženega, če ima občutek, da ga želi "izriniti" kot roditelja.

V Sloveniji imamo za zadnje desetletje (1980-1990) tole povprečje: sodišča po razvezi prisodijo otroka (otroke) v približno 90% materam, v 6% očetom, ostalo so druge rešitve.

Odstotek je podoben tudi v drugih "razvitih" državah. Menim, da gre za globoko zasidrano tradicionalno gledanje na materinsko poslanstvo ženske. Mislim, da ob razvezi redki pari razmišljajo in pretehtavajo dejanske možnosti oziroma pogoje, ki bi jih imel otrok pri enem ali drugem po razvezi. K podobi dobre matere sodi, da bo skrbela za svojega otroka tudi po ločitvi. Trdim, da bi se več žensk odločilo za to, da prepustijo otroke po ločitvi očetom, če ne bi v očeh drugih (in tudi lastnih) izpadle kot "slabe mame". To so hude travme.

Kaj pa travme očetov?

Razvezane zakonske zveze po številu vzdrževanih otrok iz te zakonske zveze glede na to, komu so bili otroci dodeljeni:

	skupaj	brez otrok	možu in ženi (%)	ženi (%)	možu (%)	drugo (%)
1980	2301	73	93	1430	37	14
1981	2443	736	110	1535	37	25
1982	2537	729	107	1648	39	14
1983	2710	783	110	1751	49	17
1984	2538	732	104	1632	53	17
1985	2547	674	105	1697	45	26
1986	2281	597	103	1511	51	19
1987	2163	624	101	1371	50	17
1988	2075	554	87	1394	31	9
1989	2161	710	95	1296	45	15
1990	1858	519	86	1204	38	11

Vir: Zavod Republike Slovenije za statistiko, Naravno gibanje prebivalstva republike Slovenije (posamične publikacije za leta 1980, 1981, 1982, 1983-1987, 1988, 1989-1990).

Iz izkušenj pri svojem delu vem, da je prizadetost teh mater težko primerjati s prizadetostjo očetov, kadar otrok ni dodeljen njim.

Nekje ste rekli, da je za otroka najvažnejše, da se čim prej in čim bolje prilagodi na razvezo. Ta sposobnost prilagajanja je odvisna zlasti od tega, ali sta starša, ki se jima ni posrečil en del partnerstva - navezadnje se ločujeta ali sta se že ločila - sposobna zagotoviti “učinkovito in kvalitetno starševstvo” - citat je vaš. Vsaj na začetku je to najbrž težko. Kaj jim svetujete?

Predvsem, da sta v odnosu do otroka poštena; da mu glede na otrokov razvojni nivo

Pogosto starši utemeljujejo vztrajanje v neznosnem zakonu s tem, da pristajajo na tako zvezo zaradi otrok.

Življenje v konfliktnem okolju je za otroke neprimerno bolj škodljivo kot razveza.

razložita, da se bosta razšla, da tega ni kriv on (mnogi predvsem mlajši otroci se neredko krivijo za razvezo staršev), da ga bosta imela še vedno rada. Prav je, da ga ne obremenjujeta z odločitvijo, kje bi živel. Staršema svetujem, naj otroka ne zapletata v svoje konflikte, naj ga ne silita, da se opredeljuje za enega ali drugega.

Kaj pa napotki za konkretno življenje?

Staršema svetujem, da poskušata otroku zagotoviti čim bolj običajen ritem, ki ga je navajen od prej. Če so potrebne spremembe, naj jih bo čim manj hkrati, speljane naj bodo z občutkom za otroka. Opozorim jih na nujnost rednih stikov z odsotnim roditeljem,



kar pa ostaja najbolj pogost vir konfliktov med staršema.

Kaj menite o ideji, da bi se zakonodaja nenadoma spremenila in bi sodišča začela otroke dodeljevati obema staršema? Mislite, da bi ta zunanja prisila odrešilno vplivala na otroke in oba starša?

To je praksa, ki se v zadnjem času uveljavlja v nekaterih državah ZDA. Raziskave kažejo, da je prednost take oblike skrbništva v tem, da imajo otroci občutek, da so za starše pomembni, da ob ločitvi ne izgubijo staršev, ugotovljajo, da imajo ti otroci boljše samopodobo. Raziskave tudi kažejo, da ti starši bolj cenijo drug drugega kot roditelja, so tolerantni do razlik pri drugem, sposobni so kontrolirati oziroma reševati medsebojne konflikte. Prvi pogoj za tako skrbništvo (ki je tudi v ZDA, kljub zakonskim možnostim, redko), je to, da se *oba* roditelja strinjata s tako rešitvijo. Sama menim, da taka oblika skrbništva zahteva od staršev veliko zrelost, fleksibilnost in sposobnost dogovarjanja. Menim pa, da bi kazalo pri nas o tej možnosti razmišljati in jo pogosteje uporabljati kot eno izmed možnih rešitev. Zato pa so pomembne tako spremembe miselnosti (strokovnjakov in javnosti), treba pa bi bilo prilagoditi tudi zakonodajo. Seveda pa so za to potrebni prej omenjeni pogoji, s samo prisilo od zunaj ni mogoče rešiti ničesar.

Zgodovinarji nas učijo, da se mentalitetne spremembe dogajajo zelo počasi. Ali lahko iz tega, kar slišite, sklepate, da ljudje večinoma še zmerom mislijo, da so otroci izključno materina skrb, očetje pa imajo druga, pomembnejša področja realizacije?

Pri svojem delu opažam, da se vedno več očetov angažira pri skrbi za otroke, več jih, na primer, prihaja v našo ustanovo z otroki, če imajo ti probleme. Po drugi strani pa imam občutek, da se v času, ko je, recimo, "družina v krizi", več mater čuti brezpogojno dolžnih poskrbeti za otroka in pogosto pristajajo na izgovor očetov, da so prezaposleni. Še vedno pa okolje in ne nazadnje tudi strokovnjaki negativno gledajo na mater, ki bi si dovolila isto.

Rešitev vidim v "dobri" razvezi, ko zakonca rešita večino konfliktov in nimata potrebe tega prenašati v kasnejše razdobje.

Ali so pogoste pritožbe mater, da one skrbijo za otroka, za njegovo šolo, glasbeno šolo, perejo, kuhajo, ga negujejo, če je bolan, vodijo k zdravniku - skratka, same neprijetne reči - oče pa pride enkrat na teden in ga pelje v

kino, mu kupi darilo (česar si one ne morejo privoščiti); skratka, da so si očetje izbrali prijetni del starševstva, neprijetnega pa so pustili materam?

To je pogosta pritožba mater. (Bivšim) možem očitajo, da poskušajo otroka "kupiti" z darili, da jim ne znajo in nočejo postavljati zahtev in omejitev, da se jim lahko povsem sproščeno posvetijo.

Zamerijo jim, da z njihove strani ne dobijo priznanja za svoje delo z otrokom; obratno se čutijo nekako "pod lupo" za vse, kar naredijo.

Izkušnja, ki jo imam pri delu s temi materami, je, da se počutijo povsem odgovorne za otrokov razvoj in napredek, kar jih navadno močno obremenjuje.

Obremenitev starša (večinoma so to matere), ki po razvezi ostane sam s skrbmi za otroke, je v resnici zelo velika, še zlasti je to težko v fazi prilagoditve na novo situacijo, ko se mora spoprijeti z vsem, kar je bilo prej razdeljeno med oba zakonca.

Ženska "identiteta" je še zmerom zgrajena na materinstvu. Ste že srečali žensko, ki bi si (ob ločitvi ali pa v zakonu) upala - sebi - očetu svojih otrok in celemu svetu - reči: prevzemti ti otroke, jaz ne morem (nočem) več?

Priznati moram, da še ne. Zdi se mi, da si tega preprosto ne drznejo reči, četudi bi morda to želele in četudi ima oče boljše pogoje za vzgojo in varstvo otroka. Verjetno zato, ker bi bile zaznamovane kot slabe matere. V okolju, ki tega ne bi obsojalo, bi najbrž več mater razmišljalo o tem.

Ali prihajajo k vam ženske ali moški, ki pravijo, da so skupaj samo zaradi otrok?

Pogosto starši utemeljujejo vztrajanje v neznosnem zakonu s tem, da pristajajo na

tako zvezo zaradi otrok. Življenje v konfliktnem okolju je za otroke neprimerno bolj škodljivo kot razveza. Vedeti pa moramo, da se za takimi izgovori pogosto skrivajo drugačni razlogi - najbolj pogosto strah pred novim, neznanim in pred tem, da ostanejo sami.

V ameriški sodni praksi so zdaj pogosti primeri, da matere dolžijo ločene očete, da spolno nadlegujejo otroke, in s tem poskušajo doseči sodno prepoved stikov z otrokom. Ali so taki primeri tudi pri nas?

V zadnjem času se tudi pri nas srečujemo z vse več primeri spolnih zlorab otrok. Iz prakse poznam nekaj primerov, ko so matere sprožile postopek zaradi suma na spolno zlorabo hčerke s strani očeta ali pa so želele prekinitev stikov otroka z očetom zaradi tega.

Mislite, da so vmes tudi izmišljene obtožbe?

Obtožbo spolne zlorabe pri ločenih zakonih je treba dobro pretehtati, ker so ravno v teh primerih pogoste lažne obtožbe.

Kaj pravite, ali je pri nas realna možnost, ki se uveljavlja na Zahodu - zahteva pa, med drugim, hudo visok življenjski standard - namreč: bivša zakonca najameta stanovanje za otroka (otroke), potem pa se onadva menjavata pri njem (njih). Tako se selijo starši, ne otroci.

***Pogosto otrok pod vplivom
roditelja, pri katerem živi in
je od njega odvisen, tako v
emocionalnem kot
materialnem smislu, sprejme
njegovo “resnico” v zvezi z
odsotnim staršem, kar ima
za posledico odklonilen
odnos do tega roditelja in
zavračanje stikov.***

V ospredju take odločitve je prav gotovo otrok s svojimi potrebami po varnosti, stalnosti in sprejetosti s strani obeh staršev.

Pa se vam zdi ta rešitev posrečena?

Rešitev se mi zdi komajda izvedljiva, ne samo zato, ker zahteva visok življenjski standard, ampak ker to praktično onemogoča staršema, da bi si po razvezi ustvarila novo družino.

Matere se “praviloma” upirajo (ne vse, menda pa večina), da bi otroci po razvezi del časa preživeli pri očetih. Glede na pretirano obremenjenost ženske bi bilo normalno, da matere z veseljem sodelujejo z očetom svojih otrok in da mu otroke tudi za krajši ali daljši čas prepustijo. Kakšne razloge navajajo vam?

To, kar je v času zakona, ko je otrok skupna skrb roditeljev normalno - torej, da si delita obveznosti v zvezi z otrokom, postaja ob razvezi pogosto področje spora med njima. Matere navajajo številne razloge, zaradi katerih postajajo za njih stiki nesprejemljivi; recimo, da prihajajo otroci z obiskov pri očetu razdražljivi, iztirjeni, da se na očeta ne morejo zanesti glede časa obiskov ipd. Navadno začnejo postavljati pogoje, kako in kdaj naj bi stiki potekali, ali pa stike omejujejo, v skrajnem primeru tudi onemogočajo.

Kaj pa otroci?

Razvezane zakonske zveze (v letu 1988) po številu vzdrževanih otrok iz te zakonske zveze glede na to, komu so bili otroci dodeljeni:

	BiH	Črna gora	Hrvaška	Makedonija	Srbija	Kosovo	Vojvodina
skupaj	2089	380	5647	861	8104	389	3582
brez otrok	1023	183	2143	327	3397	159	1479
možu (%)	260	37	356	98	991	138	316
ženi (%)	765	147	2972	397	3489	86	1692
možu in ženi (%)	39	13	127	38	198	5	88
drugo	2	-	49	1	29	1	7

Vir: Statistički godišnjak SFRJ 1990 (“Razvedeni brakovi u 1988”).

Sama pri teh otrocih zaznam hude stiske in razdvojenost, česar pa starši zaradi preobremenjenosti s svojimi problemi niso sposobni videti. Komunikacija med njimi je hudo motena. Rešitev vidim v "dobri" razvezi, ko zakonca rešita večino konfliktov in nimata potrebe tega prenašati v kasnejše razdobje.

Kaj pravite o samopomočnih skupinah?

Po mojih izkušnjah so zelo koristne skupine staršev oz. partnerjev, ki imajo podobne probleme (ena teh teče npr. na CSD Centru), v posameznih primerih pa se obnese družinska terapija (kjer sta vključena starša, ali vsi člani družine), ki je pri nas vedno bolj uveljavljena psihoterapevtska metoda.

Otroci staršev, ločenih ali ne, ki se slabo razumejo, so prisiljeni v to, da se odločajo za enega starša proti drugemu...

Za otroke je razveza staršev težka in boleča življenjska izkušnja, ki jo pogosto dodatno otežuje eden ali oba starša z zahtevo po opredeljevanju za enega od njiju. Pogosto otrok pod vplivom roditelja, pri katerem živi in je od njega odvisen, tako v emocionalnem kot materialnem smislu, sprejme njegovo "resnico" v zvezi z odsotnim staršem, kar ima za posledico odklonilen odnos do tega roditelja in zavračanje stikov.

Kako to vpliva na otroka?

To ima daljnosežne posledice za otrokov razvoj, zelo verjetno se bo pokazalo v nesposobnosti formiranja zakonske zveze v odraslosti. Vloga terapevta je vplivati na to, da bivša zakonca rešujeta medsebojne konflikte sama med seboj in je tako njuna potreba po vpletanju otrok manjša.



Istospolna partnerstva in otroci

Raziskave o otrocih, ki živijo pri ljudeh (starših) v njihovih istospolnih partnerstvih, nam ob pisanju tega eseja niso bile na voljo. Navajati (po spominu) rezultate, ne da bi hkrati navedli še vir, pa seveda ni verodostojno. Vendar lahko že na začetku podvomimo, da imajo za to, kar želimo tukaj nakazati, ugotovitve empiričnih raziskav kakšno posebno spoznavno vrednost.

Prvi razlog za to je, da so empirične raziskave na področju socialne politike marsikdaj obsojene na to, da ugotavljajo trivialnosti. Pogosto niti nimajo nobene druge funkcije, kakor da legitimirajo določene na videz strokovne, v resnici pa politične odločitve. Kaj bi tudi lahko ugotovile? V najboljšem primeru to, katere okoliščine bi bilo treba spremeniti, da bi ustrezale apliciranemu svežnju vrednosti.

Tudi pri naslovnem predmetu ne gre za znanstven, ampak političen projekt, ki nima nobenega drugega temelja razen splošne ugotovitve, da na nekem določenem področju varstvo človekovih pravic in temeljnih svoboščin ni do konca urejeno. Če namreč velja, da je prepovedano diskriminirati ljudi na podlagi spolne usmerjenosti, potem je prepovedano diskriminirati tudi pri ustvarjanju življenjske

skupnosti. "Istospolna življenjska skupnost" je zgolj oblika življenjske skupnosti, in sicer najbolj civilizirana oblika, ki je v danem pravnem sistemu za take primere možna. Tako da težko sklepamo, da bi bilo otrokom v takih skupnostih po definiciji slabo.

Gotovo bi kdaj opazili, da otroci odraščajo v slabih razmerah. Toda razsežnosti "slabih razmer" so širše od izbire spolnih partnerjev. Drugo vprašanje pa je, ali je istospolna usmerjenost sama zase dejavnik tveganja, da bo otrok odraščal v slabih razmerah. Če je, potem je zagotovo tam, kjer je spolna usmerjenost obtežena s krivdo in ožigosana. To pa so okoliščine, v kakršnih je diskriminacija pravilo.

Če pa je tako, potem smo (spet) pred politično odločitvijo: ali bomo zato, ker so okoliščine take, da spodbujajo diskriminacijo, še dodatno diskriminirali, ali pa bomo odpravili same okoliščine - to lahko storimo kratko malo tako, da prepovemo (onemogočimo) diskriminacijo. Prav diskriminacija namreč vzdržuje krivdo in stigmatizacijo.

Pravniki se radi ustavijo na prvi ravni, njim je, kakor nas je poučil Austin, aplikacija ljubša od invencije; zato jim je ljubše, da ostane diskriminacija v veljavi, kakor da bi spreminjali zakon.

Toda o diskriminaciji istospolnih skupnosti, ki jo implicira, na primer, zakon o družinskih razmerjih, lahko rečemo, da je le napol legalna, namreč, zakon legalno diskriminira, čeprav diskriminacija sicer ni legalna. Pravniki za ta dvojna merila navajajo različne razloge. Nekateri se sklicujejo na "naravne zakone"; prav ti vam bodo o drugi priložnosti govorili, kako je "podlaga prava pravo" in podobno. Drugi se sklicujejo na javno mnenje, kar je prav, saj morajo zakoni izražati voljo ljudi. Toda hkrati morajo biti tudi pravični, še zlasti pa mora biti pravična njihova aplikacija. In na podlagi obstoječih pravnih norm (varstva pravic in temeljnih svoboščin) je mogoče argumentirati, da je nepravičen vsak zakon - ne glede na to, koliko ljudi z njim izraža svojo voljo -, ki diskriminira ljudi na podlagi spolne usmerjenosti.

V tem besedilu hočemo sicer ostati na splošni ravni, vendar ne moremo mimo določene zgodovinske konkretnosti, ki daje slutiti, da zadnjega slovenskega ustavodajalca ni vodilo (zgolj) načelo pravičnosti. Ob sprejemanju ustave je namreč, kakor je splošno znano, prišlo do prevare, ki zadeva ravno naš predmet. Prizadevanja, da bi v ustavo med primere, za katere je diskriminacija izrecno prepovedana, uvrstili tudi spolno usmerjenost, so bila izigrana v dveh korakih: najprej s tezo, da je "spolna usmerjenost" zajeta v primeru "druge osebne okoliščine", in z zagotovilom, da bo to pisalo v obrazložitvi ustreznega ustavnega člena, potem pa seveda ni pisalo, tako da diskriminirati po spolni usmerjenosti v tej državi pravzaprav še vedno ni izrecno nezakonito. Že sam tak maneuver pa spodbuja vse prej kakor zaupanje v pravičnost njegovih izvajalcev.

Tretji razlog proti prizadevanjem, da bi istospolni pari dobili status "življenjske skupnosti", je najresnejši: to je namen zakonske skupnosti, ki se mu vedno nekako samoumevno priktakne reproduktivna funkcija. Obstaja tveganje, da bi ta osnovni namen ogrozili, če bi zakonske skupnosti odpri za "drugačne oblike".

Tako gledanje seveda spregleda, da prepoved diskriminacije na podlagi spolne usmerjenosti ne odpira zakonske skupnosti za nič drugačnega (za kaj, kar to ni in bi zato spremenilo njen namen), ampak asimilira vanjo, oziroma, socializira to drugačnost - enostavno rečeno, podredi istospolno usmerjenost istim pravilom, ki veljajo za raznospolno. S čim bi

lahko bolj ustregli namenu zakona kakor s tem, da razširimo njegovo veljavnost na še več primerov? Gre torej v pomembnem smislu prav za aplikacijo zakona - na primere, ki mu doslej niso bili dostopni.

Če je res, da istospolna življenjska skupnost nima za cilj biološke reprodukcije, se moramo spomniti, da tega cilja nimajo niti vse raznospolne skupnosti - njihovi člani ne morejo imeti otrok ali so se odločili, da jih ne bodo imeli, itn. Nekateri se odločijo za drugačno obliko starševstva, krušno, *in vitro* itn., potem pa opravijo to, čemur moramo reči družbena reprodukcija: vzgojo (v najsplošnejšem pomenu besede). Ta namen zakonske skupnosti je enakovreden biološki reprodukciji, vsaj po učinku, saj zakonska skupnost s posvojenimi otroki ni nič manj zakonska skupnost in nima nič manjše obveznosti do otrok, kakor če bi bili njeni biološki otroci. Še več, tudi zakonska skupnost brez otrok ni nič manj zakonska skupnost.

Pojem "zakonska skupnost" se nanaša na obliko življenjske skupnosti, v kateri igra spol partnerjev dosti manjšo vlogo, kakor bi se zdelo zato, ker ga zakon izrecno navaja. Zakon za zakonsko skupnost res navede, da morata biti partnerja različnih spolov, a se potem s tem ne ukvarja več, ukvarja se z bistvenim, z uredjanjem odnosov med partnerjema, ki so v temelju enakopravni, torej je njun spol v vseh drugih pogledih - razen v začetni zahtevi - irelevanten.

Čeprav lahko tako pokažemo, da se istospolna skupnost v nobeni drugi razsežnosti ne razlikuje od raznospolne, zgolj v tej, da je spol partnerjev v zakonu imenovan, in nikakor ne v kakšni posebni funkciji zakonske skupnosti, ki je ne bi mogla opravljati, s tem seveda še nismo z ničemer ovrgli zadnjega razloga; da morda istospolne skupnosti niso sposobne normalno vzgajati otrok. Ta argument temelji na predstavi o popolni, srečni družini, ki pa je v vsakdanjem življenju precejšnja redkost. Obstajajo samohranilke in samohranilci; obstajajo ločeni in vnovič poročeni starši; obstajajo, skratka, številne, zelo različne življenjske skupnosti v vseh mogočih kombinacijah - z otroki. Obstajajo tudi že istospolne skupnosti z otroki. Otroci iz takih skupnostih morda včasih trpijo podobno poniževanje kakor nekoč nezakonski otroci; a medsebojno poniževanje otrok si vedno najde kakšne razloge. Dosti bolj nevarno je zaničevanje, ki bi ga do teh otrok kazali odrasli,

toda otroci takih ljudi živijo v še precej bolj tveganih okoliščinah. A vzemimo stvar s svetlejše plati: če so to hkrati tudi otroci sosedov, sodelavcev, sorodnikov, prijateljev itn. - kdo in zakaj bi jim kazal zaničevanje? Poleg vsega tega lahko rečemo, da imajo otroci v istospolnih skupnostih pomembno prednost pred drugimi: to nikoli niso nezaželeni otroci.

Nekateri domnevajo, da bodo morda istospolni pari prej vzgojili istospolno usmerjene otroke. Toda če se še raznospolnim parom ne posreči vedno vzgojiti enako usmerjene otroke, čeprav tako (namreč, raznospolno) usmerjenost podpira vsa družbena organizacija, kako bi se to potem posrečilo istospolnim parom? Zelo verjetno pa je, da bosta partnerja (partnerki) v istospolni življenjski skupnosti dosti bolj tolerantna (tolerantni) do spolne usmerjenosti svojega otroka, kakršnakoli bo že, kakor je značilno za raznospolna partnerja.

Seveda je domneva, da bomo tradicionalne predsodke in njihove bolj in manj oddaljene odmeve v vsakdanjem življenju spodbili s kakšnimi pravno-moralnimi argumenti, svojevrsten idealizem. Morda se bo pokazalo, da namen "zakonske skupnosti" ni do konca ekspliciten; morda odkrijemo, da zakonodajalcu kratko malo ni do tega, da bi vključeval dru-

gačne primere. To bo konec "boja argumentov"; to bo tudi nova zmaga nad civilizacijo.

Res, težko se je bojevati s teorijo, da bi s pripustitvijo istospolnih življenjskih skupnosti pripustili tudi "usmerjenost na otroke, živali in kipe", kakor zna formulirati kakšna ne preveč razgledana psihologinja. O tem argumentu lahko rečemo samo to, da pove več o človeku, ki ga izreka, kakor o svojem navideznem predmetu. Ravno predmet je namreč zgrešil, saj nihče ne govori o spolnih fantazijah; tu je tema to, čemur nekoliko ohlapno pravimo "življenjska skupnost".

Nobenega strokovnega razloga za diskriminacijo istospolnih parov ne moremo priznati, diskriminacijo glede možnosti, da si ustvarijo ne le življenjske skupnosti, ampak da privzamejo vse funkcije zakonske skupnosti (zakonske zveze). Vsi taki razlogi se zvajajo na implicitno, čeprav neobstoječo povezanost istospolnih zvez s spolnimi prekrškmi, se pravi, na predsodek. Pač pa je vprašanje, ali je politično načelo varstva pravic že prevladalo nad na videz strokovno, v resnici pa seveda tudi politično presojo iz leta 1968, ko je vpliven slovenski pravnik zapisal: saj od istospolne usmerjenosti ni kakšne večje družbene škode, vseeno pa bolje, da ostane zatirana, da se ne bi po nepotrebnem širila...

Bogdan Lešnik, mag., asistent za občo psihologijo, vodja organizacije za študij duševnega zdravja v skupnosti na Visoki šoli za socialno delo v Ljubljani.



Bronislaw Malinowski

Oče v primitivni psihologiji.

Besede in dela v pričevanju

Četudi se domačinom, ko sem se pogovarjal z njimi o problemih okoli spočetja¹, nisem nikoli bal postaviti glavnega vprašanja ali izsiliti njihovega stališča tako, da bi temu stališču ugovarjal, sem bil nekoliko presenečen nad tem, kako ostro so nasprotovali stališču, ki sem ga zagovarjal sam, stališču, ki se je spremenilo le ob naveličanosti in z nenadno, toda neprepričljivo vdajo. Šele pozno med mojim bivanjem pri Trobriandcih sem odkril, da nisem ne prvi ne edini, ki se je lotil tega področja domačinskega verovanja. V tem napadu so me prehiteli misijonarski učitelji. Govorim zvečine o nebelcih, ker ne vem, kakšno je bilo stališče enega ali dveh belih misijonarjev na Tro-

¹ Tema "deviškega rojstva" (*virgin birth*) je antropologe zaposlovala že od 19. stoletja naprej, še zlasti potem, ko je Roth objavil svoje zapiske iz Queenslanda in Malinowski s Trobriandskih otokov (pregled polemik in bibliografijo gl. v. Edmund Leach, "Virgin birth", **Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1966**, opomba 1 in bibliografija); Malinowski je svojo interpretacijo večkrat spreminjal, verovanja, ki jih predstavlja v tej knjigi in s katerimi so se antropologi tako zavzeto ukvarjali, so tale: Ko človek umre, se njegov duh za nekaj časa preseli na Otok smrti, potem pa se vrne na zemljo. Skozi glavo (ali, po manj avtoritarnem stališču, skozi vagino) stopi v žensko telo, kjer se hrani s krvjo - zato ženske med nosečnostjo ne menstruirajo. Ker device ne morejo zanositi, je spolni akt kajpada nujen, toda njegova vloga je "mehansko širjenje". Odpre žensko vagino in naredi prostor za otroka. Semenska tekočina pri procesu ni pomembna.

obriandskih otokih, tisti pa, ki so bili tam hkrati z mano, so službovali le kratek čas in se niso spuščali v take nadrobnosti. Vsi moji domačinski informanti so mi pritrdili, potem ko sem odkril, da se za nauk in ideal očetovstva in za vse, kar ta ideal podpira, zavzemajo nebeli krščanski učitelji. Če vzamemo nauk boga očeta in boga sina, žrtev edinega sina, sinovsko ljubezen do stvarnika - vse to pade malce v prazno v matrilinarni družbi, kjer je odnos med očetom in sinom po plemenskem pravu odnos med tujcema, kjer je vsaka osebna zveza med njima zanikana in kjer so edine dolžnosti povezane z materino linijo, in potem se ne moremo čuditi, da je očetovstvo prva nova rešnica, ki jo morajo sprejeti v krščansko vero spreobrnjeni kristjani. Sicer bi bilo treba idejo trojice prevesti v matrilinarnne izraze in govoriti bi morali o bogu-*kadala* (materinem bratu, ujcju) in bogu-sestrinem sinu in božjem *baloma* (duhu). Misionarji si tudi iskreno prizadevajo širiti spolno moralo, kakor jo mi razumemo, pri kateri je neizogibna ideja o spolnem aktu, ki ima resne posledice za družinsko življenje. Še več, vsa krščanska morala je močno povezana z institucijo patrilinarnne in patriarhalne družine, kjer je oče progenitor in gospodar gospodinjstva. Skratka, religija, katere dogmatsko bistvo temelji na sveti

*Kot še nekaj drugih debat, je tudi ta, ki se je zlasti razbohotila v letih 1968-69 po straneh revije **Man**, več povedala o stanju v antropologiji kot o samem pojavu. Nastala sta dva tabora, eni so zagovarjali mnenje, da nekateri "divjaki" res ne poznajo fizioloških okoliščin spočetja, povezanih z moškim deležem (in si s tem lajšajo Ojdipov kompleks), drugi, med njimi zlasti vehementni Leach, so menili drugače: "... zanimiva se mi ne zdi toliko nevednost aborigenov kolikor naivnost antropologov. Očitno je, da bi zahodnoevropski akademiki zelo radi verjeli, da morajo **druga ljudstva** verjeti v različice mita o brezmadežnem spočetju. Če **mi** verjamemo v take stvari, smo verni: če pa vanje verjamejo **drugi**, so idioti..." Članek Leach konča s štirimi točkami, ki jih tukaj zaradi splošne uporabnosti navajamo v celoti:*

"1. Antropološke teorije nam pogosto povejo več o antropologih kot pa o njihovih temah.

2. Ostanimo skeptični in pozitivistični. Poskusimo videti povezave med dejstvi, kakršne poznamo. Ne vnašajmo magičnih kavzalnih razlag od zunaj.

3. Čas je, da dokončno opustimo tradicionalno razlikovanje med neumnostjo divjakov in teologijo civiliziranih ljudi. Zgodbe o nepoznavanju očetovstva med primitivnimi ljudstvi so iste vrste kot zgodbe o deviških rojstvih bogov v tako imenovanih višjih religijah. V nobenm primeru tisti, ki zgodbe pripovedujejo, niso bedaki. Če hočemo take zgodbe razumeti, se jih moramo lotiti vseh skupaj kot različic na eno samo strukturno temo.

4. Če hočejo antropologi upravičiti trditev, da so raziskovalci komparativne religije, morajo zavreči svojo dobro vzgojo. Doslej so pokazali izjemno izbircnost glede analize krščanstva ali judaizma, religij, v kateri so sami ali njihovi tesni prijatelji globoko vpleteni. Rothov Bulletin No. 5 o aborigenih iz Severnega Queenslanda je bil zanimiv etnografski dokument; zanimiv etnografski dokument je tudi prvo poglavje Matejevega evangelija. Resni antropologi bi se morali enako ukvarjati z obema deloma; oba sta pričevanji teološke doktrine." (Op. prev.)

zvezi očeta in sina in katere morala stoji ali pade z močno patriarhalno družino, mora kajpada še naprej prikazovati očevsko vez močno in trdno, in sicer tako, da najprej pokaže, da ima naravne temelje. Tako sem odkril - šele med tretjo ekspedicijo na Novo Gvinejo - da so bili domačini nekako ogorčeni nad tem, da so jim pridigali nekaj, kar se jim je zdelo nesmiselno, in da sem se celo jaz, ki sem tako "nemisijonarski", zapletal z isto jalovo temo.

Ko sem to odkril, sem navadno pravičen fiziološki pogled imenoval "misijonarsko mišljenje" in sem domačine spodbujal, da so ga komentirali ali mu nasprotovali. Tako sem dobil nekaj svojih najmočnejših in najjasnejših izjav, med katerimi jih bom nekaj navedel.

Eden mojih najinteligentnejših informantov Motago'i je vzkliznil kot odgovor na delno arogantno trditev, da imajo misijonarji navsezadnje prav:

Gala wala, isasopasi, yambwata
 nikakor ne, lažejo, zmerom
yambwata nakubukwabiya momona
 zmerom neporočena dekleta semenska tekočina
ikasewo litusi gala
 do roba polna njihovih otrok ni.

V svobodnem prevodu to pomeni: "Nikakor ne, misijonarji se motijo; neporočena dekleta imajo kar naprej spolne odnose in vendar nimajo otrok."

Motago'i v jedrnatem in slikovitem jeziku izraža mnenje: če bi bil spolni odnos vzročno povezan s produkcijo otrok, bi morala imeti neporočena dekleta otroke, saj imajo precej bolj bogato spolno življenje kakor poročene - težava in uganka, ki v resnici obstaja, kot bomo videli pozneje, s katero pa naš informant rahlo pretirava, saj neporočena dekleta zanosijo, le da niti približno tako pogosto, kot bi pričakoval nekdo, ki verjame "misijonarskemu pogledu". Med istim razgovorom sem ga potem vprašal, kaj potemtakem povzroči nosečnost: "Kri na glavi naredi otroka. Semenska tekočina ne naredi otroka. Duhovi ponoči prinesejo otroka, ga dajo na ženske glave - povzroči kri. Potem po dveh, treh mesecih, ko kri (se pravi, menstrualna) ne pride ven, vejo: 'Oh! Noseča sem.'"

V Teyavi mi je informant v podobnem pogovoru dal več izjav, med katerimi navajam dve najbolj spontani in prepričevalni. "Sama kopulacija ne more proizvesti otroka. Dekleta kopulirajo noč za nočjo leta in leta. Noben otrok ne pride." V tej izjavi je isti argument, podprt z empirično evidenco, da večina deklet, čeprav imajo redne spolne odnose, ne zanosijo. Isti informant je dal še eno izjavo: "Pravijo, da semenska

tekočina naredi otroka. Laž! V resnici duhovi prinesejo (otroke) ponoči.”

Te izjave so zadosti jasne, in prav tako jasne so bile tiste, ki sem jih navedel na začetku tega pogovora in med njim. Toda mnenje je navsezadnje zgolj akademski izraz verovanja, katerega globino in zanesljivost je mogoče meriti z vedenjskim prekusom. Za južnomorskega domačina so tako kot za evropskega kmeta domače živali, tj. prašiči, najbolj cenjeni in spoštovani člani gospodinjstva. In če je mogoče njegovo resno in iskreno prepričanje razbrati iz česa, potem ga je mogoče razbrati iz njegove skrbi za blaginjo in kvaliteto njegovih živali. Južnomorski domačini si še posebej prizadevajo, da bi imeli dobre, močne in zdrave prašiče in prašiče dobre pasme.

Glavna razlika, ki jo v tem delajo, je razlika med divjimi ali divjinskimi prašiči in udomačenimi vaškimi prašiči. Vaški prašič velja za veliko poslastico, medtem ko je v Kiriwini meso divjinskega prašiča eden glavnih tabujev za pomembne ljudi, tabu, do katerega čutijo iskreno grozo in gnus. Vendar pa dovolijo domačim svinjam, da se pasejo po robu vasi in po divjini, kjer se lahko svobodno parijo z divjinskimi prašiči. Na drugi strani pa kastrirajo vse vaške prašiče, da bi izboljšali njihovo meso. Tako, kajpada, vsa progenitura v resnici izvira iz divjih merjascev. Vendar pa domačini niti najmanj ne slutijo, da gre za tak proces. Ko sem rekel enemu izmed poglavarjev: “Jeste potomca divjega prašiča,” je to razumel kot slab vic, saj smešenje hranjenja z divjim prašičem pri Trobriandcih dobrega rodu in položaja ne velja za okusno. Nikakor pa ni razumel, kaj sem v resnici mislil.

Ko sem v nekem pogovoru neposredno vprašal, kako se prašiči plodijo, sem dobil odgovor: “Svinja sama plodi”, kar je kratko malo pomenilo, da v razmnoževanje domačih živali ni vmešan *baloma*. Ko sem naredil primerjavo in poudaril, da odojke prinesejo njihovi *baloma*, jih nisem prepričan, in bilo je jasno, da njihovo zanimanje za to temo in podatki, ki jih daje tradicija, ne zbuja nobenega zanimanja za prokreacijo prašičev.

Zelo pomembna je bila izjava, ki so jo spontano proizvedli, da bi zanikali vsako možno sklepanje, da se prašiči razmnožujejo s spolnim odnosom. Motago'i je pritegnil mojo pozornost: “Vsem prašičem odrežemo testise. Ne kopulirajo. In vendar svinje rojevajo.” Ni vedel za možne grehe divjinskih prašičev. Ob neki drugi priložnosti sem domačinom navedel kot primer kozji par, kozo in kozla, z otoka, ki ju je pred kratkim uvozil neki trgovec. Ko sem vprašal, ali bi koza imela mladiče, če bi kozla ubili, so bili prepričani: “Leto za letom bi imela mlade.” Trdno so prepričani, da bi to, da je samica popolnoma odrezana od vsakega samca svoje vrste, nikakor ne vplivalo na njeno plodnost.

Bistven preskus so bili tudi pred kratkim uvoženi evropski prašiči. V čast prvega trgovca, ki jih je pripeljal, pokojnega Micka Georgea, pravega homerskega Grka, jim domačini pravi-jo *Bulukwamiki* (Mickovi prašiči) in enega od njih zamenjujejo za pet do deset domačih prašičev. Ko pa si enega nabavijo, niti malo ne poskrbijo za to, da bi se samica parila s samcem iste superiorne rase, četudi bi to zlahka uredili. V nekem trenutku, ko so imeli več odojkov evropske rase, so kastrirali vse samce. Ko jim je beli trgovec to očital in povedal, da so si s tem poslabšali vse pleme, ga kratko malo niso mogli razume-ti, in po vsem področju še zmerom dopuščajo svojim dragoce-nim evropskim prašičem, da se mešajo z drugimi.

V članku, ki je bil objavljen leta 1916 v **Journal of the Anthropological Institute**, dobesedno navajam izjavo enega izmed svojih informantov, ki se je nanašala na prašiče: "Kopulira-jo, kopulirajo, in potem samica rodi." To izjavo sem dobil zgodaj med terenskim delom na Trobriandskih otokih. V članku sem ko-mentiral: "Tako se zdi, da kopulacija tukaj velja za *u'ula* (vzrok) nosečnosti." To moje mnenje, četudi v kvalificirani obliki, ni točno. Med prvim obiskom na Trobriandskih otokih, po katerem sem napisal članek, se v resnici nisem poglobil v živalsko prokre-acijo. Natančne izjave domačina, ki jo navajam zgoraj, v luči naknadne popolnejše informacije ne moremo razumeti, kot da vsebuje kakšno vednost o tem, kako se prašiči v resnici razmno-žujejo. Kratko malo pomeni, da je odpiranje² nujno tako pri živa-lih kot pri ljudeh. Prav tako implicira, da v domačinski tradiciji živali glede tega - kakor glede marsičesa drugega - niso pod-rejene istim kavzalnim odnosom kot človek. Pri človeku duhovi povzročijo nosečnost; pri živalih - se pač zgodi. Trobriandci pri-pisujejo vse človeške bolezni čarovništvu, živalska bolezen - pa je le bolezen. Ljudje umirajo zaradi izjemno močne zle magije; živali - kratko malo umrejo. Vendar pa bi bilo popolnoma nepravilno, da bi to razumeli, kot da domačini pri živalih poznajo naravne vzroke za oploditev, bolezen, smrt; medtem ko za ljudi to ved-nost skrivajo za animistično superstrukturo. Resnični povzetek domačinskega pogleda je, da njih toliko bolj zanimajo človeške zadeve, da sestavijo posebno tradicijo o vseh zadevah, ki so za ljudi življenjsko pomembne, medtem ko pri živalih stvari jemljejo take, kakršne so, ne da bi jih poskusili pojasnjevati, pa tudi ne da bi imeli pogled v resničen naravni potek.

Njihov odnos do lastnih otrok tudi priča o njihovem nepoz-navanju vzročne povezave med spolnim aktom in nosečnostjo,

² *Dilation*: Malinowski drugje (*Sexual Life of Savages*, 1932) pravi, da ima spolni odnos pri Trobriandcih eno samo funkcijo, "mehanično dila-tacijo, odprtje" - odpre žensko vagino in naredi prostor za otroka. Op. prev.

ki iz njega izhaja. Moški, čigar žena je zanosila med njegovo odsotnostjo, bo to dejstvo in otroka mirno in vedro sprejel in prav nobenega razloga ne bo videl, da bi jo osumil za prešuštvo. Eden izmed mojih informantov je navedel svoj primer, da bi to ponazoril, in mi povedal, da je po enoletni odsotnosti doma našel novorojenca. To mi je povedal popolnoma prepričljivo in kot končni dokaz resnice, da spolni odnos nima nič skupnega s spočetjem. Zpomniti si moramo, da noben domačin ne bo hotel nikoli načenjati nobene teme, ki bi utegnila biti povezana s še tako drobnim dvomom o ženini nezvestobi. V glavnem ni nikoli nobenega namiga na njeno spolno življenje, ne bivše ne zdajšnje. Na drugi strani pa se svobodno razpravlja o ženini nosečnosti in rojevanju.

Drug primer govori o domačinu z majhnega otoka Kitave, ki je po dveletni odsotnosti z zadovoljstvom ugotovil, da ima doma nekajmesečnega dojenčka in ni mogel nikakor razumeti posmeha in namigov, ki so jih nekateri belci indiskretno naslavljali na krepost njegove žene. Veliki mornar ter čarodej s Sinakete in moj prijatelj Layseta je v svoji pozni mladosti preživel dolgo časa na otokih Amphlett. Ko se je vrnil, je ugotovil, da sta se med njegovo odsotnostjo ženi rodila drug za drugim dva otroka. Zelo rad ju ima in rad ima ženo, in ko sem za njegovim hrptom razpravljal o tem, namigujoč, da vsaj eden od njiju ne more biti njegov, moji sogovorniki niso razumeli, kaj s tem mislim.

Tako nam ti primeri kažejo, da bo oče otroke, rojene v zakonu med njegovo daljšo odsotnostjo, priznal kot svoje, saj so z njim v socialnem odnosu otrok-oče. Poučna vzposrednica so zgledi otrok, rojenih zunaj zakona, pri katerih bi bilo za nas jasno, kdo je fiziološki oče, saj je bilo razmerje tako ekskluzivno kot poroka. V takem primeru moški ne bo priznal otroke kot svoje, še več, ker je za dekle nečastno pred poroko pričakovati otroka, ji utegne poroko odreči. Za to sem imel dober zgled. Eden mojih zgodnjih informantov Gomaya je imel razmerje z dekletom po imenu Ilamweria. Živela sta skupaj in sta se nameravala poročiti. Zanosila je in rodila deklico, nakar jo je Gomaya zapustil. Bil je prepričan, da ni imela nikoli zveze s kakšnim drugim fantom. Če bi mu kakršno koli vprašanje glede fiziološkega očetovstva prišlo na misel, bi sprejel otroka za svojega in se poročil z njegovo materjo. Toda v skladu z domačinsko miselnostjo se kratko malo ni spuščal v vprašanje očetovstva. Bilo je dovolj, da obstaja predzakonsko materinstvo, ki velja domačinom za zavrženo. Za Gomayo je bilo to dovolj, da se je odpovedal poročnim načrtom s tem dekletom.

Tako kot pri otrocih, rojenih poročeni ženski, soproj te ženske velja za očeta *ex officio*, tako pri neporočenem dekletu ni "otrokovega očeta". Če si prizadevate odkriti, kdo je fiziološki oče takega otroka, za domačina kratko malo govorite nesmisel.

Oče je definiran socialno, in da bi bilo možno očetovstvo, mora biti poroka. V skladu z eno teh nedoslednosti v tradicionalnem občutenju nezakonski otroci, kot smo že rekli, veljajo za materino neustrezno ravnanje. Seveda s tem ni povezana nikakršna spolna krivda, toda za domačina je narobe kratko malo to, kar je zoper navado. In ni v navadi, da ima neporočeno dekle otroke, četudi je v navadi, da ima toliko spolnih odnosov, kolikor jih hoče. Če vprašaš, zakaj to velja za slabo, ti bodo odgovorili:

Pela gala tamala, gala taytala bikopo'i.

Ker ni očeta njemu, noben moški ne bo vzel v roke.

“Ker otrok nima očeta, ga ne bo noben moški vzel v naročje.” V tej izjavi je pravilna definicija izraza *tamala* jasno izražena: *tamala* je materin soprog, moški, katerega vloga in dolžnost je, da vzame otroka v naročje in da soprogi pomaga pri njegovi negi in vzgoji.

Prevedla Zoja Skušek

Ne bom razpravljaj, kako je [ženska zvestoba,] nastala in kako se je tekom tisočletij razvijala iz prvotnih človeških agamičnih razmer, navedem naj na kratko samo dejstvo, da so sramežljivost, čistost in zvestoba, če tudi privzgojene in priučene in pozno priborjene vrline, vendar jedino-le mogoče v narodih, stoječih na vrhuncih kulture. Končno se da pripraviti o tem, jeli postal svet tekom stoletij nrajnejši ali ne, brezdvomno pa je postal spodobnejši (*gesitteter*). Navzljic vsemu temu pa se le ne dajo prikriti povsem diference obeh spolov, katere spolsko-individualne pa seveda zopet niso slučajne, ampak temelje v razlikah njihovega fizijologičnega življe-

nja. Moški zasnubi vsak čas lahko večje število žensk, a žena kot mati skoro celo leto ne more iz pred- in po porodnih vzrokov biti soproga. Ženski mora biti na tem, da preskrbi sadu svojega telesa trajnega očeta, sebi zvestega skrbnika, vseh teh težav pa moški nima. Očetovsko pravo, oziroma dejstvo, da se oče sploh briga za svoje otroke, razvilo se je v človeštvu stoprav jako pozno. Iz podanih točk pa sledi, da je mož *poligamičen*, mnogoženstvu prijazen, žena pa *monoandrično* čuteča, t. j. oklepajoča se samo jednega moža.

Dr. Ivan Robida, “Ženska duša”, *Slovenski narod*, 1902, št. 74-90.



Očetje in očetovstvo

Vse družbe morajo rešiti temeljni problem: kako naj "s posebnimi filiacijskimi pravili definirajo tisto, kar pripadnosti skupini zagotavlja legitimnost, statuirajo to, kar utemeljuje identiteto človeškega bitja, kolikor je vključeno v biološki in družbeni kontinuum, določijo posameznikove pravice in dolžnosti, in tudi, kako naj najdejo rešitev za primer sterilnosti."¹ Vsaka družba ta področja ureja po svoje, v skladu z "zakonom skupine".²

Kaj lahko antropologija naredi pri vprašanih, ki nas zanimajo, zlasti pri vprašanju očetovstva? Namen antropologije nikakor ni prepričati nas, da moramo prevzeti ideje in prakse "drugih", pač pa omogočiti primerjavo med različnimi obrazci, ki so jih razne družbe v raznih obdobjih prakticirale, in iz teh primerjav potegniti nekaj konstant. Pri tem se bodo razkrile tudi naše najbolj temeljne predpostavke, torej tiste, ki se nam zdijo "naravne", pa so - tako kot predpostavke "drugih" - družbeni in kulturni konstrukti. Kar zadeva vprašanje sterilnosti (okoli katerega so se na Zahodu zaradi NRT³, ki so nekako prehiteli družbeni imaginarij, razvnele zavzete debate) moramo vedeti, da ni nobenega družbenega sistema, naj se nam zdi še tako "primitiven"⁴, naiven in pod., ki ne bi temeljil na kritični analizi biološke danosti, kakor jo vidijo tisti, ki te sisteme prakticirajo.

Prva konstanta, ki jo lahko potegnemo iz dejstev, je: pravila, ki urejajo filiacijo, temeljijo na tem, kar je v telesu najbolj ireduktibilno, na razliki med spoloma. Filiacija gre po moški ali po ženski liniji ali po obeh hkrati; obrazci so v različnih družbah različni. To

¹ V uvodnem delu se opiramo na članek: Heritier-Augé, Françoise, "La Cuisine de Jupiter; Réflexions sur les nouveaux modes de procréation", *L'Homme*, XXV, št. 94., 1985, str. 5-21.

² Za splošnejša razmišljanja na temo sorodstva, poroke, družine itn, cf: Fox, Robin, *Kinship and Marriage*, University Press, Cambridge, 1967; Goody, Jack (ur.), *Kinship*, Middlesex, Penguin, 1971; Françoise Heritier, *L'Exercice de la parenté*, Gallimard/Seuil, Pariz, 1981; Barnard, Alan, Good, Anthony, *Research Practices in the Study of Kinship*, Academic Press, London, 1984.

³ NRT - nove reprodukcijske tehnologije; medicinski strokovnjaki jih delijo na AI (artificial insemination), in sicer AIH (by husband) in AID (by donor), in IVF (in vitro insemination). Za našo problematiko je zanimiv zlasti AID in **in vitro** različica AID, poseg, ki je na Zahodu povzročal nemalo hude krvi tako med medicinci, medicinskimi etiki, pravniki kot med "navadnimi" ljudmi. Problem je seveda v tem, da sta tukaj vloga biološkega in socialnega očeta ločeni. Glede na to, da so navsezadnje vse zahodne države sprejele bolj ali manj liberalno zakonodajo, ki ureja to področje, se zdi, da je siringa, s katero zdravnik vbrizga spermio ženski (ženi) v vagino in s katero se je torej mogoče izogniti neposredni darovalčevi inseminaciji, zagotovilo, da so naši pojmi o seksualnosti nedotaknjeni. Pri nas to področje ureja IV. poglavje ("Ugotavljanje in zdravljenje zmanjšane plodnosti") Zakona o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok, Uradni list SRS, 19. maj 1977.

⁴ Za besen napad na antropološki konstrukt "primitivca" cf.: Leach, Edmund, "Virgin Birth", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1966*, str. 39-49.

velja za vse družbe, ki poznajo kot način reprodukcije samo spolni odnos, to velja tudi za našo, ki z NRT lahko izključi spolni akt, ne more pa se ogniti seksualizirani reprodukciji.

Drugič: Sorodstveni sistemi, ki določajo, kako bomo razvrstili in imenovali svoje krvne in priženjene sorodnike, so eminentno družbena dejstva. "Biološka" dejstva, na katerih ti sistemi temeljijo, so izjemno splošna: a. obstajata dva spola in njuno srečanje (neposredno ali s pomočjo NRT) je nujno pri reprodukciji; b. prokreacija potegne za seboj niz generacij, ki ga ni mogoče obrniti (generacija staršev je pred generacijo otrok); c. znotraj ene generacije so posamezniki razvrščeni na starejše in mlajše, in iz njih izhajajo paralelne linije potomstva.

Iz teh treh ureditev "naravnih" dejstev izhaja kombinacija terminoloških sistemov, filiacijskih, poročnih in bivalnih (rezidenčnih) pravil. Filiacija: imamo očeta, mater (starše) in otroka. Unilinearna filiacija vpiše otroka v eno samo skupino, bodisi očetovo (agnatska) bodisi materino (uterinska). V prvem primeru, patrilinearnem obrazcu, gre filiacija po moških; hčere pripadajo očetovi skupini, njihovi otroci moževi. V drugem primeru, matrilinearnem obrazcu, gre filiacija po ženskah. Sinovi pripadajo materini skupini, njihovi otroci ženini. Pri matrilinearni filiaciji se navadno deduje po moški liniji, vendar pa od materinega brata na sestrinega sina in ne od očeta na sina. Po bilinearnem obrazcu sodi posameznik v očetovo agnatsko skupino in v uterinsko skupino matere. Pravica dedovanja je po obeh linijah, po vsaki v skladu s pravili dedovanja v njeni skupini. Kognatski obrazec je tisti, ki ga prakticiramo mi: otrokova filiacijska vez in njegove pravice so enake glede na oba starša in na celoto vseh očetovih in materinih prednikov (*ascendants*). Vse možnosti (pri sorodnikih obeh spolov) so priznane za enake. Poznamo še alternirano filiacijo (kjer se pravice in status prenašajo od očeta na hčer in od matere na sina) in paralelno filiacijo (kjer se prenašajo od očeta na sina in od matere na hčer), ki pa sta zelo redki. Filiacija je potemtakem družbena - v sleherni izmed skupin je namreč v rabi samo eden izmed možnih obrazcev.

V vsaki družbi poznajo neko obliko legitimne prokreativne zveze, ki ji po analogiji rečemo "poroka". Ta legitimna oblika se lahko realizira na najrazličnejše načine: gre lahko za dogovore med hišami, družinami, rodovi, klani (dogovore, ki so bili opravljeni - lahko - celo pred rojstvom bodočih zakoncev), gre lahko za civilno ali cerkveno posvetitev ali za javno priznanje dejanskega stanja; velikokrat ženini in njegova družina plačajo odškodnino za nevesto (v delu, živini, denarju ipd.). Legitimna zveza legitimira otroke in jim s tem omogoči vstop v skupino. (Poleg legitimnih načinov družbenega vpisa otrok poznamo še razne druge, denimo, konkubinat; v nekaterih družbah, n.pr. v starem Rimu, je konkubinat samo manj obvezujoča različica "poroke"; status nezakonskih otrok je vselej bolj ali manj posrečeno predviden.)

Poročna pravila so lahko izražena v sorodstvenih izrazih ali pa kot razmerja med družbenimi razdelki. Družbe, ki poznajo "razdelke", poročna pravila navadno izražajo na oba načina hkrati. Pravila določajo skupino, iz katere si je obvezno izbrati poročnega partnerja ali iz katere je priporočeno vzeti moža ali ženo. Vselej pa določajo skupino, iz katere je prepovedano jemati poročnega partnerja: poroka v okviru take skupine ni mogoča in bi veljala za incest. Prepoved incesta je univerzalna in velja v vseh družbah.

Poročno pravilo v enem izmed najenostavnejših sistemov ljudstva Kariera iz Zahodne Avstralije, denimo, določa obvezo poroke s križnim bratrancem ali s križno sestrično (hčerjo/sinom materinega brata - ujca - ali očetove sestre - strine). Družba Kariera je razdeljena na štiri razdelke, zato je isto pravilo mogoče izraziti tudi drugače: moški iz razdelka A se mora poročiti z žensko iz razdelka B, njihuni otroci pripadajo razdelku D; ženske iz A se poročajo z moškimi iz B, in njihovi otroci pripadajo C. Pripadniki C in D se poročajo med seboj, otroci moških iz C sodijo v B, otroci žensk iz C pa v A. Pripadniki in pripadnice A in B na eni strani ter C in D na drugi so drug drugemu vsi križni bratranci/sestrične, četudi so biološko v tem razmerju samo nekateri. Pomembno je, da je pri ljudstvu Kariera isto pravilo mogoče izraziti na dva načina - kot razmerje med poročnimi razdelki ali kot sorodstveni odnos med poročnimi partnerji.

Bivalna (rezidenčna) pravila določajo, kje poročena partnerja živita: v virilokalnih sistemih gre žena živet k možu, tj. v moževo skupino; v uksorilokalnih sistemih mož živi pri ženi oz. v ženini skupini. Glede na to, kje živijo otroci, ločimo matrilokalne sisteme (otroci živijo pri materi) in patrilokalne sisteme (otroci živijo v očetovi skupini).

S kombinacijo vseh teh sistemov (filiacijskih, poročnih, rezidenčnih) dobimo strukturo družbe. V Avstraliji, denimo, je najbolj razširjena kombinacija matrilinarnе filiacije in patrilokalnega bivališča. Na ta način je natančno določen kraj vsakega posameznika in vsake posameznice v družbi, njegova in njena razmerja z vsemi drugimi pripadnicami in pripadniki - pa tudi razmerja z drugimi družbenimi skupinami in ljudmi v njih. Filiacijski, poročni in bivalni sistemi stkejo trdno in razvidno omrežje odnosov med individui, družbenimi razdelki in celimi družbenimi skupinami.

Tretjič: Zaenkrat ne poznamo družb, ki bi temeljile zgolj na biološkem konceptu spočetja ali ki bi biološkemu spočetju pripisovale enako pomembnost kot družbeno določeni filiaciji. Vse človeške skupine priznavajo primat družbenega - juridične konvencije, ki je temelj družbenega - nad biološkim. Filiacija potemtakem ni nikoli preprosta izpeljava biološkega.

Otrok ob rojstvu še ni individuum, še ni vpisan v verigo prednikov in potomcev. Če naj bo njegova družbena identiteta - ki jo zaznamuje med drugim tudi ime - zagotovljena, jo morajo priznati vsi. Oseba, človek postane šele, ko dobi ime in ko z nekaj rituali

prehoda dokaže, da sploh hoče živeti. Otrok, ki je dokazal, da hoče živeti, in nosi ime, ki mu daje družbeno identiteto in ga vpisuje v niz prednikov in potomcev, je seveda zaželen. Vendar pa tukaj ne gre toliko za individualno željo po otroku, pač pa za željo po potomstvu, po dopolnitvi, željo po tem, da človek izpolni



dolžnost do sebe in skupine, kateri pripada. Kdor ne bi imel potomca, bi namreč pretrgal verigo in bi si zaprl dostop do prednikov. Poroka in potomstvo so dolžnost do tistih, ki so živeli pred nami, in do teh, ki bodo živeli za nami. Želja (in dolžnost) imeti potomstvo pa je tudi želja (in dolžnost) po dopolnitvi. Ženska, ki



⁵ Sterilnost v večini družb iz očitnih razlogov pripisujejo ženskam. Moška impotenca je sicer lahko ugotovljiva, ni pa mogoče brez medicinskih parafernali določiti prave moške sterilnosti.

⁶ **Notes and Queries on Anthropology**, 6. izdaja, Routledge and Kegan Paul, London, 1951.

⁷ "The Nayers and the definition of marriage", **Journal of Royal anthropological Institute**, št. 89, 1959, str. 23-34.

⁸ Ljudstvo, ki živi v jugozahodni Indiji v državi Kerala, nekdanjih kraljestvih Callicut, Walluvanad in Cochín sredi Malabarske obale.

⁹ "Marriage: A Reassessment", v: Needham, R. (ur.), **Rethinking Kinship and Marriage**, Tavistock Publications, London, 1971.

¹⁰ Poleg spodaj omenjenih autorjev so se s porokami ženske z žensko ukvarjali: Herskovits, M., "A Note on 'Woman Marriage' in Dahomey", **Africa**, št. 10, 1937, str. 335-341; Gluckman, M., "Kinship and Marriage Among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal", v: Radcliffe-Brown, A.R., in Forde, D. (ur.), **African Systems of Kinship and Marriage**, London, 1950, str. 166-206; Krige, E. J., "Woman Marriage with Special Reference to the Lovedu - Its Significance for the

nima otrok, ni ženska, ampak otrok, in ima nižji status; isto velja za moškega. Kdor ima živo potomstvo, tega bodo častili za živa in po smrti. S tem, da imaš otroke, predaš naprej življenje, ki si ga sam prejel, in omogočiš prednikom, da živijo naprej. Sterilnost in otroška smrtnost veljata zato v večini družb za največjo nesrečo.⁵

S celotnim sklopom vprašanj, s katerim se soočamo, ko nas v to na družbeni ravni sili razpad tradicionalnih institucij (zakona), na tehnični ravni pa nove reproduktivne tehnike, se je večina družb soočala že od nekdaj, vendar jih je reševala z "netehnicističnimi" rešitvami, zasidrani v njihovi družbeni strukturi in v njihovem kolektivnem imaginariju. Gre za isto željo po potomstvu, le da v drugih družbah motivacija ni toliko v zadovoljevanju individualne želje (kakor pri nas), pač pa v zadovoljevanju interesa skupnosti živih in mrtvih (četudi je otrok seveda tudi "dobrina" in delovna sila).

V našem kolektivnem imaginariju je vloga biološkega, legalnega in socialnega očeta zlepljena v eni osebi. Nove oblike družinskega življenja in NRT so že močno načele te "vsem nam tako drage predstave", čeprav tu in tam kakšna javna polemika pokaže, da se jih še trdno oklepamo. Antropologija nam daje primere, ki spodbijajo samoumevnost naših predpostavk in kažejo, da je odgovor na to, kdo (vse) je (lahko) oče, lahko izjemno pester.

1. POROKA ŽENSKO Z ŽENSKO

Definicija poroke, kakršno dajejo za angleško antropologijo kanonični *Notes and Queries*⁶, namreč:

"*Marriage is a union between a man and a woman such that children born to the woman are the recognized legitimate offspring of both partners* (str. 110)", se je v vseh naših primerih (poroka ženske z žensko, levirat, poroka z duhom itn.) pokazala za nezadostno. Že E. K. Gough⁷, ki se je ukvarjala z zvezami med Nayari⁸, je definicijo "popravila" v skladu s svojimi potrebami: "*Marriage is a relationship established between a woman and one or more other persons, which provides that a child born to the woman under circumstances not prohibited by the rules of the relationship, is accorded full birth-status rights common to normal members of his society or social stratum* (str. 32)", vendar njena korekcija še vedno ne zadošča za definicijo primerov, ki jih bomo obravnavali. P. Riviere⁹, ki se v svojem antifunkcionalističnem srdu že vnaprej odpoveduje vsakršnim namenom in definicijam poroke, vendarle ugotavlja, da je poroka torej zveza med "*conceptual roles of male and female* (str. 68)", kar našim namenom še najbolj ustreza.

Kaj je torej poroka ženske z žensko? Če tvegamo definicijo, je to zveza ženske, ki prevzame vlogo moškega (soproga, očeta), z žensko, tako da otroci - ne glede na to, kdo je njihov biološki oče, pripadajo ženski-soprogu.¹⁰

Po E. E. Evans-Pritchardu¹¹ sterilna ženska iz ljudstva Nuer, potem ko je že nekaj časa živela v zakonu brez otrok, dobi status moškega, se vrne k svojim bratom in se lahko poroči z eno ali več ženskami na popolnoma enak način kakor moški, se pravi, plača odškodnino za nevesto (ki jo je kot moški dobila s porokami svojih nečakinj ali podedovala - kot sterilna ženska/moški ali "zaslužila" kot vrač - kar sterilne ženske pogosto so) in opravi enak poročni ritual. Ženska-soprog potem izbere kakšnega moškega sorodnika, prijatelja ali soseda, da oplodi njeno ženo in tu in tam pomaga pri delih, ki veljajo za moška. Biološki oče nima ne do otrok ne do njihove matere nobenih pravic, ob poroki svojih bioloških hčera pa lahko dobi kravo kot simbolično plačilo za svoje spolne in delovne usluge. Ženska-soprog je legalen soprog in lahko zahteva odškodnino, če ima njena žena (ali njene žene) odnose z moškim(i) brez njenega dovoljenja. Je tudi legalen oče svojih otrok in ob poroki svojih hčera dobi odškodnino za nevesto, ki jo potem razdeli po očetovi sorodniški liniji. Otroci nosijo njeno ime in Evans-Pritchard omenja, da jo kličejo "oče". Upravlja z živino kot moški in njena žena (žene) in otroci se do nje vedejo kot do soproga in očeta.

Nadrobnejši in bolj kritičen opis poroke ženske z žensko daje Regina Smith-Oboler.¹² Podobno kot Nueri imajo tudi Nandi mešano poljedelsko-živinorejsko gospodarstvo, v socialni organizaciji pa poznajo rotirajoče starostne razrede, lokalne vojaške enote, patrilinearne klane in patrilokalne razširjene družine. Tudi pri Nandih ženska nima pravic do zemlje in živine, s tem upravlja izključno moški, vendar pa ženska - oziroma njena "hiša" (potomci po očetovi liniji) pri poroki avtomatično dobi delež soprobove lastnine; lastnino ženine hiše tradicionalno lahko dedujejo samo moški dediči. Če moškega dediča ni, gre lastnina sinovom, ki jih ima mož z drugimi ženami, ali k njegovemu bratu, vendar pa to velja za nekaj slabega in se je temu treba, če je le mogoče, izogniti.

Ženska, ki se poroči z žensko, dobi moški status. Ne sme imeti več spolnih odnosov ne z moškimi ne z ženskami. Do svoje žene ima enake pravice, kot bi jih imel soprog, in se (v glavnem) ne loteva več ženskih opravil.¹³ (Teoretično) ima enake politične prerogative kot moški in lahko govori na javnih shodih. Ne udeležuje se več ženskih iniciacij.¹⁴

Neplodna ženska ima poleg poroke z žensko še dve možnosti, kako svoji hiši dobiti moškega dediča: lahko posvoji ali "kupi" otroka (danes so to velike vsote denarja), vendar je to bolj teoretska možnost, ker je med Nandi zelo težko najti otroka za posvojitve. Legalna starša takega posvojenega ali kupljenega otroka sta njegova socialna starša. Druga možnost je institucija, znana v antropološki literaturi z imenom "poroka s hišo" (*marrying the house*). V tej obliki poroke hči ženske, ki nima sina, ostane doma, njen "mož" pa je hiša. Hči ima otroke s partnerjem, ki ga sama izbere, njeni sinovi pa podedujejo hišno lastnino.

Definition of Marriage", *Africa*, št. 44, 1974, str. 11-36; O'Brian, D., "Female Husbands in Southern Bantu Societies", v: Schlegel, A. (ur.), *Sexual Stratification: A Cross-Cultural View*, New York, 1977, str. 109-126. Cf. tudi bibliografijo v Barnard A., in Good A., **op. cit.**

¹¹ *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford University Press, 1951, str. 108 sq.

¹² Smith Oboler, Regina, "Is Female Husband a Man? Woman/Woman Marriage Among the Nandi of Kenya", *Ethnology*, vol. XIX, št. 1, 1980, str. 69-88.

¹³ "Ne, ne nosim več stvari na glavi. To je žensko opravilo in nima z mano nič. Postala sem moški in zdaj sem moški in to je vse. Zakaj bi še opravljala žensko delo?" Tak je bil komentar ene izmed žensk-soprogov.

¹⁴ Moških iniciacij se je zelo verjetno udeležila še takrat, ko je živela v jalovem zakonu z moškim. Jalove ženske se namreč udeležujejo moških iniciacij, jalovi moški pa ženskih. To naj bi jim pomagalo ozdraviti neplodnost.

¹⁵ Ženska-soprog prav tako kot moški oče verjame, da jo otroci, ki jih "ima s svojo ženo", lahko okužijo in se jim zato izogiba, kolikor je le mogoče. Isto nikakor ne velja za biološkega očeta, ki ga onesnaženje ne more prizadeti, ker ni njihov legalni oče. Zanimivo

Spolni partner, ki ga ženska-soprog izbere za svojo ženo, nima nobenih pravic ne do otrok ne do žene. Ženska-soprog prevzame formalno vlogo očeta otrok svoje žene. Odnosi med njo in otroki, ki jih ima s "svojo ženo", so natanko tako hladni kot med očeti in otroki v heteronomnih zakonih.¹⁵

Vsi otroci so torej "soprogovi", "očetovi" (otroci ženske-soproga), kar je definirano s prenosom živine (ali kakšne druge oblike odškodnine za nevesto), torej z družbenim zakonom, ki je podlaga vsaki filiaciji. Otroci nosijo "njegovo" ime, dedujejo po "njem" in "ga" spoštujejo kot očeta. V tej obliki poroke torej status in ženska



in moška vloga nista odvisna od spola, na delitev družbenih vlog vpliva ženska plodnost ali, boljše, neplodnost. Neplodnost ženski omogoča, da prevzame vlogo očeta/moškega in jo igra v vsej družbeni širini.

2. POROKA Z DUHOM

Poroka z duhom je poroka ženske z mrtvim moškim, tako da so njeni potomci ne glede na to, kdo je genitor, otroci preminule-

pa je, da lahko igra dvojno vlogo: namreč če ima iz prejšnjega heteronomnega zakona kakšno hčer, potem ima z njenimi otroki tesne in tople odnose, popolnoma drugačne kakor do otrok, ki jih ima s "svojo ženo".



¹⁶ Riviere, P., "Unscrambling Parenthood", *Anthropology Today*, vol. 1, št. 4, avgust 1985, str. 7, opomba 10.

¹⁷ *Op. cit.*, str. 109-112.

¹⁸ Cf. E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Clarendon Press, Oxford, 1940. Slovenski prevod: *Studia humanitatis*, Ljubljana, 1993.

¹⁹ Topley, Marjorie, "Ghost Marriage among the Singapore Chinese", *Man*, februar 1955, str. 29-30, članek št. 35.

ga.¹⁶ Riviere se tukaj opira na Evans-Pritchardov material o Nuerih, vendar pa, kot bomo videli iz singapurskega primera, imamo še bolj zapletene primere poroke z duhom. Med Nueri¹⁷ je to precej vsakdanja oblika poroke in Evans-Pritchard meni, da je vsaj tako pogosta kot "navadna legalna poroka", saj veliko mladih umre pred poroko, poročeni moški pa tudi iz takih ali drugačnih razlogov nimajo vselej moških dedičev. Če namreč moški umre neporočen in brez moškega dediča, sorodnik iz njegove ali naslednje generacije (brat, nezakonski sin, paralelni patrilinearni bratranec ali nečak (bratov sin)) lahko vzame iz črede umrlega toliko goveda, kolikor je treba za odškodnino za nevesto, in se poroči v imenu pokojnika. V njegovem imenu (ker je bil umrl tisti, ki je plačal odškodnino za nevesto, ki je podlaga za filiacijo) tudi spočenja otroke.

Nueri so namreč patrilinearni in hči ne more nadaljevati očetovega rodu. Nueri menijo, da je zelo slabo, če se noben sorodnik ne poroči v imenu moškega, ki umre brez moškega dediča; njegovo seme se tako ne more nadaljevati v njegovih sinovih. Zato je poroka z duhom (oz. poroka v imenu pokojnika) ena najbolj elementarnih dolžnosti sorodstva; če je sorodniki ne spoštujejo, jih pokojnikov duh lahko začne strašiti.

Družina je sestavljena iz matere, duha, otrok, rojenih v tej obliki zakona, in (navadno moževega) sorodnika, ki je te otroke spočel. Otroci razpoznavajo obe vlogi, vlogo socialnega in biološkega očeta. Socialni oče je pokojnik in po njem se bodo priklopili na družinsko genealogijo. Biološki oče funkcionira na vsakdanji emotivni in ekonomski ravni kot oče, zanj uporabljajo izraz, ki ustreza odnosu, ki jih vklaplja v to genealogijo. Evans-Pritchard poroča o primeru, ko se je nekdo poročil v imenu svojega brata, potem pa ni imel več časa, da bi si zagotovil svoje potomce. Njegov socialni nečak (biološki sin), ki ga je spočel za svojega brata, mu je vrnil uslugo in se v njegovem imenu poročil in imel zanj potomce. Biološki oče je brat njegovega socialnega očeta (pokojnika), zato so otroci, ki jih spočne v pokojnikovem imenu, v sorodstveni terminologiji samo njegovi nečaki. Obstaja še bolj zapletena različica te oblike poroke, kombinacija poroke ženske z žensko in poroke z duhom, ko namreč ko se ženska poroči z žensko v imenu pokojnega sorodnika, po navadi pokojnega materinega brata (ujca). Stranke v tem zakonu so: pokojnik, njegova sorodnica, ki se v njegovem imenu poroči z žensko, ta žena, moški, katerega naloga je oploditi ženo, in njuni otroci, ki pa so legalni otroci pokojnika. Možno je tudi tole: da se ženska poroči z žensko, potem pa določi sina iz tega zakona, da se poroči v imenu njenega pokojnega brata (strica po očetovi liniji, saj je stričeva sestra hkrati njegov socialni oče).

Zanimivo je, da ima živina, ki je bila plačana kot odškodnina za nevesto za poroko z duhom, posebno ime, "živina duha", in je ne smejo porabiti za nič drugega (treba je vedeti, da ima živina pri Nuerih poseben status, med drugim tudi vlogo splošnega ekvivalen-

ta, s katerim poravnavajo vse vrste krvnih in nekrvnih sporov¹⁸) kot za poroko z žensko v imenu pokojnega lastnika te živine. Ta živina je nekako rezervirana za poroke z duhom.

To situacijo bi bilo mogoče primerjati z razvpito inseminacijo post mortem, ki tu in tam napolni časopise, le da tu ne gre za zmrznjeno spermo pokojnikov, pač pa za "usluge" živih sorodnikov ali prijateljev.

O zanimivi obliki poroke z duhom poroča Marjorie Topley z malajske univerze¹⁹; pri tej obliki se poročata dva pokojnika ali, redkeje, pokojnik in živ človek.²⁰ Za to obliko poroke informanti navajajo v glavnem dva razloga: po smrti sina priti do vnuka; po smrti sina priti do snahe - če se brat, mlajši od neporočenega pokojnika, želi poročiti; po kitajskih običajih se mlajši sin namreč ne sme poročiti pred starejšim.

Če sin umre, še preden se je poročil (in torej zelo verjetno brez potomstva), njegovi starši, da bi zagotovili kontinuiteto rodu, posvojijo otroka, najrajši od sorodnikov, ki imajo enako družinsko ime, vendar tudi od tujca. Vendar pa prej otroku zagotovijo legalne starše, in priredijo poroko svojega umrlega sina s kakšno primerno mladenko, ki je pred kratkim umrla. Pogajanja so enaka kot pri "navadni" poroki, obred je kombinacija poročnih in pogrebniških obredov, med katerimi pokojnico prenesejo iz njenega groba v grob njenega "moža". Ko so obredi končani, otroka posvojijo in od tedaj naprej pokojna "zakonca" veljata za njegova legalna starša. Tak otrok bo torej imel biološke starše, ki niso pomembni (sorodnike, ki jih izberejo njegovi stari starši po "pokojnem očetu", ali neznanec), socialne starše (družino pokojnika, ki je opravil poroko z duhom) in legalne starše (po smrti poročena pokojnika in pokojnico).

3. SKUPINSKA POROKA, SKUPINSKO OČETOVSTVO

Centralni Nayarj²¹ so zelo nenavadni, ker so imeli sorodstveni sistem, v katerem jedrna družina, sestavljena iz očeta, matere in otrok, ni bila institucionalizirana kot socializirajoča, rezidenčna, produktivno-konsumpcijska, legalna enota. Vse do pred kratkim je antropologija zagovarjala tezo, da je taka družina univerzalna.²² Ker je njihova jedrna enota čisto drugačna, so seveda tudi vloge - še zlasti očetova - v njej drugače razvrščene. Nayarska kasta²³ je razdeljena na različne pododdelke, za katere so značilne različne politične funkcije: 1. kraljevi rod, 2. rod območnih poveljnikov, 3. rod nayarskih vaških poglavarjev, 4. več podkast "navadnih" Nayarov. Člani 4. pododdelka so služili bodisi pri članih 1. do 3., bodisi pri patrilinearnih družinah Brahmanov Nambudiri (lastniki zemlje). V vsaki vasi je bilo 4-7 eksogamnih materinskih linij ene same podkaste navadnih Nayarov. Vsak rod je bil sestavljen iz 4-8

²⁰ V kitajskem delu *Singapura delujejo "agencije", ki posredujejo med družinami, ki povprašujejo za primernimi "strankami", in tistimi, ki take usluge ponujajo.*

²¹ *Severno in južno živijo Nayarj, ki so patrilinearni.*

²² Radcliffe-Brown, A.R., in Forde, D. (ed.), **African Systems of Kinship and Marriage**, Oxford, 1950. *Bil je prvi, ki je opozoril, da Nayarj kvarijo vzorec.*

²³ Pri opisu nayarskega zakona in vlog v njem se opiramo na članek: Gough, E. Kathleen, "The Nayars and the definition of Marriage", **Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, vol. 89, jan.-dec. 1959, str. 23-34. *Nayarske sorodstvene strukture so se pod britansko vladavino počasi spreminjale vse 19. stoletje in dosti hitreje v 20. stoletju, vendar je avtorica v oddaljenih vaseh še našla stare informante/tke, ki so se spominjali starih institucij. Cf. še: Gough, Kathleen, "Changing Kinship Usages in the Setting of Political and Economic Change among the Nayar of Malabar", **Journal of the Royal Anthropological Institute** ..., vol. 82, str. 71-87.*

²⁴ V literaturi se pojavlja ime **tali**-tying ritual"; del obreda je namreč bil, da je ritualni soprog svoji ženi zavezal okoli vratu zlat okrask (tali).

²⁵ Dogajali so se v večjih časovnih razmikih, tudi na 10 let.

²⁶ Ki še niso smele menstruirati, če pa so že, potem so to prikrivale, kar pa je bil hud greh. Če so dekleta imela menstruacijo, preden so opravila ritual **tali**, so jih izključili iz rodu in kaste.

²⁷ Ritualne soproge so izbirali na zboru sosedov po nasvetu lokalnega astrologa.

²⁸ Avtorji in 16. in 17. stoletja poročajo, da je ženska imela lahko 4-8 takih sprogov, lahko pa je sprejela še koga iz višje kaste. Hamilton (Alexander, **A New Account of the East Indies**, 2 dela, Edinburgh, 1727) govori o 12 hkratnih sprogih - a ne več. Število je z "modernizacijo" upadalo.

²⁹ Nambudiri so bili patrilinearni zemljiški aristokrati, kjer se je samo najstarejši sin lahko poročil po vedskih ritualih in je edini imel legitimne otroke. Mlajši sinovi so zato imeli žene iz matrilinearnih kast, Nayarke, ki pa so v njihovih očeh veljale za konkubine (otroci so pripadali materini kasti), v očeh Nayarov pa so bile legalne soproge. Nayarska matrilinearnost in

lastninskih skupin, skupina je bila sestavljena iz bratov in sester ter iz otrok sestra in otrok hčera sester. Ti so živeli v eni hiši, legalno varuštvo nad njimi je imel najstarejši moški. Nayarski moški so imeli pogoste vojaške vaje in so bili veliko odsotni zaradi vojn.

Nayari ene vasi ali dveh bližnjih vasi so bili povezani v sosedsko skupino kakšnih 6-10 rodov. Vsak rod je bil povezan z dednimi ritualnimi vezmi z 2-3 rodovi iz sosedstva. Dva povezana rodova so imenovali *enangar*, celo sosedsko skupino pa *enangu*. Vsaj po en moški in ena ženska iz vsakega povezanega rodu sta morala biti povabljeni na rituale prehoda (*life-crisis rituals*) v hišo lastniške skupine.

Povezani rodovi so bili zelo pomembni pri dekliskih predpobetnih poročnih ritualih²⁴. To so bili obredi²⁵, ko so se vse dekllice (stare od 7 do 12 let)²⁶ na isti dan poročile z moškimi iz njihovega povezanega rodu²⁷. Po koncu rituala, ki je trajal nekaj dni - par je bil zaprt na samem 3 dni - sta "zakonca" raztrgala trak, ki ga nosijo zavitega okoli ledij, to je bila "ločitev". Po tem ritualni soprog ni imel nobenih dolžnosti do svoje neveste, ona pa je imela eno samo: ona in njeni otroci - ne glede na to, kdo je bil njihov biološki oče - so morali ob smrti ritualnega soproga opraviti rituale v zvezi z očiščenjem od smrti. Dekle, ki je opravilo ritual *tali*, je dobilo status ženske (spolne in prokreativne funkcije), moralo je upoštevati prepoved incesta (moški njenega rodu) in lahko je začelo sprejemati enega ali več²⁸ gostujočih sprogov (Nayarov) iz svoje podkaste (ne pa rodu) ali iz kakšne višje podkaste ali tudi iz kaste Brahmanov Nambudiri²⁹. To obliko zveze so imenovali *sambandham*. Odnosi z moškimi iz kakšne nižje nayarske ali druge kaste so bili prepovedani, kazen je bila izgon in smrt.

Vsekakor ne smemo pozabiti, da so žensko ti gostujoči sproggi obiskovali po večerji in zapustili hišo pred zajtrkom.³⁰ Drobna osebna darila ob velikih praznikih so bila znamenja, da zveza še traja. Nikakor pa ženske gostujoči soprog ni vzdrževal (prav tako ne morebitnega otroka), obleko in hrano je dobila od svoje matrilinearne skupine. Ko je ženska zanosila, je moral eden ali več moških ustrezne podkaste priznati morebitno očetovstvo, in sicer tako, da je (so) babici iz nižje kaste, ki je pomagala pri porodu, dal(i) nekaj blaga in zelenjave. Če tega nihče ni naredil, so domnevali, da je ženska imela odnose z moškim iz nižje kaste ali s kristjanom ali muslimanom, za kar je bila kazen izgon ali smrt. V teh okoliščinah je bilo biološko očetovstvo precej negotovo, čeprav je veljalo, da oče pripada skupini, ki je plačala stroške rojstva. Vendar pa tudi tam, kjer je bilo precej jasno, kdo je genitor, ta ni imel - potem ko je plačal porodne stroške - nobenih legalnih, ekonomskih, družbenih ali ritualnih pravic ali dolžnosti do tega otroka. Vso skrb zanj je imelo materino sorodstvo s starcem na čelu. Otroci so take očete klicali *aachan*, gospod, sorodstvenih izrazov pa niso uporabljali za druge njihove matrili-

nearne sorodnike. Po njihovi smrti niso niti žena niti otroci opravili rituala očiščenja.

Ritualni soprog/oče ima potemtakem samo to pravico, da njegova ritualna žena in njegovi ritualni otroci - ne glede na to, kdo je njihov biološki oče - ob njegovi smrti opravijo očiščevalni ritual in žalujejo. Ona, narobe, ima pravico, da ji njeno sorodstvo priskrbi ritualnega soproga, ki je iz njene (ali višje) kaste, pravico do ritualne poroke z moškim ustrezne kaste. Brez tega je obsojena na sramoto, izgon ali celo smrt. Gostujoči (*sambandham*) soprog ima - kot eden med drugimi - seksualne privilegije, ki pa mu jih žena lahko zavrne, kadar koli hoče. Ona pa ima pravico do daril, ki so sicer ekonomsko nepomembna, vendar pa imajo velik prestiž. Njena pravica je tudi, da ji eden ali več soprogov plača porod in s tem potrdi, da ima njen otrok biološkega očeta iz ustrezne kaste.

Gouldova te zveze definira kot poroke³¹ iz dveh razlogov: te zveze niso veljale za promiskuitetne, veljala je prepoved incesta med člani istega rodu in te zveze so bile prepovedane z moškimi nižje nayarske podkaste ali kakšne druge kaste. In drugič: koncept legalnega očetovstva je bil temeljen za vključitev otroka v rod in kasto. Ritual *tali* je bil za vsako nayarsko deklenco poroka s skupnostjo moških iz ustrezne kaste, postala je spolno in prokreativno bitje. Njeni sorodniki so te nove spolne pravice (ne pa prokreativnih pravic) prepustili moškemu, ki ni iz njenega rodu. Ta moški je predstavnik svoje kaste kot celote, skozenj so se te pravice prenesle na vse moške njegove ali višje kaste. Z ritualom *tali* je vsako dekle dobilo ritualnega soproga, ki je simboliziral vse moške svoje podkaste, s katerimi je lahko pozneje imela zveze, a je tudi njenim otrokom priskrbel ritualnega očeta, ki je simboliziral korektnost njihovega očetstva. - Poznejše zveze (*sambandhan*) so po tej interpretaciji omogočale moškim, da so bili s tem, da so pripadali ustreznim podkastim, potencialni soprogi. Dolžnost, ki so jo imeli kot člani kaste, je bila dati ženski in njenemu rodu otroke in s plačilom poroda - plačilom, ki je legaliziralo otroka - priznati svojo potencialno biološko očetovstvo. Nayarske zveze so po definiciji Goughove zakoni zato, ker vsebujejo koncept legalnega očetovstva. Legalnost nayarskega otroka je zahtevala oba, ritualnega očeta in "legaliziranega genitorja" ustreznega ranga, in otrok je lahko imel več kot enega "legaliziranega genitorja", če je več moških skupaj plačalo stroške poroda.³²

nambudirska patrilinearnost sta tukaj komplementarni.

³⁰ Leach, Edmund, *(Social Anthropology, Fontana Press, Glasgow, 1982) zelo poudarja ta moment, ki ga opira na svoje delo na terenu na Sri Lanki, češ da v tem družbenem kontekstu komezalnost pomeni stalen odnos.*

³¹ Glede polemike okoli vprašanja definicije poroke pri Nayarijih cf.: Leach, Edmund, "Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage", *Man*, dec.1955, str. 182-186, št. članka 199.

³² Ni čisto jasno, ali je med Nayari veljalo, da lahko dva moška - ali več - sodelujeta pri oblikovanju embrija. Sosednji Tamili to verjamejo še vedno. Verjeli so, da je treba več spolnih aktov, ki "ga hranijo" in mu pomagajo rasti. Cf.: Gough, *op. cit.*, str. 34, opomba 5.

Zoja Skušek, asistentka za predmet sociologija kulture, pogodbeno sodelavka oddelka za sociologijo na Filozofski fakulteti, urednica Studia humanitatis.





Jože Vogrinc

Očetov gumb

Eksplicitacija tihih podmen in zamenjava samoumevnosti s kvalificiranimi pogojnimi trditvami sta v humanistiki in družboslovju vedno pomembni epistemološki opravili, ki ju je treba ponoviti na marsikaterem koraku konceptualizacije. V raziskovanju gledanja televizije je bil eden izmed takih korakov odpoved tihi podmeni, da gledavka ali gledalec gledata, kar sta želela gledati.

Bravki ali bralcu tegale zapisa se po pravici utegne zdeti, da taka podmena nikoli ni bila univerzalno sprejeta, saj jo je mogoče ovreči že s preprostim premislekom: gledamo lahko pač le tiste programe in oddaje, ki jih zajema nam dostopna ponudba, kadar imamo čas gledati. Zato bodimo natančnejši: tako podmeno je bilo mogoče pripisati merilcem gledanosti zato, ker so vprašanje njene veljavnosti kratko malo potlačili. Zbrane podatke o gledanosti so zmeraj interpretirali tako, da niso

¹ *Razvoj predstav televizije o publiku in razloge za tak razvoj je zelo dobro prikazala Len Ang (Ang, 1990).*

razlikovali, kaj ljudje gledajo, od tega, kaj bi želeli gledati. Tega dvojega pa niso razlikovali, ker je bilo razlikovanje treba potlačiti, da bi podatki o gledanosti lahko z obojestranskim soglasjem igrali vlogo skupne mere v transakcijah med oglaševalci in komercialno televizijo.¹ Oglaševalcev zadovoljstvo publike s TV programom samo na sebi niti malo ne zanima; zanima jih relativni in s konkurenco primerljivi delež tistih, ki so izpostavljeni njihovim propagandnim sporočilom prek zaslona in so torej potencialni kupci ali porabniki njihovega blaga. Zanima jih kvantificirana, primerljiva gledanost oddaj in programov, razlogi, zakaj kdo kaj gleda, pa televizijce (in posredno oglaševalce) utegnejo zanimati kvečjemu v funkciji kvantificirane relativne gledanosti.

Dokler so se kritični raziskovalci televizije ukvarjali zgolj z analizo ideoloških prijemov v TV oddajah, na vprašanje, ali gledamo, kar smo želeli gledati, niti niso mogli naleteti. Ko jih je njihova gramscijevska koncepcija kulture kot terena boja za hegemonijo napeljala na raziskovanje načinov, kako se ljudje z drugačnim "branjem" od sugeriranega dejavno upirajo dominantnim sporočilom, so svojo pozornost s "tekstov" preusmerili na "bralce". Tako je D. Morley od analize zgradbe in ideoloških prijemov oddaje (Brunsdon & Morley, 1978) prešel najprej h grupnim intervjujem z njenimi gledalci in poskušal razlike v ubeseditvah povezovati z razlikami v socialni determiniranosti gledalcev in gledavk (Morley, 1980), potem pa je ugotovil, da je treba problematizirati samo dejanje gledanja TV in ga obravnavati v njegovem neposrednem socialnem kontekstu, kot početje, ki je neločljiv del vsakdanjega življenja gledavk in gledalcev, praviloma torej družinskega življenja (Morley, 1986).

Da bi ugotovil, kako družine vsak dan uporabljajo televizor, je Morley 1985. leta opravil pogovore s člani delavskih družin ali družin nižjega srednjega razreda iz Londona, z obema staršema in z otroki, mlajšimi od 18 let (Morley, 1986). Skratka, za predmet raziskave je vzel "ortodoksni", v ideologiji družine "normalni" vzorec jedrne družine (vedel je, da taka sestava družine v Britaniji še zdaleč ni prevladujoča).

Eno izmed vprašanj, ki so ga posebej zanimala, je bilo, kako v družini pride do odločitev, kateri program ali oddajo bodo gledali, kadar je pred televizorjem več družinskih članov. Glede na različnost gledavskih preferenc je očitno, da se to, kar nekdo gleda, in kaj bi želel gledati, praviloma ne bo docela ujemalo. Vsak pritisk na gumb daljinskega upravljalca, s katerim bo en kanal zamenjan za drugega, bo za vsakogar pred televizorjem pomenljiva

poteza, ki bo vedno vsaj minimalno posegla v mikrofiziko razmerij v družini.

Bolj od načina, kako pride do odločitve o pritisku na gumb, s katerim npr. prestavimo iz mamutske nadaljevanke na športni prenos, ali s pogajanjem z argumentacijo za in proti, ali pa rajši kar s samovoljnim gibom koga izmed navzočih, je Morleya zanimalo, kdo v družini praviloma odloči, kaj bodo navzoči gledali. Rezultat je lahko uganiti: praviloma bo to oče. Da glasovi pri pogajanju ne bodo imeli enake teže, ni (le) neposredna posledica razporeditve moči v družini, pač pa konfiguracije terena: če ima oče rezerviran naslanjač na kraju, od koder je daljniski upravljalec vedno na dosegu njegove roke, bo imel privilegirani dostop do gumbov na njem (pri Morleyu ne umanjka anekdota o družinskem poglavarju, ki napravico kratko malo vtakne v žep, če ga med gledanjem prime, da bi zavil k hladilniku ali na stranišče) in bo s pritiskom diskusijo vnaprej naredil odvečno.

Sklep je očiten in mu ne bomo oporekali: dostop do daljinca pri družinskem gledanju demonstrira neenakost družinskih članov pri izbiri, kaj gledati. "Utišani" v različnih konstelacijah reagirajo različno: se prilagodijo in gledajo po diktatu drugih, se umaknejo in nehajo gledati TV, gredo gledat svoj program na drugem televizorju v drugem prostoru (če imajo to možnost), si posnamejo oddajo, ki pravkar teče, na videokaseto, in si jo ogledajo, kadar jim bolj dominantni gledalci to dopustijo.²

To neenakost Morley samodejno koncipira po uveljavljenem sociološkem vzorcu kot kazalec razlike v moči. Če se to zdi logično, pa ga prav ta korak premoti, da moč uveljavljanja lastnih gledavskih preferenc pri vsakterem izmed družinskih članov tiho izenači z njegovo siceršnje "močjo" v družinskih razmerjih. S tem pa izbiro programov reducira na kazalec razmerij v družini, v moči odločanja, kaj se bo gledalo, pa neposredno razbira moč njenega nosilca v razmerjih v družini. Natančneje rečeno: ne zavaruje se in ne reče, da je neenaka moč izbire gledanja eden izmed kazalcev siceršnje razporeditve moči v družini, ki bi sicer lahko kazal drugače kot kateri drugi kazalec, niti ne reče, da bi bila neenakost v moči izbire gledanja lahko razporejena med člane družine drugače kakor katera druga neenakost v moči med njimi in bi jo določalo kaj drugega, ne le moč njihove vloge v razporeditvi družinskih vlog³. Moč izbire programa razglasi za *domestic power* in pika (Morley, 1986, str. 148-150 idr.; Morley, 1992, str. 139, 147-148 idr.).

Morley je temo razporeditve moči v družini kot determinante izbire gledanja lansiral v hvaležnem trenutku, ko so

² Morley, pa tudi drugi raziskovalci in raziskovavke, so ugotovili, da je zlasti med gospodinjami snemanje oddaj (v času, ko npr. njihovi možje gledajo "svoj" program), da bi jih gledale ob drugem času, ko jih pri tem nihče ne bo oviral, najpogostejši način uporabe video-rekorderja.

³ Tudi v patriarhalni družini, kjer člani družine s svojim ravnanjem priznavajo prvenstvo družinskemu poglavarju, se to prvenstvo nikakor ne izkazuje nujno v rabi medijev: žena ali otroci so npr. lahko bolj izobraženi od moža/očeta ali iz kakšnih posebnih razlogov (nausezadnje otroci npr. zrastejo ob medijih ali ob tipih oddaj, ki ostajajo njihovim staršem tuji, le delno umljivo) bolj "kulturno kompetentni" (Bourdieu) v medijskih zadevah, kar se lahko kaže npr. tako, da jih TV "bolj zanima" kakor patriarha, ki lahko svojo patriarhalnost mirne duše uveljavlja drugod, npr. z odločanjem o družinskem proračunu, s prepuščanjem gospodinjskih opravil drugim itn.

⁴ J. Lull, "How families select television programs: a mass-observational study", **Journal of Broadcasting**, 26, 4 (1982). Članek je bil ponatisnjen kot 5. poglavje Lullove knjige **Inside Family Viewing** (Lull, 1990).

feministke v kulturnih študijih prevrednotile "ženske žanre". Vendar pa si teme odločanja o izbiri gledanja kot kazalca razmerij v družini ni izmislil, le presadil jo je v teoretsko okolje, kjer je klima zanjo ustrežnejša. Sicer pa jo je izrecno pobral pri ameriškem raziskovalcu Jamesu Lullu (Morley, 1986, str. 36), ki je že 1982. leta objavil študijo o svoji raziskavi, kjer je s pomočjo 100 opazovalcev spremljal, kako se pri družinskem gledanju sprejemajo odločitve o tem, kdaj vključijo televizor, kdaj in kako menjajo kanale in kdaj televizor izključijo.⁴ Ugotovil je, da najpogosteje odloči oče, kmalu za njim je otrok, daleč zaostaja mati, še bistveno redkejši pa so primeri, ko odloči (v tem vrstnem redu) več otrok skupaj, starši, eden izmed staršev v kombinaciji z otrokom, najredkejše pa je soglasje. Kadar je o spremembi odločil en sam družinski član, je bila odločitev praviloma "avtomatična", s pritiskom na gumb in nemara še z oznanjenjem svoje volje, brez razprave z drugimi (v 93% primerov, kadar je bil otrok, v 92% primerov, če je bil oče, in v 80% primerov, če je bila mati). K raziskavi je sodilo tudi vprašanje vsakemu članu družine, kdo v družini ponavadi odloči o izbiri, in zanimivo je, da so se odgovori bistveno razlikovali od rezultatov opazovanj: očetom se je največkrat zdelo, da praviloma odločijo njihove žene, in narobe, otroci pa so to moč največkrat pripisali kar sami sebi (v seštevku dozdevkov je vendarle razločno "zmagal" oče) (Lull, 1990, zlasti str. 88-91).

Zdi se torej, da opazovanja Lullovih študentov vnaprej potrjujejo odgovore Morleyevih respondentov, potrditev (spričo katere Morley ne tematizira neujemanja med rezultati opazovanj in odgovori respondentov v Lullovi raziskavi) pa v konjunkturi "feminističnega prevrata" v *cultural studies* v 80. letih deluje kot "pričakovano presenečenje", namreč odkritje še enega terena, kjer je patriarhat doslej prikrival svojo vladavino.

Kaj nam pri zadevi smrdi? Ne "odkritje" očetne dominacije v družini, pač pa prehitra pripravljenost raziskovalcev, da v očetovi "premoči" v obravnavanih primerih odločanja o izbiri med TV ponudbo neposredno prepoznajo dominantni položaj očeta v družini. Predvsem nikakor ni samoumevno, da bi se morebitna dominantnost očeta nujno morala kazati prav (ali tudi) skoz uzurpacijo daljinskega upravljalca, razen tega (in nasproti temu) pa si je zlahka mogoče zamisliti primere, ko je "oblast" očeta nad izbiro gledanja nadomestek za "dejansko" dominacijo in torej kvečjemu izraz njegove nemoči.

Medtem ko Lull nikjer v svoji raziskavi ne tematizira socialne sestave opazovanih družin in njenega morebitnega

vpliva na odločanje o izbiri TV programov, pa je Morley zavestno izbral sogovornike v takem delu Londona in iz takega tipa družine, kjer je upravičeno pričakoval prevlado konservativnih razmerij med člani družine. Oba sta raziskovala družine, kjer je bil oče navzoč in je figuriral kot televizijski gledalec v družinskem krogu, razen tega pa je Morley dajal prednost pogovorom s starši pred pogovorom z otroki in s tem močno zmanjšal možnost, da bi v pogovorih z otroki naletel na tematizacijo kontekstov gledanja, kjer oče ne bi bil navzoč ali pa bi bila njegova navzočnost zanemarljiva. Grobo rečeno: če se naslavljate na očeta in se pogovarjate z očetom, boste naleteli na - očeta.

Ne Lull ne Morley ne komentirata starejših izsledkov, ki jih Lull navaja na začetku članka in ki se ne ujemajo z njunimi najdbami. Tako je Niven 1960. leta ugotovil⁵, da o izbiri programa največkrat odločijo otroci; Smith je leto pozneje dognal, da se to največkrat posreči materam⁶, do enakega sklepa je prišla 1968. Wandova, Lull sam pa je 1978. leta napravil preskus, ki je pokazal, da v primeru družinske razprave o izbiri drugi člani družine največji vpliv na odločitev pripisujejo očetu (Lull, 1990, str. 86-87).

Ali naj bi od tod sklepali, da je vsaj v ZDA odločilna beseda prešla od otrok (konec 50. let) prek mater (v 60. letih) na očete (v začetku 80. let)? Seveda bi bil tak "divji" sklep hudo prenapet, a če upoštevamo, da so se Američanke medtem zaposlile in da so otroci iz 1960. leta leta 1980 očetje, bi tak sklep kot hipoteza imel vsaj to prednost, da bi kulturno kompetenco "obvladovanja" TV ponudbe pripisal tistim, ki so doma in se urijo v gledanju...

Opogumlja nas raziskava, podobna Lullovi, ki so jo opravili venezuelski študentje pod vodstvom Leoncia Barriosa med družinami v Caracasu (Barrios, 1988). Rezultati so bili namreč docela drugačni kot v Londonu in v Kaliforniji. Za tiste, ki so imeli prvo besedo pri izbiri, so se najpogosteje izkazale matere, pogosto pa tudi babice in otroci obeh spolov in različne starosti (Barrios, 1988, zlasti str. 74-76). O očetu pa nobenega sledu...

Barrios je kategoričen: Venezuela je skrajno urbanizirana, 80% družin sodi v nižji sloj, nezaposlenost je splošna, prevladujejo družine brez očetov in z več otroki in take, kjer je oče zdoma, te družine so praviloma razširjene in zajemajo več generacij, tako da doma gospodujejo matrone, pa naj jih štejemo za matere ali za babice; "V Venezueli imajo moški lahko socialni status in *formalno* oblast doma, vendar pa imajo ženske *dejansko* vodilni položaj in moč" (Barrios, 1988, str. 74, podč. L.B.). Te besede je treba brati z zadržkom, saj nekoliko naprej

⁵ Lull v primerih, ki jih povzemam v tem odstavku, ne navaja, za kakšne družine gre in kje, niti, kako so raziskovalci prišli do takih rezultatov. Logično bi lahko izpeljali le to, da gre verjetno za gledalce v ZDA (razen pri Wandovi, ki je obravnavala Kanadčane).

⁶ Govor je o gospodinjah, **housewives**, kar bi bil pomemben podatek, če bi vedeli, ali gre v resnici za matere, ki ne hodijo v službo.

⁷ *Ne glede na spol, pravi Barrios, potem pa mimogrede omeni, da so stare in mlade matere vendarle pogosteje prepustile mandat dečku kot deklici...*

pisec da vedeti, da tudi v "popolnih" družinah očetje svojo oblast nad domačo sfero (in z njo televizijo) delegirajo na svoje žene - gospodinje, matere, matrone. Tako ni nenavadno, da v zdaj že domači vlogi diktatorja sporeda, ki ima daljinski upravljalca na varnem v žepu predpasnika, tu srečamo - babico (Barrios, 1988, str. 76). Barriosu dolgujemo še eno bistveno pojasnilo, ki zaplete problem odločanja o izbiri: vsakdanja stvar je, da imetnica prve besede moč odločanja *delegira* (kadar je sama odsotna, lahko pa tudi sicer) na koga drugega, v Barriosovem domačem Caracasu praviloma na najstarejšega ali najljubšega otroka⁷. O tem, kdaj, kje, kako - in če sploh - gledajo TV venezuelski moški, pisec žal molči.

Barriosovi pridobitvi, ki - vsaj po mojem - omogočata teoretsko prizemljitev Lullovih in Morleyevih ugotovitev, bi posplošil takole:

1. Razmerja moči v družini ne implicirajo nujno, da ima "družinski poglavar" - pa naj bo "patriarh" ali "matriarhinja" - prvo besedo pri odločanju o izbiri TV programa, saj je ta moč lahko dojeta kot manj pomembna moč, ki jo je mogoče prepustiti "pooblaščenču". Zdi se, da bo "patriarh" to vlogo igral sam le v družbenih položajih, ki zahtevajo, da to vlogo igra *doma*, in ki ga torej delajo za "hišnega mačka", ne pa npr. za "državljana", ki *oikos* prepušča ženi (in jo s tem naredi za valpta). Očitno je tudi, da imetnik ali imetnica prednostne pravice do pritiska na gumb lahko predpravico delegira naprej, kar le ponazarja njeno "vedno-že-delegirano" naravo.

2. V tistem, ki praviloma odloči o izbiri gledanja, zato nikoli ne smemo neposredno prepoznati glave družine, saj je možno, da je ta moč le kompenzacija za kakšno bolj odločilno nemoč. Razmerja gledanja niso zrcalo razmerij med stereotipi družinskih vlog. Ali ne bi bilo vabljivo preskusiti hipotezo, da je oče, ki si da tolikanj opraviiti z gumbom na daljinskem upravljalcu, že udomačeni, ukročeni "patriarh", ki le še sebi v tolažbo na zofi ali v naslanjaču igra to častljivo vlogo?

Jože Vogrinc, doktor sociologije, asistent za sociologijo kulture na oddelku za sociologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.

REFERENCE

- ANG, I. (1991) **Desperately Seeking the Audience**, London, Routledge.
- BARRIOS, L. (1988) "Television, Telenovelas, and Family Life in Venezuela", v: LULL (ur.) 1988, str. 49-79.
- BRUNSDON, C. & MORLEY, D. (1978) **Everyday Television: Nationwide**, London, British Film Institute.
- LULL, J. (ur.) (1988) **World Families Watch Television**, Newbury Park in Beverly Hills, Sage.
- LULL, J. (1990) **Inside Family Viewing**, London, Comedia / Routledge.
- MORLEY, D. (1980) **The Nationwide Audience**, London, British Film Institute.
- MORLEY, D. (1986) **Family Television**, London, Routledge.
- MORLEY, D. (1992) **Television, Audiences and Cultural Studies**, London, Routledge.



Rastko Močnik

Reprodukcija ljudi in produkcija idej pod svobodnim soncem

TRIJE OČETJE

Finžgarjev Iztok ima tri očete: Svaruna, biološkega očeta, ki ga je odgojil v zavidanja vrednih razsežajih njegovega telesa in v obžalovanja vrednih omejitvah slovanske *primitive society*; Epafrodita, duhovnega očeta, ki ga je omikal v univerzalnosti grštva in pretanjenosti Bizanca; in Radovana. Radovana godca, potepuha, ljubitelja vina in brezdelja: ki ga je pripeljal od prvega očeta k tretjemu, ki je šibki člen v očetovski verigi, a brez katerega verige ne bi bilo.

Radovanova ljudska kultura je nasprotje Epafroditove aristokratske kulture, njegovo vagantstvo v protislovju s Svarunovim sedentarnim ruralnim idiotizmom. V nasprotju z obema je Radovan nepopravljivo *transkulturen*: dobrodošel v hunskem šotoru in v bosporski beznici, drag gost ob ognjišču v gradišču in ob tabornih ognjih tavajočih vojska. Če Finžgar ne bi bil far, bi Radovanov portret gotovo dopolnil še s kakšnim manjkajočim prizorom; in dal jasno vedeti, da Radovan na Iztokovi poti k omiki, v njegovi *Bildung* zastopa *sex, drugs and rock'n roll*.

Radovan zato ni zgolj sponka v pripovedi, škrat, ki juna-ka zbeza iz njegove *naturwüchsig*, samonikle zabubljenosti; tu ni zgolj zato, da nekako prikrije, motivira neverjetnost eskapade, ki je sicer vzmet za celotno epopejo. Natančneje,

te vloge v pripovedi ne bi mogel opraviti, če ne bi deloval s posebnega strukturnega kraja. Vloga "junakovega pomagača", ki jo Radovan opravlja v aktantski strukturi, je njegova še najbolj nedolžna razsežnost. V Radovanu moramo gledati zlasti "literarni lik", kar ni tako banalno opozorilo, brž ko opazimo, da je njegova književna teža večja, kakor pa bi jo pričakovali od "žanrske figure", ki bi bila lahko tudi precej bolj stereotipna: prav v tistem, s čimer kot "književni lik" presega golo narativno funkcionalnost, je Radovan eden izmed nosilcev implicitne ideologije celotne umetnine.

METODOLOŠKA OPOMBA

Če rečemo "struktura", kaj s tem pravzaprav mislimo? Ob velikih besedah, ki zbujejo lažen vtis, da prinašajo s seboj garancije velikih teorij, se je težko ubraniti pogojnih akademskih refleksov. Hitrih rešitev z veliko žlico, ki nekam v zamegleno ozadje postavljajo implicitne epistemološke odločitve in "meta-teoretske" predsodke; v našem primeru, denimo, iz s stereotipi tapeciranega akademsko-univerzitetnega ozadja preži takole umevanje: ljudska *pripovedka* ima *morfologijo*, to je preprosta in ploščata stvar, ki jo je mogoče analizirati s Proppovim pojmovnikom; neevropski *miti* imajo *strukturo*, kakor je pokazal Lévi-Strauss: posamične pripovedne formule, do katerih pridemo s proppovsko analizo, so urejene permutacije, ki izhajajo iz iste generativne matrice - in ta matrica je "struktura"; če se nam na zadosti abstraktni ravni posreči izdelati generativno matrico, iz katere lahko izpeljemo tako mite južnoameriških Indijancev kakor antičnih Grkov - smo prišli do "univerzalij človeškega duha". A brž ko pridemo do avtorske "umetnostne" produkcije, imamo problem: po dobrih manirah etablirane vede lahko "struktura" in "morfologije" v evropskih časih in krajih legitimno uporabljamo samo še pri anonimni folklori, ki je na prvi pogled istorodna z indijanskimi miti in grškimi pripovedkami (četudi so nam te dostopne le še v "avtorskih", pogosto celo "umetnostnih" redakcijah), za "pravo umetnostno tvornost", ki prinaša dodatni zaplet s tem, da poseduje domorodsko "teoretsko refleksijo" (denimo v Aristotelovi *Poetiki*), pa smo nekako brez orodja - ali, natančneje, potrebujemo posebne pojmovnike, katerih nedeljiva razsežnost je teoretski manjvrednostni kompleks pred "umetnostno ustvarjalnostjo" v "pravem" pomenu.

Problem je nastal seveda že pri Indijancih: ko smo zidali teorijo "univerzalij duha", smo sproti podirali mostove, ki

tega univerzalnega duha povezujejo s konkretnimi načini njegovega prebivanja v amazonskem deževnem goščavju ali na skalnatih obalah Sredozemlja ali v avstralskih puščavah. Enako težko je pokazati, kako na probleme bororovske družbe odgovarja to, da je bororovski mitski junak zagrešil incest z babico, kakor v luči družbeno-politične problematike grške *polis* dognati, zakaj mora Oidip zagrešiti incest z materjo, ali ugotoviti, kakšna je zveza med krizo kapitalizma in incestuoznimi nagnjenji do sestre pri Gideovem junaku. Ali pa narobe: radi verjamemo, da je "avtonomija estetskega" značilnost moderne - pa moramo na drugi strani vseeno ugotavljati, da imajo domačinski rituali, recitativi, pripovedke, utečene navade itn. *svojo posebno logiko*, ki jo lahko le v grobih črtah, opuščajoč številne podrobnosti, spravimo v razmerje "analogije" s tako imenovano "družbeno strukturo" - in od "strukture" do specifične logike reševanja ekoloških, produkcijskih, reprodukcijskih itn. problemov je navadno še dolga pot. - Institucija "avtorstva", tako kot institucija "lepe književnosti" v tej luči sodita k domačinskim ustanovam: kar nas takoj napelje na zanimiv paradoks, da je "teoretsko" ukvarjanje z "umetnostjo" družbeno-zgodovinsko konstitutivno povezano s tabuji, ki spremljajo institucijo umetnosti in ki v precejšnji meri *ovirajo* to teoretsko delo.

Namesto da si razbijamo glavo z razpravljanjem "na veliko" o epistemologiji, je nemara produktivnejše, če govorimo skromneje o analitičnih strategijah. S tem analizi besedil povrnemo nekaj klasičnega filološkega "brkljaštva", v času scientističnega diktata uveljavljamo "obrtništvo" humanistike - pri tem pa se bodo epistemološke posledice pokazale tako v "rokodelskem" preudarku kakor v teoretskem izdelku. Polje strategij je seveda odprto polje kombinatorike, prednost tega pogleda je, da prijemov ni treba vnaprej načelno upravičiti - in da jih je mogoče "na kraju samem", tj. ob problemu samem *ad hoc* upravičiti z lokalno problematiko, tako rekoč *topično*. Izraz *topos*, "topična metoda" tu uporabljamo v pomenu, ki mu ga je dal prvi kritik "kartezianstva" v humanistiki Gianbattista Vico - vendar z večjo pozornostjo do zahtev gradiva. Če so bili za Vico "kraji", *topoi*, popolnoma v duhu antičnega umevanja topike "najdišča dokazov", tj. inventar "stališč", od koder je mogoče pogledati na "problem", ga formulirati in razčleniti - pa za nas "kraji" nastajajo s tem, da *taka (vicovska) metoda* naleti na odpor v obravnavanem gradivu: "kraji" so za nas kraji *v gradivu, v materialu - so materialni*. Recimo, da je *topos* kraj, kjer se materija upre idealizmu metode.

Tako "strateško" se lahko angažiramo na dva glavna načina: lahko si vnaprej izberemo raven analize, analitične postopke itn., praticiramo torej "idealizem metode", začnemo grabiti gradivo v ta mlin - dokler mlin ne zaškriplje, dokler se material ne upre, dokler se od nepričakovanega drobca v materialu idealistični metodološki mlinček ne zlomi. Tu smo zdaj "na kraju samem": ker nadzorujemo predpostavke postopka, ker imamo za sabo pot, do koder postopek "nese" - imamo tudi šanse, da iz neuspeha "interakcije" med metodo in gradivom razberemo *materialni vzrok*, zakaj se je gradivo uprlo. Tu držimo *materialnost materiala*, bržkone bomo morali zamenjati analitično raven - a vemo, zakaj jo moramo zamenjati, na katerem kraju je gradivo samostojno "spregovorilo". Preostaja nam le še, da se nam posreči prisluhni temu avtonomnemu govoru. Na ta način smo v *Mesčevem zlatu* analizirali konstrukcijo materinskega govorca (identifikacijske točke "nacionalnega subjekta") s pomočjo poprejšnje analize posebne *metaforične strukture* - in tako smo v spisu "Majna, zalog razložni" analizirali poetsko prakso I.G. Plamna kot bataillovsko transgresijo, ki ne izhaja iz "ignorance zakona", temveč iz upoštevanja, celo spoštovanja "zakona".

Lahko pa tudi, kakor počnemo v pričujočem spisu, na podlagi le rudimentarno izrecnega postopka, tako rekoč stenografsko orisanih preletov gradiva določimo *strateške kraje* v materialu in jih osvetlimo z raznorodnimi pojasnjevalnimi okviri. (Ta postopek je uporabil celotni simpozij "*Martin Krpan - človek in mislec*", objavljen leta 1976 v Razpravah-Problemih.) "Struktura" v tej strategiji pomeni *omrežje točk*, kjer se v besedilu srečujejo različne ravni zunajbesedilnih določitev *in učinkov besedila na specifične "zunanosti"*. Pri Finžgarjevem "romanu" nas zanimajo tele ravni: 1. razmerje besedila do "zgodovinskega trenutka", pri čemer samo besedilo sodeluje pri vzpostavljanju "zgodovinskega trenutka" vsaj s tem, kako definira "zgodovinski problem"; 2. razmerje besedila do "književne institucije" - tj. do pretekle in sočasne književne proizvodnje v slovenščini in v drugih jezikih (to bi bila "komparativna" analiza, ki jo tu zgolj skiciramo na krajih, ki so zanimivi za naše druge namene); 3. razmerje besedila do in njegovo poseganje v izbrane ideološke institucije (kakor, npr., prav razmerje do institucije očetovstva in Finžgarjeva manipulacija v vnaprej zgodovinsko in družbeno določenih okvirih, ki mu diktirajo predpostavke njegovih možnih posegov; tudi: institucija "individualizma"; nacije ipd.).

BRALNI VTISI

Pod svobodnim soncem seveda že z naslovom pove, da je "roman s tezo", literatura s tendenco, pisanje s poanto. Ob briljanci izpeljave smo danes nemara premalo občutljivi za težavnost naloge, ki si jo je pisec postavil. Zadosti je že, če si osvežimo spomin za časovne koordinate. Finžgar piše nedolgo po eni največjih družbenih in demografskih katastrof v slovenskem prostoru: po propadu malega kmeta, po izseljevanju najprej v mesta, potem pa v tujino - po ekso-dusu, v katerem je iz teh krajev za zmerom odšla četrtnina takratnega prebivalstva. Za povrh je to nemara prva velika katastrofa, ki jo je doživel slovenski narod *kot narod*. To je čas "drugega ilirizma", krepitve jugoslovanskih aspiracij, tudi čas "etnizacije" nacionalnih gibanj v vsej Evropi. Čas akutne krize carizma v Rusiji, vse močnejše socialistične mobilizacije tudi pri nas, resnega vzpona liberalnega nemštva v Avstriji. Čas britansko-francoske *Entente cordiale*, čas rasizma in antisemitizma. Čas aneksije Bosne. Gledano za nazaj, seveda tudi čas, ko se oblikujejo predpostavke za 1914. Vsekakor eden tistih dvoumnih zgodovinskih trenutkov, ko se položaj zdi blokiran, hkrati pa je očitno, da poka po vseh koncih.

Zgodba se odpre s pogledom na reko: bralki in bralcu seveda ne bo že takoj jasno, da ju je pisec ujel na situacijsko solidarnost, da je iz bralne pogodbe med pisalcem in bralstvom potegnil več, kakor se bralna stranka zaveda, ne vesta še (in čas tega ovedenja je čas pripovedi), da je ta veletok, ki obliva obljubljeni deželni in hkrati zapira pot vanjo, ikonska upodobitev začetka junakove zgodbe, Finžgarjevega začetka stoletja, začetka bralne pustolovščine, vsega hkrati. Pomembno pa je, da se romaneskne osebe, muhe na bralni površini, zavedajo pomena te reke: tisto, kar bo kvalificiralo junaka, tisto, do česar junak ne zmore brez nadomestnega pregrešnega očeta, tisto ni spoznanje. Esteticistični puristi bi imeli bržkone veliko povedati o tem, zakaj *Pod svobodnim soncem* ni roman: junak ne odide v svet, da bi ga popravil, nima odrešeniških iluzij, ki bi se mu zlomile, na koncu ne spozna ničevosti svojega početja. Narobe: Finžgarjeva pripoved se umešča na kraj med spoznanjem in dejanjem: na kraj, kjer je treba potegniti sklep iz "praktičnega silogizma", kraj, ki je že od Aristotela naprej kar se da problematičen, v klasičnem evropskem romanu pa ga obravnavajo naivno - Stendhala, Balzaca in kompanijo zanima, kako dejanje udari nazaj na svojega dejavnika, pozabljajo pa, da ni samoumevno, da do dejanja sploh pride. Dejanje seveda izhaja iz preudarka, preudarek seveda

temelji na prepričanjih, verovanjih, iluzijah: a pot do dejanja ni enosmiselna. Vem, da kajenje škodi, pa vseeno prižgem cigareto; temu se kanonično reče vprašanje šibke volje, od Grkov sem je to *akrasia*. Finžgarjevemu junaku ni manjkalo spoznanja; manjkalo mu je tisto, kar od spoznanja pripelje do dejanja - in sem se umešča Radovanova pomoč.

Iztok je že sam opazil, da je Hilbudijevo kohorto premagala le gola moč z nekaj prebrisanosti in sreče; videl je, da so izurjenost, disciplina, znanje na strani Bizanca. A to so gledali Svarun in njegovi že kar nekaj časa: dolgoročno so bili v zagati, njihovo poljedelstvo jih je pripeljalo do Donave, čez niso mogli, da so ondi sploh lahko obstali, je bilo prej pripisati preferenci cesarstva za Azijo in Italijo kakor njihovi lastni moči; bili so ondod, ker so bila tista ozemlja in njih prebivalci za cesarstvo nezanimivi, limes na Donavi je bil cesarju čisto zadosti, onkraj tako in tako niso pridelali obdavčenja vrednih presežkov; le iz tega negativnega svetovnozgodovinskega razloga so lahko životarili, polnili skromne kašče v nenehnem strahu, da jih izropajo Huni, požgejo Antje, in dobro vedoč, da bodo zemljo s svojim načinom prej ali slej izčrpali, da bodo prej ali slej morali naprej - in da ne bodo imeli kam. Zgodovina, omika, bogastvo so bili onkraj reke - a svet ni bil njihova prihodnost.

RADOVANOV DONESEK

Potrebno je bilo še kaj več kakor ta slovanska depresija, da bi prišli do odgovora. Prav to je prinesel Radovan - ki je odšel v Konstantinopol pred Iztokom. A ni prinesel spoznanja - da se je treba pokristjaniti, stremirati vojsko, nemara vpeljati nove kulture in spremeniti način obdelovanja: staroste in njihovi opričniki so mogli do spoznanja vsak dan, če niso uvideli, je bil za to razlog, če so uvideli, jim ni nič pomagalo, tudi z razlogom - in Radovanu ne vojske ne ideologije ne gospodarstva tako in tako ni bilo mar. Godec je bil preprost človek, ni kaj dosti verjel v ortodoksije, zabaval je vojake in matrone, težake in deklinae, cestne roparje in popotne trgovce, poštene služabnice in pokvarjene dvorjanke: zabaval jih je in dopuščal, da so mu njegovi gostitelji, njegove gostiteljice vračali v zabavi in užitku. *Sex and drugs za rock'n roll.*

Nenavaden oče, in nenadomestljiv: s svojo ekscentrično prakso je lahko ujel in starostinemu mladiču prinesel tisto, iz česar spoznanje dobi smisel in kar lahko od spoznanja pripelje k dejavnosti. Nič intelektualnega, nič svetovnonazorskega, celo nič pragmatičnega: le tisto, kar manjka

svarunovskemu telesu in stoičnemu duhu, kar ju torej lahko poveže, preprosta modrost telesa, pamet vsakdanjih dejanj in bežnih opomb, ki bolj prakticira kakor deklamira, a ve, da je užitek možen tako ob medicini na lanenih ležiščih kolib kakor ob kumisu na kožah v šotorih ali z vinom na svili Levanta.

“Očetna” pozicija, ki jo je sprva mogoče določiti le *per negationem* med robustno parado stepnih poglavarjev in mehkužnim intelektualizmom špekulantov z Jutrovega. Tudi pozicija, ki bo izhlapela v svojem učinku - ko jo bo z njenega kraja prepregališča med poganskim očetnim telesom in filozofičnim duhom grštva izrinil kozmopolitski prerok inkarnacije. A ideološka razsežnost je pri Finžgarju še najmanj zanimiva: že vnaprej sta o njej odločila zgodovinska dejstvenost in piščev poklic. Četudi je pokristjanjenje eno izmed Iztokovih avtonomnih dejanj, četudi se prav s krstom loči od vseh treh poganskih očetov, reši oidipa, pride do ustreznega “objekta” itn. - gre zadeva presenetljivo gladko, brez pretresov, diskretno in samoumevno.

IZTOKOVA UČLJIVOST

Zadeva je tu bolj prikazana kot “dozorevanje”, in v tem je *Pod svobodnim soncem* neke vrste *Bildungsroman*. V tej “vzgoji” je Radovan res nekakšen “nadomestni oče” ali, natančneje, iniciacijski boter. Posebnost te “iniciacije” pa je, da je “zasebna”, samoiniciativna, in zato se z njo Iztok kvalificira za junaka. Kolikor lahko presodimo, je v svoji domači družbi Iztok že opravil pot skozi starostne razrede nedozorele mladeži in je na začetku štorije na prehodu iz “mladca” v moža. *Zgodba se sproži, ko se Iztok, z Radovanovo diskretno pomočjo, prostovoljno odloči, da si podaljša mladostništvo*. Kakor da bi vedel, da je podaljšanje otroštva v “adolescenco” znamenje omike: seveda *buržoazne*. Ni jasno, pa tudi pomembno ni, ali je Finžgar tako lucidno doumel osrednjo zahtevo sočasnega nacionalizma - ali pa mu je logika nacionalnih in razrednih bojev tako nezmotljivo vodila pero: vsekakor je fascinantno, kako bleščeče je izoblikoval literarno prisposodbo za tisto, kar je bilo na dnevnem redu malomeščanskega nacionalizma z začetka stoletja, v času, ko je bil nacionalizem po vsej Evropi bolj ali manj *malomeščanski* program, to se pravi, *politika slojev s srednješolsko izobrazbo*. (O tem piše, denimo, Hobsbawm.) Zahteva po srednjem šolstvu v materinem jeziku in nadaljnja zahteva po nacionalnem vseučilišču je bila že nekaj časa bojni klic vseh mogočih evropskih

nacionalizmov malih narodov: konstantinopelska kadetnica je pač prava metafora za pohod podeželskih učiteljev, ljudskih klerikov in malomestnih advokatov na izobraževalno-državno-politično bojno polje evropske omike. Iztok je *kadet s programom*: če bi se pridružil soldatom premlad, bi bil kakor tisti Sloveni, ki jih je srečal v bizantinski vojski - gasarberski najemnik; če bi prišel v Bizanc prestar, bi kvečjemu tihotapsko mešetaril z intendanturo. Le v tem pravem prehodnem trenutku je lahko postal tat omike, periferni kulturni revolucionar in vojaški reformator: lik, s katerim se je slovenski nacionalizem zares vzdignil na univerzalno raven, zgled, ki povzema še dolgo zgodovino prihodnosti dvajsetega stoletja - čez dolga desetletja, še kar v drugo polovico stoletja mu bodo sledili azijski, afriški kolonialni omikanci z Oxforda, Cambridgea, Sorbonne, tisti, ki bodo svoja ljudstva popeljali v antikolonialne revolucije.

LITERARNA NACIJA PO FINŽGARJU

Zato je Iztokov krst samo križ čez tisto, kar je že bilo doseženo v strukturi. Zahtevi književne mistifikacije, ki mora strukturne spremembe prikazati, kakor da so delo identifikabilnih posameznikov, je Finžgar duhovito ustregel, saj je strukturne premise razpostavil tako, da je spremembo mogoče učinkovito predstaviti kot nasledek individualnih potez, posegov, odločitev. A pri tem je dokazal teoretsko prenicljivost, ki je v žanru nacionalistične epopeje redka. Glavni ideološki prvini pri ideološki konstrukciji nacije sta, vsaj po Balibarjevi teoriji, fiktivna etnija in vnazajska historična pripoved. Nacionalistični historični "roman" se navadno samodejno angažira v fabriciranju pripovedi: slepi avtomatizem mu narekuje, da se kot pripovedna praksa loti "svoje" ideološke razsežnosti, ki naj bi samoumevno bila naracija. Na zgodovinsko fresko, povzeto po romantični historiografiji, doda psihološke detajle, okostje strukturnih premikov popleska z barvami strasti: formula je znana in v Finžgarjevem času že tudi obrabljena.

Toda Finžgar je z enim udarcem rešil dve težavi: hkrati je zadostil literarni zahtevi po individualizaciji in verjetnosti - in ideološki zahtevi nacionalizma po dvojni fikciji, institucionalni fikciji etnije (ki je po strukturi analogna pravni *fictio*) in narativni fikciji (angloameriški *fiction*). Izhodišča, ki omogočajo literarno zadovoljivo izpeljavo, je strukturiral kot *strukturno filiacije*. Iz filiacije, tega mitološkega kondenzata proizvodnje etnije, je naredil vzvod za naracijo. Izpeljavo "diahronega" dogodkovnega niza je oprl na "sinhrono"

strukturo filiacije. *A podobno razmerje velja tudi v nasprotni smeri*: prav v tem je pristno umetnostni prijem, da različne tekstne ravni povezuje z analognimi razmerji (prim. Jakobsonove teorije o poetični strukturaciji besedil). Hkrati je to tudi bržkone nehoten "modernistični" eksces v sicer skoz in skoz tradicionalističnem besedilu. Mitološki postopek historicistične epopeje je namreč Finžgar razširil onkraj obzorja njegove umetnostne legitimnosti: *kakor Iztok dela zgodovino - tako proizvaja tudi svojo filiacijo*. Da junak ustvarja zgodovino - to pač sodi h konvencijam historičnega romana; a da hkrati izdeluje tudi svoja sinovska razmerja - to je modernističen lapsus, ki si ga je mogoče privoščiti samo v "zakasneli" literarni proizvodnji. "Prekršek" je v anahronem uvozu modernističnega postopka v tradicionalističen tekst; a tekst je napisan v času, ko je na književnem polju gospodovala Moderna: postopek je torej "navznoter" anahronističen v besedilu, ki je samo "anahronistično" "navzven". Iz tega "prekrška" je Finžgar paradokсно izvlekel precejšen del umetnostne moči svojega besedila.

SINOVI OČETJE

K "naturnemu" sinovstvu je Iztok tako rekoč s svobodno odločitvijo (pri Radovanu) ali vsaj s svobodnim pristankom (pri Epafroditu) dodal še dve "kulturni" sinovstvi - iniciacijsko in "simbolno". S tem je iz nature, iz sveta slovanskega "naravnega ljudstva", *Naturvolk*, stopil v kulturo, v zgodovino, ki je za nameček kar svetovna zgodovina. Prestopil je reko. A s tem je pravzaprav "skonstruiral" tudi svoje razmerje do biološkega očeta: šele potem, ko si izbere iniciacijskega očeta in simbolnega očeta, se lahko vnazaj njegovo razmerje do biološkega očeta obmeji na naturnost in na lokalne rituale sinovske spoštljivosti.

Doslej smo tri Iztokove očete obravnavali kot tri načine "prakse". A stvar je globlja, saj očetje hkrati predstavljajo tri tipe ekonomije. (Implicitna Finžgarjeva teorija je marksistična: ekonomija je *politična* ekonomija - in kot politična ekonomija poraja sebi ustrezno ideološko vezivo: poljedelsko poganstvo - potujoče bohemstvo - merkantilistični stoicizem; krščanstvo je univerzalistična ideologija in je zato lahko primerno tako za teokratski cesarski Bizanc kakor za poljedelske Slované na prehodu iz plemenske družbe v vojaško aristokracijo, pa tudi za upokojene špekulante s svilo.)

Svarun je postava iz *preživetvene ekonomije, subsistence economy*: iz rok v usta, to gospodarstvo ničesar ne aku-

mulira in tudi morebitni presežki v plodovih zemlje niso obstojni. Vse, kar Slovani pridelajo, sproti pojedjo, kvečjemu shranijo čez zimo do prvih poletnih plodov - ob redkih priložnostih, ko imajo česa na prebitek, morajo vseeno vse porabiti, preden se pokvari - na obrednih gostijah, pri žrtvovanju bogovom in boginjam, mogoče z darili, ko si pridobivajo zaveznike in prijatelje; kvečjemu ostane še kaj, da zdrsne po grlu godcu, socialnemu parazitu, ki jim zagotavlja redki kulturni luksuz.

Epafrudit zastopa *antično ekonomijo*: trgovina na dolge razdalje prinaša ekstra profit, nekaj mora vložiti nazaj v ladje, v nakup novih dobrin za prodajo, zida in obnavlja skladišča, vzdržuje vozove in vprege, poplačati mora nadzornike, kapitane, nahraniti sužnje, plačati davke, podkupiti uradnike, podmazati vohune, obdarovati mora dvorjane, ponižno polaskati cesarici in cesarju - pa mu vseeno še ostaja veliko, pravzaprav preveč, ostaja mu denar, ki ga nima kam investirati; Epafrudit je bogat: to se pravi, na grbi ima premoženje, ki ga ne more produktivno porabiti. Zato je filozof in hedonist: pozna pojem "kvalitete življenja", sem sodijo palača, vila, vrtovi, vodometi, knjižnica, umetnine, konji, kopeli, učeni pogovori in vesele gostije, skratka: kultura in umetnost.

Naposled - Radovan. Če Svarun predstavlja ekonomijo *proizvodnje*, ki ne omogoča akumulacije, in če Epafrudit predstavlja ekonomijo *menjave* s presežno akumulacijo, pa Radovan predstavlja *ekonomijo porabe*, in to radikalne presežne porabe, ne politekonomske *consummation*, temveč bataillovske *depense*. Pri njem ne gre toliko za porabo, kolikor za trošenje - za trošenje, ki ni navezano na noben politekonomski sistem posebej, ki zato lahko deluje v vsakem ekonomskem sistemu, in ki v vsakem sistemu deluje hkrati kot zajedalstvo in kot ustvarjanje luksuznega presežka. Prav s to nedoločljivostjo med parazitizmom in ustvarjalnostjo Radovan uhaja konvencionalnim institucionaliziranim ekonomskim kategorijam, in tudi njegovo trošenje je egoistično in altruistično hkrati. Njegova konsumpcija je produktivna - in ob tem, ko troši tuje darove, troši tudi sebe: svoj glas, roke, svoj spomin. A bolj ko se troši, bolj je ustvarjalen: hkrati se njegovi izdelki "potrošijo" skupaj s koncem proizvodnega procesa, ki je hkrati proces porabe. Kakorkoli obrnemo, Radovan predstavlja ničto stopnjo ekonomskih kategorij, kraj njihove neizdiferenciranosti - torej neuporabnosti.

“MULTI-FILIACIJA” IN MULTI-KULTURACIJA

Iztok se je “osvobodil” vezi očetovstva s tem, da jih je *pomnožil*. Ker jih ni mogel množiti v okvirih svoje kulture, je segel v drugo. V tem posegu, ki je nekakšno simbolno jedro “svobodnega sonca”, se zgoščata vsaj dve problematiki: vprašanje družine in vprašanje kulture. Torej, jasno, v Finžgarjevih zgodovinskih koordinatah, ki so od Finžgarjevega fin-de-siècla določale celo stoletje vse do našega konca, tudi vprašanje, ki se od nekdanj, v času etničnega nacionalizma pred 1. vojno pa še zlasti, postavlja v terminih “družina-kultura-država”: *vprašanje nacije*.

Nekoč bo treba podrobneje proučiti Finžgarjevo suverenost, s katero svoje nacionalistično vprašanje že vnaprej postavi kot vprašanje trans-kulturalizma. Pri tem je imel na kaj navezati: v domači tradiciji na magistralo slovenske kulture od protestantov prek janzenistov do Linhartarja in Prešernarja, do Levstikarja in “Martina Krpanarja”, pa do sočasne Moderne. Vsi veliki nacionalni trenutki so bili pri Slovencih “trans-kulturni”, v poznejšem žargonu bi si lahko privoščili celo produktivno paradoksnost formulacijo: odločilni kulturni premiki v slovenskem nacionalizmu so bili internacionalistični. Bržkone je bilo tako, da so za produkcijo nacije pri Slovencih/Slovenkah skrbeli internacionalistični intelektualizmi, za reprodukcijo nacije pa vsaj v odločilnih trenutkih depresij domačijski katolicizem. (Vzpostavitev “neodvisne” države bi bila v tej luči inverzna koincidenca obeh zgodovinskih tokov: domačijski (psevdo)intelektualizem plus internacionalistični (psevdo)katolicizem.) Na področju političnih doktrin bi bilo treba ugotoviti, koliko je bil “v zraku” avstro-maršizem, pa zamisel Otta Bauerja o organiziranju nacij po analogiji z organiziranjem religij oziroma cerkva, še zlasti, ker je podobno zamisel vsaj rudimentarno že pred časom razvil Matija Majar.

Proučiti pa bi veljalo tudi tisti bolj izvorni del Finžgarjeve suverenosti - njegovo rešitev vprašanja “družine”. Tu je segel onkraj sočasnih sorednic - z občutljivostjo in natančnostjo, pri katerih njegov poklic bržkone ni bil nepomemben. V seminarju o “Identiteti”, ki ga je v letih 1974-75 na Collège de France vodil Lévi-Strauss, je André Green reaktiviral Lévi-Straussov “sorodstveni atom”, tj. minimalno strukturo sorodstvenih razmerij, ki jo sestavljajo očematno-ujec-sin/hči. Green je pokazal, da “atom” vzpostavlja pomembnejšo problematiko, kakor pa je mogoče soditi po izvornem članku, ponatisnjenem kot 2. poglavje *Strukturalne antropologije*, “Strukturalna analiza v lingvistiki in v antropologiji”. Doslej je bilo mogoče Lévi-Straussov članek

brati predvsem kot propedevtično apologijo strukturalizma zunaj jezikoslovja; Green je pokazal, da so potenciali spisa močnejši, s pogojem, da ga beremo v luči teorij z nekega drugega epistemičnega področja - konkretno v luči nekaterih Winnicottovih psihoanalitičnih teorij.

Na kratko je Greenova teza, da psihoanalitična problematika razmerij v "sodobni" ("meščanski?", "zahodni?") družini izvira iz "poškodbe" atomarne sorodstvene strukture, ki nastane s tem, da je sodobna nuklearna družina prikrajšana za ujca. Ali, kakor se je v razpravi po Greenovi predstavitvi izrazil Lévi-Strauss, izvira iz tega, da žena sama zastopa družbeno skupino "dajalcev žena". Posledici sta, v splošnem, dve: 1. družbena izolacija nuklearne družine (komplementarno: razpad širših sorodstvenih vezi v družbi); 2. prehuda obremenitev preostalih razmerij v nuklearni družini, zlasti razmerij sin/hči - oče in sin/hči - mati (komplementarno: zablokirana ambivalenca vseh razmerij v družini).

V luči te problematike je Finžgarjev odgovor natančen: pomnožiti je treba razmerja v "družini", ponovno odpreti "sorodstveni atom"; in hkrati je odgovor presenetljiv: poseg je usmeriti na razmerje potomec - oče. To je seveda popolnoma *anahronističen* odgovor za "zgodovinsko" ozadje, na katerem ga Finžgar razvija. A prav ker je anahronističen, je tendenčen, je odgovor "za današnjo rabo". Prav v času, ko je Finžgar napisal svoj "roman", se v okviru vsesplošne "modernizacije" v Avstriji dogaja ekspanzija šolskega aparata, množijo se higienski in podobni "foucaultovsko" obarvani ukrepi, ki pospešeno socializirajo "nego in vzgojo" otroka - pri čemer država s svojimi aparati (denimo, s šolo) išče zavezništvo z materjo in izrinja očeta. Standardna zgodovinska interpretacija, ki bi se navdihovala pri Foucaultu in pri marksistično obarvanem zgodovinopisju, bo v tem lahko videla *razvijanje socialnega momenta* v sodobni državi, tj. krepitev državno organiziranega socialnega nadzora, discipliniranje ipd., hkrati pa seveda tudi strukturno "redistribucionistične" posege sodobne socialne države, ki poskuša ublažiti razdiralno učinkovanje pospešenega razvoja kapitalizma in se ustvarjalno odzvati na zaostrovanje razrednega boja. - Toda za nas je pomemben realizem Finžgarjevega sočasnega odgovora: izziv modernizacije je treba sprejeti. Finžgar vidi, da modernizacijskih procesov ni mogoče zaustaviti, njegov preudarek ne gre v smeri ohranjevalne nostalgije - temveč prav narobe: modernizacija določa polje, v okviru katerega je treba, je sploh mogoče delovati, in znotraj tega okvira je najti produktivne odgovore.

V okviru tako načrtanega obzorja ima Finžgar ostro oko za *konstitutivno multikulturalnost sodobnih družb*. Kolikor je

Pod svobodnim soncem razkošna "zgodovinska prispodoba", je pač pomembno, da je mogoče habsburško cesarstvo književno uprispodobiti samo z vsoto "slovanska plemenska družba *plus* bizantinsko cesarstvo *plus* hunski nomadi *plus* residualni Anti". V tem, bi lahko rekli, je Finžgar zgodovinsko natančen: nobena posamična stara družba ne more biti zadovoljiva "prispodoba" sodobne kompleksne družbe. Ali, kakor bi lahko rekli z Goodyjem: v nobeni monokulturni statusni družbi ni zadosti prostora, da bi vanjo stlačili vso problematiko kompleksnih družb, ki jih sestavljajo hierarhično urejene sub-kulture.

FINŽGAR VS. CANKAR

Nemara je v tem tudi splošno ozadje pretresljivega, četudi v književni zgodovini vse premalo upoštevanega, a v oči bijočega trivialnega dejstva, da se je Finžgarju posrečilo napisati književno uspelo *dolgo besedilo* v času, ko je književna odličnost pripadala kratkim oblikam.

V Finžgarjevem času je romanesknost preveč resnična, da bi bilo sploh še mogoče napisati roman. Če na splošno in v kratkem rečemo, da je za romanesknost bistvena *ambivalentnost* na vseh ravneh in v vseh perspektivah, lahko iz tega izpeljemo: da zaradi ambivalentnosti na začetku stoletja vsaj v slovenščini ni več mogoče sestaviti "zgodbe", ki bi trajala kaj več kakor za daljšo novelo (dokaz so, npr., Cankarjevi "romani"); da ni mogoče koncipirati junaka/junakinje, ki bi zdržal več kakor eno pustolovščino - ali, alternativno, ki bi lahko šel skoz kaj bolj zapletenega, kakor je niz ponavljajočih se istorodnih, analognih "pustolovščin"; da ni več mogoče postaviti pisateljskega očišča, od koder bi bilo mogoče na junaka/junakinjo gledati "objektivno", neprizadeto, "realistično"; da zato "junak/junakinja" ne moreta več skoz strukturirano veselje "dejanj" in "dogodkov", pač pa lahko svoje življenje samo še doživljata.

A vse to, kar naj bi v slovenščini takrat ne bilo "mogoče", se je Finžgarju posrečilo. Zato ga bo nekoč treba sistematično soočiti s Cankarjem, ki nemara vse preveč nesporno velja za paradigmo in za "maksimalni horizont" slovenskega začetka stoletja.

Ponazorimo stil tega opravila na detajlu: na tistem, kar je mogoče misliti v okviru Greenove reinterpretacije Lévi-Straussovega sorodstvenega atoma. Omejitev socialnih vezi na okrnjeno "nuklearno družino" ima, psihološko rečeno, patološke posledice za člane take družine. Ima tudi ideo-

loške nasledke - zlasti v nemožnosti suverena soočenja z ambivalenco družinskih odnosov in z iz ambivalence izhajajočih nepremagljivih občutkov krivde. Če tako družino zajamejo družbene katastrofe, kakršne so se dogajale v avstrijski provinci na prelomu stoletij - potem pač dobimo marsikaj zelo kritičnega, dobimo, denimo, Cankarja.

Ker je začetek stoletja za nas ideološko formuliral Cankar, lahko soočenje s Finžgarjem začnemo tudi v cankarjanskih terminih.

Cankar piše iz *izkušnje* greha, Finžgar ima *teorijo*. Cankarjev greh je zato mizeren, anksiozen, razdiralen: pelje v slepo ulico zasebniške kulpabilizacije z negotovimi sublimacijskimi učinki. Grešnikove šanse, da se bo sploh še kdaj pobral, so pri Cankarju paradokсно odvisne od hipoteze o božji eksistenci. Findesièclovska šara in simbolistične norosti so zato v Cankarju izsiljen zasilni izhod iz svetovnega požara v lumpenproletarski luknji.

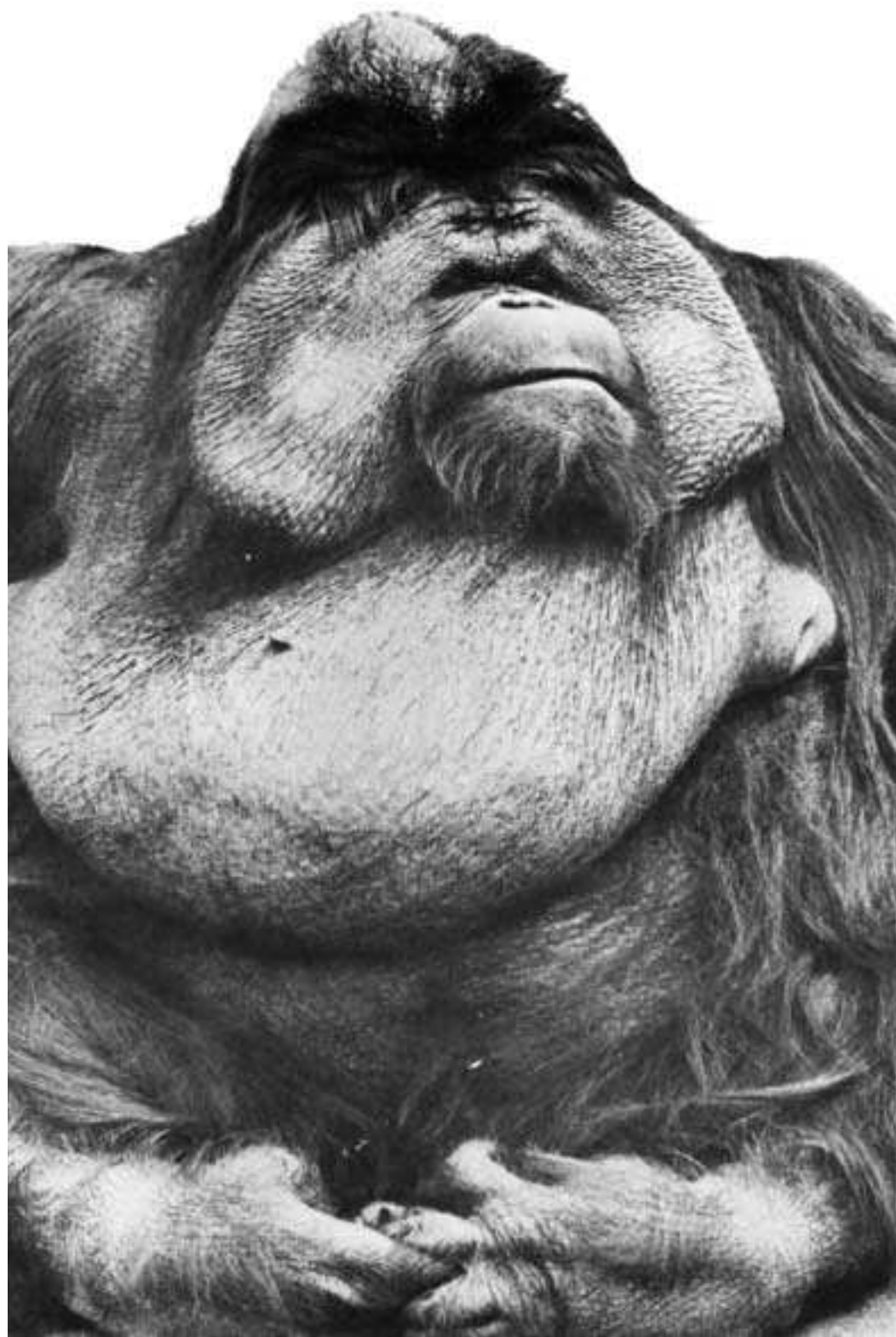
Finžgar ima, narobe, tenak čut za luksuznost greha. Pri njem je greh spektakularen, omikan, razkošen. Greh je za Finžgarja svetovnozgodovinska kategorija: njegov simbol je Hagia Sofia. Cankarjev simbol za greh je pehar suhih hrušk in prgišče dateljev. Finžgarjev katolicizem ni navodilo za samozaščitno ravnanje: temveč je teoretska mreža za ontološko umestitev zla, iz katere je mogoče izpeljati strategijo greha. Zlo v Finžgarju ni avguštinovska "odsotnost dobrega", temveč je dejavna moč, ki uživa vse ontološke prednosti aktualnosti nad potencialnostjo. Z nrvstvenega stališča je zato greh priložnost za krepost: katoliška doktrina je le kraljevski vhod v nrvstveno areno, kjer se je mogoče bojevati tudi brez domneve o božjem obstoju. Finžgarjev *indiferentizem* je v frapantnem protislovju s Cankarjevim obsesionalnim bogoiskateljstvom: Finžgar je lahko indiferenten, ker njegova božja previdnost že cika na heglovsko zvijačnost uma - medtem ko mora bogokletnik Cankar zadnje stvari postavljati v odvisnost od dogodkov na fronti razrednega boja.

V Cankarju ni očeta, Finžgar je pod svobodno sonce postavil kar tri. Književna zgodovina je doslej premalo ceni-la, da se je v času, ko se je slovenska literatura vlačila po mrakovih in vstajala šele pod večer, ko se celo nietzschejanski Župančič ni upal kaj več kakor obsevati z zarjo in hoditi za ognjem skoz noč, da se je v tem času Finžgar drznil pogledati naravnost v sonce.

Morali bi preudariti, ali problem cankarjanske matere ni v problemu Cankarjevega očeta. Janezova družina je bila tipična *black family* iz ghetta: brez očetovstva, še ko je bil oče z njimi, tudi potem, ko je bil spet na Vrhniki - zato so

na mater padle vse sicer razdeljene vloge. V poškodovani "nuklearni družini", kjer je neizdiferenciranost vlog že tako in tako nenehen problem, je umanjkal še zadnji tečaj diferenciacije. Janez je bil seveda na poti, da postane mladinski delinkvent, če ga ne bi rešila prav patologija: potreba, da ugrizne roko, ki ga varuje in hrani. Nelagodna anekdota s Tavčarjem epitomizira obe prvini, kriminalno in patološko. Prestopništva je Janeza odrešila patologija, patologije pa pisateljstvo - in recimo, da je s slovitim prizorom z vezalko iz *Narodovega blagra* uspešno sublimiral mladostno travmo, pa še razredno poanto se mu je posrečilo izvleči iz luknjice na buržujevem čevlju. Toda med psihopatologijo otroka s Klanca in politiko socialističnega pisuna ostaja brez rešitve problem očeta.

Rastko Močnik, doktor sociologije, izredni profesor za sociologijo kulture na oddelku za sociologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.



O namišljenih očelih in prevaranih ljubimcih

I.

Zame, ki sem odrastel v humanistični tradiciji, ali v eni od njenih različic, je bilo v zadnjih letih nemara najbolj "usodno" srečanje s primatologijo. Nanjo sem, ne da bi posebej načrtoval, kratko malo moral naleteti - saj bi vendar želel vedeti, s čim je mogoče pojasniti tiste na videz različne poteze, po katerih se človek, anatomsko moderni človek razlikuje od drugih živih organizmov na zemlji in posebej od drugih primatov! Kako, s katerimi koncepti bi bilo mogoče pojasniti nekaj takega, kot je nastanek anatomsko modernega človeka, kot so pogoji za njegovo speciacijo? Razmeroma dolgo, mestoma burno, evolucijsko dogajanje, s katerim smo soočeni, ko preletimo zgodovino poddružine *Hominidae* (ali plemena *Hominini*) - pet milijonletij daje poddružini (ali plemenu) fosilna dokumentacija, kar je videti veliko, pa vendarle tako malo, če na to dobo pogledamo z geološkimi časovnimi termini! - me, kako bi rekel, iz različnih razlogov ni moglo do kraja potešiti. Zato je bilo primatološko branje, poročila o raziskavah navad, življenjskih stilov, kulture, družbene organizacije, vzgojnih in izobraževalnih strategij itn., zlasti pa opisi terenskih primatologov o spolnih navadah, spolni formaciji, spolnih razmerjih in nazadnje o spolnih opredelitvah pri različnih primatskih vrstah - in pri različnih skupnostih istih vrst! - pravzaprav nekakšen izhod v sili, pomoč v stiski. Zelo hitro se je namreč

¹ V slovenščini je formula in njene konsekvence, ko jo apliciramo na anatomsko modernega človeka, najbolj predstavljena in razvita v prevodu **Rdeče svetilke incesta** R. Foxa (*Studia Humanitatis*, 1986, Ljubljana: *Studia Humanitatis*).

pokazalo, da ni stvari, ki bi bila sveta za to ali ono primatsko vrsto, če hočete, za primata nasploh - pa naj se ozremo k prosimijem (k lorisom, lemurjem, tarsijem), k opicam (naj bo k tistim iz "starega" ali iz "novega" sveta), ali k afnam (mednje je nazadnje uvrščen tudi anatomsko moderni človek); vse tisto, za kar sem svoj čas verjel, da nam upravičeno "pripada", da nas po kaj vem katerem ključu ločuje od ostalega življenja na zemlji, je sčasoma moralo postati del primatske dediščine, nekaj, kar nas z drugimi preživeli vrstami iz reda primatov bolj ali manj razločno razlikuje od drugih, recimo, sesalskih redov. Po vsem tem ni in ni distinktivne poteze, za katero bi si nemara želeli, da bi bila "tipično" človeška, in na katero ne bi slej ko prej naleteli, bodisi pri tej ali oni primatski vrsti, pri tej ali oni skupnosti te ali one vrste. Posebej to velja za najbolj masivne pojme, na katerih zidamo svoje svetove (in tudi svoje akademske discipline!), mislim na kulturo in družbo, kar preprosto pomeni, da jih je treba ponovno pretresti, jih po možnosti počediti in prenoviti, ali pa gladko zavreči med staro šaro - kar je po moje najbolj ekonomično in produktivno.

Pravzaprav ne drži povsem, da ni distinktivne poteze, s katero ne bi bilo mogoče misliti anatomsko modernega človeka z njegovimi človeškimi pojavnostmi vred. Je ena poteza, ena sama distinktivna poteza, kar nas, mimogrede, spravlja v neposredno bližino lacanovske unarne poteze označevalca. Seveda ne bi hotel, res ne, izvažati Lacanove unarne poteze iz območja psihizma, prej gre za pravila strukturne igre, za strogost razlagalnih pravil; in če ta ena sama poteza prihaja od jezika (in z jezikom), toliko bolje! To seveda ni nikakršna olajševalna okoliščina; razmeroma enostavno je reči, da smo iz govorice, a kako smo se v njej znašli? So bili tudi neandertalci zaznamovani z govornim darom, ali pa je ta udarec prišel samo nad anatomsko modernega človeka in iz njega napravil sodobno, postmodernistično spako, t. i. človeka postindustrijske dobe? Hočem reči, da z govorico, z eno samo distinktivno potezo nismo pridobili prav ničesar; narobe, sili nas, da si ogledamo okolje, v katerem smo zrastle in od katerega smo prejeli v dediščino vse tisto, kar je mogoče spraviti pod okrilje preživetvenih zmožnosti.

Pred dobrimi dvajsetimi leti se je v okrilju sociobiologije, tedaj razmeroma mladega refleksa na vladajoči liberalistični pogled na svet, oblikovala taka formula reprodukcijskega uspeha, ki je obetala možnost diferencialnega spolnega pogleda na kompleksne oblike zemeljskega življenja in seveda posebej na sesalce in prav posebej na primata (cf. e.g.: Trivers, 1972).¹ Po tej formuli se samice po svojem obnašanju - če hočete, po predpostavljene pogledu na svet - bistveno razlikujejo od samcev: samce bi v življenju na kratko najbolj zanimalo to, kako bi kar najbolj uspešno nategnili čim več samic, medtem pa bi samice svoje skrbi usmerjale v prehranjevalne vire - zase in za svoje mladiče.

Tako diferencialno odločanje pri samicah in pri samcih glede na reprodukcijski uspeh ima seveda daljnosežne posledice, ki gredo od kromosomskih komunikacij do drenjanja po Wall Street (cf. e.g. članke v: Clutton-Brock, 1988; Betzig *et al.*, 1988 itn.). Posebej je formula reprodukcijskega uspeha, oziroma njena sprejemljivost, odločilna zato, ker determinira prav vse temeljne koncepte, s katerimi primatologija (sociobiologija je bila prav pri preučevanju primatov najbolj vplivna in produktivna) pojasnjuje vse bistvene vidike primatskega socialnega življenja; in problematika očetovstva ali prepoznavanja očetovskega razmerja, rekel bi celo očetnega prava - aktualna tema tedaj -, nikakor ni med najbolj marginalnimi temami, za katere se zdi, da jih je vredno pojasniti. Narobe, očetovsko razmerje je igralo ključno vlogo (in jo, kot je videti, igra tudi danes) pri razlaganju "nas-tanko" anatomsko modernega človeka, oziroma pri razlagi pre-mestitve, ki se mu je kaj vem kdaj "pripetila" in po kateri je začel gledati nase kot na bitje prav posebne vrste. "Pripetila"? - Kako le? Na primer takole: nekega prijetnega popoldneva se je, kaj veš čemu, eden od pleistocenskih (že po naši podobi ustvarjenih!) lovcev zastrmel v bližnjo samico, ki je pod širokolistnim kruhovcem ravno hranila svojega potomca. Opazil je (ni bilo težko, saj je bil kamp malone prazen), da ga tudi ona prijazno pogleduje, pa si je dejal, češ, hudič naj me, če tale sin ni ravno moj! Se je tedaj odločil, da ju bo, mater in otročiča varoval in pazil, jima pridno mesa prinašal in tudi v ostalem gledal, da jima bo lepo in prav. Se je potlej človeški samici zdelo lušno, da jo s pamžem vred takole štima, pa mu je priznala, češ oče si in bodi. In je bil. Majčkeno karikiram, res je, ampak takihle zgodbe je v paleoantropologiji kolikor hočete, in kar je največ vredno, vplivne so bile in so še (cf. posebej: Lovejoy 1981, ki je tudi dandanes ena najbolj vplivnih referenc; Hill, 1982; Knight; 1991 itn.); primatologija pa bi ji, paleoantropologiji, pri rekonstrukciji očetovskega razmerja morala pomagati s primerjalnim materialom iz vsakdanjega življenja sodobnih primatov. Po drugi strani pa prav očetovstvo ponuja eno od možnosti, kako bi se dalo na reprodukcijski uspeh pogledati tudi s "temne strani", s kraja njegovega neuspeha, in poskusiti pokazati na eno od različic njegovega produktivnega razvijanja. Toda pred tem si na hitro pogledajmo nekaj pomenljivejših posledic, s katerimi je formula reprodukcijskega uspeha "zadolžila" sodobne razlage spolne razlike v razmerju reprodukcije.

II.

Samci in samice se najprej razlikujejo glede na investicijski vložek v reprodukcijo. Na prvi pogled je videti, kot da je pri

² Če te, na videz neomejene, zaloge sperme izrazim v nekaj številkah, potlej je pri anatomsko modernem človeku 20-250 milijonov spermatozoidov na ml tekočine, pri navadnem šimpanzu 800 milijonov, pri rezusu 1000 milijonov na ml in. Vendar je pri tem kvaliteta spermatozoidov pomembnejša od količine - ta se izraža s spermatozoidno motilnostjo (=odstotek motilnosti spermatozoidov), in pri tem je anatomsko moderni človek spet na slabšem v primeri s šimpanzom ali rezusom: stopnja motilnosti je pri človeku enaka 50%, pri šimpanzu 60% in pri rezusu 80%. A so te količine, kot je videti, na drugi strani v obratnem sorazmerju z večjim ali manjšim nihanjem dozvetosti za spolno aktivnost, ki jo determinirajo samice, samci pa jim pri tem bolj ali manj (ne)uspešno sledijo: če npr. samcem pri šimpanzih ne znese več, ali pa se jim ne da več, potlej pridejo samicam prav tudi kakšni drugi samci - pojav sta, sicer v pogojih ujetništva (ti seveda diktirajo spremembe, včasih radikalne, v obnašanju ujetih živali, in to lahko velja tudi za spremembo spolne dozvetosti pri šimpanzih samicah, pa vendar ta sprememba, vsaj posredno, le lahko pojasnjuje npr. poligamno strukturo šimpanzjih skupnostnih formacij!), opazovali Sue Savage-Rumbaugh in Beverly Wilkerson (1978).

samcih v ospredju, kako bi rekel, osemenjevalska razsipnost, za katero je obenem videti tudi to, da jo je mogoče vsaj deloma opravičevati s kromosomsko asimetrijo: eni ovuli (i.e. ženski spolni gameti) stojijo nasproti milijoni spermatozoidov (i.e. moških spolnih gamet)²; na drugi strani se kromosomsko razsipanje ujema z razsipanjem energetskega presežka, ki se izraža v različnih socio-ekoloških realizacijah, te pa so seveda samo deloma funkcija vrste in veliko bolj determinirane z različnimi ekosistemi - socialno in kulturno življenje šimpanzov v Gombah (Gombe, Tanzanija) se razlikuje od tistega v Assiriku (Assirik, Senegal) (cf.: McGrew, 1992, z referencami; za obširnejše primatske primerjave cf.: Hrdy, 1981; Fedigan, 1982; Smuts *et al.*, 1987; Dunbar, 1988; Martin, 1990).

Če je s samci tako, da imajo presežek energije, ki ga potlej trošijo glede na zahteve, ki jih prednje postavlja formula reprodukcijskega uspeha, jo imajo samice vselej premalo - preživeti morajo sebe, prehraniti določeno (čim večje!?) število potomcev, kar pomeni, da morajo biti njihov glavni interes prehranjevalni viri, obenem pa se morajo, tako je videti, tudi pariti.

Iz tega najprej izhaja dvojje: prehranjevalni viri in strategije pridobivanja hrane so pri samicah in samcih različni (Clutton-Brock, 1977; Galdikas in Teleki, 1981; Willner in Martin, 1985; Harvey in Bennett, 1985; McGrew, 1992). Razlika med spoloma je od tod npr. lahko izraz določene intraspecialne ekonomije, tako kot, kaj vem, pri kunah, kjer imajo razmeroma manjše samice več možnosti za lov malih glodalcev po rovih, ki so za razmeroma večje samce pogosto nedostopni (Erlinge, 1981, nav. v: Harvey in Bennett, 1985); ali pa tako kot pri vrsti zamorskih mačk/*Cercopithecus albogularis* - 'Sykes monkey', kjer samica poje za 30% več hrane kot samec, ki je približno 40% težji od nje (Coelho, 1974, nav. v: Harvey in Bennett, *ibid.*). V grobem lahko tedaj velja, da morajo samice ves čas varčevati z energijo, tudi če so prehranjevalni viri na videz v izobilju in neprob-lematični - Harvey in Bennett (*ibid.*) navajata poskus, ki sta ga East in Lockie izvedla z zarodom podlasic. V ujetništvu in ob hrani, ki je bila na voljo *ad libitum*, so samice pridobile kakšnih 15 g (85 g) v primeri z divjimi samicami, ki so v povprečju težke okrog 60 g, medtem ko so se samci poredili na enormnih 300 g v primeri s samci, ki so na prostosti sicer težki okrog 130 g. To kratko malo pomeni, da so variacije spolnega dimorfizma vsaj na tej ravni lahko tudi neposredna posledica količine hrane, ki je na voljo doraščajočim mladičem. Res pa je, kot pravita Harvey in Bennett, da ta fenomen "ne pojasnjuje, čemu samci reagirajo drugače kot samice" (Harvey in Bennett, *ibid.*).

Na drugi strani je večja ali manjša rodnost samic te ali one vrste v premem sorazmerju z izobilnostjo prehranjevalnih virov. Najboljši primatski zgled, za katerega vem, je poleg anatomsko

modernega človeka družina marmosetov in tamarinov, družina razmeroma majhnih ameriških opic. Marmosetske in tamarinske samice (z izjemo samic Goeldi tamarinov/*Callimico goeldii*) v "normalnih" prehranjevalnih pogojih praviloma rojevajo dvakrat na leto, in to dvojčke, oboje pa je med primati že samo po sebi razmeroma redka adaptacija v smeri povečevanja reprodukcijskega potenciala (i.e. v smeri *r*- selekcijske strategije). V obdobjih, ko je prehrana pičla, se časovni interval med rojstvi podaljša, od porojenih dvojčkov pa eden praviloma umre - vse skupaj ob izjemno intenzivnem tekmovanju za prehranjevalne vire (cf.: Hrdy, 1981; Fedigan, 1982; Goldizen, 1987; Kinzey, 1979, 1986). Če pravim poleg modernega človeka, potlej mislim na tisto etnografijo, ki je morala napraviti obračun demografsko stabilnih sistemov, kjer se je kmalu pokazalo, da se ta vzdržuje, mimo drugega (e.g. različnih tehnik infanticida), z razmeroma dolgimi intervali med rojstvi, ti pa so odvisni od povečane energetske investicije v mladiče, ki blokira ali zadrži kroženje reprodukcijskega toka, in od količine in kvalitete prehranjevalnih virov. S tem se povezuje večje ali manjše število abortusov, večja ali manjša smrtnost novorojencev itn. - se pravi, da je, če posplošim, večji ali manjši reprodukcijski uspeh samice odvisen od tega, ali bo zmoгла nadomeščati energetske primanjkljaje, vložene v mladiča, in od tega, kako hitro se ji bo posrečilo nadomestiti izgubo maščobe po rojstvu in se spet vključiti v reprodukcijski cikel. Obenem pa je prav mogoče, da se ključno vprašanje reprodukcije niti ne nanaša na večjo ali manjšo uspešnost pri vključevanju samice v reprodukcijski cikel, temveč morebiti veliko prej to, ali se bo, in kdaj se bo, hotela ali pa morala vključiti (cf.: Hrdy, 1981; Willner in Martin, 1985). Če to drži, potlej okolje in njegov energetski potencial v nobenem primeru ne more biti spolno nevtralen faktor, temveč intraspecielno variabilnost v prilagajanju različnim ekosistemom, stopnjo in hitrost migriranja in tvorjenja novih skupnosti itn. v zadnji instanci določajo energetske potrebe samic. Marmoseti in tamarini, če jih vzamem še enkrat za zgled, znajo zelo hitro najti in kolonizirati okolja z zanje obilnimi preživetvenimi viri - insekti, drevesnimi žabami, kuščarji, majhnimi ptiči. Vse to (kajpak) zato, da bi ohranjali reprodukcijsko hitrost, s katero se vzdržuje minimalna demografska rast in tedaj relativna stabilnost marmosetskih in tamarinskih skupnosti - kar kratko malo pomeni relativno večjo možnost preživetja v obdobjih lakote, skupnostne fizije in povečane tekmovalnosti med skupnostmi, se pravi v obdobjih, ko okolje ne more dohajati energetskih zahtev marmosetskih in tamarinskih samic (Kinzey, 1979, 1986; Goldizen, 1987). Ali - kot je svoj čas temu rekel Richard Wrangham - "selektivni pritiski na obnašanje samic konec koncev determinira-

³ Vsaj nekaj primerov, ki odstopajo od tega vzorca in so obenem dovolj daleč vsaksebi, se na hitro spleča navesti: marmoseti in tamarini, nekateri od makakov, anatomske moderni človek (cf.: Hrdy in Whitten, 1987).

jo učinek ekoloških spremenljivk na socialne sisteme." (Wrangham, 1987; cf. tudi: Foley in Lee, 1989)

III.

Kakor je videti neizbežno, da morajo samice prehranjevati sebe in svoje potomce, če naj ti preživijo, in kakor je videti samoumevno, da se morajo za povrh tudi pariti, tako iz tega dvojega skupaj izhaja - no, tole: pri samicah gre poleg tega, da so ves čas v stiski z energijo, za energetske izčrpanje, ki ga v okvirih, kakršne vsiljuje formula reprodukcijskega uspeha, ni več mogoče razumno pojasniti (cf.: Small, 1988). Kaj pravzaprav pomeni to, da se "morajo pariti"? Kaj jih k temu sili? - Samo gonja za spermo, samo zahteve reprodukcije? Je samicam tedaj samo do tega, da se dokopljejo do čim več čim bolj kvalitetne sperme, ki je - količinsko in kakovostno - jamstvo zanesljive oploditve? Ali pa jih k temu žene nekaj tretjega?

Pri večjem delu vrst iz reda primatov bi vsaj načeloma moralo veljati, da so samice spolno dovzetne samo v času ovulacije, se pravi približno 24 ur, ta čas pa bi, v prid svoji reprodukcijski uspešnosti, izkoristile za to, da bi se dokopale do maksimalne količine maksimalno kvalitetne sperme.³ Samci bi se na drugi strani pridno debelili in spodbujali produkcijo sperme - saj gre vendar za tekmovanje med njimi, videti pa je, da je produkcija sperme energetske razmeroma zelo zahtevna - in ob svojem času bi se začeli prerivati okrog samic in se grebsti za to, da bi jih čim več čim bolje oplodili. Svoj čas, vsaj potencialno, prepoznajo preko simptomov (fizičnih in vedenjskih), ki jih pokriva besedica *estrus*, in so pri samicah različnih vrst primatov bolj ali manj izraziti - od zelo očitnega nabrekanja spolnih organov, do tega, da je ovulacija bolj ali manj prikrita, skupaj z bolj ali manj očitnimi spremembami v obnašanju samic.

Temu, recimo, osnovnemu vzorcu spolnega obnašanja v skladu s formulo reprodukcijskega uspeha so zelo blizu, na primer, mirikiji ali pajčarke (*Brachyteles arachnoides*) iz jugovzhodnih brazilskih gozdov. Po Miltonu (1985) živijo samice praviloma samotarsko, četudi se njihovo prehranjevalno območje lahko pokriva z območji drugih samic, in podobno bi veljalo tudi za samce, ki so bodisi samotarji ali pa krožijo okrog v majhnih skupinah. Ko samice postanejo spolno dovzetne, se pravi, ko stopijo v ciklus, samci pridrejo v njihova prehranjevalna območja, samice pa jih vse po vrsti sprejemajo - tudi po štiri v enem dnevu, drugega za drugim. Seveda prav samice spodbujajo in začenjajo kopulacijo - toliko bolj, ker je njihova ovulacija prikrita in toliko bolj, ker so spolno dovzetne ves čas ciklusa in ne le v *estru*, ki ga zaznamuje samo agresivnejše večanje in markiranje

njihovih območij in klicanje samcev - vse to menda zato, da bi si v egoistični predstavi tekmovanja za najboljše samce povišale svoje oploditvene garancije. Nemara res, pa vendar - kako to, da so potlej samice spolno dovzetne ves čas ciklusa in ne samo v *estru*, ko so samo malo bolj dovzetne kot sicer, in kako to, da pri samcih, kot je videti, niso čisto nič izbirčne - če je namreč res, da bi si rade zagotovile "maksimalno količino za življenje sposobne, visoko kvalitetne sperme" (Milton, *ibid.*).

Tudi za samice navadnega šimpanza (*Pan troglodytes*) vsaj na prvi pogled velja, da so pri samcih vse prej kot izbirčne. Nazadnje navadne šimpanze odlikuje poligamni (multipartnerski) sistem parjenja, kar pomeni oportunistično parjenje, nekaj takega kot parjenje vseh zrelih samic z vsemi zreli samci v skupnosti. Pa je vendarle tako, da npr. skupnost šimpanzov v Gombah pozna tri modele parjenja, s prevladujočim oportunističnim modelom (73 %), s kratkotrajnimi zvezami na pobudo samcev in dolgotrajnejšim druženjem samice in samca, pri katerem bi imela pobudo oba (Tutin in McGinnis, 1981, nav.: Small, 1988). A četudi je tako, da v času ciklusa prevladuje oportunistično parjenje, ki ga spet spodbujajo samice, je sicer majhen vzorec na podlagi konca nosečnosti (14 primerov) pokazal, da za večino



⁴ Naj iz seznama vrst, pri katerih so homoseksualni odnosi samic opisani, opisi pa se nanašajo tako na primere iz ujetništva kot na opazovanja v "naravnem" okolju, navedem samo nekatere: npr. rdečelične makake iz Japonske, svinjske opice, šimpanze, kapucinke, bonobo (pigmejske) šimpanze, gorile (cf.: Akers in Conaway, 1979).

oploditev samice dolgujejo kratkotrajnim zvezam ali dolgotrajnemu partnerju (Tutin, 1979). Kako to pojasniti?

Najprej je gotovo res to, da je čas *estra* pri samicah praviloma precej daljši, kot traja sama ovulacija, ko spolna dovzetnost doseže svoj vrhunec - nič več kot to, in iz primera ujetih samic šimpanza, ki so kopulirale z orangutanom, medtem ko se "njihovi" samci niso menili zanje, vsaj za šimpanze, in z omejitvijo, ki izhaja iz spremembe obnašanja v ujetništvu, lahko velja, da je spolno "mirovanje" zunaj *estra* za samice prej zunanja nujnost kot stvar notranje hormonske regulacije. Za povrh (in kot zanalašč) pa samice pri vrsti primatskih vrst (npr. vrste iz rodu makakov) prakticirajo nekaj takega, kot je *hlinjeni estrus*, nabrekanje, ki ni neposredno povezano s ciklusom, in se, npr., pojavlja tudi potem, ko je samica že zanosila.

Potlej so praviloma samice tudi tiste, ki začenjajo spolni odnos in ne samci. To velja za vrste, ki živijo v poligamnih (multipartnerskih) in poliginijskih skupnostih, manj pa za vrste, kjer samice in samci praviloma živijo v monogamnih skupnostih (model nuklearne družine, po katerem se prepoznavajo, npr., giboni, marmoseti, tamarini itn.; cf.: Hrdy, 1981; Smuts *et al.*, 1987; Small, 1988 itn.; v zvezi s krhkostjo meje med različnimi praksami realizacije spolnega razmerja pri marmosetih in tamarinih cf. zlasti: Martin, 1990 in Richard, 1992).

Samice so nato tudi tiste, ki pri vrsti primatskih vrst poznajo homoseksualni odnos⁴, kjer je praviloma tista samica, ki je v *estru*, v položaju ugodnice, vsaj po nekaterih interpretacijah in opisih pa bi morala biti intenzivnost homoseksualnega odnosa razmeroma večja kot intenzivnost heteroseksualnega - po opisih sodeč je orgazem pri homoseksualnih igrah samic ene od vrst makakov (*Macaca arctoides*) iz Burme in južne Kitajske neprimerno intenzivnejši kot pri heterospolnem parjenju (Chevalier-Skolnikoff, 1974; nasproti temu cf.: Symons, 1979). Tudi orgazem, ali bolje, distinktivna narava orgazma, je pri primatih nekaj, s čimer se samice odlikujejo pred samci - kot da bi za povrh, ob vsej spermi, ki so jo pripravljene sprejeti in bi morala biti namenjena - celo izključno! - njihovi oploditvi, dobile tudi nagrado, namreč nekaj tako paradoksnega, kot je čisti potrošek presežnega energetskega izčrpavanja. In nazadnje je tudi odklanjanje heterospolnih odnosov nekaj, kar imajo pri primatih na splošno "v zakupu" samice - kadar se jim ne da kopulirati, se pač obrnejo proč, če je samec preveč vsiljiv, jih dobi tudi po prstih, "prava" posilstva pa je bilo mogoče, vsaj kolikor vem, opazovati samo pri orangutanah (cf.: Smuts, 1987).

IV.

Pravzaprav se od tod naprej ponujata celo dve možnosti za nadaljevanje. Lahko bi nadaljeval po poti zadovoljstva v spolnosti, po poti spolnega zadovoljevanja in njegovega razmerja užitka. Ta pot je razmeroma problematična in bi bila zame vsaj za zdaj (tudi glede na obseg, ki ga imam na voljo) preveč zahtevna. Če naj ima namreč razmerje užitka - v bistvu bi moralo biti zavezano govorici in tedaj posredovanjem, ki smo jih navajeni imeti za temeljni prispevek anatomsko modernega človeka k živopisnosti življenja na zemlji in njegovi evoluciji - kakršno koli spoznavno vrednost, potlej se ga splača držati v okvirih, ki mu jih govorica postavlja. Pa vendar - ne da se kar tako izogniti vtisu, da se samice npr. iz rodu makakov, očitno predajajo raznovrstnim oblikam spolnih iger, katerih rezultat ni več enostavna reprodukcija vrste - jebe se jim zanjo! - ampak zadovoljevanje, in kot je videti, zadovoljevanje v nekem posebnem razmerju užitka (cf. e.g.: Chevalier-Skolnikoff, 1974; Goldfoot *et al.*, 1980; Hrdy, 1981; Small, 1988 itn.); ali pa temu, da je klitoris, kaj vem, posebej pri samicah gibbonov in obeh vrst šimpanzov tako zelo razvit, veliko bolje kot pri samicah anatomsko modernega človeka, in seveda tudi dobro služi svojemu namenu, namreč zburanju zadovoljstva in uživanja v njem. Bodi kakor že, ta oreh je zame za zdaj pretrd, zato mi ostane druga, lažnejša pot, pot očetovstva.

Eden od problemov - ki spada med temeljne probleme primatologije nasploh - je, da niti dobro ne vemo, kako zelo pisani in raznoliki so svetovi sodobnih primatskih vrst: od približno 185 vrst je v skladu z opisnimi standardi opisana samo kakšna tretjina, vsaj del tega materiala pa se nanaša le na opise navad, kulture, preživetvenih strategij, socialnih organizacij itn. vrst, ki so jih primatologi opazovali v razmerah ujetništva. Material je tedaj razmeroma zelo neizenačen, zato je primerjava med različnimi vrstami lahko le približna: pri hominoidih je vsaj na prvi pogled dokumentacija najboljša in najbolj podrobna za anatomsko modernega človeka, za navadnega šimpanza je razmeroma solidna, a precej slabša za bonoba (pigmejskega šimpanza), za gorile (imamo opraviti samo z eno vrsto in več podvrstami ali več - štirimi? - vrstami goril?), za orangutana in za hilobate (gibone in siamanga). V podobni maniri bi lahko nadaljevali, denimo, na ravni sekcije *Katarini* (= ozkonosi primati, oz. "opice in afne starega sveta"), kjer brž opazimo, da je ta na splošno veliko bolje opisana kot *Platirini* (= širokonosi primati, oz. "opice novega sveta") itn.⁵

Položaj seveda ni čisto nič boljši, ko se lotimo katerega koli od detajlov vsakdanjega življenja in razmerij pri tej ali oni primatski vrsti. Pa vendar: kakšni očetje so samci različnih pri-

⁵ *Klasifikacija primatov je seveda precej problematična sama po sebi in taksonomije različnih specialistov se med seboj razmeroma zelo razlikujejo. Sam se navadno držim - in se je bom držal tudi v tem tekstu - tiste, ki jo je pred kratkim predlagal Groves (cf. Groves 1989, 1991), ki je razmeroma pregledna in enostavna, četudi mestoma preveč preganana (za korekcije in previdnostna opozorila cf. Martin 1990 in Kimbel 1991). Vendar pa je veliko bolj kot sama taksonomija problematično poimenovanje različnih taksonomskih stopenj primatov v slovenščini. Imena, ki so se ustalila (kot npr. "človeku podobne opice"), v nobenem primeru ne držijo več tega, kar primatologija danes o primatih nasploh in o posameznih taksonomskih stopnjah, skupaj s socialno-ekološkimi opisi življenja in navad posameznih vrst primatov, lahko pove. Zato bom, v pomanjkanju boljše rešitve, preprosto prirejal latinske izraze za posamezne taksonomske stopnje in se slovenjenju vsaj za zdaj izogibal.*

⁶ Z druge strani je videti, da se marmoseti in tamarinini odlikujejo tudi po skupnostnem modelu, ki so ga nekateri poimenovali "razširjena družina" in v katerem monogamni par razmeroma zelo nasilno zatira spolno aktivnost drugih dozorelih samci in samcev v skupnosti; to zatiranje je tako učinkovito, da druge, hierarhično nižje samice, niti nimajo ovulacije in (kajpada) ne morejo zanositi: igrajo se navsezadnje lahko (in se tudi igrajo!), zanositi pa ne morejo. Na koncu bom poskušal pokazati, kako protislovna je ta rešitev in kaj neplodne samice lahko iztržijo iz tega zatiranja, če namreč v formuli reprodukcijskega uspeha poudarimo, po katerem produkcija potomcev ni več glavna skrb samic, ko se grejo spolne igre.

matskih vrst? So seveda dobri in slabi! Pa se sploh prepoznavajo kot očetje? Pri nekaterih vrstah se, pri drugih se, vsaj na prvi pogled, ne. Zlasti pri vrstah, ki prakticirajo monogamijo, se samci bolj ali manj brez pridržkov prepoznavajo kot očetje, medtem ko je očetovsko prepoznavanje veliko bolj problematično pri vrstah, ki prakticirajo poliginijo, poliandrijo in poligamijo (multipartnerstvo), a ga je kljub temu, vsaj pri delu vrst, vendarle mogoče opazovati in razlagati, četudi v negativnih terminih. Zaradi zadreg z očetovskim prepoznavanjem so se specialisti sicer poskušali izogibati poimenovanju očetovske skrbi za mladiče in "izumiti" razmeroma bolj nevtralen termin, ki bi opisoval tako ali drugačno razmerje samcev do mladičev. Največ sreče je imel doslej "samčja skrb" ali "skrb samcev", oziroma diferenciacija te skrbi na "skrb samčjih sorodnikov" in na "skrb samcev, ki niso v sorodstvenem razmerju z mladiči ali pa je to razmerje dvomljivo" (cf.: Fedigan, 1982). Iz razlogov, ki jih bom poskušal pojasniti pozneje, se bom sam vendarle držal kar "očetovske skrbi" - neologizmi, ki grejo v smeri nevtralizacije ideoloških učinkov terminologije, so včasih sicer koristni, ko gre za opisovanje poljubnega razmerja, so pa (prav zaradi tega) praviloma tudi teoretsko razmeroma neproduktivni.

Kako tedaj samci posameznih vrst primatov, o katerih imamo na voljo zadovoljivo dokumentacijo, skrbijo za mladiče, kako se obnesejo kot očetje?

Na prvi pogled so najbolj zgledni očetje med vsemi primati samci marmosetov in tamarinov. Njihova skrb za mladiče se začne takoj po rojstvu, nosijo jih okrog, jih lišpajo in krišpajo, mati pa jih praviloma dobi v roke le toliko, da jih podoji (toda cf.: Fedigan, 1982). Glede na razmeroma krhko naravo monogamnih skupnosti, v katerih marmoseti in tamarinini živijo - formalno vzeto so pravzaprav prej mejna realizacija drugih modelov, posebej poligamnega in poliandričnega, ki ju različne marmosetske in tamarinske skupnosti zanesljivo prakticirajo (e.g. "sedlasti" tamarinini, ki so poliandrični; cf.: Fedigan, 1982; Martin, 1990; Richard, 1992) - je pogosto tudi tako, da mladiče prenaša in tudi drugače skrbi zanje kateri koli od bližnjih samcev - kot da bi si samci kaj vem zakaj mladiče dobesedno prilaščali od samega začetka⁶; niti ne zaradi tega, ker bi jih "narava" hotela napraviti za dobre očete, temveč prej zato, da bi bil razvoj potomcev strukturiran s samčjo in ne s samičjo determinanto. Tako je vsaj videti, četudi ni povsem jasno, vsaj ne iz opisov marmosetskih in tamarinskih skupnosti, kakšne učinke producira tako premeščanje determinante razvoja.

Mejni primer med marmoseti in tamarinini je Goeldijev tamarin (*Callimico goeldii*), najtežji in največji med tamarinini (povpr. 500 g, 195 mm). Skupnosti Goeldijevih tamarinov seveda prakticirajo monogamijo, toda očetje (ali samici bližnji samci) prevzamejo

skrb za mladiča (samica, spet netipično za marmosete in tamarine, porodi samo enega mladiča hkrati) šele kakšen teden po rojstvu, potlej pa bi zanje veljalo isto kot za marmosete in tamarine na splošno. Na podobno razmerje naletimo tudi pri nekaterih od manjših "pravih" opic novega sveta, npr. pri sovjih opicah (*Aotus trivigatus*), ki so, spet tipično, monogamne, pa pri Titi opicah (*Callicebus* spp.), toda že pri sajmirih (*Saimiri* spp.), ki v nasprotju s prej omenjenimi vrstami in rodovi prakticirajo "pravo" poligamijo (multipartnerstvo), in tudi pri vseh drugih rodovih in vrstah razmeroma večjih opic novega sveta, za katere velja nekaj podobnega kot za sajmiri, ko gre namreč za skupnostno regulacijo spolnega razmerja v funkciji produkcije potomcev, je z očetovsko ali raje samčjo ljubeznijo do mladičev konec nobene pozornosti jim ne posvečajo več, za mladiče jim, tako je videti, ni prav nič mar.

Toliko večjo očetovsko nemarnost, a tudi večjo raznolikost, najdemo, ko se iz Amerik (zlasti južne) preselimo v "stari svet", v Afriko in Azijo, med t. i. ozkonose primata ali "opice in afne starega sveta". Najprej se velja ustaviti pri gibonih in siamangih, pri družinah manjših hominoidov - zaradi najbolj "čiste" monogamije, ki jo prakticirajo⁷, in zaradi tega, ker zanesljivo vsaj pri siamangih naletimo na podoben vzorec, kot smo ga srečali pri nekaterih od opic novega sveta: z zamikom, ki se pripisuje daljši življenjski dobi siamangov v primerjavi s Titi ali sovji opicami, prevzamejo samci siamangov skrb za mladiče kakšno leto po rojstvu, le da je ta skrb, kot je videti, bolj rigorozno odložena na očete, pač zaradi bolj rigidne monogamne prakse siamanških skupnosti. Za gibone velja nasprotno, mati skrbi za mladiče in jih prenaša naokrog, navadno spredaj obešene na kožuh, četudi je verjetno, da vsaj del skrbi za potomstvo, že zaradi striktno monogamije gibonov, prevzemajo tudi očetje.

S tem smo v grobem in na hitro tudi prešli vse primere, kjer so očetje, skoraj v idilični maniri, postavljeni, bodisi za ekskluzivne ali pa vsaj za očitne skrbnike "svojih" mladičev. Posihmal bodo prizori iz očetovstva primatov bolj trdi, grobi, včasih krvavi. Pri tem je seveda ves čas treba imeti v mislih tudi to, da očetovska skrb pri poljubni vrsti ni nekaj uniformnega, da se razlikuje od skupnosti do skupnosti - posebej tam, kjer različne skupnosti, denimo, hanumanskih langurjev (*Presbytis entellus*) prakticirajo različne realizacije spolnega razmerja.

Na splošno vendarle lahko velja, da se samci pri vrstah, ki praviloma prakticirajo poliginijo, ne menijo kaj dosti za svoje mladiče: opazovanja samčjega razmerja do mladičev pri gorilah, patasih, langurjih, dželadah, hamadriasih in nekaterih od guenonov, razen izjem (skorajda ekscentričnih primerov; cf.: Hrdy, 1981) niso dala nobenih posebnih rezultatov v prid očetovski skrbi. Pač pa so dala vrsto razmeroma plodnih teoret-

⁷ Poleg indrijev z Madagaskarja, seveda, ki so navadno klasificirani med pred- ali pol-opice, za katere je prav tako tipična monogamija, za povrh pa jih gibonom in siamangom približuje - gre za enega od pogostih pojavov **konvergence** v evoluciji - melodična vokalizacija, za katero je videti, da rabi prostorskemu razmejevanju med sosednjimi monogamnimi skupnostmi, da rabi nečemu takemu, kot je ohranjanje dobrih sosedskih odnosov med njimi.

skih nastavkov. Hamadriasi (*Papio hamadryas*) se, npr., pogosto odpravijo v druge skupnosti lovit nedorasle samice, za katere potlej skrbijo, jih varjejo in čuvajo pred sovragi, mladičke jim vračajo skrb tako, da premestijo svojo navezanost z mater nanje, ko pa pride njihov plodni čas, jih vključijo v svoje "plodilne" skupnosti (Kummer, 1967; Altmann, 1980; Fedigan, 1982; Dunbar, 1988). Podobno bi morali ravnati tudi samci dželad (*Theropithecus gelada*), le s to razliko, da so tako početje opazovali pri samcih, ki še niso imeli svojega "harema", svoje večsamičje skupnosti, in bi bil tak pristop do mladičk zanje priložnost za ustanavljanje novih reprodukcijskih enot (cf.: Redican, 1976, toda cf. tudi: Mori 1979a,b, po katerem se ta transfer dogaja v odnosu na nedorasle samce in ne prispeva k formiranju nove reprodukcijske enote; za pregled situacije pri dželadah cf.: Kawai, 1979; Dunbar, 1988 in Jablonski, 1993). Prav narobe na pogled ravnajo langurji, ki se tudi odpravljajo na bojne pohode nad druge langurske skupnosti, a samo zato, da bi sosedom po možnosti pobili čim več potomcev. Sicer pa langurji na drugi strani tudi povsem drugače rešujejo svoj očetovski problem (ali pa, če hočete, tudi ugled). Ko po boju za večsamičjo skupnost (za "harem") kontrolo in "spolni" dostop prevzame novi samec (alfa samec), poskuša čim prej poskrbeti za to, da se znebi mladičev, ki jih je zaplodil prejšnji alfa: če mu samice tega ne onemogočijo, jih navadno kar pobije! To seveda ne pomeni, da bo potlej posvečal kaj vem kakšno skrb svojim potomcem, živel pa bo v veri, da so zares njegovi, in to mu, kot je videti, vsaj dokler je v položaju alfa, za pridobljeni "harem" povsem zadošča (Hrdy, 1981; Fedigan, 1982).

Pri vrstah, ki praviloma ali v prvi vrsti prakticirajo poligamijo (multipartnerstvo), imamo opraviti z zelo pisano paletto razmerja samcev do mladičev - in s pretanjenimi razlikami, ko gre za intra- ali inter-skupnostna razmerja. Vsaj v grobem je podlaga teh razmerij pri vrstah iz rodov makakov in pavijanov, ki prakticirajo poligamijo, matrilinerna in matrilokalna sistematika, ki utemljuje razmeroma kompleksne skupnostne hierarhije med samicami in naknadna, sekundarna tvorjenja hierarhij (te niti niso pravilo in jih ne poznajo niti vse vrste niti vse skupnosti te ali one vrste) med priseljenimi samci; pogosto je tudi priseljevanje samcev v takšno matrilinarno skupnost po sorodstvenem ključu - pri navadnih pavijanih (*Papio papio*), npr., brat lahko sledi bratu, bratranec bratrancu, vendar to ni niti pravilo niti ne vnaša kakšnih posebnih modifikacij glede na temeljno strukturacijo makaških in pavijanskih skupnosti, kjer so ta pojav opazovali.

Poglejmo nekaj primerov. Specialisti za japonske ("rdečelične") makake (*Macaca fuscata*) poročajo najprej o zelo raznolikih realizacijah očetovskega razmerja, ki so, kot bi rekli kulturni antropologi, "kulturno specifične" glede na okolje, v

katerem ta ali ona skupnost japonskih makakov živi. Samci so pri japonskih makakih sicer na splošno razmeroma dobri očetje, posebne pozornosti pa je vredna njihova skrb za osirotele mladiče obeh spolov: ne samo, da nekateri samci nekaterih skupnosti skrbijo za sirote, tudi posvojijo jih, če mladička ali mladič le lahko preživi brez materinega mleka. Mladičke so potlej navajene ostati s takimi samci tudi potlej, ko spolno dozori in ko imajo že svoje mladiče - vendar načeloma ne občujejo s "svojimi moškimi", ki se izogibajo spolnim odnosom s samicami, s katerimi živijo v tesnih odnosih, poiščejo si druge spolne partnerje in se vračajo k svojim, bodisi noseče ali pa z mladičem (Alexander, 1970; Fedigan, 1982).

Prilika o dobrih očetih je prav posebej veljavna pri berberskih makakih (*Macaca sylvanus*) in zlasti zanimiva zato, ker te makake odlikuje izjemno visoka stopnja zaporednih kopulacij različnih samic z različnimi samci, kar pomeni vsaj na videz visoko stopnjo promiskuitete. Pa vendar na splošno lahko velja, da so samci vsaj pri nekaterih skupnostih berberskih makakov celo pomembnejši "socializatorji" mladičk in mladičev, ki so jih samo na videz, domnevno zaplodili, kot pa njihove matere. Samci včasih otroka dobesedno iztrgajo samici in potlej počnejo zanj vse tisto, kar se pri njih od vzgoje pričakuje. Praktično to pomeni, da vsak od samcev v določeni skupnosti skrbi za enega ali dva otroka, in kot je videti, izbira med tistimi, za katere najlažje lahko verjame, da jih je morebiti le zaplodil. Pri tem se interesi različnih samcev seveda križajo, rezultat tega pa je ta, da navadno za enega otroka skrbita vsaj dva samca v okviru nečesa takega, kot je "triadna interakcija med samcema in otrokom"



(Taub 1980; cf.: Whitten, 1987, za druge primere, za polemike okrog pomena tega razmerja in za druga poimenovanja tega razmerja - ne samo pri berberskih makakih, ampak tudi pri drugih vrstah). Nekaj podobnega srečamo pri savanskih ("navadnih") pavijanih, le s to razliko, da se samci navadno posvečajo otrokom tistih samic, s katerimi so jih vezali tesnejši stiki in razmeroma pogostejše kopulacije, iz česar bi morala izhajati tudi večja verjetnost njihovega očetovstva (cf.: Ransom in Rowell, 1972; Altmann, 1980).

Spisek primerov, ki govorijo v prid različnim razvitim oblikam očetovskega razmerja pri primatih, bom s temle počasi končal. Dalo bi se kajpak dodati marsikaj - od razmeroma tesnih vezi, kakršne navezujejo mladiči s svojimi očeti (ali domnevnimi očeti), npr., pri poliginičnih in/ali poligamnih gorskih gorilah in jih pri tem vodijo razmeroma nedvoumni interesi (cf.: Fossey, 1979) ali pri kratkonogih črnih makakih (Estrada, 1984), do skrbi starejših bratov in materinih bratov, ki se, kaj vem, pri japonskih makakih, rezusih, savanskih pavijanih ali navadnih šimpanzih namešča na kraju očetovskega razmerja (Fedigan 1982), ali morilskih pohodov, kakršne uprizarjajo samci navadnih šimpanzov in katerih tarča je pogosto prav otrok iz kakšne od sosednjih skupnosti, ki se je sam ali skupaj z materjo preveč približal meji sosedov (Nishida in Haraiwa-Hasegawa, 1987) itn.

V.

Se da, takole za sklep, naštete realizacije očetovskega razmerja pri različnih vrstah (in pri različnih skupnostih posameznih vrst) brati v takem ali drugačnem odnosu do tega, kar sociobiologija navadno razume s formulo reprodukcijskega uspeha? Je zdajle že mogoče kaj reči o tistem, kar samice v spolnem razmerju - ko se podajajo v raznovrstne oblike spolnih iger, katerih rezultat ni enostavna reprodukcija vrste ali produkcija potomcev, temveč zadovoljevanje, celo čezmerno zadovoljevanje - pripenja na neko specifično ekonomijo užitka; ali pa o očetovskem, pozitivnem ali negativnem, investiranju v potomce, medtem ko vsaj neposredno ni videti, da bi njihovo skrb za potomce določalo kaj drugega kot utilitarna skrb za svojo lastno investicijo; da bi jo določalo kaj drugega kot povsem pragmatično preračunavanje potroška časa in energije, vloženo bodisi v kopuliranje (omejeno s količino in kvaliteto sperme, ki so jo njihove spolne žleze sposobne proizvesti in oni sami sposobni emitirati), bodisi v čas, ki so ga posvetili potomcem (zaradi njihove vzgoje ali zaradi njihove eliminacije, ko gre vsaj za domnevne potomce drugih samcev)? S tem seveda nočem reči, da samice kar koli odvezuje v njihovem položaju producentk potomstva za določeno vrsto. Narobe,

kajti konec koncev je, tako kot pri vseh placentnih sesalcih, od njihovega energetskega vložka v času nosečnosti in takoj po rojstvu mladičev neposredno odvisno preživetje potomstva. Toda mehaniko tega razmerja določajo parametri iz drugega registra kot pri samcih: ne glede na to, koliko samci pri posameznih vrstah vlagajo ali mislijo, da vlagajo v svoje domnevne potomce, se v tem vložku za določeno skupnost, v kateri živijo, vendarle izraža primarni, bolj ali manj visoko zainteresirani odnos do njihovega lastnega preživetja in njegovih spolnih učinkov. Za samice je njihov energetski vložek samoumeven in je tedaj zanje produkcija potomstva in skrb zanj marginalni ali stranski učinek tega, da jih v homo- ali heterospolne realizacije spolnega razmerja žene zadovoljstvo in uživanje v njem.

Po temle so samci pri primatih na splošno lahko le namišljeni očetje ali prevarani ljubimci; ali oboje hkrati. V vsakem primeru jim iz malhe, ki so jo svoj čas poimenovali "reprodukcijski uspeh", pade na grbo skrb za svoj lastni ksiht - bodisi tako, da se ravsajo za svoj skupnostni položaj, ali pa tako, da preštevajo spermatozoje, ki so jo izštrcali in po kateri meriji svoj domet v podobah "svojih" potomcev. V nobenem primeru pa ne dobijo ravno tistega, kar jim pripisujejo (skoraj bi rekel, kar si pripisujejo!), temveč prav narobe: čim več samic nategnejo (si domišljajo), tem večja je možnost prepoznavanja lastnega vložka v njihovih domnevnih potomcih. In samice? - Te kajpada tudi po temle obratu najprej priteguje skrb za energetske vire, za svojo in svojih potomcev prehrano; a bolj ko so skrbne do njih, večja je tudi možnost za njihovo čezmerno izčrpavanje v užitku.

Iztok Saksida, doktor sociologije, docent za sociologijo kulture na oddelku za sociologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.

REFERENCE

- AKERS, J. S. in CONAWAY, C. H. (1979): "Female homosexual behavior in *Macaca mulatta*", *Archives of Sexual Behavior* 8: 63-80.
- ALEXANDER, B. K. (1970): "Parental behavior of adult male Japanese monkeys", *Behaviour* 36: 270-285.
- ALTMANN, J. (1980): *Baboon mothers and infants*, Cambridge, Mass. in London, Harvard Univ. Press.
- BETZIG, L. et al., izd., (1988): *Human reproductive behaviour: A Darwinian perspective*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- CHEVALIER-SKOLNIKOFF, S. (1974): "Male-female, female-female, and male-male sexual behavior in the stump-tail monkey, with special attention to the female orgasm", *Archives of Sexual Behavior* 3: 95-116.
- CLUTTON-BROCK, T. H., izd. (1977): *Primate ecology: Studies in feeding and ranging behaviour in Lemurs, Monkeys and Apes*, New York in London, Academic Press.

- CLUTTON-BROCK, T.H., *izd.*, (1988): **Reproductive success: Studies of individual variation in contrasting breeding systems**, Chicago in London, Univ. of Chicago Press.
- COELHO, A. M., Jr. (1974): "Socio-bioenergetics and sexual dimorphism in primates", **Primates** 15: 263-269.
- DUNBAR, R. I. M. (1988): **Primate social systems**, London in Sydney, Croom Helm.
- ERLINGE, S. (1981): "Food preference, optimal diet and reproductive output in stoats *Mustela erminea*", **Oikos** 36: 305-315.
- ESTRADA, A. (1984): "Male-infant interactions among free-ranging stump-tail macaques", v: **Primate paternalism** (izd. Taub, D. M.), New York, Van Nostrand Reinhold.
- FEDIGAN, L. M. (1982): **Primate paradigms: Sex roles and social bonds**, Montreal, Eden Press.
- FOLEY, R. A. in LEE, P. C. (1989): "Finite social space, evolutionary pathways and reconstructing hominid behavior", **Science** 243: 901-906.
- FOSSEY, D. (1979): "Development of the mountain gorilla (*Gorilla gorilla beringei*): The first thirty-six months", v: **The great apes** (izd. Hamburg, D. A. in E. R. McCown), Menlo Park, Benjamin/Cummings.
- GALDIKAS, B. M. F. in TELEKI, G. (1981): "Variations in subsistence activities of male and female pongids: New perspectives on the origins of human labor divisions", **Current Anthropology** 22: 241-256.
- GOLDFOOT, D. A. *et al.* (1980): "Behavioral and physiological evidence of sexual climax in the female stump-tailed macaque", **Science** 208: 1477-1478.
- GOLDIZEN, A. W. (1987): "Tamarins and marmosets: Communal care of offspring", v: **Primate societies** (izd. Smuts, B.B. *et al.*), Chicago, Univ. of Chicago Press.
- GROVES, C. P. (1989) (1991): **A theory of human and primate evolution**, Oxford, Clarendon Press.
- HARVEY, P. H. in BENNETT, P. M. (1985): "Sexual dimorphism and reproductive strategies", v: **Human sexual dimorphism** (izd. Ghesquiere, J. *et al.*), London in Philadelphia, Taylor & Francis.
- HILL, K. (1982), "Hunting and human evolution", **Journal of Human Evolution** 11: 521-544.
- HRDY, S. B. (1981): **The woman that never evolved**, Cambridge, Mass. in London, Harvard Univ. Press.
- HRDY, S. B. in WHITTEN, P. L. (1987): Patterning of sexual activity, v: **Primate societies** (izd. Smuts, B. B. *et al.*), Chicago, Univ. of Chicago Press.
- JABLONSKI, N. G., *izd.*, 1993, **Theropithecus: The rise and fall of a primate genus**, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- KAWAI, M., *izd.*, 1979, **Ecological and sociological studies of Gelada baboons**, **Contrib. Primat.** 16, Basel, S. Karger.
- KIMBEL, W. H. (1991): "Species, species concepts and hominid evolution", **Journal of Human Evolution** 20: 355-371.
- KINZEY, W. G. (1979): "Marmosets and tamarins", **Science** 203: 879.
- KINZEY, W. G. (1986): "New world primate field studies: What's in it for anthropology", **Annual Review of Anthropology** 15: 121-148.
- KNIGHT, C. (1991): **Blood relations: Menstruation and the origins of culture**, New Haven in London, Yale Univ. Press.
- KUMMER, H. (1967): "Tripartite relations in hamadryas baboons", v: **Social communication among primates** (izd. Altmann, S. A.), Chicago, Univ. of Chicago Press.
- LOVEJOY, C. O. (1981): "The origin of man", **Science** 211: 341-350.

- MARTIN, R. D. (1990): **Primate origins and evolution: A phylogenetic reconstruction**, London, Chapman and Hall.
- McGREW, W. C. (1992): **Chimpanzee material culture: Implications for human evolution**, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- MILTON, K. (1985): "Mating patterns of woolly spider monkeys, *Brachyteles arachnoides*: Implications for female choice", **Behavioral Ecology and Sociobiology** 17: 53-59.
- MORI, U. (1979a): "Development of sociability and social status", v: **Ecological and sociological studies of Gelada baboons** (izd. Kawai, M.), Basel, S. Karger.
- MORI, U. (1979b): "Individual relationships within a unit", v: **Ecological and sociological studies of Gelada baboons** (izd. Kawai, M.), Basel, S. Karger.
- NISHIDA, T. in HARAIWA-HASEGAWA, M. (1987): "Chimpanzees and bonobos: Cooperative relationships among males", v: **Primate societies** (izd. Smuts, B. B. et al.), Chicago, Univ. of Chicago Press.
- RANSOM, T. W. in ROWELL, T. E. (1972): "Early social development of feral baboons", v: **Primate socialization** (izd. Poirier, F. E.), New York, Random House.
- REDICAN, W. K. (1976): "Adult male-infant interactions in non-human primates", v: **The role of the father in child development** (izd. Lamb, M. E.), New York, John Wiley.
- RICHARD, A. F. (1992): "Social changes", v: **The Cambridge encyclopedia of human evolution** (izd. Jones, S. et al.), Cambridge, Cambridge Univ. press.
- SAVAGE-RUMBAUGH, E. S. in WILKERSON, B. J. (1978): "Socio-sexual behavior in *Pan paniscus* and *Pan troglodytes*: A comparative study", **Journal of Human Evolution** 7: 327-344.
- SMALL, M. F. (1988): "Female primate sexual behavior and conception: Are there really sperm to spare?", **Current Anthropology** 29: 81-100.
- SMUTS, B. B. (1987): "Sexual competition and mate choice", v: **Primate societies** (izd. Smuts, B.B. et al.), Chicago, Univ. of Chicago Press.
- SMUTS, B. B. et al. (1987): **Primate societies**, Chicago, The Univ. of Chicago Press.
- SYMONS, D. (1979): **The evolution of human sexuality**, Oxford, Oxford Univ. Press.
- TAUB, D. M. (1980): "Testing the agonistic buffering hypothesis. I. The dynamics of participation in the triadic interaction", **Behavioral Ecology and Sociobiology** 6: 187-197.
- TRIVERS, R. L. (1972): "Parental investment and sexual", v: **Sexual Selection and the Descent of Man 1871-1971** (izd. Campbell, B.), Chicago, Aldine.
- TUTIN, C. E. G. (1979): "Mating patterns and reproductive strategies in a community of wild chimpanzees (*Pan troglodytes schweinfurthii*)", **Behavioral Ecology and Sociobiology** 6: 29-38.
- WHITTEN, P. L. (1987): "Infants and adult males", v: **Primate societies** (izd. Smuts, B. B. et al.), Chicago, Univ. of Chicago Press.
- WILLNER, L. A. in MARTIN, R. D. (1985): "Some basic principles of mammalian sexual dimorphism", v: **Human sexual dimorphism** (izd. Ghesquiere, J. et al.), London in Philadelphia, Taylor & Francis.
- WRANGHAM, R. W. (1987): "Evolution of social structure", v: **Primate societies** (izd. Smuts, B. B. et al.), Chicago, Univ. of Chicago Press.



Rorty

bere

Rawls

Darko Poljšek

The World According to Richard Rorty

Anekdota 1

Neposredno pred izbruhom vojne v bivši Jugoslaviji (1990) je bilo v Sarajevu v bosanskem jeziku objavljeno najbolj znano delo Richarda Rortyja *Filozofija in ogledalo narave*. Avtor je za ta prevod napisal poseben predgovor, v katerem pravi: "Upam, da bo ta knjiga pomagala jugoslovanskim študentom filozofije, in še posebej, da jih bo prepričala, naj se ne odločijo za eno stran v nesrečni delitvi med 'analitično' in 'kontinentalno' filozofijo, delitvi, ki v veliko deželah še vedno otežuje plodne filozofske razprave." Rorty seveda ni mogel vedeti, da se bodo morali v dneh, ki so sledili, "jugoslovanski" - in še posebej sarajevski - filozofi odločati za to ali ono stran v nekaterih drugih nesrečnih delitvah in da bo nesrečna delitev v filozofiji njihova najmanjša skrb. S stavkom, ki sledi - Wittgensteinovim motom - se groteska še stopnjuje: "Ko razmišljamo o prihodnosti sveta, si vedno predstavljamo njegov obstoj na mestu, na katerem bi bil, če bi se bil gibal tako, kot ga vidimo, da se giblje sedaj. Ni nam jasno, da se ne premika po ravni črti, ampak po krivulji in da se njegova smer neprestano spreminja."¹ Kontingenca, ironija in solidarnost so prav v Sarajevu dobile povsem nove konotacije.

Anekdota 2

Na Bledu je bilo leta 1959 srečanje jugoslovanskih marksističnih filozofov z naslovom: "Nekateri problemi teorije

¹ R. Rorty, (1990):
***Filozofija i ogledalo
prirode***, Veselin
Masleša, Sarajevo, str.
10-11.

² Glej poročilo s tega srečanja v V. Golubovič, (1985): **S Marksom protiv Staljina**, Globus, Zagreb, str. 242-275.

odraza". Na njem je, kot poročajo zmagovalci v sporu med "dogmatskim" in "ustvarjalnim" marksizmom, bodočimi filozofi prakse in premišljevalci revolucije, zmagala opcija "ustvarjalnega" marksizma. Tam je bila, po besedah Gaja Petroviča, prvič v svetovnem marksizmu teorija odraza razumljena kot atavizem stalinizma, kot epistemološko opravičevanje stalinističnega dogmatizma.² Sledilo je obdobje "ustvarjalnega" marksizma, v katerem je postalo središčna točka filozofske misli Marxovo mišljenje človeka kot bitja prakse. Bitja, ki ne odraža sveta popolnoma pasivno, temveč ga z dejanjem prakse ustvarja. Enaindvajset let za tem Richard Rorty objavi svoje glavno delo *Filozofija in ogledalo narave*, delo, katerega osnovna misel je identična: "Človek ni bitje, ki bi pasivno odražalo zunanji svet. Dokler bo filozofija temeljila na konceptiji duha kot zrcalne refleksije narave, bo umirala in se spreminjala v 'preseženo in zastarelo disciplino'."

Richard Rorty, profesor družbenih ved na univerzi v Virginiji, stalni gostujoči profesor univerz v Cambridgeu in Berlinu, je po besedah Harolda Blooma "danes najzanimivejši filozof na svetu". Njegova prva knjiga *Consequences of Pragmatism* (1977) je bila takorekoč neopažena. Šele po objavi *Philosophy and the Mirror of Nature* (1980) so začele deževati pohvale. Chris Murphy misli, da je Rortyjeva knjiga "najbolj fundamentalen in najpogumnejši prispevek k metafiziki od Kanta do danes"; po Alasdairu McIntyru "bo preteklo še mnogo časa, preden bo napisana boljša knjiga"; David Pipineu pa pravi, da bo "Rortyjeva knjiga prisilila analitične filozofe, da ponovno premislijo to, kar počnejo". Z razdalje trinajstih let lahko rečemo, da so te pohvale pretirane. Kljub temu pa ostaja Rorty s svojo kritiko analitične filozofije in s stalnimi poskusi sintetiziranja meja anglosaksonske in kontinentalne filozofije v celovito "edifikacijo" (to je samo prevod hermenevitičnega pojma in nemške besede *Bildung* - izobraževanje) najzanimivejši filozof današnjega časa, *cornerstone* literarne kritike in stalna referenca časopisnih tekstov. Na straneh njegovih knjig (zbirka tekstov) *Contingency, Irony and Solidarity* (1989), *Objectivity, Relativism and Truth* (1991) in *Essays on Heidegger and Others* (1991) stojijo drug ob drugem Heidegger in Dummet, Derrida in Quine, Foucault in Davidson, Nabokov in Hegel, Orwell in Wittgenstein, Dewey in Gadamer, Rawls in Nietzsche, in v nasprotju z vsemi pričakovani se iz tako različnih perspektiv rojeva smiselna in dosledna filozofija, ki jo bomo poskušali sistematizirati na naslednjih straneh.

Richard Rorty ne misli tako kot naši "ustvarjalni marksisti", da je koncepcija "ogledala narave" atavizem stalinističnega dogmatizma. Prej je ena izmed standardnih filozofskih koncepcij od Platona do sodobnih realistov, koncepcija, ki predpostavlja obstoj čvrsto danega bistva duha (*mind*): odražanje narave, sveta izven nas. Natančna refleksija sveta se imenuje resnica. Resnica je skladnost

realnosti in uma. Filozofe, ki zastopajo takšno koncepcijo in predpostavljajo obstoj nečesa takega kot je "bistvo duha", ki odslikava naravo, Rorty imenuje epistemologe. Toda z "ustvarjalnimi marksisti", filozofi prakse, Rorty deli prepričanje, da je resnica tisto, kar se razkriva v človeških delih ter v podobah in refleksijah o samem sebi. Ne obstaja čvrsto bistvo človeka, temveč samo njegove različne razlage samega sebe. Filozofe, ki svet razlagajo na ta način, Rorty imenuje hermenevtike. Epistemologija in hermenevtika nista filozofski disciplini, ampak dva nasproti si postavljena diskurza. V prvem obstaja upanje, da bi bilo mogoče vsa prizadevanja človeštva zvesti na skupni temelj (ker izhajajo iz skupnega bistva človeka), da bi jih bilo mogoče vzajemno prevajati (da so torej soizmerljivi) in da bodo zato koristni slehernemu racionalnemu individuumu. V hermenevtičnem diskurzu pa v nasprotju s tem človeških naporov ni potrebno zvesti na skupni temelj, niso principiarno prevedljivi in niso univerzalno koristni. "Biti racionalen za hermenevtiko pomeni umakniti se iz epistemologije, v prepričanju, da obstajajo posebni pogoji, v katere se mora razgovor umestiti, iz hotenja pristati na žargon sogovornika, namesto da ga prevedemo v svojega... Za epistemologijo je pogovor implicitno raziskovanje, za hermenevtiko pa je raziskovanje rutinski razgovor."³ Rortyjeva "filozofija brez ogledala" se na vsak način umešča v drugi tok. Je hermenevtična. Predpostavlja, da različne skupine, ljudstva, razredi na različne in mogoče nesoizmerljive načine prevajajo termine opažanja v svojo kulturno-jezikovno danost. Njihov jezik, izobrazba, filozofija in etika so celota, ki jo moramo razumeti (kot partikularni izraz človeškosti in človeškega duha), da bi razumeli posamične trditve in postavke. Hermenevtika sloni na holističnem argumentu: "Nikoli se ne moremo izogniti hermenevtičnemu krogu - dejstvu, da ne moremo razumeti delov tuje kulture, prakse, teorije, jezika ali drugih stvari, če ne vemo, kako funkcionira cela stvar, vendar prav tako ne moremo razumeti, kako deluje celota, če nimamo nekega razumevanja njenih delov."⁴ Zato je tako kot pri Heideggro in Gadamerju naš poizkus razumevanja tujih diskurzov vedno tudi razkrivanje lastnih predpostavk, ugibanje o tujem razumevanju, ki odkriva tudi nas same. Hermenevtični pojem vedenja je *phronesis* - razboritost, in ne *episteme* - objektivno in soizmerljivo spoznanje.

Na drugem mestu Rorty nasprotje epistemologije in hermenevtike ponovi z drugačnimi besedami. "Obstajata dva principialna načina, s katerima reflektivna človeška bitja poskušajo osmisлити svoja življenja, kadar jih vklaplajo v širši kontekst. Prvi je pripovedovanje zgodbe o njihovem prispevku skupnosti. Le-ta je lahko tista, v kateri živijo, kakšna druga, časovno in prostorsko oddaljena dejansko obstoječa skupnost ali pa povsem izmišljena skupnost izbranih zgodovinskih ali fikcijskih junakov. Drugi način pa je opis samega sebe v neposrednem odnosu do izvenčloveške

³ R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, Oxford, str. 318-319.

⁴ *Ibid.*

⁵ R. Rorty, (1991): **Objectivity, Relativism and Truth**, Cambridge University Press, Cambridge, str. 21-21.

realnosti. Ta odnos je neposreden, ker se ne izpeljuje iz odnosa realnosti do plemena, naroda ali zamišljene skupine tovarišev. Zgodbe prve vrste so primeri potrebe po solidarnosti, zgodbe druge vrste pa primeri potrebe po objektivnosti... Tisti, ki poizkušajo solidarnost utemeljiti na objektivnosti - imenujmo jih "realisti" - morajo konstruirati resnico kot korespondenco realnosti. Ustvariti morajo metafiziko, v kateri obstaja prostor za poseben odnos prepričanja in objekta, ki je sposoben razlikovati resnična in neresnična prepričanja... Tisti, ki bi radi objektivnost reducirali na solidarnost - imenujmo jih "pragmatiki" - pa ne potrebujejo niti metafizike niti epistemologije. Resnico imajo za tisto, kar je za nas dobro verjeti... Zatrjevati s pragmatičnega stališča, da ni nujno resnično tisto, kar se nam danes zdi racionalno, enostavno pomeni, da ni nikogar, ki bi imel boljšo idejo."⁵

Omenjene delitve filozofskega terena ustrezajo (*cum grano salis*) provizorični razmejitvi analitične in kontinentalne filozofije. Analitična filozofija se v glavnem sklada z Rortyjevo "epistemologijo" in "realizmom", kontinentalna pa s "hermenevtiko" in "pragmatizmom". Kljub temu, da se Rorty prišteva k tej drugi usmeritvi, in dejstvu, da v obeh taborih obstajajo oponenti, poizkuša Rorty kontinentalno filozofijo prevesti v analitični jezik, in obratno, izločiti tiste elemente analitične filozofije, ki podpirajo globalno predstavo o kontinentalni filozofiji, ter s tem ustvariti sintetični most za obnovo enotnega filozofskega diskurza in nekdanje (danes izgubljene) vloge filozofije v svetu. (V tem je deloma uspel: poudarjanje pripadnosti nekemu filozofskemu taboru danes ni več filozofsko relevantno.)

Rortyjevo filozofsko prizadevanje je dokazovanje napačnosti epistemoloških in realističnih koncepcij. Po Rortyju so le-te zgrešene, ker temeljijo na apriornem definiranju nekega bistva filozofije, bistva človeka, bistva sveta, se pravi na zvajanju različnosti kultur, jezikov in verovanj na skupni imenovalac, univerzalno mero človeškosti in resničnosti, na nadčloveške "metafizične" konstrukcije, ki so sicer lahko, vendar ne tudi nujno resnične. (Isto velja, kot bomo videli, tudi za področji etike in politike.) Vendar pa te koncepcije niso zgrešene v tem smislu, da bi jih bilo treba, ker so neresnične, za zmeraj zavreči; so samo eden od možnih (lokalno izbranih) diskurzov, žargonov, ki bi jih bilo potrebno zavreči iz pragmatičnih razlogov - namreč to, kar so človek, svet, filozofija, se že tako ali tako prikazuje in odraža na različne načine, in povsem nepotrebno je tem pojavnim oblikam dodajati še njihove metafizične konstrukte, njihova t.i. bistva. To, kar človek, svet in filozofija so, je to, kako se prikazujejo, in ne neki izmišljeni konstrukt ali norma o tem, kaj bi morali biti. To je bistvo Rortyjevega antiesencializma. Vendar to ne pomeni, da omenjeni diskurzi ne morejo biti pragmatični, dobri za nekoga. Vendar pa je bistveno razumeti, da so dobri "za nekoga",

se pravi, da so relativni in ne absolutni, kakor sicer razumejo sami sebe. Rorty ne nasprotuje njihovi pragmatičnosti, pač pa njihovi absolutistični in univerzalistični zahtevi.

Vendar bi bilo Rortyjevo "relativizem" in "pragmatizem" mogoče razložiti z zahtevo, da se izbor diskurzov utemelji s postopki opravičenja, ki veljajo v določeni skupnosti posameznikov. Utemelji se ga torej socialno. Naše vedenje, naš jezik, naša morala so zbir postopkov, ki veljajo v naši družbi. Za Rortyja posebno velja Wittgensteinova misel, da "svoje ravnanje utemeljujemo tam, kjer ne obstaja nič podobnega, vendar bi namesto tega morali enostavno reči 'mi to počnemo tako'... Zakoni logike nas prisiljujejo v istem smislu kot zakoni človeške družbe... Logični zaključki so koraki, ki se ne postavljajo pod vprašaj. Dokler mislimo, da ne more biti drugače, delamo logične zaključke".⁶ Zato je treba preučiti postopke, ki jih skupnost ali posameznik kot pripadnik skupnosti 'ne postavljata pod vprašaj'.

Nedvomno se Rorty umešča med tiste, ki pripovedujejo zgodbo o smislu lastnega obstoja kot zgodbo o svojem prispevku skupnosti, kot potrebo po solidarnosti. Solidarnost in etnocentrizem sta ključni besedi Rortyjevega diskurza. Po mojem mnenju je uvedel oba pojma predvsem zato, da bi se izognil žargonskemu razpravljanju o relativizmu. Rorty se takole poskuša rešiti obtožbe na račun relativizma, ki izhaja iz pragmatistične trditve "koristno oziroma resnično za nas" oziroma iz zatrevanja "hermenevtične" nesoizmerljivosti "konceptualnih shem" različnih skupnosti: "Pragmatike, pri katerih dominira potreba po solidarnosti, je mogoče kritizirati zato, ker jemljejo svojo skupnost preveč resno. Lahko jih kritiziramo zaradi etnocentrizma, ne pa tudi zaradi relativizma. Biti etnocentričen pomeni deliti človeštvo na tiste, ki jim moramo opravičiti naša prepričanja, in tistim, ki jim tega nismo dolžni. Prva skupina - naš etnos - vključuje ljudi, s katerimi delimo dovolj prepričanj, da je mogoča plodna komunikacija. V tem smislu je etnocentričen vsak, ki je vključen v dejansko razpravo..."⁷ Razprava s člani iste skupnosti rojeva "resnični spopad", medtem ko razprava s tistimi, ki jim šele moramo pojasniti večino svojih prepričanj in pojmov, rojeva "pojmovni spopad". Rorty trdi, da v relativizmu ni resnice, temveč jo je mogoče najti samo v etnocentrizmu, ki trdi, da "svojih prepričanj ne moremo pojasniti vsem, ampak samo tistim, katerih prepričanja se dovolj prekrivajo z našimi. Ne gre za teoretični problem neprevedljivosti, temveč praktični problem glede omejitev argumentov; ne živimo v drugačnem svetu kot nacisti ali prebivalci Amazonije, gre namreč za to, da to - čeprav je sprememba iz njihovih trditev oziroma vanje mogoča - ni stvar, ki bi jo bilo mogoče izpeljati iz kakih vnaprej postavljenih premis."⁸

Kljub prizadevanjem, da bi se izognil paradoksalnosti relativizma, ki izhaja iz pragmatistične trditve o "dobrem za nas", sem mnenja, da iz zatrevanja, da "ne gre za relativizem, temveč za

⁶ L. Wittgenstein, citat po C. Bloor, (1983): **Ludwig Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge**, Macmillan Press, London, str. 119, 121, 130.

⁷ R. Rorty, *ibid.*, str. 30.

⁸ *Ibid.*, str. 31.

⁹ *Ibid.*, str. 42-43.

¹⁰ *Ibid.*, str. 37.

etnocentrizem”, izhaja pojmovna zamenjava, vendar problem relativizma vsekakor ostaja. Rorty trdi, da pragmatist ne misli, da je sleherno prepričanje prav tako dobro kot katerokoli drugo, niti ne misli, da je “resnica” pojem z mnogo različnimi pomeni, temveč zgolj to, da resnice in racionalnosti ne moremo izraziti kot z opisi bližnjih postopkov opravičenja znotraj neke skupnosti (“zakoni logike nas prisiljujejo v istem smislu kot zakoni družbe” - Wittgenstein). Čeprav je to stališče lahko točno, pa problem relativizma ostaja, ker so različni postopki opravičevanja prepričanj relativni do skupnosti, v kateri se opravičujejo; ne obstaja univerzalno oz. za vse ljudi enotno opravičenje, ki je vsebovano v pojmu resnice. Po drugi strani pa trditev, da lahko vsaka skupnost na svoj lasten način opravičuje prepričanje, pomeni, da je (prav s pragmatičnega stališča) sleherno prepričanje prav tako dobro kot katerokoli drugo. Pragmatist lahko reče, da odpoved opravičevanja samo kaže na meje argumenta, vendar prav omejitvev argumenta (diskurza) napotuje na relativizem.

Rorty se ne more ubraniti obtožbe relativizma, vendar je vprašanje, ali se mu je glede na celoto njegove filozofije te obtožbe sploh treba braniti. Ko rečemo, da imajo naša prepričanja omejeno verodostojnost oziroma da so omejena s pogoji razumljivosti diskurza opravičenja, je jasno, da je zavržen realistični žargon univerzalne resnice, ki velja - kot priznavajo sami realisti - samo kot zamišljena norma. Vprašanje, ali je to zamišljeno normo potrebno univerzalno zasledovati, ima pragmatičen odgovor: če menite, da vam bo pomagala pri realizaciji vaših namer, ji sledite; tisti pa, ki mislijo, da je razumevanje laže ustvariti na osnovi hermenevitičnih postavk, pa naj svobodno sledijo svojemu postopku.⁹

V skladu z navedenimi trditvami po Rortyju ne obstaja univerzalni “mehanizem opravičevanja” - enotna racionalnost, ki karakterizira pozitivizem, analitično filozofijo, “zahodnoevropski etnocentrizem” in, kot se večkrat misli, znanost. “Eden od razlogov, zaradi katerih so ljudje pragmatiki, je prav nezaupanje v pozitivistično idejo, po kateri racionalnost obstaja v uporabi določenih kriterijev... V nekem smislu racionalnost pomeni biti metodičen, t.j. imeti kriterije uspeha zadane vnaprej... V drugem smislu ‘racionalno’ pomeni nekaj takega kot ‘zdravo’ ali ‘smiselno’, toda ne ‘metodično’... V tem smislu ‘racionalno’ bolj označuje nekaj ‘civiliziranega’ kot pa ‘metodičnega’.”¹⁰ Racionalno v tem drugem, Rortyjevem smislu označuje ravnanje, ki je pripeljalo do možnosti civilizirane razprave, zasnovo institucij za razumno razpravo. “Ni razloga, da znanstvenike hvalimo zato, ker so ‘objektivnejši’, ‘bolj logični’, ‘bolj metodični’ ali ‘bolj privrženi resnici’ kot drugi ljudje. Vendar pa obstaja precej razlogov za hvalo institucijam, ki so jih ustvarili, v katerih delujejo, ali zato, ker uporabljajo modele, ki se uporabljajo v drugih segmentih kulture. Zato, ker te institucije konkretizirajo

idejo 'neprisilnega usoglašanja'.¹¹ Ker ni kakšnega "dvigala, ki bi nas dvignilo v nebesa objektivnosti in nepristranskosti", moramo znanost razumeti kot integralni del kulture, tako da primarni cilj postane razširitev dometa zanj tipičnih institucij. "Pragmatisti želijo zamenjati potrebo po objektivnosti... s potrebo po solidarnosti znotraj skupnosti. Menijo, da so navade naslanjanja na prepričevanje in ne na silo, spoštovanja mišljenja drugih, radovednosti za nove podatke in ideje edine vrline znanstvenikov. Ne mislijo, da poleg teh moralnih vrlin obstajajo nekakšne intelektualne vrline, imenovane 'racionalnost'.¹² Obtožba Rortyjevega relativizma se tako preobrne v protiobtožbo: "Nič ni narobe z znanostjo, napačen je samo poskus - tako tipičen za realistično filozofijo - znanost divinizarati", prav tako kot "ni nič narobe z liberalno demokracijo niti s filozofijami, ki ji poskušajo razširiti domet. Napačen je samo poskus, da bi njihove napore razumeli kot nesposobnost doseči nekaj, česar sploh niso poskušali doseči. To pa je demonstracija 'objektivne' superiornosti našega načina življenja pred vsemi možnimi alternativami."¹³

Ta Rortyjeva skrb za možne alternative, tako značilna za vse relativiste od Nietzscheja in Foucaulta do Kuhna in Feyerabenda, se kaže kot skrb za originalnost znanosti, kulture in posameznika v njej. V tej "solidarni znanosti" "bi se manj govorilo o rigorizmu in več o originalnosti. Velikega znanstvenika ne bi upodabljal tisti, ki ima prav, temveč tisti, ki je napravil nekaj novega." Priljubljena obtožba tovrstnega razumevanja racionalnosti znanosti in kulture je, da nam, za razliko do objektivizma, ne daje orožja za boj proti različnim monstroznim oblikam totalitarnosti; takšno razumevanje naj bi ne le toleriralo "drugačno" racionalnost (recimo totalitarno), temveč nam to celo predpisuje; iz nje celo sledi "*might is right*". Rorty odgovarja: "Iz predpostavke, da ne moremo preskočiti iz skupnosti v nevtralnemu stališču, ne delamo zaključkov, da ne obstaja racionalni način opravičenja liberalnih skupnosti nasproti totalitarnim. Kajti prav ta zaključek bi bil osnovan na pojmu 'racionalnosti' kot zbirki ahistoričnih principov. Pravzaprav sklepamo, da ni načina, s katerim bi totalitarizem lahko premagali z argumenti, ki bi se sklicevali na skupne premise, ki naj bi bile skupne vsem, kot se nima smisla pretvarjati, da je mogoče iz skupne človeške narave sklepati, da na te skupne premise nezavedno pristajajo tudi totalitaristi."¹⁴ "Popolnoma točno!" bi dejal naš sarajevski filozof iz prve "anekdote". Z drugimi besedami - tudi če bi bila univerzalistična predpostavka resnična, bi nam ne pomagala v boju proti totalitaristom.

Rortyjeva "solidarnost" (kakršnokoli že je poreklo uvajanja tega pojma) ni samo princip, s katerim se branijo spoznavne osnove pragmatizma, prav tako je tudi etično načelo, s katerim se podobne pripombe o relativizmu izmikajo tudi na etično-političnem področju. Univerzalizem na spoznavnem področju je

¹¹ *Ibid.*, str. 39.

¹² *Ibid.*, str. 23.

¹³ *Ibid.*, str. 34.

¹⁴ R. Rorty, (1989): ***Contingency, Irony and Solidarity***, Cambridge University Press, Cambridge, str. 47.

¹⁵ *Ibid.*, str. 189.

¹⁶ *Ibid.*, str. 190-191.

utemeljen na zatrjevanju obstoja "bistva" znanja, duše ali resnice, medtem ko se na etično-političnem področju utemeljuje na ideji skupne človeške narave, iz katere se izpelje morala in pravilno politično vedenje. V razlagi etičnega pragmatizma mora Rorty pokazati, kje je napaka univerzalistične postavke o "splošnočloveških" etničnih načelih. Sklepno poglavje svoje knjige *Contingency, Irony and Solidarity* Rorty začneja z v mnogočem kontroverzним primerom: "Če ste bili Žid v času, ko so vlaki vozili v Auschwitz, so bile možnosti, da vas bodo skrili sosede, veliko večje na Danskem in v Italiji kot pa v Belgiji. Ponavadi se ta razlika opisuje z zatrjevanjem, da so Danci in Italijani pokazali večjo človeško solidarnost kot pa Belgijci."¹⁵ Pravzaprav, pravi Rorty, pa razlog za dozdevno "nečlovečnost" Belgijcev ni v tem, da so preprosto bili "nehumani". "Obravnavajmo najprej Dancs in Italijane. Ali so o svojih židovskih sosedih rekli, da jih je treba rešiti preprosto zato, ker so ljudje? Mogoče so to nekateri celo izjavili, vendar če bi jih spraševali, bi gotovo navedli kakšne bolj lokalne izraze za pojasnilo, zakaj tvegajo ščititi Žida, npr. 'On je moj someščan Milančan (Jutlandčan)' ali pa 'moj profesionalni kolega' oz. 'soigralec pri balinanju' ali 'tako kot jaz oče majhnih otrok'. Poglejmo sedaj Belgijce - gotovo so obstajali ljudje, za katere bi v podobnih okoliščinah gotovo tvegali, ljudje s katerimi so se identificirali. Vendar so Židje redko spadali v to kategorijo. Gotovo obstajajo natančne zgodovinskosocialne razlage za relativno neudeležnost tega dejstva oziroma dejstva, da je opis 'ona je Židinja' tako pogosto prevladoval nad opisom 'ona je tako kot jaz mati majhnih otrok'. Vendar 'nehumanost', 'trdo srce' ali 'pomanjkanje človeške solidarnosti' gotovo niso takšna razlaga... Poanta tega primera je, da je naš občutek solidarnosti najmočnejši kadar posameznika, s katerim smo solidarni, jemljemo kot 'nekoga med nami', pri čemer 'mi' označuje nekaj manjšega oziroma bolj lokalnega od človeške vrste. Zaradi tega je razlaga 'ona je človeško bitje' slaba in neprepričljiva razlaga plemenitega dejanja."¹⁶

"*How true, indeed,*" ponovi naš sarajevski prijatelj. Boj proti esencializmu vseh vrst je Rortyja pripeljal do tega, da poskuša pokazati, kako moralnost (solidarnost) ni človeku imanentna, pač pa je njegov proizvod. Stvaritev, ki bo tem močnejša, čim močnejše bodo institucije, ki omogočajo, da tradicionalna plemenska, rasna, verska in običajna razlikovanja obravnavamo kot nebitvena glede na podobnost ljudi z ozirom na bolečino in ponižanja, institucije, ki omogočajo, da ljudi - popolnoma različne od nas - doživljamo kot del "nas".

Druga poanta obravnavanega primera je, da v dolžnosti do ljudi, izpeljane iz metafizičnih, religioznih ali sekulariziranih konceptov človeške narave, težko najdemo razlog za konkretno akcijo. Posebej težko je na ta način opravičevati človeško racionalnost, kajti (metafizične) dolžnosti so vedno v odvisnosti ali v konfliktu z drugimi.

Rortyjevo argumentacijo bom poskušal konkretizirati s poenostavljeno razpravo o še enem njegovem kontroverznem sloganu, o primatu demokracije pred filozofijo. Ena izmed razlag omenjenega slogana je navajanje stališča J. S. Milla o potrebi obrambe svobode izjavljanja vseh (tudi napačnih) stališč. Ker ni apriorne garancije resničnosti stališč, mora institucija demokracije omogočiti, da se izjavljajo (in branijo) tista prepričanja, ki so v nekem trenutku neugodna za neko skupnost. Nasproti temu se filozofija z natikanjem maske vsevednosti lahko spremeni v ideologijo, ko v prepričanju, da izjavlja po definiciji skupno resnico, ki bi se ji morali ukloniti vsi razumni, prisiljuje posameznike, naj dozdevno resnico tudi sprejmejo. Po liberalnem prepričanju je demokracija zaščita pred tovrstno filozofsko vročekrvnostjo. Toda to, kar ta slogan povezuje z omenjenim belgijskim primerom, je Rortyjevo prepričanje, da se filozofska argumentacija - upravičevanje trditev, institucij ali postopkov - na splošno dogaja naknadno, šele *post factum*. Zato ne more izražati nobenega zunajzgodovinskega bistva stvari, o kateri razpravlja, temveč zgolj kontingentno razlago že izvršenih dejanj. "Kadar ravnamo drugače, vidimo, da naši filozofi ne zagotavljajo zadostnih pogojev humanosti in racionalnosti, ki bi bili manj sporni od začetnih praktičnih vprašanj,"¹⁷ pravi Rorty. Isto velja za etično argumentacijo - naša opravičenja sledijo akciji, zato solidarnost ni nekaj človeškemu bistvu imanentnega, ampak je samo eden od (kontingentnih) opisov tega, kar se je zgodilo.

Ko imamo opravka z liberalno demokracijo, pa se vendarle zdi, da Rorty ni absolutni antiesencialist. Po njem je "osrednja ideja liberalne družbe naslednja: ko gre za besede nasproti dejanjem in prepričevanje nasproti prisiljevanju, je vse dopustno (*anything goes*). To odprtost... je treba ščititi zaradi nje same."¹⁸ Ni boljšega opravičila, kajti prav to je bistvo liberalne družbe. Po drugi strani pa je to pojmovanje samo po sebi antiesencialistično. "Liberalna družba je tista, ki se lahko sprijazni s tem, da imenuje 'resnično' tisto, kar se pokaže kot rezultat spopada. Zaradi tega ji slabo služimo, kadar ji poskušamo nuditi 'filozofske temelje'."¹⁹ Vse to je seveda lahko točno, dokler se ne postavi vprašanje o nastanku institucije liberalne demokracije, in odkod izvira moč tega vprašanja. Za Rortyja je le-to preprosto dano, je zgodovinsko naključje, kontingenca, ki nam tako srečno omogoča enostavno premeščanje v tuje jezikovne igre in reinterpretacijo ali redeskripcijo lastnih postopkov kot nam srečno in spretno podpira Rortyjevo kontingentno filozofijo.

Rorty trdi, da so liberalna družba, jezik in ego kontingentni. (To besedo, ki je še nismo prevzeli kot legitimno tujko, bi najbolje prevedli kot "slučajnost, polno možnosti" oz. točneje kot "odsotnost nujnosti".) To je še en "slovar", s katerim opisujemo "post-moderno stanje", stanje, ki ga Rorty morebiti najbolje opisuje s temile besedami: "Eden od ciljev moje knjige je osnutek neke

¹⁷ R. Rorty, (1991): **Objectivity, Relativism and Truth**, Cambridge University Press, Cambridge, str. 189.

¹⁸ R. Rorty, (1989): **Contingency, Irony and Solidarity**, Cambridge University Press, Cambridge, str. 52.

¹⁹ *Ibid.*, str. 53-54.

²⁰ *Ibid.*, str. XVI.

²¹ *Prim. A. Soure, Predsokratiki*, Ljubljana, 1988, str. 140.

liberalne utopije, v kateri je ironija vsesplošna... V moji utopiji človeška solidarnost ni dejstvo, ki bi ga morali priznati s tem, da bi zavrgli predsodke ali odkrivali dosedaj neodkrite globine, temveč cilj, ki ga je treba uresničiti. Uresničiti ga je potrebno z domišljijo in ne z raziskovanjem, domišljijsko sposobnostjo, da druge razumemo kot bližnje v stiski... roman, film ali TV program so počasi, a dohitevajoče zamenjali duhovnika in raziskovanje kot principialne oblike moralne spremembe in napredka. V moji liberalni utopiji bo takšna zamenjava dobila priznanje, ki ji še vedno manjka. To priznanje je del splošnega obrata proti teoriji, a v korist zgodbi. Takšen obrat je simbol odpovedi poskusu, da bi niti svojega življenja držali zvezane z enotno vizijo, od poskusa, da jih vse skupaj opišemo z enotnim besednjakom.”²⁰ Oseba, ki se sklada z Rortyjevo sliko liberalne utopije, je “liberalni ironik”, ki:

- a) stalno sumi v končnost slovarja, ki ga uporablja;
- b) razume, da argumentacija v lastnem jeziku ne more niti poudariti niti razpršiti tega dvoma;
- c) ne misli, da je njegov jezik kakorkoli bližje dejanskosti kot katerikoli drug.

Ironiki so osebe, pravi Rorty, ki razumejo, da se lahko karkoli zdi dobro ali slabo, pač glede na to, kako se razloži (interpretira). Osebe, ki se odpovedo oblikovanju kriterijev za lastni končni besednjak. Ironija je tako samo ime, s katerim se označuje principialni odmik od vsega, kar je čvrsto dano (“opisano s končnim besednjakom”), in tako tudi odmik od samih sebe, da bi bili bolj pripravljeni in sposobni sprejeti tuji besednjak, tuja stališča, se pravi slučajnost obstoja drugih.

“Yeaaah,” slišim našega prijatelja, sarajevskega filozofa. Yeah. Tudi v tej ironiji - kakšen sarkazem - je cela tragedija, cela filozofija... in topo prepuščanje usodi. V tej mešanici resnice in ironije, tragedije in usode se vpraša, kakšen je lahko svet, če je Rorty njegov najboljši filozof. Naenkrat se spomni stavka: “Vseh stvari mera je človek, bivajočih kako in nebivajočih, kako niso.”²¹ Spomni se Rortyje in v ušesih mu še dolgo odzvanja “kakor da niso”.

Prevedel Andrej Klemenc

Darko Poljšek, roj. 1960 v Zagrebu, mag. filozofije in dr. sociologije, znanstveni asistent na “Institutu za primenjena društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu”, Zagreb; avtor knjig: *Aporije realnog* (1989) in *Peta Kantova antinomija* (1992).

Richard Rorty

Prednost demokracije pred filozofijo*

Thomas Jefferson je dal ton ameriški liberalni politiki, ko je dejal: "Ne prizadene me, če moj sosed trdi, da obstaja dvajset bogov ali pa da boga sploh ni."¹ Njegov zgled je pripomogel k upoštevanju ideje, da je politiko moč ločiti od verovanj glede "poslednjih vprašanj" oziroma da prepričanja državljanov o teh stvareh za demokratično družbo niso bistvena. Podobno kot mnoge druge osebnosti razsvetljenstva je Jefferson predpostavljal, da moralna drža, skupna tipičnemu teistu in ateistu, zadostuje za državljansko vrlino.

Mnogi intelektualci razsvetljenstva so bili pripravljeni iti še dlje in reči, da so religiozna prepričanja nebstvena za politično kohezivnost in jih je zato treba preprosto zavreči kot bedarije - morda zato, da bi jih nadomestila (podobno kot v totalitarnih marksističnih državah XX. stoletja) nekakšna izrecno sekularna politična vera, ki bi oblikovala moralno zavest državljanov. Jefferson ni hotel iti tako daleč in s tem je še enkrat dal ton. Menil je, da zadostuje religijo privatizirati, jo obravnavati kot nepo-

* Prevod poglavja "The priority of democracy to philosophy" iz knjige R. Rorty: *Objectivity, Relativism and Truth* (Ph. Papers, vol. 1), Cambridge University Press, Cambridge 1991, str. 175-196.

¹ Thomas Jefferson, Notes on the State of Virginia, Query XVII, v *The Writings of Thomas Jefferson*, ur. A. A. Lipscomb in A. E. Bergh (Washington, D.C., 1905), 2: 217.

membno za družbeni red, vendar kot pomembno, morda celo bistveno za popolnost posameznika. Državljeni jeffersonske demokracije so lahko religiozni ali nereligiozni, kot jim je ljubo, dokler niso "fanatični". To pomeni, da morajo svoje nazore o zadevah poslednjega pomena, ki so morda doslej osmišljale njihova življenja, opustiti ali prilagoditi, če ti pomenijo javna dejanja, ki za večino državljanov niso upravičljiva.

Jeffersonski kompromis, ki zadeva odnos med duhovno popolnostjo in javno politiko, ima dve strani. Njegova absolutistična stran trdi, da ima vsako človeško bitje, brez ugodnosti posebnega razodetja, vsa potrebna prepričanja za državljansko vrlino. Takšna prepričanja nastajajo iz vesti, občéčloveške zmožnosti, ki oblikuje, če jo imamo, posebno bistvo vsakega človeka. Vest je lastnost, ki posamezniku daje dostojanstvo in pravice. Obstaja pa tudi pragmatična stran. Ta pravi, da mora posameznik svojo vest žrtvovati za javno korist, če v njej odkrije prepričanja, pomembna za javno politiko, pa jih ne more upravičiti s prepričanji, skupnimi njegovim sodržavljanom.

Napetost med tema dvema stranema lahko odpravi filozofska teorija, ki upravičljivost v odnosu do človeštva istoveti z resnico. Tako teorijo uteleša razsvetljenska ideja o "razumu"; teorija trdi, da je med ahistoričnim bistvom človeške duše in moralno resnico razmerje, ki zagotavlja, da bo svobodna in odprta razprava prinesla "edini pravi odgovor" tako na moralna kot na znanstvena vprašanja.² Ta teorija zagotavlja, da je moralno prepričanje, ki ne more biti upravičeno pred človeštvom, "iracionalno", in takšno pravzaprav sploh ni plod naše moralne zmožnosti. Je bolj "pedsodek", prepričanje, ki prihaja iz kakega drugega dela duše in ne iz "razuma". Ni udeleženo v svetosti vesti, ker je proizvod nekakšne psevdovesti in njena izguba ni žrtvovanje, temveč očiščenje.

Takšen racionalistični zagovor razsvetljenskega kompromisa je bil v našem stoletju diskreditiran. Sodobni intelektualci so namreč opustili razsvetljensko podmeno o religiji, mitu in tradiciji kot nečem, nasproti čemur je lahko nekaj ahistoričnega, skupnega vsem ljudem. Antropologi in zgodovinarji znanosti so zabrisali ločnico med prirojeno racionalnostjo in proizvodom akulturacije. Filozofi, kot sta Heidegger in Gadamer, so nam utrlj poti, ki nam omogočajo, da na ljudi gledamo kot na skoz in skoz historična bitja. Drugi, na primer Quine in Davidson, so

² Jefferson je vključil verzijo znanega svetopisemskega citata (v podobni obliki, kot ga je predelal Milton v *Areopagitica*) v preambulo k *Virginia Statute for Religious Freedom*: "Resnica je velika in bo prevladala, če bo prepuščena sama sebi, ... je prava in zadostna nasprotnica zmoti in se ji ni bati sporov, razen če je človeško vmešavanje ne razoroži naravnega orožja, svobode argumenta in razprave. Zmote prenehajo biti nevarne, ko jim lahko svobodno nasprotujemo" (ibid., 2: 302).

zabrisali razliko med stalnimi resnicami razuma in začasnimi dejstvenimi resnicami. Psihoanaliza je zabrisala razliko med zavestjo in čustvi ljubezni, sovraštva in strahu in s tem med moralno in preudarnostjo. Rezultat tega je izbris slike sebstva, skupnega grški metafiziki, krščanski teologiji in razsvetljskemu racionalizmu: slike ahistoričnega naravnega centra, ki je locus človeškega dostojanstva in je obkrožen z naključno pridobljeno in nebitveno periferijo.

Učinek izbrisa te slike je uničenje povezave med resnico in upravičljivostjo, kar ima za posledico zrušitev mostu med dvema stranema razsvetljskega kompromisa. Rezultat tega je polariziranje liberalne socialne teorije. Če ostanemo na absolutistični strani, bomo o neodtujljivih "človekovih pravicah" in o "edinem pravem odgovoru" na moralne in politične dileme govorili, ne da bi se pri tem sklicevali na neko teorijo o človeški naravi. Opustili bomo metafizične trditve o tem, kaj je pravica, obenem pa vztrajali, da so imeli povsod, v vseh časih in kulturah, predstavniki naše vrste iste pravice. Ko pa zdrsnemo na pragmatično stran in govorjenje o "pravicah" obravnavamo kot poskus uživanja ugodnosti metafizike, ne da bi sprejeli ustrezne odgovornosti, še vedno potrebujemo nekaj, kar bi ločevalo individualno vest, ki jo spoštujemo, od tiste, ki jo obsojamo za "fanatično". Kaj takega pa je lahko le sorazmerno lokalno in etnocentrično - tradicija določene skupnosti, konsenz določene kulture. Kar velja za racionalno ali fanatično, se s tega vidika nanaša na skupino, pred katero mislimo, da se moramo upravičiti, na korpus skupnih prepričanj, ki določajo referenta besede "mi". Kantovsko identifikacijo z osrednjim transkulturnim in ahistoričnim sebstvom tako zamenja kvaziheglovska identifikacija z našo lastno skupnostjo, ki je mišljena kot zgodovinski proizvod. Za pragmatično socialno teorijo je vprašanje, ali upravičljivost pred družbo, s katero se identificiramo, vključuje resnico, preprosto nepomembno.

Roland Dworkin in drugi, ki resno jemljejo pojem ahistoričnih človekovih "pravic", so primer prvega, absolutističnega pola. John Dewey in, kot bom kmalu pokazal, John Rawls pa ustrežata drugemu polu. Obstaja pa tudi tretji tip socialne teorije, običajno označene kot "komunitarizem" (communitarianism), katere umestitev je manj enostavna. Grobo povedano, pisci s to nalepko zavračajo tako individualistični racionalizem razsvetljenstva kot idejo "pravic", vendar v nasprotju s pragmatiki to zavrnitev razumejo kot zdvomljenje o institucijah in kulturi obstoječih demokratičnih držav. Med takšne teoretike spadajo Robert Bellah, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, zgodnji Roberto Unger in mnogi drugi. Vsem omenjenim piscem je do neke mere skupen nazor, ki se v svoji skrajni obliki pojavlja tako pri Heideggru kot pri Horkheimerju in Adornu v delu *Dialektika razsvetljenstva*. Gre za prepričanje, da liberalne institucije

in kultura ne bi smele ali da so nezmožne preživeti kolaps filozofske upravičenosti, ki jim jo podeljuje razsvetljenje.

V "komunitarizmu" se prepletajo tri niti, ki jih je treba razvozlati. Prva je empirična napoved, da ne more preživeti nobena družba, ki ravnodušno, tako kot to predlaga Dewey, odpravi idejo ahistorične moralne resnice. Horkheimer in Adorno, na primer, dvomita, da je možna moralna skupnost v razčaranem svetu, kajti toleranca vodi v pragmatizem in ni jasno, kako lahko preprečimo, da "slepa pragmatizirana misel" ne izgubi "svoje transcendenčne sposobnosti in svojega odnosa do resnice".³ Prepričana sta, da je pragmatizem neizogiben rezultat razsvetljenskega racionalizma, da pragmatizem ni dovolj močna filozofija, da bi omogočila nastanek moralne skupnosti.⁴ Druga je moralna sodba, da je tip človeka, ki ga proizvajajo liberalne institucije, nezaželen. MacIntyre trdi, da je naša kultura, za katero pravi, da ji gospodujejo "bogat esteta, menedžer in terapevt", *reductio ad absurdum* tako filozofskih stališč, ki so jo omogočila, kot tistih, ki jih zdaj navajajo v svojo obrambo. Tretja pa je trditev, da politične institucije "predpostavljajo" nauk o naravi človeških bitij, da mora takšen nauk za razliko od razsvetljenskega racionalizma pojasniti bistveno historično naravo sebstva. Tako pisci, kot sta Taylor in Sandel, pravijo, da potrebujemo teorijo sebstva, ki bo zaobsegla njegovo zgodovinskost v Heglovem in Heideggrovem pomenu.

Prva trditev je odkrito izrečena sociološko-historična trditev o vrsti lepila, potrebnega, da bi se skupnost obdržala. Druga je naravno izražena moralna sodba, da prednosti liberalne demokracije ne odtehtajo več slabosti podlega in bednega značaja kulture in posameznih ljudi, ki jih proizvaja. Tretja trditev je najbolj zagonetna in kompleksna. Osredotočil se bom na to tretjo, najzagonetnejšo, proti koncu pa se bom na kratko vrnil k prvima dvema.

³ Max Horkheimer in Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Seabury Press, 1972), str. xiii.

⁴ "Kar se ne mara ukloniti preračunljivosti in koristnosti, velja razsvetljenstvu za sumljivo. Kakor hitro se sme razvijati nemoteno od vnanjega pritiska, ni ničesar, kar bi ga moglo zaustaviti. Njegove lastne ideje o človeškem prav zadene isto kot stare univerzalije... Razsvetljenje je totalitarno." (Ibid., str. 6; sl. prevod v: *Kritična teorija družbe*, MK 1981, str. 118.) Takšne in podobne misli o sedanjem stanju liberalne demokracije se nenehno pojavljajo v komunitarističnih izjavah; glej, kot primer, Robert Bellah, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swindler in Steven Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985): "Obstaja razširjen občutek, da nam obljuba moderne dobe polzi iz rok. Razsvetljensko in osvoboditeljsko gibanje, ki je obljubljalo, da nas bo rešilo predsodkov in tiranije, nas je v dvajsetem stoletju popeljalo v svet, v katerem sta ideološki fanatizem in politično preganjanje dosegla v dosedanjih zgodovini neznane skrajnosti". (Str. 277.)

Za ovrednotenje tretje trditve si moramo zastaviti dve vprašanji. Prvo, v kakšnem smislu liberalna demokracija sploh "potrebuje" filozofsko upravičenost. Pragmatiki Deweyjevega kova bi dejali, da morda potrebuje filozofsko razčlenitev, gotovo pa ne filozofske podpore. Gledano s tega vidika si bo filozof liberalne demokracije prizadeval razviti teorijo človeškega sebstva, ki se sklada z občudovanimi institucijami. Vendar takšen filozof teh institucij ne bo upravičeval s sklicevanjem na temeljnejše premise, pač pa narobe. Politiko bo postavil na prvo mesto in po njej krojil filozofijo. Nasprotno pa komunitarci pogosto razglašajo, da politične institucije niso nič boljše od njihovih filozofskih temeljev.

Drugo vprašanje si lahko zastavimo celo, če postavimo nasprotje med upravičenjem in razčlenitvijo na stran. Gre za vprašanje, ali se pojem sebstva, ki - kot trdi Taylor - vzpostavi "skupnost kot konstitutivno za posameznika",⁵ dejansko bolje sklada z liberalno demokracijo kot razsvetljensko pojmovanje sebstva. Taylor slednjega povzame kot "ideal razvezanosti", ki določa "tipično moderno predstavo" o človeškem dostojanstvu, tj. kot "spodobnost delovati neodvisno, brez zunanjega vpletanja ali podrejanja zunanji avtoriteti". Po Taylorjevem kot tudi po Heideggrovem prepričanju so te razsvetljenske predstave tesno povezane z značilno modernimi idejami "učinkovitosti, moči in neomajnosti".⁶ Tesno pa so povezane tudi s sodobno obliko nauka o svetosti vesti posameznika; Dworkin trdi, da sklicevanje na pravice "presega" vsa druga sklicevanja. Taylor bi, podobno kot Heidegger, hotel vzpostaviti manj individualistično pojmovanje tega, kar je lastno človeku; pojmovanje, ki bi manj poudarilo avtonomijo in bolj vzajemno odvisnost.

Napovem lahko, da bom sam na prvo vprašanje tretje trditve komunitarjancev odgovoril z "ne" in na drugo z "da". Dokazoval bom, da Rawls, na sledi Deweyja, pokaže, kako lahko liberalna demokracija shaja brez filozofskih predpostavk. S tem nam je pokazal, kako lahko pustimo v nemar tretjo trditev. Vendar bom dokazoval tudi, da imajo Taylor in komunitarci prav, ko pravijo, da se pojmovanje sebstva, ki skupnost vzpostavi za konstitutivno sebstvu, dobro sklada z liberalno demokracijo. Z drugimi besedami, Taylorjev namig je kar pravi, če *hočemo* s filozofskim pogledom na sebstvo osvetliti samopodobo državljanov takšne demokracije s filozofskim pogledom na sebstvo. Vendar takšna filozofska osvetlitev ni tako pomembna, kot so menili Horkheimer in Adorno ali Heidegger.

Brez nadaljnega uvoda se bom sedaj navezal na Rawlsa. Na začetku bom pokazal, da se je tako v delu *Teorija pravičnosti*

⁵ Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, v *Philosophical Papers*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), str. 8.

⁶ Ibid., str. 5.

(*A Theory of Justice*) kot tudi pozneje naslanjal na jeffersonski ideal verske tolerance. V članku z naslovom "Pravičnost kot poštenost: politično, ne metafizično" (*Justice as Fairness: Political not Metaphysical*), pravi, da bo "uporabil načela tolerance na filozofiji sami", in nadaljuje:

"Bistveno je, da za praktične politične zadeve nobena splošna moralna koncepcija v moderni demokratični družbi ne more zagotoviti temeljev javnemu pojmovanju pravičnosti. Družbene in zgodovinske okoliščine teh družb koreninijo v verskih vojnah po reformaciji, v razvoju načel tolerance, v nastanku ustavnih vladavin in institucij zelo obsežnih tržnih gospodarstev. Vse našete okoliščine so zelo močno vplivale na zahteve za delujočo koncepcijo politične pravičnosti: takšna koncepcija mora dopustiti različne nauke in pluralnost nasprotujočih in celo neprimerljivih koncepcij dobrega, ki jih urenjujejo člani obstoječih demokratičnih družb"⁷.

Mislimo si lahko, da Rawls pravi naslednje: tako kot je načelo verske tolerance in razsvetljenske družbene misli ob presoji javne politike in oblikovanju institucij postavilo v oklepaje mnoge standardne teološke teme, tako moramo mi postaviti v oklepaj mnoge standardne teme filozofskega raziskovanja. Za potrebe socialne teorije lahko tako postavimo na stran vprašanja, kot so: ahistorična človeška narava, narava sebstva, motiv moralnega vedénja in smisel človeškega življenja. Obravnavamo jih lahko kot politično nepomembna, podobno, kot so bila za Jeffersona vprašanja o sv. Trojici in transsubstanciji.

S tem stališčem je Rawls razorožil velik del kritike, ki je od nastopa Horkheimerja in Adorna letela na ameriški liberalizem. Rawls lahko pritrди, da sta Jefferson in njegov krog razvila precej dvomljivih filozofskih stališč, tudi takšnih, ki bi jih morda sedaj radi zavrnil. S Horkheimerjem in Adornom se celo strinja, podobno kot bi se Dewey, da je bilo v takšnih stališčih seme lastnega propada. Vendar hkrati meni, da zdravilo ni formuliranje boljših filozofskih pogledov na ista vprašanja, ampak njihovo - za namene politične teorije - dobrodejno zapostavljanje. Pravi:

⁷ John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", v *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985): 225. Tema verske tolerance se vedno znova pojavlja v Rawlsovem pisanju. V *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), ko podaja primere nekakšnega skupnega imenovalca, ki ga mora teorija pravičnosti upoštevati in sistematizirati, navede naše prepričanje, da je verska netoleranca nepravilna (str. 19). Trdi, da "dobro urejena družba teži k odpravljanju ali vsaj k nadzoru človeških nagibov k nepravilnosti", kar ponazori s tem, da "še zmanjša verjetnost obstoja militantnih in netolerantnih sekt" (str. 247). Drugo pomembno mesto (o njem bom razpravljал kasneje) je njegova ocena poskusa Ignacija Loyole, da napravi ljubezen do Boga za "prevladujoče dobro": "Četudi podrediv vseh naših prizadevanj enemu samemu cilju v strogem pomenu ne prizadene načel racionalne izbire... nas vseeno zbode kot iracionalno ali, še verjetneje, kot noro" (str. 554-4).

”Ker je pravičnost kot poštenost mišljena kot politična koncepcija pravičnosti za demokratično družbo, se skuša opirati zgolj na temeljne intuitivne ideje, vtakane v politične institucije demokratične družbe in v javne tradicije njihovih interpretacij. Pravičnost kot poštenost je politična koncepcija deloma zato, ker izhaja iz določene politične tradicije. Upamo, da bo takšno politično koncepcijo pravičnosti podprlo vsaj to, kar imenujemo “prekrivajoči konsenz”, tj. konsenz vseh nasprotujočih si filozofskih in religioznih nauk, ki jim v bolj ali manj pravični ustavni demokratični družbi lahko pripisemo sposobnost vztrajati in pridobivati nove privržence”.⁸

Rawls meni, da “filozofija kot iskanje resnice o neodvisnem metafizičnem in moralnem redu ne more ... zagotoviti uresničljivih in obče sprejemljivih temeljev političnemu pojmovanju pravičnosti v demokratični družbi”.⁹ Zato predlaga, naj bi se omejili na zbiranje “takšnih ustaljenih prepričanj, kot sta verska toleranca in zavračanje suženjstva”, in nato “skušali osnovne intuitivne ideje in načela, ki jih vsebujejo ta prepričanja, organizirati v koherenten pojem pravičnosti”.¹⁰

Takšna drža je dosledno historična in antiuniverzalistična.¹¹ Rawls se lahko s vsem srcem strinja s Heglom in Deweyjem zoper Kanta in izjavi, da je bil razsvetljski poskus osvobajanja od tradicije in zgodovine, poziv k “Naravi” in “Razumu” samoprevara¹². V takšnem pozivu vidi zgrešen poskus, da bi filozofija

⁸ Rawls, “Justice as Fairness”, str. 225-6. Domneva, da je mnogo filozofskih stališč, ki ne bodo preživela v takšnih okoliščinah, je analogna razsvetljski trditvi, da bo razvoj demokratičnih institucij povzročil postopno izumiranje “praznovernih” oblik religioznega verovanja.

⁹ Ibid., str. 230.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Glede Rawslovega historicizma glej, na primer, *Theory of Justice*, str. 547. Tam Rawls pravi, da so ljudje v izvornem položaju domnevno poznali “splošna dejstva o družbi”, vključno z dejstvom, da “institucije niso nekaj stalnega, temveč se s časom spreminjajo zaradi naravnih okoliščin in dejavnosti ter konfliktov družbenih skupin”. To trditev uporabi, da izmed izvornih izbirateljev načel pravičnosti izključi tiste “v fevdalnem ali kastnem sistemu” in tiste, ki se ne zavedajo takšnih dogodkov, kot je francoska revolucija. To je eno izmed mnogih mest, ki pojasnijo (vsaj če jih beremo v luči kasnejših Rawlsovih del), da je velik del védenja, ki se je v umu Evrope pojavilo pozno, že v glavah tistih, ki so za zastorom nevednosti. Ali, povedano drugače, takšni odlomki pojasnjujejo, da izbiratelji za zastorom ponazarjajo določen moderen tip človeka, ne pa ahistorične človeške narave. Glej tudi str. 548, kjer Rawls pravi: “Seveda se moramo za to, da bi ugotovili, katera so potrebna načela [pravičnosti], nasloniti na obstoječe znanje, kot ga priznava zdrava pamet in ustaljeni znanstveni konsenz. Dopustiti pa moramo, da se, tako kot se spreminjajo ustaljena verovanja, lahko spremenijo tudi načela pravičnosti.”

¹² Za nedavno ponovno oceno “protirazsvetljskega” mišljenja glej Bellah et al., *Habits of the Heart*, str. 141. Za avtorjev pogled na probleme, ki jih

storila, kar je teologiji spodletelo. Rawlsov napor da bi, z njegovimi besedami, "filozofsko rečeno, ostala na površini" lahko beremo kot korak naprej od Jeffersonovega izogibanja teologiji.

Z Deweyjevega stališča, ki ga pripisujem Rawlsu, za uvod v politiko ni potrebna disciplina, kakršna je "filozofska antropologija", temveč le zgodovina in sociologija. Dalje, zmotno je na njegova stališča gledati na način, kot to počne Dworkin: kot "s pravicami utemeljena" v nasprotju "s ciljem utemeljenimi". Kajti ne gre za "temelje". Ne gre za to, da bi na osnovi predhodnih filozofskih predpostavk vedeli, da je bistvo človeških bitij imeti pravice in se od tod vprašali, kako naj družba te pravice ohrani in varuje. Kar zadeva vprašanje prednosti kot tudi vprašanje relativnosti pravice glede na zgodovinsko situacijo, je Rawls bližje Walzerju kot Dworkinu.¹³ Ker Rawls ne verjame, da moramo za potrebe politične teorije o sebi razmišljati, kot da je naše bistvo predhodno in antedatirano glede na zgodovino, se ne bo strinjal s Sandelom, da je za takšne namene potrebna opredelitev "narave moralnega subjekta", ki je "na neki način nujna, nenaključna in predhodna vsaki posebni izkušnji".¹⁴ Morda bi nekateri naši predniki zahtevali takšno opredelitev, podobno kot so drugi zahtevali opredelitev odnosa do svojega domnevnega Stvarnika. Toda *mi*, mi dediči razsvetljenstva, ki jim je pravičnost postala prva vrlina, ne potrebujemo ne enih ne drugih. Kot državljanom in družbenim teoretikom nam je lahko za nesoglasja o naravi

ustvarja vztrajnost in prevlada pojma človeškega dostojanstva v retoriki razsvetljenstva, koncepta, ki ga Taylor označi za "izrazito modernega", glej str.

21: "Za večino nas je lažje misliti, kako dobiti, kar hočemo, kot pa natančno vedeti, kaj bi morali hoteti. Tako so Brain, Joe, Margaret in Wayne [nekateri izmed Američanov, ki so jih avtorji intervjuvali], vsak po svoje zmedeni, ko se morajo opredeliti do takih stvari, kot so uspeh, smisel svobode in zahteve pravičnosti. Za te težave so v veliki meri krive omejitve in skupna tradicija modernega moralnega diskurza, ki je skupen njim - in nam." Primerjaj str. 290: "Govorica individualizma, primarna ameriška govornica samorazumevanja, omejuje način razmišljanja ljudi."

Po mojem avtorji dela *Habits of the Heart* spodjedajo trdnost svojih lastnih sklepov, ko kažejo na dejanski moralni napredek v nedavni ameriški zgodovini, zlasti ko razpravljajo o gibanju za državljanske pravice. Na tem mestu povedo, da je Martin Luther King Jr. iz boja za svobodo naredil "prakso posvetitve, ki jo spremlja vizija Amerike kot skupnosti spomina", in da odziv, ki ga je sprožil King, "prihaja iz ponovno prebujenega spoznanja mnogih Američanov, da je bilo njihovo občutenje sebstva ukoreninjeno v prijateljstvu z drugimi, ki jim morda niso podobni, s katerimi pa jih vseeno družijo skupna zgodovina in katerih poziv k pravičnosti postavlja močne zahteve do naše lojalnosti" (str. 252). Takšen opis Kingovih dosežkov se zdi več kot pravilen, vendar ga lahko beremo tudi kot dokaz, da retorika razsvetljenstva ponuja vsaj toliko priložnosti kot ovir za obnovitev občutka skupnosti. Gibanje za državljanske pravice je brez silnih naporov združevalo govornice krščanskega bratstva in "govornice individualizma", glede katere so Bellah in njegovi kolegi v dvomih.

¹³ Glej Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic, 1983), str. 312 ff.

sebstva tako vseeno, kot je bilo Jeffersonu za teološke razlike glede narave Boga.

Ta ugotovitev utrjuje mojo trditev, da je Rawlsov zagovor filozofske tolerance sprejemljiv podaljšek Jeffersonovega zagovora verske tolerance. Tako "religija" kot "filozofija" sta ohlapna krovna izraza, podvržena prepričevalnim redefinicijam. Če sta dovolj široko definirana, bo celo za ateista ugotovljeno, da je religioznega prepričanja (v tillichovskem smislu "simbola ultimativnih prizadevanj"), za vsakogar, celo za tistega, ki se izmika metafiziki in epistemologiji, pa bo ugotovljeno, da ima "filozofske predpostavke".¹⁵ Za interpretacijo Jeffersona in Rawlsa moramo uporabiti ožje definicije. Za Jeffersonove namene naj "religija" pomeni razpravljanje o naravi Boga, o njegovem pravem imenu in celo o njegovem bivanju.¹⁶ Za Rawlsove namene naj "filozofija" pomeni razpravljanje o naravi človeških bitij in celo o tem, ali sploh obstaja kaj takega kot je "človeška narava".¹⁷ Z uporabo definicij, lahko rečemo, da hoče Rawls, da so pogledi na naravo in namene človeka ločeni od politike. Kot sam pravi, se hoče s svojim konceptom pravičnosti "izogniti ... trditvam o bistveni naravi in identiteti oseb"¹⁸. Domnevati je, da hoče, da bi bila vprašanja o

¹⁴ Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), str. 49.

¹⁵ V nedavni, še ne izdani razpravi, Sandel poudarja, da sama Rawlsova trditev, da "filozofija v klasičnem pomenu iskanja resnice o predhodnem in neodvisnem moralnem redu ne more zagotoviti vsem sprejemljivega temelja za politično pojmovanje pravičnosti", predpostavlja metafizično trditev o odsotnosti takšnega reda. Zdi se mi, da je to podobno, kot če bi rekli, da je Jefferson predpostavljala sporno teološko trditev, da Bogu ni mar imena, s katerim ga nagovarjajo ljudje. Obe obtožbi sta točni, vendar ne zadevata bistvenega. Jefferson in Rawls bi na to lahko odgovorila: "Sem brez argumentov za svojo dvomljivo teološko-metafizično trditev, ker enostavno ne vem, kako naj razpravljam o takšnih vprašanjih in tega tudi nočem. Hočem le pomagati ohraniti in ustvariti politične institucije, ki bodo vzgajale javno ravnodušnost do takšnih vprašanj, obenem pa ne bodo postavljale omejitev zasebnemu razpravljanju o njih." Takšen odgovor zahteva "globlje" vprašanje, ki ga hoče sprožiti Sandel, saj vprašanje, ali moramo določiti zadeve, o katerih bomo razpravljali na politični ali "teoretski" (npr. teološki ali filozofski) ravni, ostaja neodgovorjeno.

¹⁶ Jefferson se je strinjal z Lutrom, da so filozofi skalili čisto vodo evangelijev. Glej Jeffersonovo polemiko zoper Platonov "pomračeni um" in njegovo izjavo, da je "nauk, ki je pritekkel iz Jezusovih ust, razumljiv otroku; na drugi strani pa tisoče volumov še ni razložilo platonizma, ukoreninjenega v njih, in to iz preprostega razloga, ker nesmisla ni mogoče razložiti" (*Writings of Thomas Jefferson*, 14: 149).

¹⁷ Tukaj uporabljam pojem "človeška narava" v tradicionalnem, filozofskem smislu, ki mu Sartre oporeka. Rawls mu daje nenavaden smisel. Razlikuje med "konceptom osebe" in "teorijo o človeški naravi", kjer je prvi "moralni ideal", drugo pa ustvarjajo zdrav razum in družbene znanosti. Imeti teorijo o človeški naravi pomeni poznati "splošna dejstva, ki jih jemljemo kot resnična ali resnična v zadostni meri, spričo stanja javne vednosti v naši družbi", dejstva, ki "omejujejo izvedljivost osebnih in družbenih idealov,

tem, za kaj gre v človeški eksistenci, ali o smislu človeškega življenja prihranjena za zasebno življenje. Liberalna demokracija mnenj o teh zadevah ne bo le izvzela iz zakonskih prisil, prizadeva si tudi za njihovo izločitev iz razprav o družbeni politiki. Vseeno pa bo uporabila silo zoper posameznikovo vest, če ga ta vodi v dejanja, ki ogrožajo demokratične institucije. Za razliko od Jeffersona, Rawlsov argument proti fanatizmu ni to, da, ko fanatizem ogroža svobodno diskusijo, ogroža resnico o potezah predhodnega metafizičnega in moralnega reda, temveč *preprosto*, da preti svobodi in s tem pravičnosti. Resnica o eksistenci ali naravi samega reda s tem odpade.

Definicija "filozofije", kot sem jo pravkar predlagal, ni tako umetna in ad hoc, kot se morda zdi. Zgodovinarji idej običajno "naravo človeškega subjekta" obravnavajo kot temo, ki je v procesu sekularizacije evropske kulture postopoma zamenjala "Boga". Od sedemnajstega stoletja do danes je bila to za metafiziko in epistemologijo osrednja tema, obe pa sta bili do danes razumljeni, v dobrem ali slabem pomenu, kot "trdo jedro" filozofije.¹⁹ Če rečemo, da politični sklepi zahtevajo zunajpolitično osnovo ali da Rawlsova metoda reflektivnega ravnovesja²⁰ ne zadošča, tedaj bomo zahtevali opredelitev "avtoritete" teh splošnih načel.

Kdor čuti potrebo po takšni legitimaciji, bo hotel bodisi reliгиозen bodisi filozofski uvod v politiko.²¹ Morda bomo pritrdili

vtkanih v tak okvir" ("Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 88 (1980): 534).

¹⁸ Rawls, "Justice as Fairness", str. 223.

¹⁹ Mišljenje, ki je politiko pripeljalo bliže filozofiji kot subjektivnosti, omogoča učinkovitejšo obrambo demokracije od tistega, ki išče "temelje" zanjo. Liberalcem dovoljuje, da se soočijo z marksisti na svojem lastnem, političnem polju. Deweyjev eksplicitni poskus, da bi kot osrednje filozofsko vprašanje postavil "Kaj služi demokraciji?" pred "Kaj omogoča zagovor demokracije?", je bil žal zapostavljen. Ta problem sem poskušal izpostaviti v "Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics" v *Essays on Heidegger and Others*.

²⁰ To pomeni, daj-dam med institucijami glede zaželenosti posledic določenih dejanj in institucij, glede splošnih načel, ne da bi pri tem kdorkoli imel odločilen glas.

²¹ Nemara bo Rawlsa kdo, kot sem ga sam ob prvem branju, razumel kot poskus, da bi legitimacijo oskrbel s sklicevanjem na racionalnost izbirateljev v izvirnem položaju. Rawls je svoje bralce opozoril, da izviren položaj (stanje tistih, ki so za zastorom nevednosti, ki jim prikriva njihove možnosti v življenju in koncept dobrega, ko izbirajo med alternativnimi načeli pravičnosti) služi preprosto temu, da "ponazori... omejitve, za katere se zdi razumljivo, da jih vsilimo argumentom za načela pravičnosti in s tem načelom samim" (*Theory of Justice*, str. 18).

Njegovo opozorilo je šlo mimo mene in drugih, delno zaradi dvumnosti med "razumnim", kot ga definira ahistorični kriterij, in pomenom tega, kar je "v skladu z moralnimi čustvi, značilnimi za dediče razsvetljenstva." Rawlsova kasnejša dela so nam, kot sem povedal, pomagala postaviti se na zgodovinsko stran te nejasnosti; glej npr. "Kantian Constructivism": "Izvirni

Horkheimerju in Adornu, da pragmatizem sam ni dovolj, da bi združeval svobodno družbo. Rawls sledi Deweyju, ko pravi, da bi občutenje potrebe po takšni legitimaciji postopoma zamrlo, če bi pravičnost postala prva vrlina družbe. Takšna družba bi se privadila na misel, da družbena politika ne potrebuje večje avtoritete kot uspešna medsebojna prilagoditev individuov, ki se imajo za naslednike iste zgodovinske tradicije in so soočeni s podobnimi problemi. Ta družba bi spodbujala "konec ideologije" in sprejela reflektivno ravnovesje kot edino potrebno metodo v razpravi o družbenih vprašanjih. Ko takšna družba razmišlja, ko zbira načela in institucije, ki jih hoče uravnovesiti, opuščata tiste, ki izhajajo iz filozofskih opredelitev sebstva in racionalnosti. Nanje ne bo več gledala kot na temelje političnih institucij, pač pa v najslabšem primeru kot na filozofsko latovščino, v najboljšem primeru pa kot na pomembna sredstva zasebnih iskanj popolnosti, ki so za družbeno politiko nepomembna.²²

Nasprotje med Rawlsovimi poskusom, da bi, "filozofsko rečeno, ostal na površini", in tradicionalnim iskanjem "filozofskih temeljev demokracije" bom skušal pojasniti s kratkim prikazom Sandelovega dela *Liberalizem in meje pravičnosti* (*Liberalism and the Limits of Justice*). Gre za jasno in prepričljivo knjigo, ki za potrebe legitimizacije liberalne politike zelo elegantno predstavi argumente zoper poskuse uporabe določenih pojmov sebstva, določenih metafizičnih predstav o tem, kakšna so človeška bitja. Sandel pripisuje takšne poskuse Rawlsu. Mnogi, vključno z menoj, so Rawlsovo *Teorijo pravičnosti* sprva sprejeli kot tak poskus. Brali smo jo kot nadaljevanje razsvetljskega poskusa utemeljitve naših moralnih institucij v pojmu človeške narave

položaj ni aksiomatičen (ali deduktiven) temelj, iz katerega so izpeljana načela, temveč postopek izbiranja principov, ki se kar najbolj ujemajo s

konceptom, ki je vsaj implicitno sprejemljiv za ljudi v demokratični družbi" (str. 572). Mikaven je predlog, da bi iz *Theory of Justice* lahko brez škode odstranili vsa sklicevanja na izvorni položaj, vendar bi bilo kaj takega podobno ponovnemu pisanju (kot so si mnogi želeli Kantove *Kritike čistega uma* brez referenc na stvar na sebi. Scanlon je predlagal, da bi lahko v opisu izbirateljev v izvirnem položaju brez škode odstranili vsaj tista sklicevanja, ki imajo za podmeno lastno korist posameznika. ("Contractualism and Utilitarianism", v *Utilitarianism and Beyond*, ured. Bernard Williams in Amartya Sen (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Ker je upravičljivost, bolj kot lastna korist, povezana z zgodovinskimi okoliščinami, se zdi Scanlonov predlog bolj zvest Rawlsovemu filozofskemu programu kot Rawlsove lastne formulacije.

²² V takšni družbi ne bo načel ali institucij, ki bi se nanašale na obče značilnosti človeške psihologije motivacije. Glede na to, da so podmene o motivaciji del opisa izvirnega položaja, Sandel meni, da se to, "kar se na enem koncu steka v teorijo pravičnosti, mora na drugem koncu pokazati v teoriji osebe, ali natančneje, v teoriji moralnega subjekta" (*Liberalism and the Limits of Justice*, str. 47). Če sledimo Scanlonu (opomba 21) in v našem opisu izvirnih izbirateljev opustimo sklicevanje na lastno korist ter ga zamenjamo s sklicevanjem na njihove želje po upravičevanju lastnih izbir pred

(natančneje, kot neokantovski poskus njihove utemeljitve v pojmu "racionalnosti"). Rawlsovo pisanje, ki je sledilo *Teoriji pravičnosti*, nam je odkrilo, da smo njegovo knjigo napačno interpretirali, da smo precenili kantovske in podcenili heglovske in deweyjevske elemente. Ti spisi so bolj eksplicitno kot Rawlsova knjiga pokazali na njegov metafizofski nauk, po katerem, "kar upraviči pojem pravičnosti, ni njena resničnost v odnosu do predhodnega, nam danega reda, temveč njena skladnost z globljim razumevanjem nas samih in naših aspiracij ter spoznanje, da je *nauk spričo danosti naše zgodovine in tradicij, vtkanih v naše javno življenje, za nas najbolj razumen*".²³

Brana v luči teh mest, se *Teorija pravičnosti* ne prikazuje več kot zavezana filozofskim opredelitvam človeškega sebstva, temveč le zgodovinsko sociološkemu opisu načina našega življenja.

Sandel razume Rawlsovo delo kot prikaz "deontologije s humovskim obrazom", tj. kot kantovski univerzalistični pristop k socialni misli brez hendikepa kantovske idealistične metafizike. Prepričan je, da to ne bo delovalo, da družbena teorija, kot jo zahteva Rawls, terja od nas postuliranje takšne vrste sebstva, kot sta si ga izmislila Descartes in Kant, da bi nadomestila Boga - sebstva, ki bi ga bilo mogoče razlikovati od kantovskega "empiričnega sebstva", sebstva, ki izbira različne "kontingentne želje, zahteve in cilje" in ni le uverženje verovanj in želja. Ker je takšen spoj - Sandel ga imenuje "ukoreninjen subjekt" (*radically situated subject*)²⁴ - to, kar nam ponudi Hume, Sandel meni, da je Rawlsov projekt obsojen na poraz.²⁵ Po Sandelovem mnenju Rawlsov nauk, da je "pravičnost prva vrlina družbenih institucij", zahteva podporo metafizične izjave, da "teleologija, to, kar je najbistvenejše za našo osebnost, niso izbrani cilji, temveč naša sposobnost njihovega izbiranja. Sama zmožnost je postavljena v sebstvo, ki mora biti pred izbranimi cilji".²⁶

Toda branje *Teorije pravičnosti* kot političnega in ne metafizičnega teksta pokaže, da Rawls, ko pravi, da je "sebstvo pred

drugimi, tedaj je edina "teorija osebe", ki nam ostane, sociološki opis ljudi sodobnih liberalnih demokracij.

²³ Rawls, "Kantian Constructivism", str. 519.

²⁴ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, str. 21. V drugem poglavju *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) sem pokazal na prednost razmišljanja o sebstvu kot o takšnem uverženju. Ko Sandel navaja predlog Roberta Nozicka in Daniela Bella, da Rawls "sebstvo opusti zato, da bi ga ohranil" (*Liberalism and the Limits of Justice*, str. 95), naj dodam, da utegne biti koristno razpustiti metafizično sebstvo, da bi ohranili političnega. Skratka: za sistematizacijo spoznanj o prednosti svobode bi bilo morda koristno, če bi sebstvo obravnavali kot nekaj brez središča, brez bistva, zgolj kot uverženje verovanj in želja.

²⁵ "Deontologija s humovskim obrazom, ali kot deontologija propade ali pa v izvornem položaju obnovi breztelesni subjekt, ki ga je hotela odpraviti raztopljenega v praznini" (ibid., str. 14).

cilji, ki jih zatrjuje”,²⁷ ne misli nujno na entiteto imenovano “sebstvo”, domnevno različno od mreže verovanj in želja, ki jih “ima” to sebstvo. Ko pravi, da svojega življenja “ne bi smeli poskušati oblikovati izhajajoč iz neodvisno definiranega dobrega”,²⁸ svojega najstva ne utemeljuje v naravi sebstva. Najstva ne kaže razumeti v pomenu “zaradi notranje narave moralnosti”²⁹ ali “ker je sposobnost izbire bistvo osebnosti”, ampak kot “zato, ker smo *mi* - mi, moderni dediči tradicije verske tolerance in ustavne vladavine postavili svobodo pred popolnost”.

Sklicevanje na to, kar *mi* počnemo, ustvarja prikazni etnocentrizma in relativizma. Sandel je namreč prepričan, da Rawls deli Kantov strah pred temi prikaznimi, da išče “Arhimedovo točko, iz katere bi določil osnovno strukturo družbe”, “stališče, ki ga ne kompromitira lastna vpetost v svet in s svetom ni tako razdruženo, da bi bilo zaradi tega razveljavljeno”.³⁰ V svojih nedavnih spisih Rawls zavrača prav misel, da bi bilo stališče “kompromitirano zaradi svoje vpletenosti v svet”. Komunitarci s filozofskimi nagibi, kot je Sandel, ne znajo najti srednje poti med relativizmom in “teorijo moralnega subjekta”, teorijo, ki ne bi govorila o npr. verski toleranci in obsežnih tržnih gospodarstvih, temveč z ahistoričnega vidika o človeških bitjih kot takih. To srednjo pot skuša zakoličiti Rawls.³¹ Ko govori o “Arhimedovi točki”, ne misli

²⁶ Ibid., str. 19.

²⁷ Rawls, *Theory of Justice*, str. 560.

²⁸ Ibid.

²⁹ Pomembno je opozoriti, da se Rawls izrecno ogradi od tega, da bi analiziral samo idejo moralnosti, in od pojmovne analize kot metode družbene teorije (ibid., str. 130). Nekateri kritiki so opozorili na to, da uporabljaja “reduktivno logično analizo” z značilnostmi “analitične filozofije”: glej npr. William M. Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1982), str. 94ff. Sullivan pravi, da “ideal reduktivne logične analize podeljuje svojo legitimnost pojmovanju, po katerem je naloga moralne filozofije, da z analizo moralnih vlog odkriva prvotne prvine in vladajoča načela, ki se jih mora posluževati vsak racionalen moralni sistem, pri čemer *racionalno* pomeni v tem primeru “logično koherentno” (str. 96). Sullivan dopušča možnost, da sta: “Nozick in Rawls bolj občutljiva za pomen zgodovine in socialne izkušnje v človeškem življenju, kot so bili klasični liberalni misleci” (str. 97). Vendar je ta dopustitev prešibka in zavajajoča. Rawlsa pripravljeno, da sprejme “reflektivno ravnotežje” in ne “pojmovne analize” za svoje metodološko geslo, loči od epistemološko usmerjene moralne filozofije, ki je prevladovala pred izidom *Theory of Justice*. Rawls predstavlja reakcijo zoper kantovsko idejo “moralnosti” kot nečesa z ahistoričnim bistvom, reakcijo iste vrste, kot jo najdemo pri Heglu in Deweyju.

³⁰ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, str. 17.

³¹ “... svoboda vesti in misli ne sme temeljiti na filozofskem ali etičnem skepticizmu, niti na ravnodušnosti do religioznih in moralnih interesov. Načela pravičnosti definirajo primerno pot med dogmatizmom in netoleranco na eni strani in redukcionizmom, ki na religijo in moralo gleda zgolj kot

na točko zunaj zgodovine, temveč preprosto na ustaljene navade, ki prihodnjim izbiram puščajo več prostora. Tako denimo pravi:

”Rezultat teh razmišljanj je, da pravičnost kot poštenost ni prepuščena na milost in nemilost obstoječim hotenjem in interesom. Arhimedovo točko postavlja, da bi se družbenei sistem oblikoval brez sklicevanja na apriorne premisleke. Daljnosežni cilji družbe so vgrajeni v njene glavne obrise, ne glede na posebne želje in potrebe njenih sedanjih članov... V tej ureditvi ni prostora za vprašanje, ali so želje ljudi, da bi igrali nadrejeno ali podrejeno vlogo, morda niso tako velike, da bi morali sprejeti avtokratske institucije, in ali je zaznava verskih praks drugih tako zelo moteča, da svoboda vesti ne bi bila dovoljena.”³²

Reči, da ni prostora za vprašanja, ki bi jih postavila Nietzsche in Loyola, ne pomeni, da so pogledi obeh nerazumljivi (v pomenu “logično nekoherentni” ali “pojmovno zmedeni”). Še manj, da temeljijo na napačni teoriji sebstva. Prav tako ni *pravično* reči, da naše preference prihajajo navzkriž z njunimi.³³ Reči je treba, da je konflikt med tema dvema možema in nami tako

na preference, na drugi strani” (Rawls, *Theory of Justice*, str. 243). Menim, da Rawls “filozofski in etični skepticizem” istoveti z idejo, da je vse samo

stvar “preferenc”, celo religija, filozofija in morala. Zato bi morali razlikovati njegov predlog za “razširitev načela tolerance na samo filozofijo” od predloga, da bi filozofijo odpravili kot epifenomenalno. Gre za vrsto predloga, ki ga podpirajo redukcionistične opredelitve filozofskih nauk kot “preferenc”, “izpolnitev želja” ali “izrazov emocij” (glej Rawlsovo kritiko Freudovega redukcionizma v *ibid.*, str. 539ff). Niti psihologija, niti logika, niti kakšna druga teoretska disciplina ne morejo ponuditi nevprašljivih razlogov, zakaj bi odpravili filozofijo, nič bolj kot lahko filozofija ponudi razlog, zakaj naj bi odpravili teologijo. Vendar je to primerljivo z izjavljanjem, da nas obči tok zgodovinskega izkustva utegne voditi v zanemarjanje teoloških tem in nas približuje točki, na kateri odkrijemo, podobno kot Jefferson, da je teološki besednjak “nesmiseln” (ali natančneje, neuporaben). Trdim celo, da nas je ta tok od Jeffersonovih časov pripeljal do odkritja, da je postala neuporabna tudi večina filozofskega besednjaka.

³² *Ibid.*, str. 261 ff.

³³ Nasprotje med “zgolj preferenco” in nečim manj “arbitrnim”, nečim tesneje povezanim s samo naravo človeka ali razuma, se pojavlja pri mnogih avtorjih, ki o “človekovih pravicah” razmišljajo kot o nečem, kar zahteva filozofsko utemeljitev tradicionalnega tipa. Takole moj kolega David Little komentira mojo “Solidarity or Objectivity?": “Zdi se, da Rorty dovoljuje kritiko in pritisk na družbe [tiste, ki jih ne maramo], v primeru, da to počnemo v prizadevanjih za uresničitev interesov ali prepričanj, ki smo jih (v določenem času) lahko imeli, ne glede na različne etnocentrične razloge, ki jih za to imamo” (“Natural Rights and Human Rights: The International Imperative”, v *National Rights and Natural Law: The Legacy of George Mason*, ured. Robert P. Davidow (Fairfax, Va: Georg Mason University Press, 1986), str. 67 - 122). Odvrnil bi, da Littlova uporaba “v primeru, da to počnemo”, vsebuje dvomljivo razlikovanje med nujnimi, vgrajenimi, občimi prepričanji (prepričanji, ki bi jih bilo “iracionalno” zavreči) in naključnimi, kulturno determiniranimi prepričanji. Predpostavlja tudi obstoj takšnih zmožnosti, kot so razum, volja in čustva, vsega tega, kar spodbijata pragmatična tradicija v ameriški filozofiji in tako imenovana eksistencialistična tradicija v evropski filozofiji. Deweyjev *Human Nature and Conduct* in Heideggrov *Sein und*

velik, da je "preferenca" napačna beseda. Govoriti o okušalnih ali spolnih preferencah je ustrezno, saj se tičejo le nas samih ali našega neposrednega kroga bližnjih. Vendar je zavajajoče govoriti o "preferiranju" liberalne demokracije.

Mi, dediči razsvetljenstva, imamo sovražnike liberalne demokracije, kot sta Nietzsche in Loyola - da uporabim Rawlsov izraz - za "nore". To počnemo zato, ker v njih nikakor ne moremo videti sodržavljanov naše ustavne demokracije; ljudi, katerih življenjski načrti bi utegnili biti - ob zagotovljeni domiselnosti in dobronamernosti - v skladu z načrti drugih državljanov. Niso nori, ker bi se motili glede ahistorične narave človeških bitij. Nori so, ker so meje normalnosti določene s tem, kar *mi* lahko jemljemo resno. To pa je določeno z našo vzgojo in našim zgodovinskim položajem.³⁴

Če se zdi skrajno etnocentrično tako na kratko opraviti z Nietzschejem in Loyolo, je to zato, ker nas je filozofska tradicija navadila na misel, da vsakogar, ki je voljan poslušati razum - tj. poslušati do konca vse argumente - to privede do resnice. Takšno stališče, ki ga Kierkegaard imenuje "sokratizem" in ga zoperstavi trditvi, da je naše izhodišče morda le zgodovinski dogodek, se prepleta z idejo, da ima človeško bistvo središče (božansko iskro ali zmožnost iskanja resnice, imenovano "razum"), do katerega bo argumentiranje sčasoma in s potrpljenjem prodrlo. Za Rawlsove namene te slike ne potrebujemo. Na bistvo lahko nemoteno gledamo kot na brezposredno, povsem zgodovinsko kontingentno. Rawls ne potrebuje in noče braniti prednosti pravice do dobrega, kot to počne Kant s sklicevanjem na teorijo bistva, ki ga naredi za več kot "empirično bistvo", več kot "radikalno vpet subjekt". O Kantu si verjetno misli, da ima v večini prav, kar se tiče narave pravičnosti, a se moti o naravi in funkciji filozofije.

Določeneje: zavrne lahko Sandelovo kantovsko trditev, da je "med subjektom in položajem razkorak, nujen za vsako ločenost in bistven za neodpravljeni *umetniški* vidik vsakega koherentnega pojmovanja bistva."³⁵ Sandel tak vidik definira z besedami:

Zeit ponujata moralno psihologijo, ki se izogne nasprotju med "preferenco" in "razumom".

³⁴ "Aristotel opozarja, da je ljudem lasten občutek za pravično in nepravično in da njihovo skupno razumevanje pravičnosti ustvarja polis. Analogno lahko v luči naše diskusije rečemo, da skupno razumevanje pravičnosti kot poštenosti oblikuje ustavno demokracijo" (Rawls, *Theory of Justice*, str. 243). Z vidika interpretacije Rawlsa, ki jo ponujam, bi bilo nerealno pričakovati od Aristotela, da bi razvil koncept pravičnosti kot poštenosti enostavno zato, ker ni imel takšne zgodovinske izkušnje, kot jo imamo danes. Nesmiselno je tudi domnevati (kot to stori denimo Leo Strauss), da so že Grki pretresali možne alternative socialnega življenja in institucij. Ko razpravljamo o pravičnosti, ne moremo pristati na postavitve v oklepaj svojega vedenja o nedavni zgodovini.

“Moji atributi me ne morejo povsem konstituirati... vedno jih mora biti nekaj, ki jih bolj *imam* kot sem.” Za interpretacijo Rawlsa, ki jo ponujam, ne potrebujemo kategorične razlike med sebstvom in njegovim položajem. Opustimo lahko razliko med atributom sebstva in sestavnimi deli sebstva, med njegovimi akcidenkami in njegovo esenco kot “zgolj” metafizično.³⁶ Če se nagibamo k filozofiranju, bi morali pred Descartesovim, Humovim ali Kantovim besednjakom dati prednost besednjaku, ki nastopa pri Deweyju, Heideggru, Davidsonu in Derridaju in ima vgrajene previdnostne varovalke pred metafiziko.³⁷ Kajti če uporabimo besednjak slednjih, bomo zmožni moralni napredek ugledati kot zgodovino nastajanja, ne kot iskanje poetičnih dosežkov “ukoreninjenih” posameznikov in skupnosti, ne kot postopno razkrivanje, do katerega pridemo z uporabo “razuma”, “načel”, “pravic” ali “vrednot”.

Sandelova trditev, da “pojem subjekta, ki je dan pred njegovimi objekti in neodvisno od njih, ponuja temelj za moralni zakon, ki ... mogočno dopolni deontološko vizijo”, drži. Toda pripisati takšno silno dovršenost Rawlsu pomeni zastrupiti ga. Podobno, kot če bi Jeffersonu ponudili argumente za versko toleranco, ki bi temeljila na eksegezi krščanske biblije.³⁸ Kar Rawlsa loči od Jeffersona, je ravno zavrnitev podmene, da moralni zakon potrebuje “temelj”. Ravno ta zavrnitev mu omogoča postati deweyjevski naturalist in se znebiti razlike med voljo in intelektom, med sestavnimi deli sebstva in njegovimi atributi. Rawls *noče* “popolne deontološke vizije”, takšne, ki bi razložila, *zakaj* naj bi dali pravičnosti prednost pred pojmom dobrega. Rawls sledi posledicam trditve, da je pravičnost predhodna *dobremu*, ne pa predpostavka.³⁹ Ne zanimajo ga pogoji identitete sebstva, temveč le pogoji državljanstva v liberalni družbi.

³⁵ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, str. 20.

³⁶ Na podoben način lahko odpravimo tudi druge razmejitve, ki jih začrta Sandel. Navedena primera sta razlikovanje med voluntaristično in kognitivno opredeljitvijo izvirnega položaja (ibid., str. 212) med “identiteto subjekta” kot “proizvodom” in ne kot “premislo” svojega delovanja (ibid., str. 152) ter med vprašanjem “Kdo sem?” in “pragmatičnim moralnim vprašanjem” “Kaj naj izberem?” (ibid., str. 153). Vse te razmejitve je treba opazovati kot proizvode “Kantovega dualizma”; Rawls hvali Hegla in Deweya, ker sta ta dualizem presešla.

³⁷ O nekaterih podobnostih med Deweyjem in Heideggru z vidika antikatolizma glej moj spis “Overcoming the Tradition”, v Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

³⁸ David Lewin me je opozoril, da se Jefferson ne bi strinjal s takšnim argumentom. Omenil sem ga, da pokažem, kako se Jefferson tako kot Kant znajde v nevzdržnem vmesnem položaju med teologijo in deweyjevskim socialnim eksperimentalizmom.

Denimo, da se Rawls ne loteva transcendentalne dedukcije ameriškega liberalizma ali izdelave filozofskih temeljev demokratičnih institucij, temveč skuša le sistematizirati načela in institucije, tipične za ameriški liberalizem. Navzlic temu se zdi, da so pomembna vprašanja, ki so jih postavili kritiki liberalizma, ostala brez odgovora. Pomislimo samo na trditev, da lahko mi, liberalci, Loyolo in Nietzscheja odpravimo preprosto kot nora. Lahko si mislimo, da sta se prav dobro zavedala, kako ju njuni pogledi delajo neustrezna za državljanstvo v ustavni demokraciji, in da bi ju tipični prebivalec takšne demokracije imel za nora. Toda zanju takšna dejstva štejejo za dodatne točke zoper ustavno demokracijo. Zanju tip osebnosti, ki jo ustvari takšna demokracija, ni to, kar naj bi človek bil.

Ko iščemo primeren dialektični pristop do Loyole in Nietzscheja, se liberalni demokrati znajdemo v precepu. Zdi se, da zavračanje razprave o tem, kakšno naj bi človeško bitje bilo, kaže na prezir do duha prilagajanja in tolerance, ki je bistven za demokracijo. Vseeno pa ostaja nepojasnjeno, kako zagovarjati trditev, da človeška bitja ne bi smela biti fanatiki, pač pa liberalci, ne da bi nas to vrnilo k teoriji o človeški naravi in s tem k filozofiji. Mislim, da moramo zgrabiti prvo ost. Vztrajati moramo pri tem, da se ni nujno spopasti z vsakim argumentom v obliki, v kateri je ponujen. Prilagajanje in tolerance se nehata ob nepripravljenosti za delovanje znotraj besednjaka, ki ga sobesednik želi uporabljati, nepripravljenosti upoštevati vsako temo, ki jo predloži v diskusiji. Sprejem takšnih stališč je druga plat opustitve ideje, da en sam moralni besednjak in ena sama vrsta moralnih prepričanj zadoščata kjerkoli za vsako človeško družbo, in dopustitve, da nas zgodovinski razvoj lahko popelje preprosto v *opustitev* vprašanja in besednjaka, v katerem so postavljena.

Podobno, kot je Jefferson zavrnil, da bi bila krščanska biblija izhodišče za razpravo o alternativnih političnih institucijah, moramo sami bodisi odkloniti odgovor na vprašanje "Kakšne vrste

³⁹ Sandel "primata subjekta" ne razume samo kot način izpolnitve deontološke slike, temveč tudi kot nujni pogoj njene pravilnosti: "Če naj uspe primat pravičnosti, če naj bo v prepletanju moralnega in utemeljitvenega vidika, ki

smo ga razlikovali, pravilno pred dobrim, tedaj mora uspeti tudi eni od različic trditve o primatu subjekta" (*Liberalism and the Limits of Justice*, str. 7). Sandel citira Rawlsa, ko pravi, da "bistveno enotnost sebstva zagotavlja že koncept pravice", in to mesto jemlje za dokaz, da Rawls vztraja pri nauku o "prednosti subjekta" (ibid., str. 21). Vendar premislimo kontekst tega stavka. Rawls pravi: "Načela pravičnosti in njihovo udejanjanje v družbenih oblikah določajo meje, znotraj katerih se odvija naš premislek. Bistveno enotnost sebstva torej zagotavlja že koncept pravice. Še več, v dobro urejeni družbi je ta enotnost enaka za vse; posameznikov koncept dobrega, kot se kaže v njegovem racionalnem načrtu, je podnačrt večjega, obsežnejšega načrta, ki skupnost ureja kot 'socialno združenje socialnih združenj'" (*Theory of Justice*, str. 563). "Bistvena enotnost sebstva", o kateri je govor, je preprosto sistem moralnih čustev, navad in ponotranjene tradicije, ki je tipična za

človeško bitje se nadejaš proizvesti?" oziroma vsaj ne dopustiti, da bi odgovor na to vprašanje narekoval tudi naš odgovor na vprašanje "Ali je pravica primarna?"⁴⁰ Nič bolj razvidno ni, da naj bi demokratične institucije merile tiste osebe, ki so proizvod teh institucij, kot to, da bi te institucije morali meriti ob božjih zapovedih. Ni razvidno, da bi jih moralo meriti karkoli specifičnejše od tistih moralnih institucij zgodovinske družbe, ki so jih ustvarile. Zamisel, da bi morali moralne in politične kontroverze vedno "vrniti k prvim načelom", je razumna le, če pomeni samo to, da bi morali poiskati skupno izhodišče v upanju, da bomo dosegli soglasje. Zavajajoče pa je, če jo jemljemo kot trditev, da obstaja naravni red premis, iz katerih naj bi izpeljali moralne in politične sklepe - če ne omenjam trditve, da so nekateri sogovorniki (npr. Nietzsche ali Loyola) takšen red že ovrgli. Liberalni odgovor na drugo trditev komunitarcev se mora zato glasiti: čeprav so tipične značajске poteze ljudi liberalnih demokracij pohlevnost, preračunljivost, malenkostnost in neherojskost, utegne biti prevlada takšnih ljudi sprejemljiva cena za politično svobodo.

Duh prilagodljivosti in tolerance kaže na to, da bi morali iskati skupno izhodišče z Loyola in Nietzschejem, vendar ne napoveduje, kje to skupno izhodišče je, oziroma ali ga sploh lahko najdemo. Filozofska tradicija ohranja podmeno, da obstajajo določena vprašanja (npr. "Kaj je božja volja?", "Kaj je človek?", "Katere pravice pripadajo vrsti?"), do katerih ima vsak ali naj bi vsak imel svoje stališče, in so v upravičevalskem redu pred tistimi, ki so predmet političnega premisleka. To podmeno spremlja druga, po kateri imajo človeška bitja naravno središče, ki ga filozofska poizvedba lahko locira in osvetli. Nasproti temu pa stališče, da so človeška bitja brezsrediščne mreže verovanj in želja, da njihova hotenja in besednjake določajo zgodovinske okoliščine, dopušča možnost, da bo prekrivanje dveh takšnih mrež premajhno za omogočenje soglasja o političnih zadevah ali vsaj koristne razprave o njih.⁴¹ Da sta Loyola in Nietzsche nora, ne sklenemo zato, ker imata nenavadne poglede o določenih "temeljnih" vprašanjih; tako sklepamo šele potem, ko smo po obsežnih poskusih izmenjave političnih pogledov ugotovili, da se razprava ni premaknila z mrtve točke.⁴²

politično osveščene državljane ustavne demokracije. Sebstvo je, še enkrat, zgodovinski proizvod. Ničesar skupnega nima z neempiričnim sebstvom, ki ga je v interesu razsvetljenskega univerzalizma postuliral Kant.

⁴⁰ V Dworkinovi izjavi, da Rawls zavrača "na cilju utemeljeno" socialno teorijo, je zno resnice, vendar nas to ne sme zapeljati v zmoto, da se zato nagiba k "na pravicah utemeljeni" teoriji.

⁴¹ Te točke ne bi smeli prignati v skrajnosti, ki bi ustvarila prikazen "nepredljivih jezikov". Donald Davidson je nekoč pripomnil, da ne bomo prepoznavali drugih organizmov kot dejanskih ali potencialnih uporabnikov jezika - ali potemtakem, kot oseb - razen če ne bo dovolj prekrivanja v verovanjih in željah, da bi omogočilo prevajanje. Pogosta komunikacija je samo nujen, ne zadosten, pogoj soglasja.

Prvo ost prej orisane dileme lahko zdaj povzamemo, če rečemo, da Rawls postavlja demokratično politiko na prvo mesto in filozofijo na drugo. Ohranja Sokratovo privrženost svobodni izmenjavi stališč brez Platonove privrženosti možnosti občega soglasja, možnosti, ki jo varujejo epistemološki nauki, kot je Platonova teorija spominjanja⁴³ ali Kantova teorija o odnosu med čistimi in empiričnimi pojmi. Rawls vprašanje, ali bi morali biti tolerantni in sokratski, razločuje od vprašanja, ali nas bo ta strategija vodila k resnici. Zadovolji se s tem, da bi morala voditi do intersubjektivnega reflektivnega ravnovesja, kakršno je pač dosegljivo spričo kontingentne naravnosti subjektov, o katerih je govor. Platonska resnica kot zapopadenje tega, kar Rawls imenuje "predhoden red, ki nam je dan", za demokratično politiko preprosto ni pomembna. Zato je nepomembna tudi filozofija kot pojasnitev odnosa med tem redom in človeško naravo. Ko med njima pride do spora, ima demokracija prednost pred filozofijo.

Takšen sklep je morda videti izpostavljen samoumevnemu ugovoru. Morda se zdi, da filozofsko teorijo o naravi človeka zavračamo na osnovi natanko take teorije. Vendar bodite pozorni: čeprav sem večkrat dejal, da se Rawls *lahko* zadovolji s pojmovanjem človeškega sebstva kot brezsrediščne mreže zgodovinsko pogojenih prepričanj in želja, nikoli nisem trdil, da takšno teorijo potrebuje. Liberalni socialni teoriji takšna teorija namreč ne nudi *temeljev*. Če kdo *hoče* model človeškega sebstva, tedaj bo slika o brezsrediščni mreži zadovoljila potrebo. Za potrebe liberalne socialne teorije pa tak model ni nujen. Shajati je moč z zdravo pametjo in družbeno znanostjo, torej s področji diskurzivnosti, kjer se pojem "sebstvo" pojavlja le poredkoma.

Slika sebstva *bo* nujna le za tistega, ki ga nagnjenje do filozofije, vokacija, zasledovanje popolnosti vodi k oblikovanju modelov entitet, kot so: "sebstvo", "vedenje", "jezik", "narava", "Bog" ali "zgodovina", in jih meša, dokler se med seboj ne sprimejo. Ker je moja lastna vokacija te vrste in je moralna identiteta, okoli katere želim zgraditi svoj model, identiteta državljana liberalne demokratične države, vsem s podobnim okusom in iden-

⁴² Takšen sklep je omejen na politiko. Ne poraja dvomov o sposobnosti teh ljudi, da uporabljajo pravila logike, ali o njihovi sposobnosti, da spretno in dobro opravljajo mnoge druge stvari. Zato ni ekvivalent tradicionalni, filozofski obtožbi "iracionalnosti". Takšna obtožba predpostavlja, da je nezmožnost "videti" določeno resnico, dokaz odsotnosti organa, ki je bistven za normalno delovanje človeka.

⁴³ V *Filozofskih drobtinica* Kierkegaard, o katerem sem prej že govoril, obravnava platonsko teorijo spominjanja kot arhetipsko upravičenje "sokratizma", ki nastopa kot simbol vseh oblik (zlasti Heglovih) tega, kar je nedavno Bernard Williams imenoval "racionalistična teorija racionalnosti": idejo, da je kdo racionalen le, če se sklicuje na obče sprejete kriterije, katerih resnico in aplikabilnost lahko vsi ljudje najdejo "v svojem srcu". Gre za filozofsko jedro svetopisemske ideje, da je "resnica mogočna in bo prevladala",

titeto priporočam sliko sebstva kot brezsrediščne in naključne mreže. Ne priporočam pa ga tistim s podobno vokacijo, a z drugačnimi moralnimi identitetami, zgrajenimi npr. na ljubezni do Boga, ničejanskem samopreseganju, na natančni predstavi realnosti, takšni kot je na sebi, na iskanju "edinega pravega odgovora" na moralna vprašanja ali na superiornosti določenega značajskega tipa. Take osebe potrebujejo kompleksnejši in zanimivejši model sebstva, ki se na zapletene načine prepleta z drugimi kompleksnimi modeli stvari, kot sta "narava" ali "zgodovina". Kljub temu so take osebe, bolj zaradi pragmatičnih kot zaradi moralnih razlogov, lahko lojalni državljani liberalne demokratične družbe. Morda prezirajo večino svojih državljanov, a so vseeno pripravljene priznati, da je pravlada odvrtnih značajskih tipov, ki jih proizvaja liberalna demokracija, vseeno manjše zlo kot izguba politične svobode. Morda so skrušeno hvaležni, da njihovo zasebno občutenje moralne identitete in modeli človeškega sebstva, ki so jih razvili, da bi svoje občutje razčlenili - kar je način soočanja s svojo osamljenostjo - ne zadevajo takšne države. Rawls in Dewey sta pokazala, da liberalna država lahko ignorira razliko med moralno identiteto Glavkona in Trazimaha, podobno kot ignorira razliko med religiozno identiteto katoliškega nadškofa in mormonskega preroka.

Seveda spremlja takšno držo do teorij o sebstvu priokus paradoksa. Kdo morda poreče, da smo se izognili eni vrsti paradoksa samonanašanja, da bi padli v drugo. Moja predpostavka je, da je vsak svoboden, da zgradi model sebstva, ki mu bo ustrezal, da ga prikroji svoji politiki, religiji ali svojemu zasebnemu občutju smisla življenja. Kar ima zopet za podmeno, da ne obstaja "objektivna resnica" o tem, kakšno je *dejansko* sebstvo. To pa se spet zdi trditev, ki jo je moč upravičiti le na osnovi metafizično epistemološkega stališča tradicionalne vrste. Če karkoli zanesljivo pripada takšnemu stališču, je to gotovo vprašanje, kaj pravzaprav od tega je in kaj ni "dejstvo, ki pripada stvari". Moj argument se mora tako nujno vračati k prvim filozofskim načelom.

Tu lahko rečem samo to: če bi obstajalo dejstvo o tem, kaj to dejstvo je, bi to metadejstvo brez dvoma razodeli metafizika in epistemologija. Vseeno pa mislim, da je ideja o "dejstvu, ki pripada stvari" te vrste, da bi nam bilo bolje brez nje. Filozofi, kot denimo Davidson in Derrida, so nam ponudili dober razlog, da imamo distinkcijo *physis-nomos*, in *se-ad nos*, objektivno-subjektivno za kline na lestvi, ki jo lahko zdaj mirno zavržemo. Vprašanje, ali so razlogi, ki so nam jih ponudili ti filozofi, sami le metafizično epistemološki razlogi ali ne, in če niso, kakšne vrste razlogi so, se mi zdi nesmiselno in sterilno. Spet se vračam k holistični strategiji vztrajanja pri tem, da je reflektivno ravnovesje vse, za kar si je potrebno prizadevati; da ne obstaja naravni red

upravičenosti verovanj, nikakršen predestiniran potek argumentiranja, ki bi ga morali izslediti. Ena izmed koristi pojmovanja sebe kot brezsrediščne mreže je prav ta, da se znebimo misli o vnaprej določenih potekih. Druga korist je, da vprašanje, pred kom se moramo upravičiti, vprašanja o tem, kdo velja za fanatika in kdo zasluži odgovor, lahko obravnavamo kot zgolj stvari, ki se morajo razrešiti na poti k doseganju reflektivnega ravnotežja.

Ponudim lahko argument, ki naj odpihne pridih lahkomišelnega esteticizma v mojem odnosu do tradicionalnih filozofskih vprašanj. Za to lahkomišelnostjo je moralni namen. Spodbujanje lahkomišelnosti glede tradicionalnih filozofskih tem služi istim namenom, kot jih ima spodbujanje lahkomišelnosti glede tradicionalnih teoloških tem. Podobno kot vzpon obsežnega tržnega gospodarstva, naraščanje pismenosti, razmah umetniških žanrov in brezskrbni pluralizem sodobne kulture, tudi filozofska površinskost in lahkomišelnost pripomoreta k razčaranju sveta. Pripomoreta k temu, da so prebivalci sveta bolj pragmatični, tolerantnejši in dovetnejši za klic instrumentalne racionalnosti.

Če je moralna identiteta koga vsebovana v njegovem državljanstvu v liberalni politični skupnosti, tedaj spodbujanje lahkomišelnosti utegne služiti njegovim moralnim namenom. Moralna zavezanost, navsezadnje ne zahteva, da ljudje resno jemljejo vse zadeve, ki jih zaradi moralnih razlogov resno jemljejo njihovi sodržavljeni. Zahtevati utegne ravno nasprotno. Morda zahteva, da jih s smešenjem rešimo navade, da te zadeve jemljejo tako resno. Razlogi za njihovo smešenje so morda resni. Splošneje rečeno, ne bi smeli graditi na podmeni, da je estetika sovražnica morale. Upam si celo trditi, da je bila v nedavni zgodovini liberalne družbe pripravljenost na estetsko gledanje sveta (s predajanjem temu, kar Schiller imenuje "igra" in zavračanje tega, kar Nietzsche imenuje "duh resnobe") pomemben nosilec moralnega napredka.

Povedal sem vse, kar je bilo potrebno reči o tretji trditvi komunitarcev, namreč, da socialna teorija liberalne države temelji na zmotnih filozofskih predpostavkah. Upam, da sem dovolj jasno pokazal, da bi morali komunitarci kot kritiki liberalizma zgoraj trditve opustiti in raje razvijati katero izmed prvih dveh trditvev: bodisi empirično, da so demokratične institucije nezdržljive s smislom za skupne cilje, ki je značilen za preddemokratične družbe, bodisi moralno sodbo, da so proizvodi liberalne države previsoka cena za zator zla, ki je obstajalo pred njim. S poudarkom na teh dveh predpostavkah bi se komunitarci izognili terminalni neizpoljenosti, s katero se običajno končajo njihove knjige. Heidegger, na primer, nam govori, da "smo prepozni za bogove in prezgodnji za Bit". Ungar končuje *Vedenje in politiko (Knowledge and Politics)* s sklicevanjem na *Deus absconditus*. MacIntyre končuje svoje delo *Po vrlini (After Virtue)* z besedami, "ne čakamo Godota, ampak drugega, nedvom-

no zelo drugačnega, sv. Benedikta”.⁴⁴ Sandel končuje svojo knjigo z besedami, da liberalizem “ko politika dobro deluje, pozablja na možnost, da lahko spoznamo skupno dobro, ki ga sami ne moremo spoznati”, a molči o kandidatu za to skupno dobro.

Menim, da bi se morali komunitaristi namesto namigov, da bi nam filozofska refleksija ali vrnitev k religiji omogočili ponovno začarati svet, držati vprašanja, ali je odčaranje sveta v končni bilanci povzročilo več slabega kot dobrega oziroma ustvarilo več nevarnosti, kot jih je premagalo. Za Deweyja je skupno in javno razčaranje cena, ki jo plačujemo za posameznikovo in zasebno duhovno osvoboditev, osvoboditev, ki jo je Emerson imel za tipično ameriško. Dewey se je podobno kot Weber zavedal, da je treba zanjo plačati določeno ceno, vendar je bil prepričan, da jo je vredno plačati. Prepričan je bil, da nobena dobrina prejšnjih družb ne odtehta poskusov njihove ponovne prilastitve, če je cena zanje zmanjšanje sedanje zmožnosti, da ljudi prepustimo sebi samim, da v miru poizkusijo uresničiti svojo zasebno vizijo popolnosti. Občudoval je ameriško navado dajanja prednosti demokraciji pred filozofijo, ki ob vsaki viziji o smislu življenja zastavi vprašanje: “Ali ne bo uresničevanje te vizije zmanjšalo možnosti drugih, da uresničijo svojo odrešitev?” Nič bolj naravno ni dati prednost temu vprašanju kot denimo MacIntyrejevemu vprašanju “Kakšne vrste človeško bitje nastopi v kulturi liberalizma?” ali morda Sandelovemu vprašanju “Ali je skupnost, ki pravičnost postavlja na prvo mesto, lahko kaj več od skupnosti tujcev?”. Vprašanje, katero od teh vprašanj ima prednost pred katerim drugim, si nujno zastavlja vsak. Nihče ni bolj arbitraren kot kdo drug. Vendar to pomeni, da ni arbitraren nihče. Vsi samo vztrajajo pri tem, da bi verovanja in želje, ki jim največ pomenijo, morale biti v razpravi najprej na vrsti. To ni arbitrarnost, temveč iskrenost.

Nevarnost ponovnega začaranja sveta je z Deweyjeve perspektive v tem, da se lahko vmeša v razvoj tega, kar Rawls imenuje “družbena zveza družbenih zvez”,⁴⁵ pri čemer utegnejo biti neka-

ko to idejo ločimo od ideje o “novem življenju” (na način kot Kierkegaard zavrača, da bi ju ločil).

⁴⁴ Glej razpravo Jeffreyja Stouta o mnogovrstnih dvoumnostih takšnega zaključka v “Virtue Among the Ruins: An Essays on MacIntyre”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 26, 1984: 256-73, posebno 269.

⁴⁵ To je Rawlsov opis “dobro urejene družbe, ki se ujema s pravičnostjo kot poštenostjo” (*Theory of Justice*, str. 527). Sandel ocenjuje te stavke kot metaforične in se pritožuje, da se “intersubjektivne in individualistične podobe pojavljajo v prisiljenih, včasih celo ponesrečenih kombinacijah, kot bi odkrivale nezdržljivost zavez, ki tekmujejo v njih” (*Liberalism and the Limits of Justice*, str. 150ff). Njegov sklep je, da “moralnega besednjaka skupnosti v strogem pomenu besede, ni moč vedno zajeti v pojmovanje, kije [kot Rawls trdi za svoje] v svojih teoretskih temeljih individualistično”. Sam trdim, da

tere med njimi (Emerson celo meni, da bi morale biti) zelo majhne. Težko je namreč biti oboje, očaran z enim pogledom na svet in hkrati toleranten do vseh drugih. Vprašanja, ali je imel Dewey prav v svoji presoji o relativni nevarnosti in ometov, nisem skušal pretresati. Trdil sem le, da taka presoja ne predpostavlja niti ne podpira teorije sebstva. Prav tako nisem skušal obravnavati napovedi Horkheimerja in Adorna, da utegne "razpustitvena racionalnost" razsvetljenstva povzročiti razkroj liberalnih demokracij.

Vse, kar imam povedati o tej zadevi, je, da kolaps liberalnih demokracij sam po sebi ne bi dal veliko dokazov za trditev, da človeške družbe ne morejo preživeti brez močno razširjenih skupnih prepričanj o stvareh poslednjega pomena, tj. skupnih pojmovanj o našem mestu v vesolju in našem poslanstvu na zemlji. Morda demokracije res ne morejo preživeti v takšnih pogojih, vendar morebiten propad demokracij sam po sebi ne bi nič bolj pokazal, da je bilo kaj takega nujno, kot bi pokazal, da človeške družbe potrebujejo kralje ali religijo, ali da lahko obstanejo le v mestnih državah.

Oba, Jefferson in Dewey, sta Ameriko označila za "poskus". Če poskus propade, se naši zanamci lahko naučijo česa pomembnega. Ne bodo se naučili filozofske resnice, nič bolj kot religiozne. Dobili bodo le nekaj namigov, česa naj se varujejo, ko bodo zastavili nov poskus. Četudi razen tega nič drugega ne bi preživelo obdobja demokratičnih revolucij, se bodo naši zanamci morda spomnili, da je socialne institucije *moč* presojati kot poskuse sodelovanja in ne le kot poskuse utelešenja občega in ahistoričnega reda. Težko je verjeti, da se česa takega ne bo vredno spominjati.

Prevedel Samo Škrbec

so te zaveze videti nezdržljive le, če skušamo določiti njihove filozofske predpostavke (kar je Rawls včasih počel v preveliki meri), kar pa je dober

razlog, da tega ne skušamo početi. Razsvetljenski poskusi izostritve teoloških predpostavk družbenih zavez so naredili več škode kot koristi. Če torej teologije ne moremo preprosto zavreči, naj ostane kar se da nejasna ali "liberalna", kot bi kdo rekel. Oakshott ima prav, ko vztraja pri pomenu filozofske zmešnjave za zdrave države.

Drugje Rawls pravi, da "ni razloga, zakaj bi dobro urejena družba spodbujala predvsem individualistične vrednote, če to pomeni način življenja, ki vodi posameznike k zadovoljevanju svojih nagnjenj in k puščanju vnamar interese drugih" ("Fairness to Goodness", *Philosophical Review* 84 (1975): str. 550). Sandel v svojem komentarju tega mesta pravi, da "napoteva na globlji smisel individualizma Rawlsove koncepcije", vendar je njegov argument za pravilnost tega napotka spet trditev, da "Rawlsovo sebstvo ni le subjekt posedovanja, temveč predhodno individuiran subjekt" (*Liberalism and the Limits of Justice*, str. 61ff). To pa je ravno, kar ves čas spodbijam z dokazovanjem, da ne obstaja nič takega, čemur bi rekli "Rawlsovo sebstvo", da Rawls noče in ne potrebuje "teorije osebe". Sandel je zapisal (str. 62), da je Rawls "prepričan, da vsakega posameznika oblikuje en in samo en sistem želja", vendar je za kaj takega v tekstu težko najti dokaze. V najslabšem primeru Rawls poenostavlja svojo predstavitev s tem, da vsakemu državljanu

Richard Rorty, roj. 1931, leta 1956 doktoriral iz filozofije na univerzi Yale; 1961 - 1982 poučeval filozofijo na oddelku za filozofijo na univerzi v Princetonu, sedaj univerzitetni profesor humanistike na University of Virginia; med drugim sodelavec Ameriške akademije znanosti in umetnosti; avtor knjig: *The Linguistic Turn* (1967), *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), *Consequences of Pragmatism* (1982), *Philosophy in History* (1984), *Contingency, Irony, Solidarity* (1989), *Objectivity, Relativism and Truth* (1991), *Esseys on Heidegger and Others* (1991).



CIVILIZACIJA KULTOV

Antinomije rituala in institucije

I.

Diskurz o instituciji, o njeni transferno-ritualni posredovanosti, mestu, ki ga zaseda v simbolnem univerzumu zahodne civilizacije, je treba začeti v njenem meta- in protovzorcu, usodnostni kali, ki determinira njeno legitimnost in učinkovitost tudi danes. Gre seveda za krščansko cerkev in njen nauk, za specifično logiko delovanja, ki jo je mogoče prepoznati tudi v navidez najoddaljenejših sekulariziranih inačicah, za najradikalnejšo afirmacijo Durkheimove teze, da so vse velike družbene institucije zrasle iz religije¹, za kontinuiteto "pastoralne oblasti" v sodobnosti². Njena pompozna nespremenljivost, togost nastopanja, občutek, da nosi in reproducira neko skrito vedenje, opravičujeta sleherno njeno aktivnost in omogočata vsakokratno prilagodljivost.

Mehanizem, na katerem sloni religiozna institucija, genetična krivda in odrešitev, pridobi svojo legitimnost skozi dvojno substitucijo. Tako kot naj bi bil nekdo drug storil usodni, *izvirni* greh in s tem človeštvo potisnil v dolgotrajno nesrečo, tako naj bi prišel nekdo drug, ki naj bi s svojo žrtvijo prevzel nase krivdo in rešil ukleto čredo. Ideja prve transgresije je zaokrožena z idejo zadnje odrešitve³. Zlo nepokorščine "prvega Adama", ki je "v nas" (Avguštin), kot tudi odkupna žrtev "drugega Adama" degradira vernika-

¹ Glej: **Elementarni oblici religijskega života**, str. 380.

² M. Foucault, *Subjekt in oblast*, v zborniku *Vednost, oblast, subjekt*, str. 109.

³ K. Burke, *The Rhetoric of Religion*, str. 223.

⁴ Glej: S. Freud, **Jaz in Ono**, str. 350.

⁵ Glej tudi: R. Salecl, **Disciplina kot pogoj svobode**, str. 97-104.

⁶ **Absolutna religija**, str. 75.

grešnika na golo mesto v vmesni strukturi, na "Adama" med obema poglavitnima, na negibno, pasivno vlogo. Neločirani občutek krivde, grešnosti, obstaja že pred posameznikovim resničnim grehom, "pravim" zločinom - s posredovanjem slednjega se končno naveže na nekaj "dejanskega"⁴.

Bolj kot njegovi resnični, storjeni prekrški zoper božjo zapoved in bolj kot njegova osebna vera, krepost in prizadevanja po zveličanju sta pomembna "filogenetska", "kozmična", historična in hkrati v vsakem posebej poprisotena dogodka. Greh prvega človeka postane tako tudi njegov osebni, ontogenetski, in odrešitev skozi Sina lahko velja tudi zanj. *Krivde* in *sreče* v krščanstvu ne povzročita neki hoteni, konkretni dejanji vernika-grešnika ali mnogo njih; pristati mora na svoj položaj v primežu, med posredovanima grehom in zveličanjem. Prva je prisotna tudi brez greha - in druga brez posebnih etičnih zaslug za to, zgolj z neomajno vero.

Daljnosežno pedagoško sporočilo te dvojne religiozne vpetosti v smiselni sistem je, da se njegov pripadnik nauči ubogati, sprejeti obstoječi red iz golega razloga, da bi popravil, česar ni storil, in zgolj morda prišel med izbrane, ki bodo rešeni. Ne torej iz nekakšne prisile, okrivljenosti za kaj, kar je bil storil, in ne iz koristnostne gotovosti, da bo deležen milosti. Če parafraziram sv. Pavla: najprej se mora zavedeti Postave, da bi bil sposoben prepoznati svojo grešnost in ničevost. Socializacija zahteva brezprizivno predajo: posameznik mora ubogati zaradi uboganja samega, zaradi članstva v instituciji kot taki, a skozi potencialno možnost rešitve skozi priprta vrata.

Moralni subjekt, ki se razumsko ukloni zakonu, ki uboga, ki se zaveda, da je pogoj svobode disciplina, mora najprej skozi fazo mehanične podreditve, brezprizivne poslušnosti⁵. V tem smislu lahko tudi beremo znano Heglovo pedagoško maksimo, "*da pride resnica do človeka nujno najprej kot avtoriteta*"⁶. Le takšno gospostvo je lahko zares učinkovito, saj obscena dialektika zakona, greha in rešitve zapre svoj krog možnih strategij na eno samo: na submisivnost, ki jo preči užitek pripadnosti. Gre za temeljni paradoks krščanstva in iz njega izhajajočega pojmovanja institucionalne umeščenosti nasploh: biti kriv brez grešnih dejanj ali namer, kaznovan zaradi napake drugega; srečen, blažen zopet zaradi koga drugega. Diahrona usmerjenost, "zgodovina odreševanja", se v obredu spoji s svojo sinhrono razsežnostjo "*starega Adama, ki je v vsakem*", "*Srednika, ki je prav tako v vsakem pripadniku*". Vernik-grešnik se zave svoje vertikalne in horizontalne vpetosti.

Funkcionalna recipročnost rituala in institucije seveda ni v tem, da bi prvi s svojo izpraznjeno, stilizirano form(ul)o

nakazoval izvorno čistost druge, in niti v tem, da je ta druga zgolj razbohotena, prilagojena krošnja prvega. Njuna zveza ne korenini v skupnem sorodstvenem jedru. Drugače rečeno: obred in ustanovo, ki zbudjata videz, da sta le zgodovinska oz. sodobna varianta istega procesa, arhaična in reaktualizirana podoba neke resnice, vežejo izključno funkcionalne vezi. Njuno razmerje temelji na samostojnosti obeh: tako prazna repetitivnost rituala kot tudi dinamično reproduciranje institucije sta sama sebi namen; šele taka lahko - ko se jima zdi potrebno - stopita v skupno razmerje.

Najprej prvi: ritual ni racionalno početje⁷ v tem smislu, da napaberkovanemu skupku interesov šele avtomatizacija pričara zveličavno smiselnost; in prav to je pogoj uveljavitve kakršnegakoli (brez)uma, kateremu avro priskrbi ritualna veličastnost. Zvijaja obrednega ponavljanja ni v obredu samem, ampak v njegovem ponavljanju, ki le tako "substancionalno" izpraznjen legitimira lastno vsebino. Z nesmiselno dolgočasnostjo in hkratno polimorfnostjo lahko osmisli vsakršno resnico. Njegov sterilni dogmatizem mora biti ustrezno slepo sprejet, brez možnosti ugovora.

Tudi za institucijo velja isto, kar je R. Girard zatrdil za obred: da je namreč učinkovita vse dotlej, dokler človek ne skuša razmisliti o tem, zakaj je učinkovita⁸. Pri njej ne gre za to, da s svojim delovanjem sledi neki začrtani smeri, da jo obvladuje neka smotrnost, da teži k nekemu cilju, da v njej njeni pripadniki nekaj dosežejo. S takšnimi naknadnimi racionalizacijami zgolj opravičujejo svoje tipajoče korake v njej, njeno pomanjkanje strategije, imanentno nezmožnost popolnega simbolnega integriranja vanjo.

Z(a)veza med institucijo in ritualom se vrti okoli fetišiziranega cilja, nastanjenega nad mankom njune smiselnosti. Slednjega potem pretvorita v pripadnikovo pomanjkljivost: manko kot generator gibanja, vključevanja, izpopolnjevanja jih poveže v dinamično, a nelagodno celoto, saj je neukinljiv. Pogosta napaka preučevalcev obeh je v tem, da iščejo njuno izvorno idejo, skriti *nucleus*, ki bi ga lahko zaslutili v razraslih poganjkih v sedanosti. Obred ne ponavlja svojega ali bistva neke institucije, in tudi ni tisto trdno, ortodoksno v njej, iz katerega naj bi črpala svojo moč in upravičenost. Ne gre za razmerje med obliko in vsebino, med nespremenljivim in prilagodljivim. Obred z izpraznjenim brbljanjem, s ponavljanjem smisla ne izgublja, ampak ga izključno s tem vedno znova pridobiva.

Funkcionalni soodnos med pojavoma tako ni nekaj statičnega: oba si lahko pridobita nadomestnega partnerja. Tako lahko strukturno in vsebinsko enak ritual "služi" dvema povsem različnima kulturnima institucijama (npr.

⁷ Glej: C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, str. 165.

⁸ Glej: R. Girard, *Nasilje i sveto*, str. 302.

⁹ Zlasti indikativne so tovrstne spremembe in nagli preobrati v t. i. postsocialističnih družbah; balkanska izkušnja kaže, kako lahko pridobijo zaostrene, celo krvave razsežnosti.

¹⁰ Glej: **Struktura i funkcija u primitivnom društvu**, str. 180.

¹¹ Primerjaj C. Levi-Strauss, **Totemizam danas**, str. 96.

¹² Primerjaj tudi s podobnim Foucaultovim razumevanjem psihiatrične prakse, kjer "zdravnik prenaša bolezni, ki bi jih moral odpravljati", "ki proizvaja njihovo resničnost". V knjigi **Predavanja**, str. 49-51.

¹³ R. Girard to fetiško tajbo imenuje "ritualna inspiracija". Glej njegovo knjigo **Stari put grešnika**, str. 96.

kristjanizirani poganski prazniki, iste manifestacije ali parade pod drugačnimi praporji, "sekularizirani" običaji in slavja, volitve v demokraciji ali totalitarizmu ...). Pa tudi institucija ni imuna zoper zamenjave svojih ritualnih postopkov: prilagoditve novim razmeram, nagli preobrati strategij, nenadni ideološki zasuki terjajo drugačno "arhaično" legitimiteto, ki jim jo lahko priskrbi le nov tip obredne prakse⁹. Poljubna substitutivnost in hkratna strukturna neločljivost ju ohranjata izključno v nadgrajujoči, stalno spreminjajoči se dialektični posredovanosti.

II.

Funkcije obreda v delovanju institucije tudi ne gre pustiti naivnemu evolucionističnemu, kvazirazvojnemu poenostavljanju, diskurzu *kritičnih točk*, s katerih preseganjem naj bi tovrstna dejavnost upravičevala svojo potrebnost. Ritual ni sklican in izveden zato, da bi z njegovo pomočjo potrdili enotnost skupine in neobhodnost institucionalizirane družbene formacije v trenutkih, ko naj bi bila ta pred odločilnimi razpotji, drezajočimi izzivi, tesnobnimi dilemami. Šele zatekanje k njemu ustvari takšno klimo, naredi položaj neznošno dvoumen, pričakujoč odločilni poseg enotujoče instance.

V tem smislu lahko obrnem tudi znano Radcliffe-Brownovo tezo, da postane vsak predmet ali dogodek, pomemben za duhovno ali materialno bit družbe, objekt ritualnega odnosa¹⁰. Šele ta slednji vdahne nekemu nevtralnemu dejstvu zahtevano signifikantnost. Obred ne služi temu, da bi ob najdelikatnejših "naravnih" prelomnicah neke ustanove občestvo v njem poiskalo novo moč, da bi lahko prebrodilo krizo ob prehodu iz starega v višji razvojni eon, da bi se napojilo z očiščujočim vitalnim eliksirjem iz praizvira. Prav obratno: enostavno povzroči nekaj, vznemiri svoje pripadnike zgolj zato, da jih lahko - skozi njihovo aktivno vlogo v njem - končno pomiri na pravi poti¹¹. Na neki način se bori sam proti sebi, saj odpravlja napetosti, ki jih je bil sam sprovciral¹².

Razvoj ne pozna nekakšnih "naravnih", vnaprejšnjih, točk *per se*, v katerih naj bi družba z odločilnim, nujnim preobratom prestopila v zagotovljeno zlahknejšo stopnjo. Ekonomiziranje z njimi je vselej problematično, če ne že kar obsceno početje in podjetje. *Ritus* ne služi vnaprej določenemu scenariju kot postaja, moment, v katerem si institucija zajame potrebne življenjske energije, napitek večne mladosti, neobhoden za normalno nadaljevanje. Ritualna praksa vnažaj določi svoje lastne predpostavke, pokaže

na "neznosno pretesnost", "nakopičene težave" in "potencialne nevarnosti" ostajanja na starem in s tem na "nujnost", "naravnost" prehoda na boljše. Z apriorizmi tistega *a posteriori* postane neskončno prilagodljiva.

Napačno je zato vsakršno iskanje praznovorov, čiste obredne oblike ali njegovega vnaprejšnjega idejnega temelja - kar je le mit o njegovi arhaičnosti in neadaptabilnosti - razpredanja o smislu dogajanj, ki naj bi bila najbliže poniknjenemu tolmunu; in ki naj bi zato bila trdno ozadje institucije. Gre ravno za nasprotno: skozi navidezno ortodoksnost je ritual nekaj vselej dinamičnega, z institucijo vzajemno vpetega v gibki posredovanosti, vselej pripravljen pokazati na neznosnost prejšnjega in neobhodnost prihodnje perspektive. Ne odpravlja, ampak šele povzroča oscilacije razvojnega sosledja ter tesnobe, ki zaradi tega nastajajo.

Obred je treba opazovati skozi prizmo na verovanje uklenjene vednosti; če bi pristali na neodvisnost druge optike, na "razumsko" utemeljevanje potrebnosti ritualnega dejanja, bi zgolj pritrdili njegovi implicitni funkcionalistični logiki, ki si ustvari odličnost "nujnosti na razvojni poti". Njegovi izvajalci, svečeniki, "ritualni zdravniki", se sicer ne zavedajo, zakaj neki mehanizem tako blagodejno vpliva na prisotno skupnost, nimajo posebnega "psihosocialnega vedenja" o njem, a se ga vseeno oklepajo¹³.

Zato je treba obrniti tezo, ki jo je bil postavil J. Cazeneuve¹⁴, da sta namreč tesnoba, negotovost pred numinoznim tista, ki potisneta človeka v umetno naddoločen sistem pravil. Pomembna tveganja naj bi spodbudila brstenje prepovedi, njihovo svojevoljno množitev (npr. vzdržnost, krepostnost, post). Travmatična situacija, ta balzam enotnosti institucije, s katero se spopade in jo "premaga" obred, ni nekaj neposredovanega, prostega vsakršne simbolne konotacije, vzrok, ki povzroči reakcijo. Prav narobe: sama perturbacija je posledica družbene urejenosti, sistema pre-, za-, odpovedi, ki pripravijo teren za odrešujoči poseg obreda ali za dolgotrajnejšo terapijo z institucijo.

Prav vpetost v njun sistem je tista, ki vdahne izbranim občutjem in dogodjem numinozno tehtnost, naddoločenost; ti lastnosti pa se nato konsekventno prikazujeta kot izvorno, *grozljivo-privlačno-veličastno-močno* prabistvo, potrebno simbolne elaboracije. *Ritus* najprej prepozna, obsodi in umiri kaos, ki ga je bil povzročil s svojo urejenostjo, ozdravi tisto, kar je bil prej sam okužil, reši nedolžno obsojeno skupnost, za hip olajša in ozaljša krivdo, ki si jo z ničimer ni zaslužila. Še več: po posegu se - v okrivljajoči instituciji - ta še poveča, zdravilo jo le še okrepi. Vzpostavljanje reda potrebuje doziranje naraščajočega, a obvladljivega nereda samega obreda.

¹⁴ V knjigi **Sociologija obreda**, str. 89-91.

¹⁵ Primerjaj: J. Cazeneuve, **Sociologija obreda**, str. 182.

¹⁶ Primerjaj: P. Bourdieu, **Što znači govoriti**, str. 104-108.

¹⁷ Glej: R. Barthes, **Književnost, mitologija, semiologija**, str. 263.

V obrednih dejavnostih in kot pripadniki neke institucije sodelujejo tisti, ki se za to "zavestno" odločijo, ki skušajo preko njih nekaj doseči, ki jih torej prepoznajo kot sredstvo "svoje uresničitve", "realiziranja svojih načrtov". Sama pripadnost je tisti pravi cilj, edina uresničitev, zaradi katere kdo pripada določeni skupini. Institucija, skladno z ritualom, je sama sebi namen in je učinkovita le toliko, kolikor s preprosto tautologijo ideološko zapre svoj dinamični obstoj, kolikor se nasproti posamezniku predstavlja kot obče, kot od-mik. Tisti, ki jima zaverovano sledijo, dosežejo svoj želeni objektiv že s tem, da jima pripadajo, da sodelujejo v njunem delovanju. To pa je njun najvišji smoter: samozaprte, kontrolirana dinamika, cenzurirane komunikacije. Ritual kot posamični in ustanova kot trajni vir organizirane zmešnjave, *input* travmatične izkušnje, ki šokira člana in ga tako vedno znova resocializira, dajeta videz direktnosti, podedovane monolitnosti.

Intervencija institucije in obreda zoži strategijo možnih rešitev na tistih nekaj, ki so implicirane že v njuni okužbi obstoječega; v simbolnem stvarstvu, kot ga soustvarjata s svojimi posegi. Obred tako vedno znova sugerira, na isti način, a vedno v drugačnem kontekstu, mitski začetek in "večnostni" ustroj organizirane skupnosti. Ta kozmogonija sledi izzivu potrditve, ki jo je bil k njej privedel sam obred, in izziv reši na pred-pisan, že pred-viden način. Bajeslovna kristalizacija nastalega položaja tako pridobi svoj pravi pomen šele v obrednem dejanju¹⁵, kot *return* simbolno posredovani negotovosti, prežečim "zunanjim razmeram". Mitologija obred opraviči, ga naturalizira; ritual ni izvajan zato, da bi povzročal določene učinke, pač pa nosi učinke zato, ker je ritual. Mitski konstrukti so potrebni za upravičevanje obstoječih obredov skozi spominjanje na minule dogodke.

III.

Logika vključitve ima dva koraka. Prvi je naturalizacija, "ponaravljanje" nekega povsem družbenega, posredovanega dejstva, ki postane s tem nevprašljivo jedro, *God-given* realnost, ki se je ne da zanikati, in iz katere je treba izhajati. Obred opolnomoči neko povsem pristransko akcijo, legitimira mejo tako, da izbrano partikularno predstavi kot naravno, nujno dejstvo; s tem mu vdahne novo identiteto¹⁶. Drugače rečeno, pride do prehoda iz zgodovine v naravo¹⁷. Ta postane izhodiščna točka celotne kasnejše "nadstavbe": vse institucionalizirane vloge vrejo prav iz tega "naravnega" sta-

nja kot trdnega ozadja človekove pripadnosti instituciji. Šele na osnovi te, in to je drugi korak, lahko človek - tako že član skupine - "izbira" svoje strategije, življenjsko pot. Nravi naj bi tako dolgoval naravi¹⁸.

Kvazinaravno stanje je tako najsubtilnejši moment vsakega institucionalizirajočega mandata, ki povzroči "biološko" danost, "neizogibno" pripadnost. Toda vsaka od človekovih pozicij je družbeno, simbolno posredovana; zato *dejstva-na-sebi*, kot si ga tak diskurz privošči, nikjer ni. "*Struktura sveta reproducira strukturo družbe*"¹⁹ in vse pridobi svojo identiteto potem, ko se impregnira s transcendentno resničnostjo, torej "uvesolji". Bivanje je polimorfen proces, ki se "šele nauči", kaj pravzaprav je, kaj je njegova "narava", in to že od samega začetka; heglovsko rečeno, mora se samozavedati v razvoju²⁰.

Vsakršna primarna človekova identiteta je tako implicitno družbeno konotirana in obrača logiko pripadnosti skupini podobnih posameznikov. Institucija si prizadeva graditi od te točke dalje, navzgor, v višave različnih oblik zavesti, kot si to sama pripisuje. Zamejitev polj - do tod sega "narava", "dano stanje", od tod naprej pa "družbena nadgradnja", "različnosti" - je radikalen in dramatičen poseg. Ideologija namreč vselej deluje retroaktivno, vnazaj; preteklost, "prvotni položaj", prikriva dinamični naboj *ideologizirane narave* - "narava", *naturalizirana ideologija*, pa nadaljevanja, saj so predpostavke dane, natančno "se ve", kaj je naravno in kaj ne, kaj izvorno in kaj pridobljeno. Tisto prvo je vselej "*zapleteno s slepo prevlado zgolj bivajočega*"²¹. Zamenjava polov veča učinkovitost institucije: nihče se je ne more zlahka rešiti, je zapustiti, saj pri tem ne bi izgubil le svoje družbenosti, ampak tudi vso svojo dotedanjo "človeškost", "naravnost". Odtod tudi usodnost ritualov izobčenja v vsaki kulturi.

In tu nastopi drugi korak, "imperativ sreče" nad obsodbo, imenovano "naravno stanje stvari". "Radost", "ponos" nad tem, "kar sem", seveda nikoli ne izhaja iz "mene samega", iz percepiranja svojega mesta v organizirani ustanovi; odločitev, zanos, prizadevanja znotraj institucije niso rezultat posameznikove lastne volje, premišljene politike vključevanja. Sleherni pripadnik "mora" biti zadovoljen nad svojim položajem in s strategijami preživetja v njej. Gre seveda za legitimacijski diskurz institucije same, za zahtevo po "navdušenosti", *felix culpa* v njej, za perpetuirajoče vzbujanje videza, da lahko pripadnik biva le v njej, da zunaj nje ni veselja niti življenja.

¹⁸ S Tertulijanovimi besedami: *Duša je po naravi krščanska, Anima naturaliter Christiana*.

¹⁹ C. Levi-Strauss, *Totemizam danas*, str. 60.

²⁰ *Celo smrt, najbolj "naravno", "prvobitno" dejstvo, mora skozi filter simbolnih pomenov, ki ji podelijo "biološkost"*.

²¹ T. W. Adorno, *Negativna dialektika*, str. 174.

²² R. Girard, *Stari put grešnika*, str. 102. Glej tudi poglavje *Positivni kult - Elementi žrtovanja*, v knjigi E. Durkheima *Elementarni oblici religijskega života*, str. 299-320; ter M. Mauss, *Sociologija i antropologija*, str. 244.

²³ R. Girard, *Nasilje i sveto*, str. 314. Primerjaj tudi: K. Burke, *The Rhetoric of Religion*, str. 4.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Absolutna religija*, str. 61.

IV.

Prototip vsakršnega rituala je seveda poseben tip pravega obredja, žrtveni mehanizem, ta "splošni model rituala"²², "prvi praznik človeštva" (Freud), vir, iz katerega izhaja vse v človeški kulturi²³, pozneje elaborirano z mitsko naracijo. Žrtev, nesrečni grešni kozel, naj bi nase vzela vso krivdo prav tistih, ki jo potem ugonobijo. Uspe ji združiti celotno občestvo - proti sebi. S tem naj bi skupnost poravnala svoj dolg do boštva, od njega priprosila milost za prejšnje in blagoslov za prihodnje prebivanje. V tragediji na Golgoti se pokaže vsa specifičnost krščanskega pojmovanja sakrificija, paradigmatskega obrazca pojmovanja človekove institucionalne in historične umestitve v zahodni civilizaciji. Medtem ko pri t.i. cikličnih družbah - tistih torej, kjer se stvarstvo ritualno ponavlja, večno vrača k istemu, v skladu s simbolno naturaliziranimi "prirodnimi" krožnicami - žrtvovalna praksa sledi temu ritmu, pa jo krščanstvo fiksira v neko povsem določeno, zgodovinsko točko, obenem pa jo poprijeti skozi vsak trenutek vernikove grešne eksistence.

Prav v žrtveni kuhinji, sakrificiju enega zaradi grehov vseh, nastane tista zaveza, ki naredi razmerje med institucijo in okrivljenim/katarzično odrešenim občestvom za neločljivo, vzajemno dopolnjujoče. *Unissono* sovraštvo do ritualne žrtve kot enotnosti balzam, *modus operandi* vsake urejene skupine, je tako le narobna stran enodušnega priznavanja in prežvekovanja greha "pravičnih". S tem je subjekt sam potegnen v potek; "Čuti bolečino zla in svoje lastne odtujenosti"²⁴, ki ju je bila žrtev vzela nase.

Spravna žrtev determinira vernika/grešnika tako zgodovinsko kot tudi v vsakem trenutku, diahrono in sinhrono. Linearno pojmovanje časa in s tem kozmosa omogoča zgolj eno pravo, zato pa toliko usodnejšo žrtev, ki s svojim občestvom sklene zadnjo, 8., najpomembnejšo biblijsko zavezo. Bogočlovek s svojim posegom - nadomestno spravo - tako postvari, ozavesti prejšnji nelocirani tesnobni občutek krivde. Človek sedaj natančno ve, kdo je nase prevzel njegove najhujše grehe, čeprav teh ni bil nikoli zares storil (saj je to zanj opravil že prvi iz vrste), in od katerega milosti je odvisen, od katerega bo brezprizivno prejel sodbo. Žrtev se preko delovanja institucije prelevi v strašljivega preganjalca.

Zato vernikove/grešnikove prostovoljne odpovedi, askeza, mučeništvo itn. niso sredstva, s katerimi naj bi odkupil svoje - z golo pripadnostjo človeškemu rodu - zavoženo, okrivljeno življenje, ampak njegovo življenje samo, edina možna *vita religiosa*. Trpljenje ni nekaj minljivega, odrešljivega in odrešujočega, pač pa način bivanja znotraj (krščanske)

ustanove. Trajna pohaba - *stigma*, Niobina usoda - je bolj kot zunanji znak sam princip funkcioniranja na tak način natkane simbolne realnosti. Obredno samookrivljanje in kaznovanje tako razgalja vse potencialne in uresničene dimenzije samozadostne institucije, s katero je v dialektičnem medsebojnem prežemanju. Trpljenje pridobi vrednost: bolečino iz negativnega stanja transformira v izkušnjo s pozitivno duhovno vsebino²⁵.

S tem, ko prenese odgovornost za svoja nestorjena dejanja, za svoje neobstoječe grehe na nekoga drugega, ko tako spusti podivjano spiralo krivde in greha na nevarno prostost in obsodi nedolžnega, obsodi pravzaprav samega sebe²⁷. Kot rabelj stori namreč svoj prvi "pravi", resnični zločin, in svojo že obstoječo, ključujočo krivdo potrdi, s tem pa podvoji. In prav v tej točki lahko lociram naslednjo pomembno razliko med obema pojavoma: ritual dramatizira situacijo do te mere, da eksaltira prisotno občestvo, ga potisne v "resnični" greh in pokaže na neuresničljivo možnost pomiritve (npr. *angelska antropologija*, zaprtje v *onstransko sedanjost*, mučeništvo, kolesanje samega sebe, popolna askeza). Vznemiri svoje v njem sodelujoče občinstvo in ga potisne v ključujoče samoizpraševanje, resignirano okrivljanje in javno evociranje svoje grešnosti ter hkrati v sublimno zadovoljstvo in terapevtsko razbremenitev s prevrženjem krivde na simbolno žrtev. Institucija pa s temi prepletenimi občutji ekonomizira do naslednjega obreda.

Sprovocirano nasilje se zaokroži z nasilnim epilogom, sakrificijem. In medtem ko t.i. *ciklične* družbe postopek uresničujejo v vseh svojih krvavih razsežnostih, ko zares prelijejo kri, pa je specifična krščanstva in nasploh "prav(n)e civilizacije" sublimnejša: verniki prisostvujejo zgolj simbolni žrtvi in sodelujejo pri simbolni inkorporaciji. S tem pa seveda niso odrešeni okrivljenosti; v obredu postanejo enakovredni krvnikom izpred skoraj dveh tisočletij, sokrivci in že vnaprej soobtoženi, tudi sami nezaceljivo ranjeni. "*Zgodovina civilizacije je tako zgodovina introverzije žrtve; drugače rečeno: zgodovina odrekanja*"²⁸.

Ta logika, kjer historično dogajanje sovпада s stalno prisotnostjo, zgodovina z večno vpričnostjo, je za delovanje same institucije učinkovitejša. Žrtev je (bila) le ena, toda vselej prisotna v ritualu - ne pa le ena od številnih v nepreglednem nizu. Okrivljanje je tako mnogo perfidnejše, saj je ta usodna žrtev, ki zbuja takšno občutje, vedno znova "*v verniku samem*"²⁹. Storjeno zgolj simbolno nasilje (ki pa je prav tako travmatično), inkorporacija kot ponovitev totemskega obreda posameznika "udomači", socializira v duhu resignirane usojenosti - kar je horizont vsake institucije

²⁵ Glej: M. Eliade, **Kozmos in zgodovina**, str. 100.

²⁶ J. Cazeneuve, **Sociologija obreda**, str. 242.

²⁷ Pomenljiv je nauk druge najbolj razprostranjene "religije knjige" o istem dogodku križanja: **Koran** v IV. suri, 157, zagotavlja, da mesije ni nihče ubil, ampak da ga je bil bog vzel k sebi. Odpade torej motiv krivde in njene institucionalizirane sublimacije.

²⁸ M. Horkheimer, T. W. Adorno, **Dijalektika prosvetiteljstva**, str. 66.

²⁹ "...Kristus je v vas..." (Rim 8, 10-11).

³⁰ *Sociologija obreda*, str. 253.

³¹ Glej: R. Girard, *Nasilje i sveto*, str. 15-16.

- in ga usmeri na pravo pot. Žrtev je morala biti najprej pobožanjena, postati "*divine scapegoat*" (Sin = "bogočlovek"), da si jo (je) človek lahko privošč(i); postane božji poklon ljudem, način, s katerim jih zaveže v svojo skupnost, bogočloveštvo. Ostanajo mu namreč dolžni za največje posojilo, ki ga nikoli ne zmorejo odplačati.

V.

"*Dialektiko primitivnega obreda*" J. Cazeneuvea³⁰ gre dopolniti z doslej dognanimi pripombami. Sintezo zasnuje kot povezavo neznosnih polov spokorjenosti in nemoči s tesnobo in močjo: obred naj bi bil udejanjenje kopulacije "želje živeti v mejah jasno opredeljenega, mirnega človeškega bivanja", in "težnje dojeti moč in resnično bitje v tistem, kar je onkraj sleherne meje" - torej sistema pravil in nenadzorljive numinoznosti. Obred si prizadeva postaviti človekovo bivanje v svet absolutne vsemoči, ki je ni mogoče zvesti na pravilo - in ga skuša utrditi v stabilno ravnotežje. Ta "nadzemska sinteza" si pretenciozno lasti obenem red in moč, urejenost in numinozno. Veriga obrednih pravil je zasnovana na transgresiji, ki jo upostavi kot edino veljavno normo svojega lastnega delovanja, ter izrinja vse, kar kaže na njeno lastno prekratnost, manko, imanentno nedovršenost njene sistemskosti.

Toda šele ta prevzetna zveza, za-veza, navidezna celovitost kot rezultat sprave *moči in urejenosti*, zapolnitev medsebojnih pomanjkljivosti, te "pomanjkljivosti" - *izključenost in nemoč* - pravzaprav v popolnosti afirmira. Ritual vnačaj pokaže na neznosno polovičarstvo prejšnje "trdne" organiziranosti, iz katere je pravzaprav nastal, spodbuja perturbacije, ki rojevajo vedno nove transgresije in sprotne legitimacije kot strategije odreševanja. Taka sinteza podeljuje odličnost tistim, ki si upajo rokovati z numinoznim, in povzroča nebogljeno pokornost pravilom pri ostalih, ki pristajajo na tesnobo "urejenega nereda"; nikakor pa jih ne privede v harmonično, četudi dinamično ravnovesje. Prav zato pa je treba obred neskončno ponavljati: šele v taki "arhaični" obliki se razmerje zacementira, pridobi mitsko upravičenost.

Na podoben način je treba razumeti tudi Girardovo pojmovanje žrtvenega obreda, ki naj bi zamenjeval in razrešil znotraj družbe nakopičeno nasilje. Po njegovem mnenju gre pri tem za kolektivni transfer z žrtvijo³¹ - ta privede do zavezujočega občutka krivde, veziva vsakršne organizirane institucije, "*počela višje kompleksnosti*" (Lacan). Toda nasilje znotraj institucije povzroči prav ritual sam; sam dramatizira

razmere in jim podeljuje fatalistično nestrpnost, jih privede do zanesenega vrhunca. Travmatična izkušnja je namreč potrebna, da jo lahko elegantno, z vnaprej pripravljeno strategijo kanalizira, umiri in se tako legitimira.

“Žrtvena kriza”, *“la crise sacrificielle”*, ki jo Girard definira kot krizo celotnega kulturnega reda v neki družbi in ki naj bi privedla do očiščujoče intervencije obreda, seveda ni neposredni vzrok tega slednjega, ampak prej njegova posledica. Termini ritualne prakse se ne prilagajajo nekakšnemu nemo samoumevnemu “družbeno-zgodovinskemu” *leitmotivu*, niso na razpolago nasebnim kohezivnostnim oscilacijam skupnosti, pač pa ravno te povzročajo: zato se obredja redno ponavljajo in si s svojim utripajočim ritmom kreirajo videz arhaične legitimitete. Žrtvena kriza je torej prisotna vsakič, ko se zgane ritualni aparat, in mine v vnaprej določenem roku, ob njegovem realiziranju. Ne gre torej za nekakšno splošno nezadovoljstvo, travmatični trenutek v družbi, nakopičenost medsebojnih trenj, ki se morajo zaključiti s kolektivnim obredom sakrificija; ampak prav žrtveni obred - poljubno, povsem arbitrarno določen - sprovcira darovanje Molohu in ga hkrati prevaja v družbeno kohezivnost. “Udejanjena” krivda je do prihodnjega srečanja prepuščena v skrb terapevtskim posegom organizirane ustanove.

To je ta *“Gospod z vami”* ob koncu krščanske maše: pojdite namreč s krivdo, ki si je niste zaslužili z ničimer drugim, razen s pripadnostjo tej verski instituciji in s prisostvovanjem v obrednem dejanju. “Rešitelj”, ki je bil prinesel med ljudi “spravo”, je “prostovoljno primoran” na oltar. Edino “pravo” žrtvovanje, Kristusovo križanje, izzove neprekinjeno, zadrto okrivljanje, saj ne dopušča maščevanja: toda iz tega ne gre sklepati, da bi ga njegova zmagoslavna smrt preobrazila v poroka reda in varnosti. Gre ravno za obratni proces: s tem ko poseje “mir”, žanje krivdo - ta *“glavni moralni pojem”* (Nietzsche) - ki se obnavlja ob vsaki ritualni, evharistični ponovitvi. Nikakor ne plača za zločin, ki bi ga bili storili vsi; pač pa so vsi okrivljeni za njegovo žrtev.

Kljub katarzi pa občutek grešnosti ostane: žrtvovanje drugega delegira kulpabiliziranost, nasilje nad samim seboj, ki se nadaljuje in se lahko blaži zgolj v pripadajoči institucionalni navezi. Pogled na *“imago pietatis”* se odbije nazaj h gledalcu, ga obtoži, kot v znani sliki *“Sedem smrtnih grehov”* Hieronymusa Boscha (ok. 1450-1516), kjer Kristus v stiliziranem očesu, motreč grešne epizode človeštva in štiri temeljne skrivnosti vere, svari *“Pazi, pazi, Gospod gleda”* (*“Cave, cave, Dominus videt”*). Anamorfoza mora biti dovolj

³² V knjigi *Nasilje i sveto*, str. 324.

očitna, da se naslovník zave, da je gledan, da pravzaprav opazi in gleda pogled Drugega, ki je stalno prisoten.

V pripadnike uperjena ost krivde, ta sublimna, refleksivna represivnost, ki jo upravljata ustanova in obred, deluje v kreativni smeri, nikoli zgolj omejujoče. Prav sili v aktivnost in ne le v zamaknjeno kontemplativnost, spodbuja krepostnostne manevre po meri svoje konstitutivne, a utajene prekratnosti, odpira podjetja, ki so že vnaprej obsojena na "živo smrt", iskanje idealiziranega nečesa, ki je nedosegljivo. In ne le, da je vsaka neurejena duša sama sebi kazen: v konceptu boga kot "urejevalca grehov" (Avguštin) doseže krivda predvsem tiste "urejene", vernike, ki jih neukinljiva grešnost obenem definira in korigira. Solidarnost je spodbujena s tem enakim položajem verujočih, družno obsojenih zgolj v svoji vesti - posledici pripadnosti - torej z njihovo horizontalno pozicijo glede na apoteotično vertikalnost žrtvene konstelacije. Le na ta način lahko razumemo cinično Girardovo trditev, da je zadušna žrtev, ta mati obreda, odlična vzgojiteljica človeštva in da iz nje korenini tudi mehanizem človekovega mišljenja, torej proces simbolizacije³².

Proces žrtvovanja se ne ustavi v tem tragičnem dogodku: nadaljuje se v življenju vsakega prisotnega v obredu, ki išče svojo stigmatizirajočo pomiritev, uteho v pripadajoči instituciji. Tako gre tudi obrniti Girardovo utemeljitev teze, da je kolektivni sakrificij obrazec za vsakršen drug obred: bolj kot *kolektivno preganjanje* in *ritualizirano žrtvovanje* je namreč prisotno *kolektivno samožrtvovanje*, okrivljanje in *zgolj ritualizirano preganjanje*. Logika, ki nadaljuje svojo dinamiko v vitalizmu ustanove, je prav v tem, da se njeni člani soglasno "prostovoljno prisilijo" v samozanikovanje, v obžalovanje tistega, česar niso nikoli zares storili, oz. kar se je pred njihovimi očmi zgolj insceniralo v obredu. Ne gre torej za neko golo namero, za ciljno smotrnost vključitve v institucionalno verigo; le-ta svojega pripadnika zaveže s tem sublimnim mehanizmom, z okrivljanjem zaradi same včlanjenosti v njej, z neizprosnim dolgom, ki ga ne zmore poravnati, z dokaze nadomeščajočim "spontaním priznanjem".

VI.

Urejena institucija tesno povezuje in medsebojno pogojuje strinjanje, potrjevanje in nenazadnje evociranje krivde vseh svojih članov z vero v neko absolutno - nad mankom smisla, točko kontingenčnosti, nastanjeno - triumfirajočo pravičnost, transcendentalno pot, na kateri lahko iščejo pomen svojega bivanja in svojo rešitev.

Verniki svoja perpetuirajoča samožrtvovanja, samoobtožujoče lamentacije, jeremijade, dušo lajšajoče fanatične aktivnosti in emfatične afirmacije svoje krivde (= ekshomologezo) dojemajo, prepoznavajo kot glas (in bič) boga samega. Sebe ne uzrejo tako le kot trpine, prenašalce prekletstva prvih ljudi, izvržene iz *unio mystica*; ampak kot nosilce vednosti in pest vere (*pugno fidei*) obenem, kot neme ali glasne izvrševalce transcendenčnih zakonov institucije. Subjekt se na tej točki sam opredeli kot mehanično sredstvo izvajanja transsubjektivne usode, kot utelešena božja volja. V tem je usodni preobrat "produktivnega" pojma oblasti v foucaultovskem smislu - ta ni več gola represivnost; ravno nasprotno: gre za dejstvo, "da proizvaja stvari, da vzbuja ugodje, izoblikuje vednost, proizvaja diskurz"³³.

Enotnost družbenega organizma verujočih ne temelji na nadvladi institucije kot golega represivnega aparata, ampak prav na soglasno priznani in dokazani krivdi vernikov samih, s katero se znotraj nje same spopadajo na najraznovrstnejše načine (od fatalistične zamaknjenosti do pogromaštva zoper drugače orientirane). Vstop vanjo pomeni hkrati to, da se prišlek sprijazni s smiselnostjo, da pristane na lovljenje njene kaprice, kakršnakoli pač ta že je, in predvsem da v njej aktivno nastopa, *njo-in-sebe* omogoča, uresničuje.

Sleherno ustanovo, ki že po definiciji stremi k totalitarnosti, je treba tako opredeliti v terminih z vednostjo podprtega verovanja, v razmerjih med njenimi pripadniki in deklariranimi, kanoniziranimi zveličavnimi cilji, katerih uresničevanje sledi nedoumljivi logiki nesimboliziranega. Institucija reproducira človekovo tesnobo zaradi članstva v njej sami kot svoj vogelni konstituens. Vsako dejanje, ki ga človek znotraj nje stori, ker ga tako sili notranji "glas", "klic", "neporavnan dolg", "nezaceljiva rana", torej sleherni njegov akt pridobi nekakšno "ozadje", "ciljnost" samo v njej.

Vsak dogodek znotraj institucionalne dinamike, v prvi vrsti seveda obred, zbuja vtis, da je racionalna stopnja, premišljena kretanja, pomembna stopnja v napredujoči zgodovinski spirali, ki vodi h končni uresničitvi. Institucija in obred sta učinkovita le, če ju obvladuje ciljna, koristnostna logika, če vzbujata vtis, da se z njima - in izključno z njima - da nekaj doseči; če torej nastopata kot sredstvi. Zanju tako velja podobno, kot je za religijo zatrdil R. Otto: namreč, da ju pred tem, da bi postala racionalizem, branijo vselej budni in živi iracionalni elementi; pred pretiranim fanatizmom in ezoterično zamaknjenostjo pa se varuje z racionalnimi elementi³⁴.

Fetišizirana smiselnost institucije in rituala, progresivno opomenjanje njenih korakov, pragmatično dušebrižništvo

³³ M. Foucault, "Resnica in oblast", v zborniku *Vednost, oblast, subjekt*, str. 64.

³⁴ Glej: *Sveto*, str. 187-188.

³⁵ Primerjaj: S. Freud, **Comportamenti ossessivi e pratiche religiose**, str. 222.

popolnoma nasprotuje pojmovanju, ki si prizadeva spodkopati njuno presenetljivo regenerativnost: da sta namreč fiksni tvorbi. Obvladuje ju ravno nasproten, živahen proces: najvišji smoter institucije in rituala je "vselej že tu" - to je njun obstoj; in ne "tam onstran" - da se z njima lahko nekaj doseže. Drugega namena, razen tega, da sta, nimata, saj ni nobene nespremenljive "arhaične potrebe" za njun obstoj. Njun pripadnik, član, je okužen in ozdravljen, okrivljen in odrešen preprosto s tem, da je njun pripadnik, da v njiju najde svojo uresničitev. Njuna funkcija je torej v hkratni dinamični obrambi in zaščiti³⁵: v vzdrževanju svoje specifične pravilnosti skozi perturbacije, ki jih sama povzročata s tem, ko si vedno znova zastavljata vprašanja in izzive, apologije za *status quo*, na katere imata že vnaprej izdelane odgovore in strategije reševanja.

Mitja Velikonja, dipl. soc., mladi raziskovalec na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani.

IZBRANA LITERATURA

- ADORNO, Theodor W. (1981): **Negativna dialektika**, zbornik *Kritična teorija družbe*, str. 150-199, Mladinska knjiga, Ljubljana.
- AVGUŠTIN, Avrelj (1991): **Izpovedi**, Mohorjeva družba, Celje.
- BARTHES, Roland (1979): **Književnost, mitologija, semiologija**, Nolit, Beograd.
- BOURDIEU, Pierre (1991): **Što znači govoriti**, Naprijed, Zagreb.
- BURKE, Kenneth (1970): **The Rhetoric of Religion (Studies of Logology)**, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- CASTORIADIS, Cornelius (1975): **L'institution imaginaire de la societe**, Seuil, Pariz.
- CAZENEUVE, Jean (1986): **Sociologija obreda**, ŠKUC FF, Ljubljana.
- DURKHEIM, Emile (1982): **Elementarni oblici religijskega života**, Prosveta, Beograd.
- ELLADE, Mircea (1992): **Kozmos in zgodovina**, Hieron, Ljubljana.
- FOUCAULT, Michel (1990): **Predavanja, Bratstvo - jedinstvo**, Novi Sad.
- FOUCAULT, Michel (1991): **Vednost, oblast, subjekt**, Krt, Ljubljana.
- FREUD, Sigmund (1981): "Množična psihologija in analiza jaza", v zborniku **Psihoanaliza in kultura**, str. 5-75, Državna založba Slovenije, Ljubljana.
- FREUD, Sigmund (1987): **Metapsihološki spisi**, ŠKUC FF, Ljubljana.
- FREUD, Sigmund (1988): **Mojsije i monoteizam**, Grafos, Beograd.
- FREUD, Sigmund (1992): "Comportamenti ossessivi e pratiche religiose", v zborniku **Totem e tabu e altri saggi di antropologia**, str. 217-226, Newton, Rim.
- FREUD, Sigmund (1992): "Totem e tabu", v zborniku **Totem e tabu e altri saggi di antropologia**, str. 61-216, Newton, Rim.
- GIRARD, Rene (1989): **Stari put grešnika**, Bratstvo - jedinstvo, Novi Sad.
- GIRARD, Rene (1990): **Nasilje i sveto**, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1988): **Absolutna religija**, Analecta, Ljubljana.
- HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W. (1989): **Dijalektika prosvetiteljstva**, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo.
- PREVOD KURANA, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1987.
- LEACH, Edmund, AYCOCK, D. Alan (1988): **Strukturalističke interpretacije biblijskog mita**, August Cesarec, Zagreb.
- LACAN, Jacques (1980): **Štirje temeljni koncepti psihoanalize**, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- LACAN, Jacques (1988): **Etika psihoanalize**, Delavska enotnost, Ljubljana.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1990): **Totemizam danas**, Biblioteka XX. vek, Beograd.
- LÖWITH, Karl (1990): **Svjetska povjest i događanje spasa**, August Cesarec, Zagreb, Svjetlost, Sarajevo.
- MAUSS, Marcel (1982): **Sociologija i antropologija**, Prosveta, Beograd.
- OTTO, Rudolf (1993): **Sveto**, Hieron, Ljubljana.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. (1982): **Struktura i funkcija u primitivnom društvu**, Prosveta, Beograd.
- SALECL, Renata (1991): **Disciplina kot pogoj svobode**, Krt, Ljubljana.
- SCHELER, Max (1960): **Položaj čovjeka u kozmosu; Čovjek i povjest**, Veselin Masleša, Sarajevo.
- SVETO PISMO, Britanska in inozemska biblična družba, Beograd, (1984).
- ŽIŽEK, Slavoj (1980): **Hegel in označevalec**, DDU Univerzum, Ljubljana.

Дневник

Dnevnik

Morda bi bilo najbolje spoštovati Wittgensteina: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen."¹ A molčanje je že zdavnaj postalo antiintelektualno, včasih pa celo nevarno v soočenju s tisto vedno močno grupacijo, ki od vas pričakuje, da končno spregovorite in ji daste prav. Tip od aktualnih družbenih dogajanj distanciranega intelektualca je že zdavnaj izumrl; danes se več govori na javnih nastopih kot s samimi deli, mišljenje se več ne upira vrtincu spontanosti, ki ga je vsrkal. Veščina sofistične retorike je postala merilo resnice. Imperativ "splošne razumljivosti" daje tistemu, kar je treba misliti kot bistveno, formo simplificirane novinarske vesti. To pa radikalno poneumlja človeške intelektualne instinkte, tako da je celo vsebina najkompleksnejšega pojma postala "dostopna" površinskemu mišljenju, ki po lastni presoji implementira v pojem tisto, kar bi v njem rado našlo. Ko sem pred nekaj leti prvič bral Adornov *Žargon pravšnosti*, mi je, mislim, marsikaj ostalo tuje in nedojeto. Danes je stvar bistveno drugačna. Vrnil sem se k tej izredni analizi žargona kot postmoderne maske praznine v trenutku, ko sem tudi sam občutil ogroženost in strah pred praznim pojmom. In nasploh: v položaju eksilanta

odpade vse nebitveno, moč bistvenih stvari pa nekontrolirano raste in včasih grozi z razpadom celotnega miselno-ektivnega ustroja. Naenkrat in verjetno prvič tako zares se človek ustavi in obstoji pred samim sabo, odločen, da več ne bo dovolil idealiziranja lastnega življenja.

Tako tudi začenjam ta dnevnik, tako selimovičevsko, brez globokega zunanega razloga - morda zato, da bi ostal "zapis o meni". In o miselnih tokovih, ki se komaj uspevajo kontrolirati. Še nikoli doslej toliko vprašanj, ki so daleč od akademskega konformizma v mišljenju. Še nikdar doslej nista eksistenca in mišljenje toliko komunicirala, nikdar doslej ni bila eksistenca tako odvisna od odgovora. Koncepti padajo v vodo, vprašanja pa izvirajo sama od sebe. Živim onstran sistema. Ni več ničesar tako trdnega: obrisi stvari in dogodkov valovijo in verjamem samo še v tisto, kar s svojo mislijo sam vrišem v realnost. Toliko o namenu. O smislu nesmisla.

1.

Relacija subjekt-objekt postaja v postmodernem okviru vse bolj zanimiva, saj postaja subjekt vse bolj medij objektivnega in vse manj

dialektični pol, ki vnaša svojo v skrajni konsekvenci vendarle samostojno eksistenco s posredovanjem v pojem, v realnost. Celota je ideologizirala - verjetno do meja, ki jih ni mogoče niti slutiti - samo esenco parcialnega. Tako je postalo skoraj nemogoče razpoznati t.i. regijo bivanja, v kateri bi sploh lahko obstajalo upanje, da je mogoče iskati resnico. Interioriziranje delitve dela je izbrisalo meje med resnostjo in norostjo, zrelostjo in mladostjo, nesvobodo in svobodo - seveda vse v korist tistih prvih. Kar nujno zbode v oči, če opazujemo psihoideološko strukturo postindustrijskega Zahoda, je prav dejstvo, da je delo hiperideologizirano do samonamembnosti, pri tem pa ni nujno posebej poznati kapitalističnih mehanizmov, da bi povsem jasno dojeli, da se je ta ideologizacija zgodila v korist nekoga. Ustvarjen je etos dela kot takega. Nedelo si lahko privoščijo le še marginalne družbene skupine. To je pravzaprav uničilo tisto humanistično-dialektično bistvo dela kot gibala zgodovine in, iz hegeljansko-marksistične perspektive, samoosvoboditve. Delo je postalo samo sebi namen in kakor religija skorajda ne osvobaja več, ker je Bistvo podrejeno Imetju. Takšna zgodovinska situacija sili k novemu mišljenju revolucije, k mišljenju novih konkretnoutopističnih projektov. Seveda pod pogojem, da nas ni po izkušnji propadlih komunističnih sistemov strah misliti spremembe nasploh. Sicer pa je dal propad komunizma novi polet (tako bi jo imenoval) "sivi ideologiji", ki v meščanskih družbah enako dobro funkcionira. Prej s kreiranjem strahu in averzije proti "pošasti komunizma", danes pa tudi kot opozorilo podanikom, kaj vse se lahko zgodi, če hočemo spremembo. Morda je tukaj treba poudariti, da samega pojma spremembe v bistvu ne razumem v marksističnem smislu. Moje pozicije so, kadar je govor o artikuliranju domnevnih kolektivnih interesov ali le interesov večine, prav zaradi kvazikomunističnega izkustva radikalno opreznije. Ne le zato, ker je celo brez globokega razmišljanja jasno, da so te fraze zgolj krinke za interes močnih, ampak tudi zaradi dejstva, da se je v blaznem gibanju maščevalne zgodovine po moji oceni jasno izkazalo, da do svobode posameznika ni mogoče priti od zunaj, z enostavno spremembo družbene ureditve, ki eno ideologijo zamenja z drugo. Edina ideologija, na katero pristajam, je kritika ideologije. Zgodovina seveda živi od topovske

hrane, a prav zato se dogajajo bolj kvantitativne kot kvalitativne spremembe. Šele takrat, ko bo subjekt, ki se bo zavedal interioriziranih ideoloških silnic, zares vedel, zakaj in čemu sodeluje v kolektivnem dejanju, bodo ustvarjene predpostavke za odhod na pot k hegeljansko-koncu zgodovine, k izpolnitvi pojma človek s konkretno vsebino.

Vendar pa akademska filozofija že dolgo anahronizira bistvena filozofska vprašanja in s tem izraža kompleks nemoči, da bi se zares distancirala in s tem videla ter spoznala. Na neki način je filozofija pri diskreditiranju še vedno živih pojmov prevzela klasične metode politike. Zgodilo se je, da se je v filozofski javnosti ustvaril vtis o vprašanju moderne človeške alienacije kot nečem davno preseženem. In ne le to: odtujitev in podobni pojmovni sklopi se prikazujejo kot deli posameznih ideoloških sistemov in se tematsko povezujejo le s posameznimi miselnimi smermi. Če ima alienacija danes drugačne, po moji presoji bolj sofisticirane in s tem nevarnejše oblike kot takrat, ko je bila sploh identificirana, to v psihoetičnih principih časa, v katerem živimo, še ne pomeni njenega izginotja ali pojemanja. Svoje vsakdanje molčanje najlaže potolažimo z metom kovanca v stekleno kroglo Rdečega križa ali za lačne v Bosni ali kjer koli na svetu. To, da pravzaprav nimamo več komu kaj reči in da nam tuje besede nič več ne pomenijo (ker dobro vemo za shizofrene plasti osebnosti, ki se je radikalno scefrala na tisto, kar o sebi trdimo, da smo, tisto, kar o sebi mislimo, da smo, in tisto, kar smo konec koncev v resnici!), postaja vse manj problematično. Navajamo se živeti v molku, ki noče vedeti, zakaj je tako podoben ledenim sibirskim brezpotjem.

2.

Pisati neke vrste filozofski dnevnik pomeni približevati se tistemu metodološkemu načelu, ki ga Adorno v stalnem naprežanju protestirati proti devizi *Celota je resnica* zastopa v svoji *Minimi moralii*. Dnevniška aforističnost dovoljuje neko sladko svobodo pri izbiri tem in perspektiv, ki je v "linearnejših" formah zaradi podrejenosti načelu konsekvence manj dovoljena.

Vendar pa bi bilo treba to svobodo znati izkoristiti, saj nosi v sebi kot vsaka svoboda

odgovornost odločitve. Če opustimo velike sisteme, nam ne preostane nič drugega kot človek v svojem golem vsakdanu kot skupku travmatičnih izkustev in latentnega histeričnega nezadovoljstva s svojim načinom življenja. Tu pravzaprav načenjam novo tematsko enoto, vprašanje alternativnih oblik življenja, ki so bistveno povezane prav s pojmom odločitve. Zdi se mi, da bi s padcem ideološkega merila "normalnosti" prišlo do resnične ontološke katastrofe človeštva. Tokove lastne socialne in torej tudi tiste najbolj notranje eksistence kufkavsko prepuščamo institucijam, ki nam dajejo občutek varnosti, vse dokler tudi na samih ne udari njihova zbirokratizirana beda. Šele takrat se drznemo vprašati, zakaj je tako, kakor je. Preden pa se spomnimo, da smo (spet ekskurz v literaturo! - camusovsko) v končni posledici vendarle gospodarji lastnega življenja, smo substrati načela, ki bi ga lahko definirali kot ontološko strahopetnost. (Na trenutke se mi dozdeva, da je več kot bistveno redefinirati pojem ontološkega, v katerem je najti več ontopsihičnih načel vsakega posameznega časa kot tistega, kar so pod tem pojmom mislili v sholastiki in se je v koketiranju s teologijo ohranilo vse do danes. Mislimi univerzalne razsežnosti človekovega bivanja v prostori, ki presegajo zgodovinske, je filozofski odsev matematičnega ravnanja z idealnimi liki in prostori. Vsak čas ima svojo ontologijo, vsako zgodovinsko obdobje podpirajo ontološki podporniki takšne ali drugačne kakovosti, te ali one smiselne usmeritve.) Kajti ne moremo sprejeti za samoumevno, da smo pripravljene svoj vek preživeti v čisti inertnosti, brez mišljenja in odpiranja novih možnosti svojega obstoja. Pravzaprav je ta inertnost človeškemu rodu naravnost prirojena, saj je ena od eksistencialij človeka prav strah pred spremembami. Celó če do spremembe pride, jo poskušamo čimprej sprejeti kot nekaj preteklega, da bi se lahko eksistenca po splošnem mnenju "stabilizirala". Morda vse to zveni nekako abstraktno, toda govor je o najkonkretnejših izkustvih emigracije, ki to pravzaprav zelo hitro nehuje biti, če izvzamemo tiste običajne razsežnosti emigrantskega življenja, kot so socialni status in le občasen občutek bivanja v tujini. Človekova sposobnost aklimatizacije je brezmejna prav zaradi njegove prav tako brezmejne potrebe, da spremembo izniči, namesto da bi jo doživel

kot kakovostni premik. To, da je življenje vedno nekje drugje, je enako tistemu razmišljanju v vojni, po katerem vedno padajo le drugi. Če, kot rečeno, še obstaja motivacija za mišljenje revolucije, mora upoštevati to bistveno značilnost človeške osebnosti. Nesvoboda je dozoreli plod malomeščanskega enoličnega trajanja, ki se celo najbolj počuti v delitvi dneva, kakor je preprosto dana. Mislimi Drugo v tem kontekstu, nato pa na osnovi mišljenja delovati in celo dokazati prednosti bivanja onstran *statusa quo*, pomeni destabilizirati same temelje tistega, čemur pravimo vsakdanost. Vsi, ki počno kaj takega, so načeloma "zavrženi sinovi", nerazlikovani od neosveščenih socialnih deviacij.

3.

*"Wer unsere Epoche in ihren dunkelsten Aspekten erfuhr, kann sich dem Eindruck nicht entziehen, das Böse sei eine autonome Instanz mit einem langem Atem und unerschöpften Reserven; im Weltgrund selbst muß, im mythischen Bild gesprochen, ein katastrophischer Riß aufklaffen, aus dem die Übel mit mutwilliger Gewalt hervorstürzen."*²

S Sloterdijkom se ukvarjam že kar nekaj časa. Najpomembnejše, kar lahko prevzamem od tega sodobnega nemškega avtorja, je, se mi zdi, način, kako se je mogoče izogniti pastem pozitivistično-akademističnega mišljenja v najboljši tradiciji nietzschejanskega odpora proti terorju lažnega, ki ga podedujemo s pojmi. Gornji citat je iz Sloterdijkovega uvoda v zelo obsežen zbornik, v katerem je skupaj s T. Machom zbral najpomembnejše gnostične tekste od, kakor sam imenuje to obdobje, *"frühgnostisch-frühchristlich"*, pa vse do, recimo, Danila Kiša. Vendar obravnava tega dela ni tema te, tretje dnevniške zabeležke. Imam namreč občutek, ne le po gornjem citatu, da se zlo kot metafizični pojem vrača v mišljenje na dokaj spektakularen način. Od trenutka, ko se je teologija ločila od filozofije in postala uradna ideologija ali, bolje, eksegetično prizadevanje za populariziranje uradnih cerkvenih spoznanj, se zdi, kot da zlo izgublja svoje dotedanje metafizično poreklo in postaja zgolj skupek zgodovinskih silnic. Prav od tistega trenutka - čeprav se tukaj ne želim spuščati v zgodovinsko-filozofsko razpravo - postaja zlo povsem človeška stvar, s katero

nima Bog prav ničesar, niti tega, da bi dal neskončnim potokom krvi nekakšen konec koncev celo nujen višji smisel. In nasploh je glede na stalno, torej geografsko in zgodovinsko univerzalno prisotnost zla zanimivo, da se je sam smisel zla v zadnjih stoletjih izmikal iz tematskega interesnega kroga filozofije. "Zlo je," pravi Sloterdijk, in temu njegovemu spoznanju lahko zares verjamemo, "avtonomna instanca", torej se zdi, da je prišel čas, da se mišljenje ponovno pozabava z resnico onstran dobrega. To se ujema z mojo namero, da sam pri sebi obračunam z "velikimi" etičnimi sistemi, ki so žal zelo fungibilni še danes in ki, seveda iz ideoloških razlogov, še vedno niso pripravljeni priznati svojih utilitarističnih korenin. Zaradi stalnega zanikovanja koristnosti kot ontopsihološkega substrata takšnih struktur ima večina človeštva vtis, da pri vsem tem v resnici ne gre za krivico in izkoriščanje enih od drugih, ampak za nujnost, proti kateri je nesmiselno povzdigovati glas. Vseeno pa je treba dati duška svojemu ogorčenju in se upreti vsem aktualnim -izmom. *Mišljenje, ki ni hkrati priča zla, ne obstaja. Toda obstajajo mnoge vrste mišljenja, ki o zlu intencionalno nočejo pričati.*

Na žalost pa je skoraj nemogoče misliti zlo in se pri tem izogniti spogledovanju s teološko metodologijo, ki je kompromitirana zaradi svoje dramatičnosti - razen če po drugi strani zapljemo v vode najbolj površnega historizma in razlagamo eno zlo za drugim. Kajti zlo nikakor ni zunaj, ampak je notranja "avtonomna instanca", ki se v določenih trenutkih (vsekakor zelo pogosto, skoraj vsakodnevno, vsaj v manj "nevarnih" dimenzijah) aktivira kot *uspavana lepota*. Etični sistemi, o katerih je govor, pozabljajo na dejstvo, da zlo prihaja do človekove notranjosti prav z njihovim licemerskim posredovanjem, ki določa situacije, v katerih je zlo nujnost, na primer v vojni, ali situacije, v katerih ga nikakor ne sme biti, na primer v mišljenju in težnji k Boljšemu. Izkustvo našega časa in, če hočete, tudi prostora, jasno govori o tem, da je prelivanje (tuje) krvi evidentno humano, če je za tem humana osvajalska ideja, ki je "nihče ne prepozna" za takšno. Politična metodologija mobilizacije, ki jo podpira monstuozni razvoj metod množičnih sredstev obveščanja za oblikovanje javnega mnenja in zavesti nasploh, zmore na izredno majhnem geografskem prostoru ustvariti množico interesnih grupacij, od

katerih ima vsaka a priori prav. In od katerih je torej vsaka tudi pripravljena poseči po zlu, da bi ta svoj prav dokazala.

Verjetno je zdaj že mogoče brez večjega navora opaziti, da so teme, ki jih obdelujem v teh dnevniških zabeležkah, še kako povezane s konkretno zgodovinsko situacijo in stanjem duha. A prav tako je mogoče zaznati tudi poskus oživljanja filozofskega interesa za, po moji presoji, bistvene razsežnosti človekovega kratkotrajnega prebivanja v času. Kar želim zaobseči, je vsakdanjost, ki je postala prav tako deprimantno siva in enolična kot njen pojem, ki komajda dopušča razlikovanje med elementi te in takšne vsakdanjosti. Vendar pa so v človekovem življenju trenutki, ko se čustveni naboj sicer potlačene potrebe po smiselnosti toliko stopnjuje, da postaneta laž in samoprevara bedni metodološki sredstvi, ki ju uporabljamo skoraj zavestno. Celo taki trenutki "vedo", da nam bodo še marsikaterega "jutri" potrebne razne oblike pozabe, da bi lahko, tako vsaj mislimo, ohranili minimum psihične normalnosti. Naenkrat pa se nam pred očmi zablisne moč vseh tistih trenutkov v preteklosti, ki smo jih doživeli tako močno, da jih ne moremo podoživeti v otožnih trenutkih. In prav to človekovo gibanje po ravnini časa, med katerim pa se prav sedanjosti ne dotakne dobesedno nikoli, razumem kot formo iztirjenosti biti, kot njen permanentni dinamični odklon glede na čas. Če je sedanjost, torej tisto najbližje, kar po blochovsko samo doživljamo, ne pa tudi preživljamo, univerzalno pravilo obnašanja zavesti, je zagotovo prišel čas, da se obrnemo k budističnim naukom, ki so iskali in, sodeč po pričevanjih, tudi našli razpoke v taki *nesrečni zavesti*. Tu se ne želim spuščati v zapletene analize odnosov med zavestjo in časom, želim pa poudariti, da se mi omenjeni odklon zdi največji vzrok našega bistvenega nezadovoljstva kot rezultata neke vrste ukročenega življenja. To še posebej velja za postmoderno, ki je iz človekove notranjosti napravila ideološko smetišče in za katero se občasno zdi, da nima subjekt v njej nobene druge funkcije, razen da je živa potrditev vrlin družbene strukture, katere delček je. Pravzaprav bi tukaj lahko načeli tudi vprašanje identitete, ki v bistvu komunicira z molekularno shemo ideoloških struktur. To, da se namreč celo življenje ali vsaj eno njegovo obdobje bojujemo s tako imenovano krizo

identitete in pri tem izhajamo iz lažne predpostavke, da identiteto "iščemo" s kristaliziranjem anorganske dednosti, ki je subjektu dana vnaprej, pove dovolj o pomenu tega problema. Po moji tezi je mogoče svobodo doseči samo v tistem, kar bi lahko imenovali kreacija identitete, nikakor pa ne v njeni eksegezi. Posebej je treba poudariti, da ne moremo nacije in drugih oblik politekonomskega organiziranja ljudi niti slučajno sprejeti za tisto, kar je za subjekt bistveno, razen če želimo iz človeka zares narediti zgolj slugo nesmisla. Iskati identiteto pomeni sprijazniti se s svojo vlogo prenašalca, ne pa ustvarjalca - kot da človeku ni dano niti to, da bi zunaj okvirov moči ustvarjal samega sebe. Kompleksnost tega vprašanja je očitna, saj gre za čisto hojo po vrvi. Goli subjektivizem preti z vseh strani, prav kakor tudi prazni objektivizem. Kdor hoče ohraniti bistvo subjekta, mora najprej ugotoviti, do kod sežejo meje kolektiva v njem, toda tudi razkrinkati tezo, da je vse v subjektu čisti produkt družbe. Zlo in dobro v družbeni ureditvi sta povsem očitno proizvod družbenih odnosov, toda v skrajni posledici je vendarle stvar subjekta, da se odloči, ali bo dober ali slab, oziroma, če izvedemo še eno regresijo na bistveno: šele subjektu je dano presojati o dejanski vrednosti moralnih norm, ki jim je podrejen. Prav zato je treba ohraniti avtonomijo subjekta, sicer se bomo nehote znašli v nekakšni totalitarni svetovni vasi, kjer ne bo milosti za neposlušnost niti možnosti bega. Zlo je avtonomna instanca, kot pravi Sloterdijk, iz čigar stavka sem tudi izšel, a samo, če zares dojamemo, kdo je resnični substrat te instance. To pa je konkreten posameznik, z imenom in priimkom. To se le malo spogleduje s frazeologijo, ki spodbija instanco tako imenovane kolektivne odgovornosti. Gre za bistveno drugačen rez, za poseg v etos, ki samega sebe priznava le toliko, kolikor je nujno, da družba še naprej funkcionira z istim ritmom. Spoznanje, da je le malokateri posameznik (da o kolektivih sploh ne govorimo) pripravljen izpustiti priložnost, prizadejati zlo, če le ima moč, se mi zdi esencialno. Seveda tisti, ki povzroča zlo, ustvarja lastno ideologijo dobrega, s katero zagovarja svoje početje. Tu se torej najbolje vidi proces ustvarjanja identitete, možnosti, da iz svoje osebnosti napravimo tisto, kar hočemo, da postane. Drugo vprašanje pa je, zakaj se izkustva tega procesa ne transponirajo

v spoznanje in svobodo. Zakaj v končni posledici ne presežemo vseh avtonomnih instanc in ne postanemo sami avtonomni.

Stari Grki so menili, da je eden bistvenih pogojev za oblikovanje družbe kot entitete avtarkija, samozadostnost, ali če to razložimo za spoznanje širše: možnost obstati brez Drugega, preko katerega se spoznavamo in določamo. Če še vedno želimo sprožiti miselno akcijo za rešitev humane eksistence, moramo ta pojem nujno reanimirati. In to v obsegu, v katerem se subjekt zaveda vseh spon, ki ga vežejo na kolektivne abstrakcije. To avtarkijo je treba v bistvu konstruirati kot refleksijo podružbljenega v subjektu; zdi se mi, da če hočemo priti do avtonomije subjekta in ohraniti njegovo zgodovinsko-dialektično vlogo, ni druge poti kot subtilnejša vrsta anarhoindividualizma, ki podreja svobodo kolektiva svobodi posameznika. Morda to zveni kot duhovni derivat aktualne zgodovinske ogorčenosti nad izgubljenimi iluzijami možnega razvoja stvari, morda pa tudi kot dobra podlaga, da se ponovno zamislimo nad smislom gibanja zgodovine. Subjektova izgubljena nedolžnost se najbolj kaže v njegovi ne-potrebi po sodelovanju pri ustvarjanju zgodovine, namesto katere inertno dovoljuje, da je sam ustvarjan. Vsak čas, ki zase trdi, da ima kolektivno inspiracijo, je že napol zakoračil v totalitarno. Tako je bilo s tako imenovanim komunizmom, tako je s tako imenovanimi mladimi demokracijami. V tem kontekstu se želi ta vrsta anarhoindividualizma preko destrukcije praznih kolektivnih obljub svobode dokopati do refleksivne pozicije, s katere bo sposobna ponovno sestaviti izgubljeno subjektiviteto. Ki je, mimogrede, razpeta med potrebo po imetju in potrebo po tem, da se imetje hkrati tudi ohrani.

Na tem mestu želim razložiti intenco teh dnevniških zapisov. Njihova aforističnost morda zahteva dodatne miselne napore, s katerimi pa ne želim ustvariti podlage za določen sistemski vpogled v dogajanje. Nasprotno, tendenca je prav to, da ima vsaka dnevniška zabeležka funkcijo netilne kapice, ki lahko prodre, ni mu pa treba, v ontološko bombo, ki grozi z izgubo nadčloveškega v človeku, njegovega mišljenja. Po drugi strani je lahko vse, o čemer pišem, videti radikalno in hkrati odsev mojega emigrantstva. Toda sam ta položaj v bistvu izkoriščam, saj mi omogoča vpogled v stvari iz novih perspektiv. Resnici na ljubo globoko

občutim, da so se začetne možnosti samoosvoboditve s prvimi bistvenejšimi koraki integracije v novo socialno okolje spet radikalno zmanjšale, po drugi strani pa je to spoznanje plod prebliska, ki je tako močan, da ga bo kakršna koli navada le težko spet ubila. Ta preblisk je vse tisto, kar lahko emigracija - ki, to sem že omenil, to kmalu neha biti - bistvenega ponudi. Izgubljanje in dekonstrukcija lažnih smislov, v katere smo v bistvu verjeli zato, ker so vanje verjeli vsi drugi, je temelj mišljenja, ki je dojelo, da je življenje enako plastelinu v otroški igri. In morda za trenutek začutilo vonj svobode in se pri tem začudilo, da se pojavlja kot rezultat aktualnega zla. Da sploh ne omenjam porajanja protipotrebe po ponovnem podrejanju lažnemu in doseganju "izgubljene varnosti". Po trockistično se še naprej trudim nenehno revolucionirati lastno (lastno: ker prevzemam odgovornost le za svojo existenco) bit, čeprav stalinistična razsežnost življenja iz dneva v dan narašča. Če naredim vzporednico: vem, da ne morem izgubiti, kakor tudi Trocki ni izgubil tekme s Stalinom. Zgodovina je, nasprotno, zabeležila njegovo zmago. Prav tako kakor ji ne uspeva razveljaviti Nietzschejevega premočnega smeha.

4.

Pišem, v ozadju pa podobe destrukcije. Govorim o svobodi, povsod pa je neskrta volja do moči, povsod želja vladati drugim. Nato se vprašam, če sploh verjamem v tisto, kar mislim, in če je od vsega tega sploh kaj koristi, ko pa vse tako ali tako ostaja, kakršno je, pojem pa se degradira na raven čiste otroške iluzije. Bližina smrti (navajenost na njeno stalno prisotnost in teror njenega strumno pričakovanega, a vedno tako nenadnega nastopa) me je očitno že deformirala; ko prestopiš jaspersovske mejne situacije, postane možnost resničnega creda vprašljiva. Tudi govor o dobrem, o humanem, o svobodah. V nekaterih, resnici na ljubo vse pogostejših trenutkih se vse preprosto zruši onstran smisla. Mojo potrebo, da ne odstopim od bistvenih vprašanj, da me ne omami in ne zavede lastno brbljanje o marginalnih fenomenih z ideološkim predznakom, trajno ogroža neka vrsta maloumnega konformizma, ki še razmišlja o možnostih vklapljanja v šablone. Ali imam prednosti pred tistimi, s katerimi se zgo-

dovina ni poigrala in ki *ex cathedra* secirajo filozofske sisteme iz preteklosti kot mrtva trupla in jim tako odvzemajo še tisti ostanek aktualnosti, ki bi nas kot sporočilo iz univerzuma človeškega uma še utegnil zanimati? Ali imam sploh pravico govoriti o sebi, preden sem se celo življenje ukvarjal z nekom drugim, ki prav tako ni govoril o sebi, in se pri tem bati, da uporaba sodb, ki se začnejo in končajo z *Jaz*, odvzema filozofiji avreolo objektivnosti, ki jo je edina lahko obdržala v tekmi z descartovsko resničnim, a končno tudi tавтоloškim *Jaz sem*? Morda sem prav zato izbral dnevnik, ne pa filozofski esej ali traktat. Odkrito preziram lažni objektivizem v filozofskem mišljenju, ki se skriva za resnicami kolektivitete. Ne vidim načina, da bi se kakor koli premaknil, če ne dezideologiziram lastnega *Dasein* in dokler tako ne dospem v duhovno stanje, v katerem bom zares vedel, kaj mislim, kadar bom rekel, da *Jaz mislim*. Sicer je vsaka razprava o existenci in svobodi, o času in zgodovini povsem nesmiselna in jalova. Morda se zato Indija nikoli ni kaj pridala utrujala s tem, kar v različnih zgodovinskih oblikah okupira Zahod že stoletja. Morda imamo danes prav zato tako malo posluha za resnične probleme bližnjega, ki je za nas tako prazen, kot smo prazni tudi sami zase. Poglejmo samo znanstvene časopise! Kakšno bogastvo tem! Koliko različnih zornih kotov na sholastično vsebino pojma Celote! Sicer pa, od nekdanj sem si želel biti le dober poznavalec Anselmovega dela. To in nič več. Morda bi tudi bil, če se ne bi spopadel z zgodovino, ki je od mene očitno hotela nekaj drugega.

Sicer pa, kdo si še lahko predstavlja sholastično razpravo med sprtimi nominalisti in realisti, ki jih je ločevala lesena pregrada, namenjena preprečevanju fizičnih obračunov med temi umnimi ljudmi? Le kdo ni več samo tisto, s čimer se ga označuje - analitični filozof, neomarksist, eksistencialist? In vse to v nekem izdajalskem smislu samo "do treh", samo do konca delovnega časa. Prava zgodba, spet parafraza nekega stavka iz Sloterdijkovega dela *Der Zauberbaum*, se začneja takrat, ko se po naporinem dnevu, "preveč ravnodušni, da bi lagali", zalotimo pri pogovoru s samimi sabo. Čutim, da se nekje tu začneja filozofija, ki ne le, da ni pozabila na bit, ampak ni pozabila na človeka nasploh, filozofija, ki se ne skriva za vsemi mogočimi -logijami in ki ni zlorabila

dejstva, da brez njih pravzaprav ne more. To dimenzijo najbolje zaslutim takrat, ko tudi sam začnem uporabljati filozofijo kot "psihološki aspirin", kakor kdo drug uporablja religijo ali komunizem. Lahko rečemo, da gre za *contradictio in adiecto*, toda moja izkušnja - ki je sicer bistvena le zame - mi govori drugače. Zelo pogosto bi se najraje zatekel v toplo zavetje Anselmovega ontološkega dokaza božje eksistence. A v nasprotju z nekimi drugimi časi sem zdaj na heideggerjanski poljani tistega "kam s sabo?" in "kaj sploh počnem tukaj?". Če ne dopustim idealiziranja lastne eksistence, mi preostane le spopadanje z ledeno resignacijo lastnih abstrakcij, katerih ves ontološki obseg lahko zaslutim samo jaz. Če imam sploh dovolj poguma za slutenje.

Vendar vem, da ni več vrnitve. Lahko sem le še boljši ali slabši, drugačen pa ne več. Lahko govorim manj ali bolj razumljivo, toda nikoli več se ne bom mogel predati Anselmu s takšno močjo samopozabe, kot mi je še nedavno še kako uspevalo. Razmere so me dobesečno potisnile v slepo ulico, v kateri celo takrat, ko vzkliknem Mi!, pravzaprav z vso močjo mislim na marginalizirano in bedno majhnost tistega Jaz, ki bi se mu rad posvetil. In to z že

preseženim kompleksom neznanstvenosti in gole subjektivnosti. Trdim, da se za mojimi najbolj individualnimi meta- in kontekstualnimi intencami vendarle oglašaja nekaj, kar je objektivni um, kar je ontološko utemeljeno. Le kaj pa je pravzaprav filozofija, če ne razlaga nejevolje časa skozi zablode in spoznanja v njem izgubljenega subjekta?

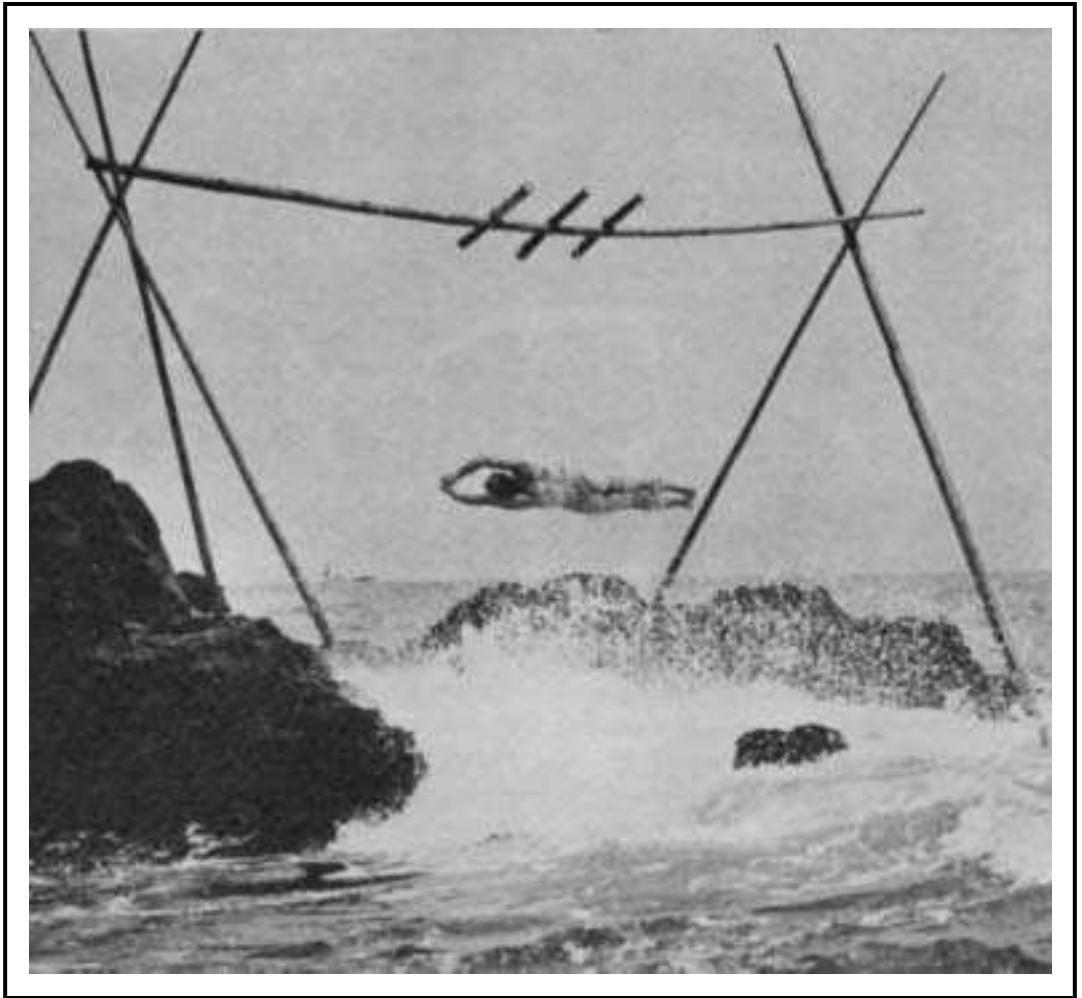
Resnica mi ni potrebna zato, da bi z njo mahal kot z dokumentom o božanskem poslanstvu ali dosegal duhovno-psihološka stanja, iz katerih se svet zagotovo bolje vidi, ampak zato, da bi postal boljši in moralnejši do sebe in drugih. In da bi vedel, zakaj sem tukaj.

Prevedel Darinko Kores

¹ "O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati."

² "Kdor izkusi našo dobo v njenih najtemnejših vidikih, se ne more odpovedati vtisu, da je zlo neka avtonomna instanca dolgega diha in neizčrpnih rezerv; povedano z mitsko prisposodbo, v temelju sveta mora zjati katastrofalna razpoka, iz katere z zlohotnim nasiljem dere gorje."

Samir Osmančević se je rodil leta 1967 v Prijedoru, Bosna in Hercegovina. Filozofsko esejistiko je objavljala v bosensko-hercegovskih političnih in mladinskih tednikih. Leta 1988 je dobil nagrado za prozo časopisa *Putevi* pod uredništvom Kolje Mićevića. Njegova glavna tematska usmeritev je kritika ideologije in moči. Živi v Gradcu (Avstrija) in je stalni sodelavec mariborskega časopisa *Katedra*.



**POSTMODERNE
FIGURE
TELESA**

Obešenje na obali:
dogodek za veter in valove
Jogashima, Miura, 30. maj 1981

Vzporedno s horizontom in obrnjeno proti morju, je bilo telo bočno obešeno na leseni strukturi, postavljeni na skalno obalo. V času plime in oblačnem vremenu je burja zibala telo medtem ko so ga škropile kaplje ob skalah razbitih valov. Obešenje je trajalo približno 20 min.

Stelarc

Performance art in jaz, ki se uprizarja

UMETNOST PERFORMANCA KOT DIALOG Z DRUŽBENO USTANOVO UMETNOSTI

Če sta v 60. in 70. letih neomarksista Erich Fromm in Ernst Fischer kritizirala pozni kapitalizem v smislu, da daje premoč imetju nad eksistenco, da "imeti" v tej konstelaciji predhodi "biti", je za paradigmo 80. in začetka 90. let, opredeljeno z dominacijo slike nad pisavo, postala relevantna neka druga konceptualna dvojica, in sicer (po)kazati in biti. Zdaj gre za to, da se pokaže več, kot je (v smislu teoretskih pogledov Viléma Flusserja in Jeana Baudrillarda), da se vzpostavi vidnejše od vidnega, da bit še ne zadostuje, ampak se mora še učinkovito pokazati. Ta tendenca spremlja splošno logiko uprizarjanja (Zahodnega) sveta, osredotočeno na show in spektakel kot osnovni enoti množičnih medijev, katerih jedro je performance, razpet od performanca v poslu in politiki do tistega v umetnosti, namreč performance arta kot v 70. letih dokončno etablirane nove umetniške oblike.

Uprizarjanje konstituira sceno in ta je umetelna, za nalašč je takšna, kot je. Dogodki, ki štejejo in jo opredeljujejo, so uprizorjeni dogodki, razpeti med terorizem in spektakelske manifestacije politike (njene estetizacije z mitingi, paradami in volilnimi konvencijami). V medijskih družbah se kopičijo samoreferenčni dogodki, proizvedeni z mediji, v smislu izjave Petra

¹ P. Weibel, "Kunst der Szene", katalog *Ars electronica*, 1988, str. 26.

² G. J. Lischka, "Performance und Performance Art", *Kunstforum International*, zv. 96, avgust-oktober 1988, str. 106.

³ R. Goldberg, *Performance art*, London, 1988, str. 8.

Weibla: "V mitih družbe informacij in množičnih medijev izginja socialni prostor in postaja nadomeščen s fabrificiranimi fikcijami in instrumentaliziranimi fantazijami. Odrske maske ne postajajo imitacije življenja, temveč mediatizirane maske proizvajajo življenje samo kot od moči nadzorovane oblike inscenacije in reprezentacije, kot spektakel, v katerem sovpadata realnost in uprizoritev. V tem je smisel Shakespearove izjave o svetu kot odru."¹

Še posebno značilna oblika uprizarjanja dogodkovnega pa je tista, ki izhaja iz umetnosti, kajti na njej se v zelo čisti, vzorčni obliki pokaže, za kaj gre pri sodobnih inscenacijah in spektaklih. Performance art je del globalnega, planetarnega performanca, katerega oder je celotni svet, dostopen medijem (in z njimi nadgrajen v virtualnih, alternativnih svetovih) in ne več ekskluzivni gledališki oder; vse je lahko scena, zato se umetniški performance izvaja na različnih prizoriščih, od kavarn in diskotek do galerij in univerzitetnih predavalnic, njegova alternativna prizorišča pa so lahko tudi avtobusne postaje, vlaki podzemne železnice ali celo javne sanitarije.

"Umetniški performance ni interpretacija vloge, ki naj gledalca predvsem v pedagoškem smislu vzgaja in zabava, temveč spojitev umetnika s po njem oblikovano celoto besedila, tona in slike, ki se jo večinoma uprizori enkrat."² To definicijo te umetniške oblike je prispeval Gerhard Johann Lischka, medtem ko Roselee Goldberg v svojem delu *Performance art* poudari še nekaj drugih značilnosti v smislu: "Drugače kot v gledališču je izvajalec performanca umetnik sam, le redko oseba, ki jo igra igralec, in vsebina le malokrat sledi tradicionalni glavni zgodbi ali pripovedi. Performance je lahko vrsta intimnih kretenj ali velikoformatno vizualno gledališče, ki traja lahko od nekaj minut do več ur; lahko je uprizorjen samo enkrat ali ponavljan večkrat, narejen je na podlagi pripravljenega scenarija ali brez njega, lahko je spontano improviziran ali pa je na sporedu več mesecev."³ V nadaljevanju teh uvodnih opredeljevanj zremo še, da bi kakršnakoli stroga definicija performanca že negirala posebnost te zvrsti, kajti vsak performer sam razvija lasten koncept performanca in njegovo izvedbo, pri kateri uporablja kot material različne kombinacije medijev literature, gledališča, glasbe, plesa, arhitekture, slikarstva, filma, računalnika in videa ali le nekatere med njimi. Performance kot izzivalno obliko tako umetniške neoavantgarde kot postmodernizma pa teoretik Arthur J. Sabatini primerja celo s svetovnim terorizmom, in to v smislu, da tako performer kot terorist nastopata v realnem zgodovinskem času, da v živo delujeta kot ona sama, se pravi kot konkretni osebi in hkrati v simbolni vlogi, da sta njuno življenje in performance v tistem času neločljivo povezana in

da sta oba prepričana, da je prav takšna akcija (šokanten ali fascinanten umetniški nastop v živo ali teroristično dejanje) edini način, s katerim dovolj prepričljivo in odmevno opozoriš na simbolno vsebino svojega sporočila.

Je terorizem že teater, kar mu očitajo nekateri analitiki? Ni, odgovarja Sabatini, kajti gledališko uprizoritev lahko razumemo, v njej ločimo začetek od sredine in razpleta, igralci igrajo vloge in se postavljajo v druge čase, prav tako pa lahko v njem iluzijo ločimo od resničnosti; primerjava terorističnih akcij pa je mogoča s performansom, ki ga je tudi podobno težko ustrezno interpretirati in razumeti⁴.

Kot umetniška zvrst performance neposredno sledi minimalističnim in konceptualističnim hepeningom evropske in ameriške neoavantgarde 60. let, za to obliko pa je že na podlagi omenjenih definicij značilna neposrednost, nekonvencionalno uprizarjanje, oprto na različne tehnike močnega motiviranja publike, in kombinacija izraznih sredstev, torej multimedialnost. Performer noče igrati vloge iz kake gledališke predloge ali scenarija, temveč igra svojo vlogo, noče nastopati v filmu drugih, temveč igra/snema svoj film, noče biti del projekta, temveč je sam svoj projekt. S performansom se realizira tudi umetnikova ambicija, da se predstavi sam kot del svoje umetnine; na poseben način torej vstopi v živo (live) v svoj kip, sliko, ambient ali igro in se postavi na ogled. Umetnik torej ne vzdrži v distanci do dela, temveč "izstopi", se odčara iz videza in se sam umesti v "prvo resničnost".

S to svojo držo stopa v poseben odnos do zgodovine umetnosti in teoretskega (filozofskega, estetiškega, umetnostnozgodovinskega) pojma o njej, kajti znotraj tradicionalne konstelacije sta bila umetnik in njegovo delo nepreklicno razdvojena. Umetnik je bil eno, njegovo delo nekaj čisto drugega in metafizika umetnostnega ustvarjanja je celo opisovala umetnikogenija kot tistega, ki se po procesu kreacije kot

⁴ Arthur J. Sabatini, "Terrorismus und Performance", *Kunstforum International*, zv. 117, str. 147-151.

Hermann Nitsch, 50. akcija, 1975.



povsem neznaten in že nepomemben umakne iz območja dela, medtem ko začne umetnina živeti povsem samosvoje življenje. Delo začne žarčiti avro, medtem ko lahko umetnik znotraj tako zarisanega obzorja tradicionalnega umetniškega sveta konča v skrajni bedi. Nova konstelacija, značilno izražena prav v performansu, pa ukinja to metafizično razdvojenost avtorja in njegovega dela; ob avratičnem ali "postavratičnem" umetniškem delu imamo še avtorja, umetnika samega z njegovim dragocenim sijajem, obdanega torej z glamourjem. To je umetnik, ki se pokaže skupaj z delom, ki svojo umetnino v živo (so)vzpostavlja (od Josepha Beuysa do Laurie Anderson) ali pa jo intenzivno promovira prav s svojo navzočnostjo (v gledališču Robert Wilson, pri literaturi Umberto Eco, v slikarstvu Andy Warhol).

Vsekakor pa je za to novejšo paradigmo skupne artikulacije umetnika in dela ter "umetnika kot dela" značilen prav performance. Za kaj v njem pravzaprav gre, kako se izraža njegova neposrednost, ki je v izrazitem nasprotju do posredovane narave umetnosti same? Omenimo zato nekaj značilnih primerov, vezanih na različne oblike umetniškega performanca in njegovih predhodnikov v dunajskem akcionizmu in (konceptualističnem) hepeningu.

Akcionistični performance, vezan na skupino *dunajskih akcionistov* (Otto Mühl, Hermann Nitsch, Günther Brus, Rudolf Schwarzkogler), ki je delovala med leti 1962 in 1972 in 1966. leta ustanovila tudi Inštitut za neposredno umetnost, je v kulturni zgodovini Zahoda najbolj ekstremna oblika umetnosti, ki je drastično prodrla v neposredno resničnost in pri tem razvila kar se da provokativen dialog z družbeno ustanovo umetnosti. Razlikovanje in samorazlikovanje umetnostnega sistema bodisi v smislu Petra Bürgerja konceptov iz *Teorije avantgarde* bodisi v okviru Hannesa Böhrringerja aplikacije Luhmannove systemske teorije na umetnostnem področju lahko izrazito, tako rekoč šolsko opazujemo prav v okviru dejavnosti te dunajske skupine. Gre za umetnost, ki stopi ven iz ravnine slike ter statike in tradicionalnega materiala kipa, ne utemeljuje se več na "videzu" in na drugih posredovanih oblikah resničnosti.

Akcionizem kot "materialna akcija" v Mühlovem smislu širi dejanskost in sposobnost zaznavanja, proizvaja nove oblike resničnosti in operira s simboli, ki so sami (že) zgodba in ne njena (teatrška) ilustracija. Dunajski akcionizem, interpretiramo ga lahko tudi v okviru konceptualizma in kot predhodnico body arta, je v profani, nestilizirani obliki pripeljal na sceno živo telo v njegovi poudarjeni ranljivosti in bolečini. V Hermana Nitscha gledališču orgij in misterijev je šlo dejansko na nož v njegovi proizvodnji kliničnih ritualov klanja in žrtvovanja, pri Güntherju Brusu pa je postal nož, metaforično rečeno, še bolj

stanjššan in boleč: spremenil se je v žiletko pri akcijah, kot sta bili *Samopohabljenje* (1965) in *Poskus samorazrezanja* (1970).

Brus je v svojih šokantnih umetniških dogodkih v živo realiziral samouničevanje, z različnimi ostrimi predmeti je ritualno rezal po svojem (golem) telesu in ga "barval" z lastno krvjo. Ekstremno obliko performanca v smislu izpostave praviloma golega telesa in izvedbe recimo kar mučilnih in poniževalnih akcij na njem pa so izvajale tudi ženske performerke, od Valie Export (konceptualistične sopotnice poznega dunajskega akcionizma, mislimo na njeno muenchensko akcijo *Tapp und Tast Kino* iz 1968. leta) preko Marine Abramović (recimo performance *Imponderabile*, Bologna, 1977) do Barbare Smith in njene interakcije z moškimi obiskovalci v MOCA.

Toda performerji niso razstavljali, trpinčili ali ritualno investirali samo svojih teles, ampak je to umetnost, v kateri stopa telo tudi v izrazit odnos s tehnologijo, in to tako industrijske, mehanske paradigme kot postindustrijske, informatične. V okviru sodobnega performanca lahko ugotavljamo že oblike, v katerih gre samo za predstavo strojev in njihovih akcij (recimo gledališče strojev *Survival Research Laboratories*, ki ga vodi Mark Pauline, in performanci Jima Whitinga z njegovimi "nenaravnimi telesi", inspiriranimi s kinetično umetnostjo Jeana Tinguelyja), značilni primer sodobnega *tehnopermanca* pa so Stelarcovi dogodki, vezani na njegovo "tretjo roko" in pospešeno telo.

Zvezo performanca in tehnologij lahko odkrivamo že pri zgodovinski avantgardi, recimo pri futurističnem performansu in tistem, ki ga je razvil Bauhaus, pri tem pa je bila inspiracija performerjev predvsem mehanika, na primer pri Kurta Schmidta *Mehaničnem baletu*, silovit razvoj pa je ta usmeritev doživela predvsem v okolju postindustrijskih, virtualnih strojev, še posebno video naprav. Številni multimedialni projekti temeljijo prav na interakcijah videoarta in performanca, to zvezo pa

Otto Mühl, *Blatenje ženskega telesa*, 1964.



lahko odkrivamo tudi v sodobnem "gledališču slik", ki je zavezano različnim virom svetlobe, zato tudi tisti, ki prihaja iz "transparentnih elektronskih niš", na primer v nekaterih delih Roberta Wilsona. Omenili smo Stelarca (to je umetniško ime za na Cipru 1946. leta rojenega, večinoma v Avstraliji in na Japonskem delujočega performerja Steliosa Arcadiouja), čigar tehnoperformance, osredotočen na njegov ples oziroma mim, v katerega vključuje tudi protetično tretjo roko, izraža filozofijo/antropologijo sedanjega posameznika, priključenega na virtualne stroje in vključenega v telematične mreže.

Stelarcovi nastopi v okviru približno tričetrtturnih performans spominjajo na "stresanje", ritmično "trzanje" nekakšnega elektronskega kurenta, s 100 in več metri kablov priključenega na merilne naprave, ojačevalce, pospeševalce in MIDI instrumente, ki njegovo notranjo, telesno energijo pospešujejo in transformirajo v svetlobne in zvočne signale/učinke in v določenem trenutku tudi sprožijo rotacijo njegove tretje roke, v zapetju vrtljive za 270 stopinj. Priključeno telo, ki v takšni odvrtni izumetničenosti (strojni funkcionalni podprtosti) na trenutke spominja na telo bolnika na intenzivni negi, je del kompleksne scene, ki jo dopolnjuje robot, ki ima v "glavi" kamero, s katero v živo snema Stelarcovo gibanje in ga prenaša na velik zaslon, na katerem se v živo vrstijo tudi vizualizacije elektronskih meritev vitalnih funkcij njegovega telesa, ki jih gledalci tudi sicer lahko spremljajo na kontrolnih monitorjih.

Grozljiva, skrajno izumetničena in skorajda bogokletna ter protičloveška atmosfera torej, ki pa temelji na Stelarcovi filozofiji o obsoletnem in zastarelem človeškem telesu v svetu telematičnih tehnologij. Stelarc ne interpretira telesa kot objekt želje, temveč kot projekt, čigar arhitekturo je potrebno spremeniti, in kot objekt oblikovanja s pomočjo sodobnih tehnologij, kajti namesto spolnega razmerja med moškim in žensko postavlja v ospredje *vmesnik med človekom in strojem*. Tehnologije postanejo sestavni deli telesa, in to na podlagi miniaturizacije in biokompatibilnosti t.i. virtualnih strojev-protez, ki kolonizirajo telo in ga naredijo obstojnega. Takšno, na novo designirano telo pa stopa tudi v robotske odnose teleprezence, ki implicira, po Stelarcovih besedah "hi-fi iluzijo" teleeksistence, kajti s sistemi za teleoperacije je mogoče projicirati človeško prisotnost in fizične akcije na oddaljene in ne zemeljske kraje.

Podobno kot lahko pri Stelarcovem performansu odkrivamo relevantno teoretsko ozadje, vezano na koncepte postbiološkega življenja, robotike in teleprisotnosti, je vrsto provokativnih idej odpiral tudi performance neoavangardista Josepha Beuysa, terminološko sicer praviloma opredeljen kot "akcija". Beuys je namreč ob svojem izrazito likovnem delu,

vezanem predvsem na objekte in instalacije, pri katerih je uporabljal nenavadne, t.i. nordijske, varovalne materiale (od masti in medu do voska in filca), razvijal tudi filozofijo "socialne skulpture" kot variante v 60. letih aktualnega neo-marxističnega koncepta "družbe kot umetniškega dela", ki je temeljila na reformističnem preoblikovanju temeljnih družbenih inštitucij v smeri spodbujanja posameznikove svobodne kreativnosti, interdisciplinarnega sodelovanja in ekoloških korektivov. Primer njegove značilne akcije/performance je med 23. in 25. majem 1974. leta v newyorški galeriji René Block postavljen dogodek "Rad imam Ameriko in Amerika me ima rada", v katerem je posegel h "kojotovemu kompleksu" v smislu transformacije ideologije v idejo svobode in kot polemični dialog z zgodovinsko usodo ameriških Indijancev.

Beuys se je v tej tridnevni akciji dal zapreti s kojotom, ki je nekdanj pomenil ljudem z ameriškega Zahoda isto, kot sta los in jelen nekdanjim evropskim in azijskim prebivalcem step. Akcija se je začela, ko se je Beuys ogrnjen v veliko ogrinjalo, po katerem je spominjal na pastirja, z rešilcem pripeljal z letališča Kennedy in šel v galerijo, v kateri ga je že čakal kojot v posebnem, z mrežo zagrajenem prostoru. Teksaški stepni volčjak je v tej akciji simboliziral predkolumbovsko Ameriko, utemeljeno na sožitju človeka in narave, ki ga še niso ogrožali kavbojski kolonizatorji. Beuys je s tem performansom, ki je potekal na podlagi njegove nenavadne komunikacije z živaljo, opozoril na avtentični, prvobitni odnos človeka do okolja in na porušitev ravnotežja, ki ga je v določenem zgodovinskem trenutku izvedel prišlek iz zahodne civilizacije.

K ESTETIKI PERFORMANCA: PERFORMER VZPOSTAVLJA ATMOSFERE

Poleg Beuysa in dunajskih akcionistov je za zgodovino ekstremnega, na mejna področja posegajočega performance pomemben tudi slikar Yves Klein, ki je v svoje likovno delo, ob koncu 50. in v začetku 60. let osredotočeno na "nevidno slikarstvo", realiziral kot javne dogodke, s katerimi je odstrl zastor iz svojega ateljeja, kajti ničesar iz kreativnega procesa ni hotel skrivati pred javnostjo. Za njegovo slikarstvo je bil v tistem obdobju značilen tudi nov pogled na vlogo slikarskega modela, namreč, da ni slikal po njem, temveč dejansko v živo, z njegovo pomočjo, kajti (slečeni) model je spremenil v živ čopič. Znamenit Kleinov performance, grajen na takšni poetiki (ki je bila blizu tudi v tistem času nastalim "živim kipom" Piera Manzonia), so bile *Antropometrije modrega obdobja*, postavljene 9. marca 1960. leta v pariški Mednarodni galeriji

⁵ Pri razmišljanju o umetniškem performan-
cu ne moremo tudi
mimo pse-
doakademskega in
postano etabliranega
performanca, ki ga je v
1987. leta v Ljubljani
izšel zborniku **Poz-
dravi iz Babilona**
duhovito karikirala
Michael Peppe v tekstu
"Zakaj je umetnost per-
formanca tako
dolgočasna?"

⁶ M. Kagan, **Vorlesun-
gen zur marxistisch-
leninistischen
Ästhetik**, Berlin, 1975,
str. 213.

sodobne umetnosti. Medtem ko je 20 glasbenikov igralo Hen-
ryjevo *Symphonie Monotone*, je Yves Klein diržiral trem golim
modelom, ki so se pomakali v modro barvo in mazali z njo,
potem pa svoja obarvana telesa odtiskali na platna. Umetnik
je, oblečen v večerno obleko, torej le od daleč vplival na nas-
tanek novokoncipiranega dela, ki je nedvomno odpiralo pro-
vokativni dialog s kanoni tradicionalne umetnosti in njegovimi
poetikami. Že s Kleinom in Manzoniem je likovna umetnost
Zahoda prišla do tudi še danes aktualnega koncepta *individu-
alnih mitologij* in za njihovo demonstriranje je še posebno
značilen prav umetniški performance.

Mojstrsko stiliziran nastop (ali pa, v posamezni varianti,
šokantna potujitev) performerjev, ki ne vzbujajo le čudenja,
temveč pogosto tudi skrajno nelagodje (tako pri dunajskih
akcionistih kot pri Stelarcu), nas usmerja k vprašanju o poseb-
ni estetiki te umetnostne oblike oziroma o njeni provoka-
tivnosti za krog vpraševanj filozofije sedanje umetnosti. Kako
performerjem, namreč tistim, ki niso dolgočasni⁵, temveč so v
tem mediju inventivni, uspeva pritegniti gledalce in kritike, kje
je "point" te provokativne forme in njena estetska relevantnost?

Na to vprašanje bomo skušali odgovoriti ob usmeritvi k
estetiškim analizam tistega procesa in njegovih učinkov, ki bi
mu lahko rekli estetsko očaranje (fascinacija) in na njej teme-
lječe "priklepanje", torej intenzivno motiviranje sprejemnikov.
Trendi k estetizaciji vsakdanjosti v smislu hiperkulturacije
postindustrijskih družb, k estetizacijam javnosti v obliki spek-
takelskih dogodkov/manifestacij ter k estetizaciji politike, blaga
in medijev nas usmerjajo k najširšemu pojmu estetskega, ki ni
vezano le na umetniško delo (to je bila Heglova zožitev tega
področja, izvedena v njegovih *Predavanjih o estetiki*) niti ne le
na splošna vprašanja družbene usode čutnosti v sedanjosti,
ampak usmerja k problematiki, ki jo lahko opišemo kot *estet-
ska dejavnost*, ki vodi k proizvodnji fascinantnih učinkov. Tu
naj spomnimo na relevantno opredelitev estetske dejavnosti v
teoriji Mojseja Kagana: "Estetska dejavnost je praktično ustvar-
janje estetskih vrednot. Najprej obsega tisto, kar je označil
Marx kot oblikovanje "po zakonih lepote", in drugič, ustvarja-
nje predmetov, ki kažejo druge estetske značilnosti: vzvišenost,
tragiko in komiko".⁶ Poudarek je torej na estetskem kot aktiv-
nosti, kot posebni praksi, ki vzpostavlja določene predmete,
značilne prav za estetsko področje. Ta poudarek je smiseln za
razumevanje najširšega, ne le na umetnost vezanega estetskega
področja, na katerem se estetski predmeti, realizirani v esteti-
zacijah, izkažejo prav spričo svojega močnega, energetsko
nabitega, fascinantnega delovanja.

To so predmeti, ki priklepajo nase sprejemnikov pogled in
sluh (včasih tudi vonj, okus in otip), ki navdušijo sprejemnika

za nekaj in ga z magično močjo odtegnejo vsakdanjemu izkustvu. Ti predmeti stimulirajo kompleksno (estetsko) zaznavo ter raznemajo in navdušujejo za kar se da dolgo estetsko uživanje.

Estetizacija politike, javnosti, medijev, znanosti in blaga temelji na estetskih situacijah, osredotočenih na posebne predmete, ki se oblikujejo v procesih estetske aktivnosti in ki omogočajo posebne atmosfere kot čute, intenzivno stimulirajoče "prostora", ki omogočajo videnje in doživljanje predmetov na prav poseben način. Zapisali smo atmosfere in s tem konceptom smo pri tisti intervenciji, ki jo je v zadnjih letih na področju sodobne estetike prispeval Gernot Böhme, avtor dela *Za ekološko estetiko narave* (1989), in sicer z reaktualizacijo in širitvijo pojma atmosfere, obravnavanega že v filozofiji Hermana Schmitza. Kako Böhme razume atmosfere? "Atmosfera je celotna dejanskost zaznavanega kot sfera njegove navzočnosti in dejanskost tistega, ki zaznava, če je, sledeč atmosferi, prisoten na določen način telesno." Atmosfere (recimo lepega, grdega, strašnega, resnobnega, svetega, zavrženega) imajo sintetični, povezujoči značaj v smislu zaznavne "koordinacije" subjekta in objekta v estetskem procesu, kajti: "K zaznavi sodi afektivna zadetost z zaznavanim predmetom, "dejanskost slik", telesnost. Zaznavanje je v temelju način, v katerem si telesno pri nečem ali nekom ali se nahajaš v okoljih. Primarni "predmet" zaznavanja so atmosfere. Na vprašanje, kako nastanejo, pa Böhme odgovarja: "Estetsko delo temelji na tem, da stvarjem, okolju ali tudi ljudem samim podeliš takšne lastnosti, ki dopustijo, da iz njih nekaj izide; t.j. gre za to, da z delom na predmetih "narediš" atmosfere".⁷ Pomembno je, da Böhme te dejavnosti ne povezuje le z umetnostjo, ampak jo odkriva na različnih področjih, recimo v vrtnarstvu in njegovih veščinah pri oblikovanju angleških

⁷ G. Böhme, *Atmosphäre als Grundbegriff einer neuen Ästhetik*, *Kunstforum International*, zv. 120, str. 253-255.

Rudolf Schwarzkogler, 3. *akcija*, 1965.



vtov, ko mora vrtnar (recimo po nasvetih priročnika C. C. L. Hirschfelda *Theorie der Gartenkunst*) z izbiro naravnih in umetelnih elementov proizvesti scene, v katerih vladajo posebne atmosfere, recimo mehkobnomelanholična ali heroična.

Kaj je bistveno pri proizvodnji atmosfer in kje je njihova zveza s performansom? Pojem atmosfere je prikladen za razumevanje estetike performanca prav zato, ker kaže na estetsko področje v smislu nečesa, kar je:

- 1) dobljeno s posebno dejavnostjo,
- 2) žarči nase priklepajočo moč,
- 3) zahteva telesno prisotnost in tangiranost tistega, ki zaznava,
- 4) omogoča razlikovanje predmetov, oblik in barv v določenem, čute stimulirajočem kontekstu.

Atmofere praviloma niso dane, temveč so proizvedene, narejene, kar še posebno velja za tiste, ki se pojavljajo v umetnosti. Atmosfere nastanejo na poseben, recimo kar zahteven način, katerega znanje je zelo poredkoma eksplicitno, vezano na pravila, v mnogočem je le nekakšen "tacit knowledge", ki ni verbalno razložljivo. Za atmosfere je bistven aranžma, namreč posebna distribucija predmetov in oseb (v vlogi akterjev in vlogi sprejemnikov), ki so "postavljeni" tako, da iz njihovih razmerij lahko nastane nekaj stvarnega, presežno velikega, lepega ali zanimivega. Aranžiranje žalosti ali veselja, to je primer za produkcijo atmosfer. In tu smo pri jedru performerjevega opravila. Performer je tisti, ki aranžira, vzpostavlja in kombinira predmete ter v svojem nastopu proizvaja posebno učinkovito, fascinantno atmosfero. Ni igralec/igralka vlog, temveč neposredni demiurg situacije, "bog igre", ki se tisti trenutek igra v živo. Njegov/njen nastop ukinja oder, igro in druge instance "estetske posredovanosti" in vzpostavlja neko novo izkustvo umetno-umetniškega energetskega/senzibilnega polja. Performer je "močnejši" od igralca in njegov nastop boli/očiščuje/potuje bolj kot igralčev. Uživanje ("dihanje")

ekstremnih atmosfer in z njimi povezanih metafizičnih kvalit (pojem Romana Ingardna iz *Literarne umetnine*) avtentično omogoča prav ta umetniška oblika.

Proizvodnja dogodka, delanega z izvirno dramaturgijo, koreografijo, tehnologijo in sceno v živo, razstavljanje (in vzpostavljanje) telesa ter različne, tudi ekstremne

Günter Brus,
Samopohabljenje, 1965
(slika spodaj in slika desno
spodaj).



oblike njegovega modeliranja, vzpostavitev neposrednosti, ki ukinja predpostavke tradicionalno koncipiranega gledališkega odra in vzbuja šokantno, provokativno, potujitveno atmosfero ter močan poudarek na uprizarjanju in poudarjeni čutnosti, je nekaj temeljnih skupnih značilnosti performanca, še posebno tistih, ki smo jih omenili v tem besedilu. Zanje je značilen tudi poseben odnos performerjev do (svojega) telesa (to je pomenljivo predvsem za Brusov in Stelarcov performance in za tisti Marine Abramović), in sicer v smislu, da nastopa v performansu telo v procesu samooblikovanja in samoizražanja, da pride do združitve telesa s samim seboj in torej spregovori jezik telesa, kodiran na poseben, po performerju izumljen način. Sociolog Arthur W. Frank je v svoji tipologiji rabe telesa v družbenih procesih ugotavljal štiri razsežnosti telesne funkcionalnosti, in sicer kot disciplinirano, zrcaljeno, dominirano in komunikativno telo, in primer za komunikativno telo v ekspresivnih in sporočilnih funkcijah je odkrival prav ob primerih umetniškega performanca⁸. Performance je tudi za novo senzibilnost konca 60. let (tu je bilo zgodovinsko pomembno predvsem leto 1968) značilna manifestacija umetnika, postavljenega v vlogo energetske-katalizatorske sile v sodobnih družbah. Opozorili smo že na samo dialoškost te zvrsti s konceptom tradicionalne umetnosti, kar je nedvomno povezano z (neo)avantgardistično subverzivnostjo do klasicističnih in modernističnih akademizmov, kar pomeni, da tovrstna dela vzpostavljajo produktivno napetost do družbene ustanove umetnosti in na njej temelječe konfrontacije, problem pa je tudi širše, recimo kar družbeno in epohalno, zgodovinsko in antropološko okolje, v katerega se umešča performance.

Vprašanje, ki se tukaj postavlja, je, ali umetniški performance presega to svojo vpetost v interni dialog z družbeno ustanovo umetnosti in svojo vlogo v okviru njenega (samo)razlikovanja, kar pomeni, da nam v mnogočem lahko rabi tudi kot vzorčna dejavnost za tiste najsplošnejše procese v sodobnih informatičnih in spektakelskih družbah, v katerih so uprizarjanje, nastopanje in predstava temeljne razsežnosti, kar smo, in sicer zelo na splošno, omenili že v začetku tega besedila? Ali lahko ob umet-

⁸ Primerjaj A. W. Frank: "For a sociology of the body: an analytical review", v zborniku: **The Body, Social process and cultural theory**, London 1992, str. 36-102.



⁹ J. Baudrillard: **Transparenz des Bösen**, Berlin, 1992, str. 14, 15.

niškem performansu govorimo brez večjih zadreg tudi o uprizarjajočem se jazu, o performansu v politiki, ekonomiji in medijih ter o uprizorjenih dogodkih (od velikih, z mediji podprtih spektaklov do telematičnih vojn)? To je vprašanje, ki neposredno vprašuje po nečem, čemur bi lahko rekli kar svet performanca oziroma svet v razsežnosti stalnega uprizarjanja? Za kakšen svet gre pri tem, katere so njegove poglavitne razsežnosti? Uvodoma smo že omenili show kot osnovno enoto množičnih medijev in splošno težnjo po inscenaciji, pozornost zato namenimo še drugim značilnostim nove paradigme uprizarjajočega se sveta.

SVET PERFORMANCA: NOVO VREDNOSTNO MESTO ČUTNOSTI IN TELESA

Katere opredelitve postmoderne kot dobe in postmodernizma kot umetniškega izma v njej so najbolj relevantne za razumevanje performanca in njegovih "množičnih performerjev"? Najprej so to zamenjave splošne paradigme v smislu prehoda od pisave k sliki (od diskurzivne k figurativni formaciji - v smislu *Sociologije postmodernizma* Scotta Lasha), od velikih zgodb in sistemov k disperznim, razsrediščenim "besednim igram" in mozaičnim, mrežnim inštitucijam, od monističnega načela k pluralnosti, od (webrovske) diferenciacije k dediferenciaciji in miksu (kot pravcatemu novemu ontološkemu načelu). Kaj mislim z zadnjo opredelitvijo? Miksanje ni le postopek, značilen za mešanje disko glasbe ali za manipulacijo slikovnega v videospotih, ampak gre za postopek, ki temelji na novi logiki prehodnosti in zamenljivosti nekdanj strogo ločenih (vrednostnih) področij. Miksaš lahko v trenutku, ko je ukinjena stroga nekompatibilnost, ko se stvari komaj kaj upirajo zamenljivosti in prehajanju v nove zveze, stanja in sisteme. Avtoriteta stvari je načeta, postmodernistično načelo "*anything goes*" triumfira, to novo situacijo je francoski sociolog Jean Baudrillard opisal z besedami: "Vzajemno okuženje vseh kategorij, nadomestitev enega področja z drugim, razmnoževanje zvrsti. Tako seksa ni več v seksu, temveč je povsod drugod. Političnega ni več v političnem, okužilo je vsa področja: gospodarstvo, znanost, umetnost, šport... Športa ni več v športu - temveč je v poslih, seksu, politiki, v splošnem opravljenem stilu. Vse je aficirano od športnih koeficientov izvedbe, napora, rekordov in otročjega samopreseganja..."⁹

Takšna prehodnost in zamenljivost je mogoča po padcu berlinskega zidu (tu je mišljen predvsem kot metafora) na različnih področjih (recimo po ukinitvi temeljnih nadzgodovinskih pravil estetskega področja, "zlatih rezov" v umetnosti) in

je nedvomno značilna tudi za performance, ki je v svoji multi-medialni izvedbi simptom tovrstnega miksanja, povezovanja, nadomeščanja in prehajanja. Za splošne opredelitve postmoderne, relevantne še posebno za razumevanje performanca, je značilen tudi obrat na ravni filozofije in antropologije, namreč prehod od Hegla k Schopenhauerju in Nietzscheju, od velikih sistemov k osebi, od nadosebnega duha k individuu, ki tudi čuti, se razmnožuje, ima strast, kajti pretvarjali bi se, če ne bi videli, da ima tudi telo. Tu je pomembno vlogo opravil že filozofski eksistencializem od Kierkegarda preko Jaspersa do Sartra in Heideggra, posebej pa je treba opozoriti tudi na tradicijo t.i. nediskurzivnega jezika, analiziranega v teorijah Foucaulta in Deleuza v smislu, da telesa ne mislijo preko pojmov, kategorij ali jezika, temveč preko fantazem¹⁰. Prostor diskurza je v smislu Foucaultove teorije prostor istega, opredeljen s svetlobo, medtem ko je drugo kot temno onstran diskurzivne evidentnosti; zanj so značilni liki norosti, seksualnosti, želje in smrti. V klasičnem obdobju, umeščenem med leti 1650 in 1800, gre za procese manifestacij istega, z modernim obdobjem, opredeljenim z de Sadovo literaturo in časom po letu 1800, pa se začneja prostor teme in nediskurzivne književnosti, pri kateri dobiva jezik svojo ontološko konstitutivno vlogo. Prišlo je do rojstva literature v smislu Malarmeja, Nietzscheja, Batailla in de Sada, in sicer s tem, ko se je uresničil govor drugega (norosti, seksualnosti, smrti), ločenega od svoje predstavnice, klasicistične funkcije.

In, metaforično rečeno, smisel za drugo, drugačno, nediskurzivno in temno (opisano v Foucaultovih *Besedah in stvareh*) je

¹⁰ Prim. S. Lash, *Sociology of Postmodernism*, London, 1990, str. 64. Slovenski prevod *Sociologija postmodernizma*, ZPS, Ljubljana 1993.

Marina Abramović, performance "Imponderabile", Galleria Comunale d'Arte Moderna, Bologna, 1977.



¹¹ B. S. Turner: "Recent developments in the theory of the body", v zborniku: **The Body**, London, 1991.

¹² M. Featherstone, "The Body in Consumer Culture", v že omenjenem zborniku **The Body**, str. 192.

bistven za postmoderne strategije pluralnega, kjer se začne tisto, kar je bilo nekdanj izrinjeno, potlačeno in omalovaževano, obravnavati kot "validni partner". Takšen temačen in potlačen objekt je bilo dolga obdobja v zgodovini Zahoda tudi telo, ki je bilo prezrto tako v projektih modernistične racionalnosti, birokratske regulacije in instrumentalnega uma kot tudi v okviru common sense omikanega srednjega razreda (*Bildungsbürgertum*) in v okviru družb s katolištvom inspirirane puritanske ortodoksije.

Odkrivanje telesa (v teorijah) bodisi preko linije Schopenhauer-Nietzsche-Kierkegaard ali tiste, ki je značilna za sodobnejšo francosko družbeno teorijo, vplivano z nietzschejansko in desadovsko tradicijo (od Batailla do Foucaulta in Deleuza), ali pa za usmeritev Freud-Lacan, je dobila v drugi polovici 20. stoletja dopolnilo tudi v sodobnih socioloških teorijah, inspiriranih z množično kulturo, estetizacijo javnosti in z mediji modelirano ikonografijo *lebenswelte*. Sociolog Bryan S. Turner ugotavlja v svojem prispevku za zbornik *Telo* (London, 1991)¹¹ vrsto sprememb, povezanih s trendi, ki so privedli k eroziji kompetitivnega kapitalizma, temelječega na disciplinirani delovni sili in težkoindustrijski produkciji, in zato povečali pomen servisnih dejavnosti, povezanih z odklonom od tradicionalnega delavskega razreda ter s potrošnjo in prostim časom, ki jih poudarja nov življenjski stil. Gre za okolje postfordizma, posttaylorizma in postindustrializma, v katerem prihaja do spremembe delovne etike ("udarnišтво" postane obsoletno), skrajšanja delovnega tedna, predčasnega upokojevanja in velikega poudarka na športu in rekreaciji v vseh oblikah. V takšnem okolju, bistveno opredeljenem tudi z ikonografijo množične kulture, mediji, reklamami in kulturo narcisizma, se oblikuje tudi nov srednji razred, in sicer razred strokovnjakov in menedžerjev, ki ima, po besedah Mika Featherstonea, "čas in denar, da se vključi v dejavnosti življenjskega stila in v kultiviranje osebnosti".¹²

K telesu, ki ni le objekt različnih represivnih tehnik discipliniranja in drila, forsiranih s taylorizmom in fordizmom ter analiziranih v Foucaultovem *Nadzorovanju in kaznovanju*, pridemo - seveda v smislu "projekta Zahoda"- šele v okviru postmoderne paradigme postindustrijskih družb, utemeljenih na servisni dejavnosti, ki namenjajo velik poudarek prostemu času in brezzdelju in ob katerih se razvija nova praktična filozofija življenjskega stila, ki forsira hedonistične vrednote, revolucionirana pogled na staranje in odkriva pozitivno konotacijo srednjih let in njihovega stila (angl. "midlifestyle"). Za kaj gre pri tem? Katere so bistvene značilnosti te nove družbene vloge telesa in njegovega poudarjenega prinašanja na sceno, množičnega vstopanja v neumetniški performance torej?

Timothy Leary, ameriški psiholog, "LSD guru" in promotor virtualne resničnosti, opozarja na veliko spremembo na področju množične kulture in prostočasnih dejavnosti v naslednjem smislu: "Pred petdesetimi leti, v takratnem paleoindustrijskem obdobju, ni delovno prebivalstvo aktivno sodelovalo v športu. Parke in stadione so polnili profesionalci. Bogataši in aristokracija so se udeleževali v individualnih športih, kot sta tenis ali golf. Celo plavanje in smučanje sta bila rezervirana za snobe. Vendar pa je v zadnjih tridesetih letih ustvarila v športu velik dobiček prodaja športnih rekvizitov in oblačil povprečnim državljanom, ki se oblačijo in v javnosti kažejo, udarjajo in plasirajo na način, kot ga vidijo pri zvezdah v Wimbledonu, Pebble Beachu in Sun Valleyju. Danes zapravi povprečni posameznik veliko več denarja za tekaške čevlje, športne jakne in športno opremo kot za vstopnice za prireditve, na katerih je samo pasivni gledalec."¹³ Temeljni poudarek pri tem obratu ni le na novem področju množične potrošnje, namreč industrije športnih artiklov, ampak predvsem na aktivni vlogi današnjega posameznika, ki opušča pasivno vlogo gledalca iger drugih (zvezd, junakov, nacionalnih moštev) in začneja sam igrati (svoje igre). To je posameznik, ki se ne zavalja več na sedež na tribuni in se ne identificira s poklicnim igralcem-zvezdo, tudi se ne razkazuje več samo z atributi, omogočenimi z debelo denarnico, ampak sam teče (jogging), telovadi, si razvija telo (v fitness studijih), se vzpenja na visoke gore, skače s

¹³ "Virtuelle Welten", zv. II, katalog *Ars electronice*, Linz, 1990, str. 242, 243.

Joseph Beuys, akcija "Kojot" v galeriji René Block, New York, 1974. Foto: C. Tisdall



¹⁴ *Readings in Popular Culture*, ur. Clive Bloom in Gary Day, London, 1990, str. 55.

padalom ali se spušča z jadrlnim zmajem, se udejstvuje v raftingu in trekingu, povrhu pa še snobovsko smuča in igra tenis. To je posameznik (posameznica), ki trenira, vzdržuje telo in ga pripravlja za vedno večje napore, tudi za stvari, kot sta maraton ali triatlon (jeklenih).

Telo takšnega posameznika torej nastopa v vlogi treniranja, modeliranja, discipliniranja in celo odrekanja (dieta). Postavljeno je v novo vlogo, ki jo opredeljuje izključitev fizičnega, močnega telesa iz sveta dela, kar je britanski sociolog Gary Day ob primeru mišičnjaka (bodibilderja) opisal z besedami: "Videti je, da mišičnjakova postava razglša moč telesa v času, ko ni več potrebna: tehnologija opravlja vedno več dela, ki ga je nekoč opravljalo telo. Tako postane preko mišičnjaka telo poudarjeno prisotno v trenutku, ko izginja iz sfere dela."¹⁴

Mišičnjak je odličen primer sedanjega trenda v smislu prehoda od notranjosti k zunanosti, od duše k telesu in videzu, pri tem pa je paradigmatičen prav njegov postopek mukotrpnega in dolgotrajnega treniranja in modeliranja telesa. Telo onstran sveta industrijskega dela in njegovih taylorističnih in fordističnih discipliniranj je estetsko in vzdržljivo, takšno pa ni po sebi, ampak sta njegova atraktivnost in moč, namenjena tako prostočasnim dejavnostim, druženju in javnemu nastopanju kot seksu, pridobljena z vrsto vaj in postopkov. Tu pa je pomenljiv še en obrat, namreč tisti, ki vodi od negativnega predznaka discipliniranja k njegovemu pozitivnemu vrednotenju, kar je ob primeru razprave Bryana Turnerja *Govorica diete* Mike Featherstone izrazil v misli, da disciplina in hedonizem danes nista več nekompatibilna, da sodobna potrošniška kultura torej ne nadomešča brez ostanka asketizma s hedonizmom, ampak da gre za povezavo notranjega in zunanjega telesa tudi preko tehnike telesnega vzdrževanja in discipliniranja (od diete do različnih vadb). Pri tem je pomembno, da je prvi cilj vzdrževanja notranjega telesa povečanje/izboljšanje videza zunanjega telesa.

Čeprav lahko znotraj postindustrijske paradigme telematičnih mrež in virtualne resničnosti govorimo o krovni družbeno pomembnih funkcij telesa (za performerja Stelarca je telo že kar obsoletno), o njegovi robotski nadomeščenosti in novih izkušnjah, povezanih s teleprisotnostjo, telešopingom in teledelom, prav tako pa tudi o virtualni protetiki telesa in hkrati o telesu kot prizorišču za nanotehniške transplantacije, je prav novo, postindustrijsko družbeno okolje, v katerem dominirajo informatična in druga servisna opravila, ki ne zahtevajo (veliko) telesne moči, svojevrstno izročilo telo prostočasnemu modeliranju. In to telo ni le goli objekt slučajnostnih investiranja njegove moči in videza, ampak je del novih artikulacij subjekta, ki se uprizarja in razkazuje, ki ni le

intelekt ali "lepa duša" omikanega meščanstva, ampak je "jaz, ki se uprizarja", in stopa na sceno in jo vzpostavlja.

To je jaz, ki ne tiči le v notranjosti in se ne potrjuje preko dejavnosti (na delovnem mestu, v obliki moralne prakse, pri opravih časti), tako da bi si profiliral značaj kot merilo, po katerem se ceni njegova družbena vloga. V 20. stoletju, še posebno z razvojem sodobnih trendov množične kulture (vezanih recimo na Hollywood, *The Face* in MTV) je postal zanj relevanten in presoden tudi videz, njegova zunanost, nastop in vtis, ki ga v družbenem prostoru realizira s privlačnim obnašanjem in s svojim imidžem. Produkcija (dobrega) vtisa preko videza, atraktivnega lifea in stila postaja zato vedno pomembnejša za "personality".

V britanski sociologiji zato upravičeno govorijo o uprizarja-jočem in predstavlja-jočem se jazu (recimo Mike Featherstone) kot hedonistično-narcisoidni osebnosti novega, strokovnjaško-menedžerskega srednjega sloja, ki ima čas in denar, da kultivira in profilira svoj osebnostni performance v smislu razkošnega *lifestyla*. Skrivnost uspeha je pri takšnem jazu povezana z uglašenim in fascinantnim imidžem, zato je njegova vsakdanost polna tudi dejavnosti, ki vodijo k vzdrževanju telesa, njegovi atraktivnosti in odlogu procesov staranja za kar se da dolgo. Tu lahko omenimo še nov pogled na srednja leta in njihov življenjski stil (že omenjeni "midlifestyle") pa tudi tisti novi vedenjski in hkrati modni stil, ki skuša suspendirati starost in njene posledice z nekakšnim univerzalnim stilom oblačenja in obnašanja (otroci postajajo vedno bolj podobni staršem, odrasli pa se nosijo vedno bolj mladostniško), ki se mu po angleško reče *uni-age behavioural style*.

In tu je tudi nova ikonografija, že med obema svetovnima vojnama spodbujana s Hollywoodom, danes pa z iz ure v uro bolj vsiljivo industrijo reklam in slik, osredotočeno že na posebne televizijske kanale, namenjene izključno *lifestyle* aktivnostim; moda mladih atraktivnih teles s svojo produkcijo idealov jaza pa je vključena že v večino televizijskih oddaj, resnih in zabavnih. Prav pogled na slike teh fascinantnih teles, umeščenih v kontekst ideologij o ujemanju družbenega ugleda z uspešnim in fascinantnim nastopom, usmerja današnjega posameznika, da se distancira od svojega telesa, ga objektivira in potuji ter obravnava kot projekt modeliranja. Stelarcova filozofija o telesu kot predmetu dizajna je danes že implicitna filozofija slehernika. Šolski primer zanjo pa je že omenjeni mišičnjak kot recimo kar osamljeni in doriangrayevski performer, ki tudi objektivira telo in ga v telovadnici/studiju, obdanem z ogledali, opazuje na podoben način, kot gleda rokodelec na svoj nastajajoči izdelek; občuduje ga, toda ve, da se bo moral z njim še ukvarjati. Kajti njegov cilj ni v njem

samem, temveč je to idealno telo, vzpostavljeno preko filmske, video in tabloidne množične kulture.

Odrski poklicni performer, ki v živo in stilizirano razkazuje svoje telo v umetniškem performansu, dobiva torej svojega množičnega, vsakdanjega posnemovalca. V okviru sodobnih postindustrijskih in spektakelskih družb, v katerih je opravljen prehod od diskurzivnega v figurativno, in v environmentih estetizirane politike, medijev in blaga je sleherni posameznik dnevno povabljen k inscenaciji, k odrski vlogi in k večernemu (klubskemu, poslovnemu, javnemu) performansu. Tudi filozofiji, ki se je v svojem klasičnem obdobju ukvarjala z jazovim konstituiranjem predmetnosti, njegovim spoznavajočim prehajanjem v svet, njegovo identiteto v drugobiti ali pa z njegovo moralno prakso in eksistencialno zagatnostjo in usodnostjo, se odpirajo nove naloge pri analizah sedanjega jaza, ki se uprizarja, stopa na sceno in modelira svoje telo kot projekt v nastajanju ali celo kot zasnutek za biokompatibilne intervencije virtualnih transplantatov v smislu transformacije telesa v telo-stroj, sposobno za postbiološko življenje.

Janez Strehovec, doktor filozofije, docent na Fakulteti za Družbene vede Univerze v Ljubljani, kjer predava Kulturno politiko in Sociologijo množične kulture.

Gary Day

V razmislek: bodybuilding in druge zadeve*

Zadnja leta je bodybuilding postal velik posel. Večina prestolnic in mest se ponaša z najmanj tremi ali štirimi telovadnicami, opremljenimi z vso najnovejšo tehnologijo za treniranje z utežmi. Obstajajo tudi številne revije, med njimi *Bodybuilding Monthly*, *Muscle and Fitness in Flex*, ki svetujejo o dieti in treniranju, ter bralca stalno obveščajo o vse več tekmovaljih, na katera se on ali ona lahko prijavi. Seveda je bodybuilding že dolgo med nami, toda v preteklosti so ga povezovali z razkazovanjem moči, npr. s cirkuškim silakom, ki upogiba železne palice ali samo s svojimi zobmi in vrvjo dviguje težke uteži. Njegova atraktivnost je bila seveda v tem, da je bil drugačen, celo nekoliko čudaški; prav njegova obleka, tradicionalni triko iz leopardje kože, je namigovala, da je bliže primitivnemu kot modernemu človeku, in tako je predstava, ki jo je pripravil, gledalcem potrdila njihovo sofisticiranost in jih hkrati tudi zabavala. Zunaj cirkuškega ringa je bil bodybuilding namenjen tistim, ki niso marali, da bi jim kdo metal pesek v oči. Charles Atlas in drugi so obljubljali, da kupcu, ki bo sledil predpisanemu postopku, nikoli več ne bo treba prenašati strahovanja. Tako so bodybuilding razumeli kot način ukvarjanja s sovražnim svetom, in do te mere je imel logično, četudi vprašljivo podlago.

Sedaj je položaj nekoliko drugačen. Zdi se namreč, da ni več povezave ne med bodybuildingom in samozaščito in ne

* Prevod razprave "Pose for Thought: Bodybuilding and other Matters", v Gary Day (ur.), **Readings in Popular Culture. Trivial Pursuits?**, Macmillan, London 1990, str. 48-58.

¹ Besedo subjektivnost (subjectivity) uporabljam, da bi z njo opisal občutek za jaz, nič več. To je neskončno obremenjen termin, povezan s psihoanalizo in lingvistiko, o čemer pa ne bi tukaj razpravljajal.

med bodybuildingom in dejanji, ki jih zmore le velika moč; področje samozaščite sodi danes k borilnim veščinam, medtem ko je razkazovanje moči stvar ljudi, kot je Geoff Capes, "Najmočnejši človek na svetu", katerih ogromne postave odločno razglašajo, da niso mišičnjaki. Toda kljub svoji očitni nesmiselnosti je bodybuilding popularnejši in bolj razširjen kot kdajkoli. Razlogov za to je veliko in tudi raznoliki so. Eden izmed njih je zagotovo iluzija moči, ki jo daje tistim, ki je nimajo; kajti bodybuilding je predvsem poklic delavskega razreda, to je razreda, ki je v zadnjih letih zaradi brezposelnosti izgubil politična tla. Drugi razlog pa so premiki v spolni morali, ki jim je sledila tudi moda. Gre zlasti za tiste spremembe, ki so moško telo poudarile na tak način, kot je bilo običajno poudarjeno le žensko. Tako je v reklamah za šampone, dezodorante in kavbojke sedaj čisto normalno videti moška telesa, prikazana tako, da povsem očitno izžarevajo svojo spolno privlačnost. Uporaba moškega telesa v prodajnem procesu je še bolj povečala zavest o njem in s tem prispevala k nenadnemu razvoju industrije bodybuildinga.

Posledice bodybuildinga lahko vidimo ob prisvojitvi določenih drž, ki kažejo, koliko je prisvojena vaja uspela povečati in izraziti tiste mišice, ki jim je bila namenjena. Ko je mišičnjak zadovoljen s standardom, ki ga je dosegel, se je pripravljen udeležiti tekmovanja, ki terja seznam kretenj, pri katerih gledalci občudujejo in ocenjujejo njegove dosežke. Ker pa je mišičnjak na več načinov le (včasih prav ikonska) podoba potrošniške družbe poznega kapitalizma, je to bolj ogledovanje njega kot pa občudovanje ali razločevanje, koliko je bolj razvit od drugih tekmovalcev.

V širšem smislu je bodybuilding del celotne osredotočenosti na telo, ki prežema vsak vidik sredstev obveščanja in kaže, kako se potrošniška družba raje ukvarja z zunanjim kot notranjim, raje s površino kot z globino. Ta splošni poudarek na telesu moramo razumeti v povezavi s tehnologijo, ki vse naredi vidno; mikroskop in kamero združijo zato, da bi svet naredili za vsoto njegovih pojavov. Ena izmed posledic tega je pozabljanje notranjosti, ko pričnejo poklici, povezani z notranjim življenjem, izginjati; opažamo npr., kako ukinjajo filozofske oddelke na tehniških šolah in univerzah. Z izgubo notranjega življenja pride do preusmeritve subjektivnosti, ki sedaj sloni na telesu.¹ Subjektivnost pride do izraza v takih pregovorih: "Si to, kar ješ" ali "Obleka naredi človeka". Prehod iz notranjega k zunanjemu sili tudi subjektivnost, naj postane vidna, kar je lahko eden od razlogov, zakaj je pri bodybuildingu tako poudarjena velikost. Vrh tega se bodybuilding osredotoča na razvijanje in oblikovanje mišic, ki bi sicer ostale neopažene. Vrat na primer pogosto vidimo, a njegove mišice ostajajo

skrite; težnja po njihovi izpostavitvi in poudarjanju kaže tudi na to, da je bodybuilding odgovor na potrebo, da bi nevidno postalo vidno in bi bile ustvarjene edinstvene zunanje oblike posameznega telesa, njegova subjektivnost.

Prenos subjektivnosti od notranjega k zunanjemu, iz duha v telo subjektivnost povezuje z občutkom, tako da ima sedaj značilnost trenutnega; in na ta način lahko deluje v kulturi, v kateri vladata fast food in zmožnost takojšnjega plačila. Trenutek je bežen, obeta takojšnjo porabo in dokončno postane pogoj za izkušnjo, ki je v potrošniški družbi zmeraj definirana glede na potrošnjo. Tako postane subjektivnost povezana s potrošnjo, ki še naprej spodjeda možnost notranjega življenja, in se opira na razum in domišljijo, ki sta tesneje povezana s produkcijo.

Težnja vsega, da bi postalo vidno, poudarja zunanost kot obliko kompenzacije za izgubo notranjega; zunanost, ki mora na nek način sugerirati globino, te pa v resnici nima. To je doseženo z zloženo površino potrošnih izdelkov; pogledati moramo samo kako televizijsko reklamo, npr. *Guinness* in *Castrol GTX*, da bi videli, kolikšna pomembnost je namenjena njeni tekstualnosti, ki naj označuje bogatost, obsežnost in celovitost. Na to namiguje mišičnjak z napenjanjem svojih mišic. In na tekmovanjih, kjer z oljem natirajo telo, le-to prevzame blesk potrošnih predmetov na sploh. S svojo sijočo površino, ki se zdi kot odsev globine, postane mišičnjakovo telo le eden izmed proizvodov. S tem mišičnjak predstavlja enega izmed načinov vključevanja telesa v potrošniško družbo. Še več, tako kot mišičnjakov obseg zaznamuje izginjanje notranjosti s posledičnim zmanjševanjem tako zmožnosti kot kvalitete izkušnje, tudi telo kot potrošno blago še naprej označuje degeneracijo na tem področju.

Razumeti telo kot potrošno blago pomeni, ironično rečeno, odpraviti razliko med telesi, ki delujejo kot del subjektivnosti (kar smo dejali že prej). Kot potrošno blago se telesa med seboj čisto nič ne razlikujejo. Poudarek na idealnem telesu, ki se pojavlja ne le pri bodybuildingu, marveč tudi v večini reklam, gledalca poleg tega spodbuja, da o vseh drugih tipih telesa razmišlja kot o odstopanju od ideala. V bodybuildingu se omenjena odprava razlike med telesi pojavlja celo na biološki ravni, kajti ženske presoajo po tem, kako daleč lahko razvijejo moške postave. Tako kot moški bi tudi one morale imeti večji biceps in izrazite prsne mišice. Ta usmerjenost k enotnosti glede telesa ustreza procesu potrošništva, kjer gre zmeraj za težnjo k enakosti. Moda npr. deluje na principu, da je vsakdo edinstven, toda dejstvo, da je to masovna proizvodnja, se omenjeni zamisli roga. Nujnost prilagajanja je še očitnejša na politični ravni. Lep primer za to so mnenjske

* *Campaign for Nouveaux Disarmemnt* (op. prev.).

² Berger, J.: **Ways of Seeing** (Harmonsworth, BBC, 1977), 142.

raziskave, medtem ko je nesoglasje o vprašanih, kot je jedrska energija, do te mere neznosno, da ga imajo že skoraj za izdajalskega. Človek se zamisli v leto 1983, ko je vlada obtožila CND* povezav s komunisti.

Naslednja posledica gledanja na telo kot na potrošno blago je ta, da ga skupaj z drugimi izdelki razumemo kot nekaj, kar moramo imeti, da bi bil jaz celovit. Vse reklame delujejo po načelu, da bo življenje boljše, ko bomo kupili reklamirani izdelek, ali kot pravi John Berger: reklama ponuja gledalcu "izpopolnjeno alternativo tega, kar on (*sic!*) je".² Seveda telesa niso naprodaj dobesedno, so pa vseeno navzoča na tak način, da jih razumemo kot posledico nakupa izdelka, s katerim so povezana. Najboljši primer za to so reklame v revijah za hujšanje, ki namigujejo, da bo preobilna ženska, ki bo svojo shujševalno dieto dopolnjevala z izdelkom *Ryvita*, potem tudi sama enaka modelu v bikinih. In izraz modela na obrazu je tak, da se piškot zdi tako okusen in shujševalen obenem. Reklama naredi žensko nezadovoljno s svojim telesom, tako da si zaželi drugačnega. Ta proces je manj opazen v ozadju drugih reklam, v katerih gledalca prepričujejo, naj izdelek kupi zaradi lepega telesa, s katerim je povezan. Reklama naredi gledalca ali gledalko do te mere nezadovoljna s svojim telesom, da si želita novega, telo model; to lahko razločno vidimo v reklamah za bodybuilding z njihovimi značilnimi pred in po slikami. Telo drugega postane (v tem smislu, da tako kot drugi izdelki gledalca izpopolnjuje) simbol enosti, za katero gledalec čuti, da bo presegla pomanjkanje v njem samem.

Subjektivnost je sicer lahko osredotočena na telo, toda reklame so narejene tako, da se kupec vedno počuti nezadovoljnega s svojim telesom in si - večinoma nezavedno - želi drugačnega. Distanciranje samega sebe od telesa je svojevrstno v bodybuildingu, kjer je mišičnjak spodbujen k objektivnemu odnosu do svojega mesa. To lahko vidimo ne le v strokovnem jeziku, v revijah o bodybuildingu, ampak tudi v mišičnjakovi pozornosti na dieto in njene učinke na razvoj mišičevja ter v njegovi osredotočenosti med treningom le na eno ali dve skupini mišic hkrati. Pri tem gre v bistvu za popredmetenje telesa, kar je v neposrednem nasprotju z ugotovitvijo, da je telo prizorišče subjektivnosti. Mišičnjak popredmeti samega sebe kot ideal - natanko tako, kot je (bolj na splošno) tudi telo popredmeteno v reklamiranju.

Mišičnjak svoje telo popredmeti tudi s pogledom, čeprav je tu situacija malo bolj zapletena. Na stenah večine telovadnic so ogledala, ki mišičnjaku omogočajo videti, kako napreduje. Tako mišičnjak opazuje svoje telo na enak način, kot gleda rokodelec na izdelek, ki še ni čisto dokončan - občudujoče, a z zavestjo, da je potrebno še marsikaj narediti. Toda to nepristransko oce-

njevanje se meša z elementom narcizma, ki ni viden samo v prisotnosti ogledal, marveč tudi v sami naravi bodybuildinga. Poudariti je treba, da bodybuilding ni šport - če s športom razumemo družabno dejavnost, ki vključuje tako tekmovanje kot sodelovanje. Bodybuilding sicer res lahko vključuje tekmovanje/konkurenco, toda pomembno je dejstvo, da ni potrebno, da se človek udeleži tekmovanja, da bi bil mišičnjak. Nasploh je mišičnjak vedno izolirana figura, ki ne potrebuje nikogar, in dviganja uteži torej res ne moremo imeti za družabno dejavnost. Bodybuilding se osredotoča izključno na jaz in mišičnjakov motiv za razvijanje svoje postave je samozadovoljstvo. Ogledala niso samo za to, da bi mišičnjak občudoval velikost in obliko svojih mišic, marveč tudi za to, da odstranijo potrebo po pogledu drugega, ki je (čeprav s psihoanalitičnega stališča potencialna grožnja) uporaben tudi kot način potrjevanja človekovega občutka za jaz. Z ocenjujočim ogledovanjem svoje lastne podobe postane mišičnjak svoj lastni drugi. Če se udeleži tekmovanja, je to le zato, da bi se njegov samoodbravajoči pogled združil z odobravajočim pogledom sodnikov. Drugačen pogled, ki ga lahko išče mišičnjak, pa je nevoščljivi pogled tistih, ki bi radi, da bi bilo njihovo lastno telo enako tistemu, ki ga opazujejo; v tem primeru je za mišičnjakovim občutkom za jaz želja pripraviti druge do tega, da se zavedo svoje pomanjkljivosti. Kakorkoli, mišičnjak je (z malce ironije) opazovan, kot bi bil potrošni izdelek, tako da ga na koncu pogled drugega potrdi samo s tem, da ga popredmeti.

Mišičnjakova ločenost od drugih je podobna potrošnikove-mu položaju, kajti on je večinoma nagovorjen ne glede na druge potrošnike. Potrošnika spodbujajo, razmišlja le glede na svoje želje, s čimer je na koncu izločen iz medčloveških odnosov. In tako kot se mišičnjak usmerja k svojim utežem, se začne sedaj potrošnik obračati k potrošnim dobrinam. Oba tudi dan za dnem opravljata isto enolično delo: potrošnik kupuje ne da bi bil sploh kdaj zadovoljen, mišičnjak pa se v končni fazi skrči na dviganje vedno večjih uteži, samo da bi ostal tak kot je. Končno, tako kot priteguje mišičnjak zavisten pogled, zbuja tudi potrošnik s tem, kar kupuje, v drugih tiste občutke nepopolnosti, ki jih je izkusil, ko je opazoval izdelke, ki jih sedaj ima.

Mišičnjak je podoba potrošnika v njegovi ločenosti od drugih, ločenosti, ki jo konec koncev verjetno lahko označimo kot zagledanost vase. Toda ta zagledanost vase ne pomeni, da je mišičnjak eno s samim seboj. Nasprotno, z identifikacij s podobo v ogledalu, ki vzbuja napačen občutek enosti, se on odtuja³. Vrh tega osnovni vir podobe v ogledalu ni sam mišičnjak, temveč idealno telo, za katerim teži. Tako se on oblikuje glede na fotografijo v reviji ali sliko

³ Na račun "odnosa z ogledali" glej "The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience" v Jacques Lacan: **Écrits: A Selection**, London, Tavistock, 1977.





na zaslonu, s čimer bo samemu sebi v globljem smislu vedno nekdo drug. Mišičnjakovo razmerje s svojo podobo v ogledalu opisuje tudi potrošnikov odnos do reklam, ki potrošniku ponujajo idealno podobo samega sebe, do katere lahko pride z nakupom določenega izdelka. Oba, mišičnjak in potrošnik, se na tak ali drugačen način identificirata s podobo telesa. Morda zato, ker je v svetu, ki ga na drugih ravneh doživljamo kot temeljito razdeljenega, telo simbol enosti. Ne glede na prednosti takega pogleda moramo reči vsaj to, da mišičnjak nikakor ni blodna figura, kot se zdi, da namiguje njegova ali njena grotesknost, pač pa je nekdo, ki ustreza podobi nekaterih vidikov potrošništva.

Mišičnjak verjame, da je njegovo telo nekaj, kar mora razvijati, in tako se on prilagaja ideologiji napredka. Vendar bi lahko dokazali, da ni razvijanje telesa nič drugega kot njegovo pohabljanje. Dvigovati vsak dan težje in težje uteži vodi k skrajno napetim mišicam, kar nemara lahko razumemo kot posredno razlago hiperprodukcije kapitalističnega sistema kot celote. Zdi se, da mišice izstopajo posamično in da nimajo nobene povezave s tistimi okrog njih, sploh pa ne s celotnim telesom. Telesu tako ne uspe, da bi bilo podoba enote in njegovi posamezni deli postanejo predmet fetišistične pozornosti: del ali deli telesa postanejo nadomestek za celoto. To razdeljeno telo, čigar deli se zdijo večji od celote, je primerna podoba za deželo, razdeljeno na sever in jug (delitev, ki je v nemajhni meri značilna za ekonomsko politiko zadnjih nekaj let).

Drug način, na katerega se zdi, da bodybuilding odseva ekonomijo, je njegova nesmiselnost. Bodybuilding je brez smisla, kajti moči, ki jo mišičnjak doseže, nikoli ne potrebuje ne doma ne v službi. Poleg tega od njega nikoli ne zahtevajo, naj pokaže svojo moč na tekmovanjih, tako da ostaja odvečna. V tem je bodybuilding podoben ekonomiji, ki ravno tako proizvaja tisto, česar ne potrebuje, na primer orožje, medtem ko ne proizvaja tistega, kar potrebuje, na primer stanovanj.

Pomemben vidik tako bodybuildinga kot ekonomije je tehnologija. Nanjo se mišičnjak lahko zanaša in nanaša na način, ki je skoraj satiričen prikaz njegovih odnosov z drugimi. Dandanes se mišičnjaku - še posebej v Ameriki - lahko dobrika ali ga graja računalniška oprema, ki jo uporablja in ki s tem, da mu svetuje in ga spodbuja, nadomešča človeškega inštruktorja ali trenerja. V družbi, kjer ima večina ljudi televizijo in kjer postajata video in računalnik vedno bolj običajna, takšno mišičnjakovo razmerje s tehnologijo sploh ni presenetljivo. Verjetno lahko celo namignemo, da postajajo ti isti ljudje bolj usmerjeni k tehnologiji kot drug k drugemu. Človek pomisli, na primer, na staromodno tožbo, kako televizija uničuje družinsko življenje.

Vendar bi bilo poučnejše, če bi na tehnologijo raje gledali kot na posrednika v medčloveških odnosih kot pa na nekaj, kar jih nadomešča. Na primer, koliko lahko sposobnost programiranja računalnika ali zamenjave televizijske postaje vpliva občutek nadzora, ki se potem lahko prenese v odnos z drugimi? Zares, kako daleč življenje v "instantni kulturi", ki je sama proizvod tehnologije, vpliva na odnose z drugimi? Ali bi morali biti tudi oni instantni? Morda naš odnos do tehnologije, ki se nenehno krepi, v nas subtilno povzroča prepričanje, da imamo nadzor in da so stvari namenjene nam v zabavo in udobje: televizija je za to, da nas razvedri, in če nam en program ni všeč, lahko vedno obrnemo na drugega. Tehnologija se pojavlja zato, da služi našim potrebam, in to pričakovanje, ki se vztrajno krepi s pojavom vsakega novega gospodinjanskega aparata, morda prežema naše odnose z drugimi; proces je še olajšan ob dejstvu, da nas je tehnologija oddaljila med seboj, da je porušila stare načine komuniciranja in zgradila nove. Ena politična posledica tega je, da je ljudi lažje nadzorovati. Manj ko se zanesejo drug na drugega, bolj se zanašajo na tehnologijo in to jih dela prilagodljive, posebej kar se tiče informacij in mnenja. Vendar ni samo tehnologija tista, ki postavlja ljudi v negotov položaj; to stori tudi njihov status osamljenih potrošnikov. Kot potrošnik, odrezan od drugih in komunicirajoč z njimi preko tehnologije, ki še bolj pogloblja to ločitev, je lažje vplivati na posameznika, kot če bi veljalo nasprotno.

Vendar je mišičnjak več kot sam odsev procesa, pri katerem se zdi, da ljudje komunicirajo bolj s tehnologijo kot drug z drugim, kajti on ima do tehnologije specifičen odnos, to pa lahko ima ali nima širše aplikacije. Predvsem imamo lahko mišičnjakovo umetnost za izpoved, ki je tako heroična kot nepotrebna. Zdi se, da mišičnjakova postava naznanja telesno moč, ko ta naenkrat ni več potrebna: tehnologija opravi vedno več dela, ki ga je običajno opravilo telo. Tako prihaja telo preko bodybuildinga v ospredje v trenutku, ko izginja iz delovnega področja. Pogledamo lahko tudi drugače in rečemo, da ima sedaj telo vso svobodo, da se razvija kot estetski predmet prav zato, ker ni več tesno povezano z ročnim delom. In estetski objekt je tisti, s katerim postane mišičnjak znak človeške navzočnosti v svetu, kjer se (ironično rečeno) fokus odmika od človeškega k čudom tehnologije. Pri tem so dober vodič filmi, zlasti znanstvenofantastični, kjer sta zgodba in oseba pogosto podrejeni posebnim spektakularnim učinkom.

Omenili smo že, da tehnologija morda ureja odnose med ljudmi zato, da bi se med seboj odtujili; z drugimi besedami, ljudi spodbuja, da drug drugega popredmetijo. Vendar tehnologijo, čeprav je povezana z odtujevanjem, lahko razla-

gamo tudi kot tisto, ki izpopolnjuje, ki zagotavlja, da je človek dejansko človek. To lahko vidimo na različne načine. Na primer, avtomobile reklamirajo tako, da namigujejo, da so oni tisti, ki najbolje izražajo, kaj pomeni biti človek: povezani so s svobodo in z močjo, prav tistima lastnostima, ki sta potrebni za polno samouresničenje. Filmi *Rambo* prav tako predstavljajo osebo, ki je določena in izpolnjena s svojo tehnologijo; ta ga usposablja, da obvladuje svet in premaga svoje sovražnike, in mu omogoča, da je v obeh pogledih uresničen kot človeška oseba. Mišičnjak se pojavlja tudi v revijah bodisi s preprostimi utežmi bodisi z bolj sofisticirano opremo, brez katere kot mišičnjak ne bi obstajal. Tehnologija torej človeško bitje nekako usposablja, da je človeško, povečuje človeško v svetu; pri tem širi definicijo o tem, kaj je to, biti človek, in obenem tudi zatrjuje, da če imamo tehnologijo, to zagotavlja uresničitev te definicije. Najsrajnejši primer tehnološkega "izpopolnjevanja" človeškega bitja morda najdemo v otroških igračah, ki izhajajo iz risank, denimo *Centuriosa* in *Transformersa*; tu so osebe dejansko sestavljene iz koščkov mehanizmov, ki jim omogočajo delovanje na supermanovski način. In prav to so osebe, katerih navzočnost na ekranu ponujajo kot ideal, s katerim naj se identificiramo. Mišičnjaka njegov odnos do tehnologije odteguje od estetskega učinka njegove postave, kajti v tolikšni meri, kot je povezan s tehnologijo, izgublja vse pomembne estetske lastnosti enosti; nanaša se na nekaj izven sebe in sčasoma razkrije svojo metodo, če že ne pogojev produkcije. Še več, njegov odnos do tehnologije kaže, da ji ni popolnoma ušel. Napeto meso je lahko znamenje, da je tehnologija osvobodila telo v enem pogledu, samo da bi ga zaslužnija v drugem.

Toda mišičnjakova zveza s tehnologijo gre celo dlje, kajti možno je namigniti, da tehnologija prihaja zato, da bi v nekem smislu nadomestila izgubljeno notranjost, ki smo jo prej omenjali. Mišičnjak nakazuje notranjost, narejeno kot zunanost, in ker je zunanost odvisna od tehnologije, velja enako tudi za notranjost, ki je sedaj zunanost. S pozunanjanjem se je notranjost mehanizirala. Notranje življenje tako ni postalo samo vidno, ampak je postalo tudi - z združitvijo z mehničnim - predvidljivo in upravljivo. Tega seveda ni razumeti dobesedno in brez dvoma zahteva nadaljnji razvoj. Vseeno pa je vredno omeniti, da se v psihologiji vsaj ena veja, behaviorizem, ukvarja s transkribiranjem notranjosti, zato da bi jo zreducirala na tisto, kar je možno opazovati, s čimer bi jo lahko napovedala in katalogizirala. Tak pristop ponovno pritegne pozornost k notranjosti, ki je postala vidna, in vedno večji so pritiski, da bi bilo tako tudi v družbi, kjer narašča nadzor. Na mostovih avtocest in pomembnih točkah v trgov-

skih centrih so nameščene kamere. Miselnost, ki je v ozadju tega procesa, ne glede na to, v kakšen jezik vljudnih uradnikov je preoblečena, končno domneva, da karkoli je nevidno, je tudi sumljivo. Notranjost je tako postala zunanost in mišičnjak je podoba majhnega dela v tem procesu.

Tehnologija kot notranje življenje, odnos med tehnologijo in telesom ter mesto obeh v potrošniški družbi so vprašanja, ki pričakujejo nadaljnji razvoj. Njihov pomen in implikacija ostajata za sedaj nekako megljena, toda jasno je vsaj to, da je bodybuilding delni izraz teh problemov. Zato je pomembno, da razumemo ne le, kako bodybuilding, pač pa kako vsak vidik popularne kulture predstavlja - v mikrokozmični obliki - celoto, katere del je. Razumevanje stvari kot celote je seveda anatema tistih kritikov, ki poudarjajo ločevanje in razdrobljenost; toda samo z razumevanjem stvari kot celote so lahko odnosi jasnejši in naše možnosti, da z njimi kaj naredimo, se povečajo. Razumeti stvari kot celoto dalje pomeni spoznati pomembnost in relativen prispevek vsega, kar celoto sestavlja. S tega vidika ni nič prezrto ali opuščeno - usodna napaka, kajti kapitalizem zna izkoristiti tisto, kar je prezrto ali opuščeno, da bi za vedno ohranil svojo ideologijo in morda celo povečal njeno privlačnost, pri tem pa spodkopava vse pridobitve, ki so nastale drugod. Za konec: če prezremo nekaj takega, kot je bodybuilding, morda zgrešimo nekaj, kar se ne pojavlja nikjer drugje. Torej je potrebno, da ga razumemo in s tem damo več moči opoziciji sistema.

Razumeti bodybuilding kot izraz potrošniškega kapitalizma je seveda le polovica naloge. Druga polovica je to spoznanje ponovno osvojiti, da ga lahko potem uporabimo zoper sistem. Tako lahko opazimo, da predstavljajo mišičnjakove mišice vrsto akumuliranega dobička kapitalistične ekonomije. Toda tisto, kar je treba poudariti, je nepomembnost teh mišic in njihovo ustrežanje neproduktivni naravi samega profita. S takšnim razumevanjem mišičnjaka pokažemo, kako lahko podobe kapitalizma - v tem primeru močno individualnost - uporabimo, da razkrijemo njihove pomanjkljivosti.

Možno je tudi, da mišičnjaka razumemo kot ironično podobo kapitalizma, kot tisto, ki se zdi, da razglša svoje vrline, a hkrati razkriva svoje slabosti. Toda da bi razbrali ironijo, moramo najprej razumeti, na kakšen način mišičnjak odseva potrošniški kapitalizem. V tem eseju je v ta namen nekaj predlogov. Konec koncev je mišičnjak s svojo mogočno postavo tisti, ki spominja na moč človeškega potenciala, opominja pa tudi, kako groteskno se jo da izkriviti. Osvoboditi potencial in ga usmeriti proti sistemu, ki ga frustrira in onemogoča, pomeni izzivanje. To je naloga, ki zahteva vizijo in domišljijo; sicer staromodni besedi, a dajeta več upanja kot nekatere sodobne

kritične teorije, ki poudarjajo, kako so človeški načrti vedno obsojeni na propad. Tak pesimizem lahko le razveseli srca tistih, ki želijo ohraniti stvari takšne, kot so.

Prevedla Jasna Kamin

Gary Day, predavatelj v Brightonu. Avtor mnogih člankov, knjižnih ocen in poezije. Skupaj s Clivom Bloomom sta za zbirko Insights Series uredila zbornik *Perspectives on Pornography*.

Okrepljene kretne/obsoletne želje Postevolucijske strategije*

REDIZAJNIRANJE TELESA/ REDEFINIRANJE ČLOVEŠKEGA

Ni več smiselno videti v telesu mesto psihe in družbenega, ampak raje strukturo, ki potrebuje nadzor in modifikacijo. Telo, ne kot subjekt, temveč kot objekt - NE KOT OBJEKT ŽELJE, TEMVEČ KOT OBJEKT ZA DIZAJNIRANJE. SPREMI-NJANJE ARHITEKTURE TELESA SE IZRAŽA V PRIREJANJU IN RAZŠIRJANJU NJEGOVEGA ZAVEDANJA SVETA. Telo kot objekt se lahko okrepi in pospeši, lahko doseže ubežno hitrost planeta. Na ta način postaja postevolucijski projektil, ki se odklanja in razlikuje tako po svoji formi kot po svoji funkciji.

OBSOLETNO TELO

Telo ni niti zelo učinkovita niti zelo trajna struktura. Pogosto se kvari in hitro se utruja; njegove zmogljivosti so določene z njegovo starostjo. Podvrženo je obolevanju in obsojeno na zgodnjo smrt. Parametri njegovega preživetja so sila ozki - brez hrane lahko preživi le nekaj tednov, brez vode le nekaj dni in brez kisika le nekaj minut. POMANJKANJE MODULARNEGA DIZAJNA telesa in njegov čezmerno aktiven imunološki sistem otežujeta nadomeščanje pokvarjenih organov. Ne

* *Prevod teksta:*
*"Enhanced
Gesture/Obsolete Desire.
Postevolutionary Strategies".* V: *Karl Gerbel in
Peter Weibel (ur.),
1992, Endo und Nano.
Die Welt von Innen.*
*(Ars Electronica 92),
PVS Verleger: Linz, str.
233-239.*

gre več za ohranjanje človeške vrste s PRODUKCIJO, temveč za stopnjevanje posameznika z REDIZAJNIRANJEM. Kar je pomembno, ni več občevanje moškega in ženske, temveč vmesnik med človekom in strojem. TELO JE OBSOLETNO. Smo na koncu filozofije in človeške fiziologije. Človekova misel se izgublja v njegovi preteklosti.

INVAZIJA TEHNOLOGIJE

Miniaturizirana in biokompatibilna tehnologija zaseda telo. Čeprav nenapovedan, je to eden najpomembnejših dogodkov v človeški zgodovini - ki je naravnana na fizično spremembo slehernega posameznika. Tehnologija ni le dodana, temveč je tudi vsajena. NEKOČ EMBALAŽA, ZDAJ TEHNOLOGIJA

*Dogodek bočno obešanje
Galerija Tamura, Tokyo, 12.
marec 1978.
Foto: Tony Figallo*



POSTAJA SESTAVINA TELES. Nobene prednosti ni več v tem, da se ostane "človek", ali v razvijanju vrste. EVOLUCIJA SE PREKINE, KO TEHNOLOGIJA VDRE V TELO. Ko tehnologija opremi vsakega človeka z možnostjo, da individualno napreduje v svojem razvoju, kohezivnost vrst ni več pomembna. Zdaj ne vzbuja več pozornosti razlika duh-telo, temveč razcep med telesom in vrsto. Telo se mora razpočiti zaradi svoje biološke, kulturne in planetarne vsebine. Pomen tehnologije je morda v tem, da dosega svoj vrhunec v tuji zavesti - zavesti, ki je POSTZGODOVINSKA, TRANSČLOVEŠKA in celo ZUNAJZEMELJSKA. Prav lahko, da prva znamenja tuje inteligence nastanejo na tem planetu.

VOTLO TELO

Na zemlji je težko vzdrževati kompleksnost, mehkost in vlažnost telesa. Zato bi strateška rešitev lahko bila IZVOTLJE-NJE, STRJENJE in RAZVODENITEV telesa, kar bi ga naredilo trajnejšega in manj ranljivega. Sedanja organizacija telesa je nekoristna. Rešitve za modifikacijo telesa ni mogoče najti v njegovi notranji strukturi, ampak enostavno na njegovi površini. REŠITEV NI NIČ GLOBLJE OD KOŽE. Sprememba v načinu gibanja je bila pomemben dogodek v zgodovini naše evolucije. Naslednja razvojna prelomnica se bo pojavila s spremembo kože - če bomo znali izdelati SINTETIČNO KOŽO, ki bi neposredno skozi pore absorbirala kisik in svetlobo učinkovito pretvarjala v kemične hranilne sestavine, bi s tem lahko radikalno redizajnirali telo in odpravili mnogo njegovih redundantnih sistemov in slabo delujočih organov ter minimizirali toksične spojine v njegovem kemičnem delovanju. IZVOTLJENO TELO BI BILO BOLJŠI GOSTITELJ TEHNOLOŠKIH SESTAVIN.

VSEPLANETARNA FIZIOLOGIJA

Zunajzemeljsko okolje še močneje poudarja obsoletnost telesa in intenzivira pritiske v smeri njegovega reinženiranja. Nujno je dizajnirati bolj samozadostno, energetske učinkovito telo, z razširjenimi senzoričnimi antenami in okrepljeno cerebralno kapaciteto. Izklopljeno iz tega planeta - njegovega kompleksa, interaktivne energetske verige in zaščitne biosfere - je telo kaj slabo biološko

*Dogodek za okrepljeno telo / laserske oči in tretja roka
New Music Concerts,
Toronto, 1987.
Foto: Tim McKenna*



opremljeno tako v smislu golega preživetja kot njegove nezmožnosti ustreznega zaznavanja in ukrepanja v brezmejnosti veselja. Namesto da razvijamo specialna telesa za specialne prostorske lokacije, bi morali razmisliti o vseplanetarni fiziologiji, ki bi bila trajna, prožna in sposobna funkcionirati v različnih atmosferskih pogojih, težnostnih pritiskih in elektromagnetnih poljih.

NOBENEGA ROJSTVA/NOBENE SMRTI - BRENČANJE HIBRIDA

Tehnologija spreminja naravo človeške eksistence z izenačevanjem fizične možnosti teles in standardiziranjem človekove spolnosti. Z oplojevanjem zunaj maternice in možnostjo ohranjanja fetusa v umetno vzdrževanem sistemu NE BO VEČ TEHNOLOŠKEGA ROJSTVA. In če je telo mogoče modularno redizajnirati, tako da bi povečali možnost nadomeščanja njegovih slabo delujočih delov, potem NE BO VEČ RAZLOGA ZA TEHNOLOŠKO SMRT - ob pogoju dosegljivosti nadomestkov. Smrt ne dokazuje eksistence in je staromodna evolucijska strategija. Telo ne potrebuje več popravil, ampak enostavno nadomeščanje delov. Da bi se lahko prilagodilo razširjenemu prostoru-času zunajzemeljskega okolja, MORA TELO POSTATI NESMRTNO. Utopične sanje

*Dogodek za napeto kožo /
tretja roka (zadnje obešenje)
Yokohama Art Gallery,
dogodek je bil uprizorjen na
opuščeni železniški postaji
Ofuna, 29. maja 1988.
Foto: Simon Hunter*



postajajo postevolucijski imperativi. TO NI VEČ ZGOLJ FAUSTOVSKA IZBIRA IN ODVEČ JE FRANKENSTEINOVSKI STRAH PRED NEDOVOLJENIM POSEGANJEM V TELO.

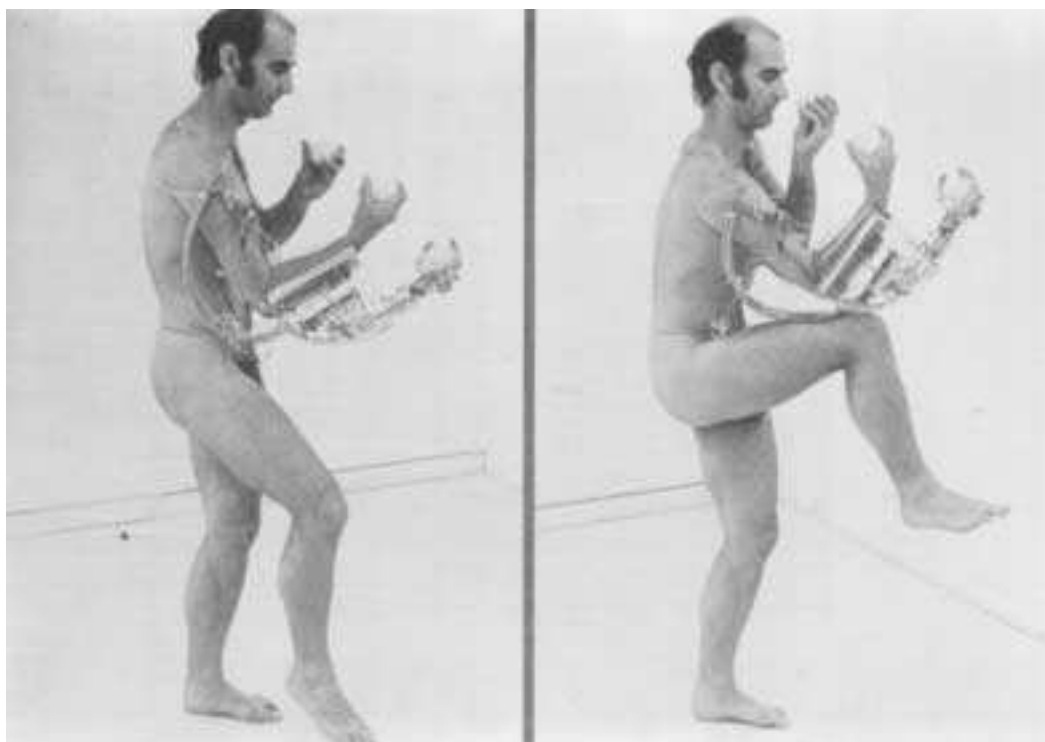
ANESTETIZIRANO TELO/ATROFIJA EKSTAZE

Pomen tehnologije ni preprosto v čisti moči, ki jo generira, temveč na področju abstrakcije, ki jo proizvaja s svojim operacionalnim uspehom in svojim razvojem razširjenih sistemov čutil. Tehnologija pasivizira telo. Ker tehnologija tako uspešno posreduje med telesom in svetom, telo odklaplja od njegovih številnih funkcij. ZBEGANO IN ODKLOPLJENO TELO NAJDE ZADNJE ZATOČIŠČE V VMESNIKU IN SIMBIOZI. Morda telo še ni predalo svoje avtonomije, zagotovo pa je predalo svojo mobilnost. Telo, ki je vklopljeno v mrežo strojev, mora biti pasivizirano. Da bi telo funkcioniralo v prihodnosti in resnično doseglo hibridno simbiozo, mora biti dejansko vse bolj anestezirano...

HIBRIDNI SISTEMI ČLOVEK/STROJ

Problem potovanja po vesolju nista več natančnost in zanesljivost tehnologije, temveč ranljivost in (kratko)trajnost

DECA-DANCE
*Galerija Komai, Tokyo, 15.
november 1981.*
Foto: Shigeo Anzai



človeškega telesa. Zdaj je nastopil čas, ko je dejansko potrebno REDIZAJNIRATI LJUDI, JIH NAPRAVITI BOLJ KOMPATIBILNE STROJEM. Ne gre le za "mehaniziranje" telesa. V zunanjem prostoru z nično gravitacijo, brez kisika in odsotnostjo trenja postaja očitno, da je tehnologija celo trajnejša in njene funkcije bolj učinkovite kot na Zemlji. Tisto, kar je treba vzdrževati in tudi zaščititi pred majhnimi spremembami tlaka, temperature in sevanja, je človeška komponenta. Problem se glasi, KAKO OHRANITI ČLOVEŠKE ZMOGLJIVOSTI V DALJŠEM ČASOVNEM RAZDOBJU. Zdi se, da so simbiotični sistemi najboljša strategija. Vsajene komponente lahko energizirajo in okrepijo razvoj; *ekso*-okostja lahko ojačijo telo; robotske strukture lahko postanejo parazitski gostitelji vstavljenih teles.

TELO GOSTITELJ

Z mikrominiaturiziranimi roboti bomo sposobni KOLO-NIZIRATI POVRŠINO TELESA IN NJEGOVE INTERNE TRAKTE, povečati njegovo bakterijsko populacijo - raziskati, kontrolirati in varovati telo.

*Telekirični prenos / dogodek
za 4 roke
Galerija Komai, Tokyo, 1981.*



HI-FI ILUZIJI NAPROTI

S teleoperacijskimi sistemi je moč projicirati prisotnost človeka in izvajati telesne aktivnosti na oddaljenih in zunajzemeljskih lokacijah. En sam operater zmore istočasno upravljati celo kolonijo robotov na različnih lokacijah oziroma razpršeni ljudje eksperti lahko kolektivno kontrolirajo robota nadomestka. Teleoperacijski sistemi bi morali biti več kot zgolj mehanizmi roka-oko. Morali bi ustvarjati kinestetične občutke, omogočati občutke orientiranja, gibanja in napetosti telesa. Roboti bi morali biti polavtonomni, sposobni "inteligentne nepokorščine". Izkušnja teleprezence postaja Hi-Fi iluzija teleeksistence. BOLJ KOT MEDIJ INFORMACIJ POSTAJA ELEKTRONSKI PROSTOR MEDIJ DELOVANJA. Telo zapleta z njegovimi stroji v vse večjo kompleksnost in interaktivnost. Oblika telesa je poudarjena, njegove funkcije so razširjene. PARAMETRI NJEGOVIH ZMOGLJIVOSTI NISO OMEJENI NITI Z NJEGOVO FIZIOLOGIJO NITI Z NJEGOVIM NEPOSREDNIM PROSTOROM. Elektronski prostor restrukturira arhitekturo telesa in množi njegove operativne sposobnosti.

Prevedel Marjan Kokot

Stelarc, rojen 1946 v Limasolu na Cipru, kot Stelios Arcadiou. Kasneje se uradno preimenuje v Stelarca. Študiral je umetnost in uporabno umetnost na T.S.T.C., na CAUTECH, R.M.I.T. in na Univerzi v Melbournu. Poučeval je umetnost in sociologijo na Mednarodni šoli v Yokohami, v letih 1970-1989, ter kiparstvo in risanje na kolidžu Univerze v Ballaratu. Prejel je nagrado Myerjevega sklada v Avstraliji in nagrado komisije za vizualne umetnosti Avstralskega Sveta. Med njegova najbolj znana dela sodijo performanci "Dogodki okrepljenega telesa", "Filmanje notranjosti mojega telesa" in "Tretja roka". Njegova dela so vključena v zbirke številnih galerij in muzejev po vsem svetu.



Citabnica

Emile Durkheim

SAMOMOR; PREPOVED INCESTA IN NJENI IZVIRI

Studia humanitatis;
ŠKUC FF, Ljubljana, 1992,
160 str.; cena: 2.100 SIT

SOCIOLOGIJI SAMOMORA IN INCESTA

Prav tako, kot je paradoks vsake definicije, da namesto odgovorov ponuja zgolj nova vprašanja, da afirmira le vedno nove negacije, je usoda vseh temeljnih znanstvenih del, da obstajajo kljub svoji "starinskosti" prek dialoga z novejšimi večno mlada. Njihovim ambicioznim pionirskim obdelavam glavnih konceptov, dogodkov ali problemov sicer sledijo v eksponencialni krivulji veliko bolj specializirane študije, ki skušajo začetni(ški) manko odpraviti. Tudi o samomoru in incestu je bilo doslej že mnogo in marsikaj napisanega. Durkheimovih utemeljujočih razlag ne gre brati iz gole radovednosti ali iz romantičnega spoštovanja do patine modrosti, ampak predvsem zato, ker sta med tistimi (morda bo kdo pripomnil nedorečenimi, okornimi, pomankljivimi) izviri, iz katerih je sociologija kot nova znanstvena obrt - katere snov je, po Durkheimovem mnenju, prav zgodovina kolektivnih predstav - pridobila zahtevano *clear-cut* identiteto. Takšno soočenje z njima seveda ne izključuje ali onemogoča njenega kritičnega branja, ampak ga prej spodbuja.

1.

Nemara bi kazalo pozornost pri raziskovanju samomora, tega ne le "*edinega pravega filozofskega problema*", ampak družboslovnega nasploh, usmeriti drugače in drugam, kot je to zajeto v klasičnih študijah, tudi v pričujoči. Seve-

da ne z golim primerjanjem različnih konceptov s sosednjih polj, pogostim mehničnim presajanjem, preimenovanjem, odtujevanjem izrazov ene teoretske paradigme z aparatom druge. Po tej logiki bi hitro lahko poiskali nove ustreznice nasilno izenačenim ali celo sinonimiziranim pojmom (npr. Durkheimovim *suicidogenim tokovom* ali Freudovemu *nagonu smrti*). Niti z njihovo integracijo, denimo hkratno psihološko in sociološko analizo; referenčni primer take lahko najdemo v prispevku *Alexa Inkelesa "Psychoanalysis and Sociology"* (v zborniku "*Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*", ed. *Sidney Hook*). Pisec navaja knjigo avtorjev Henryja in Shorta "*Homicide and Suicide*", po kateri sta oba pojava iz frustracije izhajajoči agresivni dejanji, iščoči zunanji objekt. Najdevanje pa naj bi bilo domena sociološkega, "durkheimovskega" aparata: kjer sta skupinska integracija in prisila močnejši, je tudi žrtev "zunanja" - pogosteje prihaja do umorov; v družbah z ohlapnejšo kolektivno zavestjo, višjo stopnjo individuacije itn. pa naj bi se človek znesel predvsem nad sabo.

Mislím, da bi morali storiti še korak nazaj in pokazati - poleg za sodobno "hipercivilizacijo" značilnih *sebičnega* samomora (do katerega pride zaradi pretirane individuacije) in *anomičnega* samomora (zaradi osame in kolizije vrednot, ki navadno spremljata hiter gospodarski razvoj) - še tiste travmatične stalnice zahodnega kulturno-zgodovinskega izročila, ki imajo povsem neprikrite samomorilske razsežnosti. Po eni strani ta *tíhi* samomor dopolnjuje tretji tip samomora iz Durkheimove klasifikacije - *altruističnega*, ki je (bil) značilen zlasti za močno prepletene skupnosti z visoko stopnjo notranje kohezivnosti in v izrednih okoliščinah, npr. v vojnah, ob katastrofah... Komplementarnost tíči prav v žrtvovanju

enega za blaginjo vseh, v krščanskem obrazcu, ki ponuja ključ funkcioniranja občestva za to okripljenih. Žrtev za druge, altruistični junak je utemeljitelj novega reda, zgled, h kateremu morajo težiti vsi pripadniki, čeprav se zavedajo, da je njihov dolg do njega neizpolnljiv. Medtem ko je pri *altruističnem* samomoru s sakrificijem, smrtjo tudi konec izbrančevih muk, pa *tíhi* samomor zadene preživle: žrtvovani jih obsodi na životarjenje z *živo smrtjo*, počasno odrekanje kot glavni konstituens vključitve v svojo institucijo.

"Vzrok samomora je *zunaj posameznikov*", trdi Durkheim, v množstvu teh nesrečnih dogodij gre opaziti tisto, zaradi česar so enotni. Toda tako kot so drugi tipi suicida obravnavani oz. dojeti kot normalna nenormalnost vsake družbe, univerzalni patološki pojav, pa lahko *tíhi* samomor označim kot nenormalno normalnost, patološko univerzalnost. Pri slednjem ne gre za enkratno dejanje, ki "ukine" življenje, za uboj samega sebe, pač pa za počasno ukinitje, stopnjevano samo-ubijanje, za *samomor na obroke* kot način življenja. *Tíhi* samomor je značilnost človekovega položaja, njegovega samodojemanja v obnebu krščanske civilizacije in iz nje izhajajočih, pastoralni tip oblasti nadaljujočih sekulariziranih institucij. Takšen *modus vivendi* - askeza, odpovedovanje, *contemptus mundi*, "angelska" antropologija, izključna orientiranost v nadzemne, neizpolnljive ideale - pomeni stalno in eksplicirano puščanje krvi, samozanikanje vsakega njenega pripadnika, katerega sebstvo temelji na zanikanju sebstva in katerega edini užitek je odtegnjeni užitek.

Taka institucija se zdrzne v tistem hipu, ko kdo sam dvigne roko nadse - odzame ji najpomembnejšo pristojnost: odločanje o življenju in smrti svojih članov. S tem tak posameznik ponovi neposlušnost prvega človeka, ki je

bil oskrnil edino njemu prepovedano stvar, kar njega in njegov rod stane umrljivosti in trpljenja. Končnost Adamovih muk se nadaljuje v neskončnosti Prometejevih. Ne gre seveda za to, da bi v "pravem" samomoru uzrli "*humano gesto*", ampak preprosto za akcelerirano posledico logike delovanja takšne institucije. S tega stališča je to zgolj pospešena evtanazija; pobeg pred počasnim zastrupljanjem z njo. Po drugi strani pa je prav vanjo vkalkulirana *titha* samomorilskost tisto samoumevno in zato premalo analizirano dejstvo, tisto njeno bolezensko stanje, *kolektivna tendenca*, ki je zaradi svoje splošnosti veliko perverznejša od obrobnih, "neavtoriziranih" ekscesov *skrajšanja svojih dni*, redkosti "enkratnih" samomorov. Zadene namreč vsakogar; in čim močnejša je integracija skupnosti, tem bolj je boleča.

Krščansko *odpoved sebi* pa spremlja drug pojav, kar zopet spomni na *altruistični* samomor: namreč na visoko korelativnost med slednjim in stopnjo umorov. Tudi v instituciji krščanstva žrtvovanju sebstva nujno sledi anatemiziranje ostalih, znašanje nad slučajnimi *outsiderji*. Močne integrativne tendence znotraj nje, pregledna avtoritarnost in trdne kolektivne predstave tako delujejo zatiralsko ne le zoper lastne člane, ampak z enako, tokrat še glasnejšo ostrino tudi zoper druge.

2.

Tudi Durkheimovo razlago prepovedi incesta gre problematizirati z več plati. Najprej morda metodoloških: že na samem začetku študije postavi zahtevo, da razumevanje institucije ali prakse zahteva približevanje njenim koreninam, prvim izvirov. Po mojem mnenju namreč ne moremo govoriti o nekem enkratnem, notnem viru, o čistem studencu, predzgodovinskem vžigu (ali nekaj le-teh), ki bi lahko pogнали originalen družbeni fenomen v kolesnice

zgodovine do današnjosti. Začetek določenega pojava je v njegovih variantah, odstopanjih, "vulgarizacijah" glede na idealizirano "izvirno" čistost; zato ga lahko opazujemo le s posredovanjem tedanjosti ali zdajšnjosti. Resnica "dialektike primera" je v primeru samem. Pri tem seveda ne gre za zgodovinsko dejstvo izključujoči *prezentizem*, ampak za priznavanje tega, da je vsak družbeni pojav možno raziskovati le v njegovih "spremenjenih", partikularnih oblikah, ki so vknjižene v strukturo dejanskosti.

Drugič: z zahodno civilizacijo konec 19. stoletja sočasne arhaične kulture, katere nravi in čudi so se znašle pod njenim antropološkim rentgenom, nikakor niso kakšen čisti vir, samoumevna praprotipna, prototip tedanje institucije ali razraslega pojava. Piscu lahko očitamo precej kolonialističen besednjak, saj v ilustrativnih primerih uporablja izraze kot *primitivec*, *divjak*, *barbarska praksa*, *v divjakovih očeh*, *primitivna ljudstva* ipd. Njihova kulturna raven namreč ni bila nič manj "sodobna" od tedanjega evropskega *fin de siecla*; razlike so zgolj civilizacijske. Gre za kvalitativne specifičnosti, drugačne vredno(s)tno orientacije. Tako imenovane primitivne družbe niso nekakšen verodostojni posnetek, relikvija, živi fosil nečesa primarnega, ki se tam naj ne bi spreminjalo, pri nas pa (in to do nespoznavnosti). Ne, prav tako gre za dinamične organizme - prej za oddaljene sorodnike kot za sočasne prednike.

In nenazadnje: tudi "skrivna lastnost", biološko dejstvo, ki naj bi vsesplošno spodbujalo določene predstave, oblikovalo vsečloveške prepovedi - v tem primeru menstrualna kri in zaradi tega poseben, naravno polivalenten položaj ženske - je dejansko njegova posledica, ne pa vzrok. Drugače rečeno: v naravi ni kakšne nevtralne danosti, ki bi enosmerno vplivala na družbeno per-

cepcijo. Ravno nasprotno: "biološkost" je proizvod "družbenosti". Šele prepoved retroaktivno vzpostavi "pozitivno stanje", ki "ne sme biti prekršeno". Tako tudi Durkheim sam - na koncu študije - zatrdi, da v krvi ni nič takega, kar bi vnaprej določalo njeno enoznačno simbolno konotiranost. Vprašanje razširjenosti takšnih predstav tudi v prostorsko in zgodovinsko precej oddaljenih kulturah - kar je pogosto povod za tendenciozna posploševanja diskurza naturalizacije - pa seveda ostane še naprej odprto.

Mitja Velikonja

Georg Simmel

TEMELJNA VPRAŠANJA SOCIOLOGIJE. Individuum in družba.

Studia humanitatis;
ŠKUC FF, Ljubljana, 1993,
103 str.; cena: 1.575 SIT

FORMA IN VSEBINA

Tudi če izhajamo iz postulata, da je celota več kot le vsota svojih delov, da obstaja odločilni presežek, ki jo določa kot tako, popolnoma zares, *for granted*, še vedno ostane vrsta vprašanj, ki končno lahko ogrozijo tudi samo nepremakljivost izhodišča. Kje je namreč tista prelomnica, ko v množstvu drevov opazimo gozd (če uporabim najbolj oguljeno metaforo); kdaj skupku detajlov priznamo ubranost slike? Kako sta povezana pojma iz podnaslova pričujoče študije; kje je njuna meja in obenem stičišče, do kod segajo pristojnosti in dejanska moč enega in/na račun drugega? Oziroma, če ponovim Simmlovo slovito vprašanje, *kako je družba sploh možna?*

Pređen na to odgovorimo, se moramo rešiti mamljivih redukcionizmov induktivnega ali deduktivnega sklepanja, priznavanja resničnosti le individuom ali le družbi. S prehitrim podleganjem skrajnostim namreč ne pojasnimo njune neločljive povezanosti ob hkratnih trenjih, soobstoja kljub zadržkom, samostojnosti kljub predaji.

Tako kot družba "ni vsa", saj ne more zajeti naključnih razsežnosti bivanja okoli sebe, prežeti vseh življenjskih por svojih slednikov - tudi individuom "ni ves", saj ne najde zadovoljlitve in ne zmore preživeti v samozadostni, neodvisni eksistenci, v nekakšnem nedružbenem vakuumu, breztežnostni komori, zunaj takšne ali drugačne širše umestitve. Njuno povezanost, ki sega čez samo mehanično kopulacijo, tudi kvalitativno drugačno od bilance prednosti in pomanjkljivosti, ugodnosti in odrekanj, je mogoče razložiti z logiko delovanja institucije. Slednja se namreč posamezniku predpostavi kot nevprašljiva celota, strdlina predpisanih učinkovanj in fetiško utaji manko svojega smisla. Posameznik ji zaradi tega nikoli ne more popolnoma pripadati, saj njene nekonsistentnosti, boleče korake prevede v svoje pomanjkljivosti. Pripiše jih njeni skrivni preračunljivosti. Nastane torej zveza, ki se suče okrog manka smiselnosti in ki zaradi pogojenosti obeh deluje kot nepredirna, edina možna.

S tega stališča gre problematizirati sociološki formalizem (ki pa še zdaleč ni omejen le na to posebno "usmeritev" v sociologiji in ni povezan denimo zgolj s Ferdinandom Tönniesom ali Leopoldom von Wiesejem), katerega vidni predstavnik je tudi G. Simmel. Tudi če ga odvežemo zvezanosti platoniciističnemu esencijalizmu - oblike naj bi se kot transzgodovinska plazma pretakale skozi civilizacijo, relativno neodvisno od sprotnih vsebin -

ostane vprašljiva njegova definicija *družbenosti*, t.i. *igralne forme podružbljenja*, ki naj bi nastala z *brezkompromisnim obratom*. Avtor namreč trdi, da so forme, ki jih je razvila življenjska stvarnost in ki so bile izraz resnične nujne, potrebe tedanjikov, nasproti le-tem postopoma osnovale samostojno pozicijo, *autonomijo kraljestva*.

Razbremenjene naj bi pridobile svojo logiko funkcioniranja, svojevrstno delovanje, ne oziraje se na življenje, ki jih je spočelo in obvladovalo. Forme naj bi se zlagoma otresele vseh spon človeškosti, izgubile naj bi vsakršen notranji prav. Prilastile naj bi si materijo, ki naj bi poslej ne bila več izvorni dejavnik, ampak le še surovina in sredstvo njihovega lastnega uresničevanja. Sociologija kot sodobna znanost naj bi po njegovem prepričanju v družboslovju zavzemala podobno mesto, kot ga ima geometrija v naravoslovju. Drugače rečeno, iskala naj bi *družbeno* v vsaki družbi, *obče* v vsakokratnih pojavljanjih. To naj bi imelo torej povsem izviren, svojevrsten način delovanja.

Forme naj bi torej obstajale le zaradi svojega obstoja, kot *sebični gen* v vsakokratnih inkarnacijah. Citirajoč Simmla, same so "*postale smoter in materija svoje osamosvojenе razgibanosti*". To je tista skupna točka, iz katere lahko startam. Najprej: ne moremo govoriti o nikakršni ločenosti, antagonizmu ali skladnosti med samostojnima protipoloma "forme" in "vsebine", ki bi obstajala neodvisno drug od drugega in ki bi se bolj ali manj naključno, oziroma če smo spekulativni, teleološko nadgrajevala v zgodovinskem sosedstvu. Ni kakšne začetne delitve na "neumrljivo" in "minljivo" v instituciji družbe; ravno nasprotno: ta delitev je šele njen retroaktivni produkt, ki si želi umestitve v njeno izhodišče. To postane domena mitskega imaginarija, ki "tisto bistveno" umesti v kozmogonijo in

njene ritualne ponovitve, "prehodno" pa zvede na funkcijo pasivnega mašila, nadomestljive epizode.

Samozadostnost institucije tudi ni le drugi, samoumevni korak njenega delovanja, medtem ko naj bi bil prvi "prvinski", "neodtujeni", "avtentični" medij izražanja aktivnosti in potreb ljudi. *Brezkompromisni obrat*, ki ga avtor postavi med prvo in drugo fazo, se zgodi že daleč prej: sam stik posameznika z *nadindividualno organizacijo*, neosebni standardi je tisti "obrat", travmatični prehod, ki ga podredi njeni logiki. Njegovo željo konstituira šele njen zakon, njena zapoved, njen način delovanja; sam njen obstoj. Tako ne moremo govoriti o neodvisni, občečloveški *usebini ali snovi podružbljenja* v Simmlovem smislu, o "*nagonu, interesu, smotru, fizičnem stanju, gibanju v individualit*", ki sami po sebi "*še niso družbene narave*". Vse te oblikuje kot take šele umestitev v institucijo; potem jih lahko kanalizira v svoje blagodejno delovanje, jim ponudi okvir, v katerem se lahko artikulirajo. Ta potem odreja tisto, kar naj bi bile "čiste vrednote človeške biti": moč, lepoto, miselno globino, nazorsko veličino, blagost, imenitnost, pogum, čistost srca...

Ne gre torej niti za to, da bi se človekovi artefakti obrnili proti njemu, da bi se izneverili svojemu tvorcu, se razsedlali: že od samega začetka so mu bili namreč odtujeni, nekaj povsem drugega nasproti njemu, "*neživ in na lastno neživost ponosen shematizem*" (Simmel). Nikoli namreč ni bilo popolne praharmonije med človekom in institucijo, prelivajočega se sozvočja, kjer bi organizirane rešitve popolnoma ustrezale potrebam in željam, ki naj bi jih generirale. Prav tako ne moremo govoriti o kakšni goli človeškosti, socializacije prosti eksistenci, nasebni življenjskosti izven institucionalne konstelacije.

Šele vključenost v to slednjo, predaja pomena in bivanja, ust-

varja pojem človeka, njegova hotenja in aspiracije. Institucija je nedokončana struktura, ki z bolečim iskanjem svojega smisla veže nase naključno zbrane člane; povezuje jih ravno ta skupni manko, prizadevanje po izmikajoči se popolnosti, pripadnosti brez ostanka. Tu je skrivnost *vzajemnega delovanja individuov*, "ustvarjanja" družbe, njihove aktivnosti v njej, ki zopet in zgolj potrjuje le njo samo. V tem je daljnosežni potencial Simmllove trditve, da je družba "nekaj funkcionalnega, nekaj, kar individui počnejo in prenašajo". Označeni z njenim pečatom jo sami ustvarjajo in tako razmerje tavnološko zapirajo.

Mitja Velikonja

Marco Taradash (ur.)

CENA PROHIBICIJE DROG. Za novo politiko proti kriminalnemu tržišču drog (I costi del proibizionismo sulle droghe)

Taxus, Ljubljana 1993

223 str.; cena: 2.940 SIT

V slovenskem prevodu so izšle razprave z mednarodnega posveta o protiprohibicionizmu v Bruslju leta 1988. Na tem posvetu se je zbrala vrsta uglednih mednarodnih strokovnjakov z različnih področij (medicina, filozofija, sociologija, ekonomija, sodstvo, policija, psihiatrija itd.), ki se na različnih ravneh srečujejo z mednarodno trgovino z drogami in jih združuje prepričanje, da je treba razdiralnim učinkom te trgovine stopiti na prste s povsem drugačnimi ukrepi, kot je to počela dosejanja prohibicionistična politika.

Razprave s kolokvija, na katerem so sodelovali strokovnjaki z vseh koncev razvitega, in samo



razvitega sveta, je za objavo pripravil Marco Taradash, tedaj poslanec Radikalne stranke v evropskem parlamentu.

Zbornik razprav prinaša več kot dvajset prispevkov, praviloma opremljenih z bibliografskimi referencami in s kratko predstavitvijo avtorjeve strokovne dejavnosti. Prispevki so razvrščeni v tri tematske sklope: Socialni učinki prohibicionizma, Medicinski in farmakološki vidiki ter Antiprohibicionistična perspektiva. Zastavitev je jasna: po analizi sedanjih metod boja, ki jih je zakoličila uveljavitev svetovne prohibicionistične politike, sprejete v Združenih narodih v začetku šestdesetih let, in po tehtanju medicinskih argumentov v zvezi z ilegalizacijo večine drog, so zbrani članki, ki skušajo načrtati konture stanja, ki bi ga vzpostavili učinki globalne legalizacije prohibiranih drog. Knjigo zaključuje Politična resolucija Mednarodne antiprohibicionistične lige in poimenska sestava njenih vodstvenih teles.

V spremni besedi urednik povzema stične točke razpravljalcev v naslednjih točkah: a) legalizacija produkcije, trgovanja in prodaje drog, ki so danes prepovedane, bi znižala njihovo ceno za 99 odstotkov; mednarodne organizacije bi doživele poraz, ki jim ga zdaj tudi združene policije sveta ne

morejo prizadejati: bile bi izključene iz prometa, b) naloga države bo določiti višino davkov, ki bodo destimulirali potrošnje mamil, dalje, določiti kakovost proizvodov in tako znižati raven škodljivih učinkov za uporabnike, vključno s tveganjem aidsa, c) ti ukrepi bodo spremenili položaj odvisnikov, ki ne bodo več prisiljeni v kriminalna dejanja, kar bo olajšalo poskuse pomoči socialnih služb, č) ker bodo zlomljeni vzvodi ilegalnega profita, se bo zaustavila učinkovita podzemna propaganda za potrošjo, ki jo izvajajo stotisoči preprodajalcev na drobno, d) legalizacija bo odpravila množico drobnih kaznivih dejanj in nasilnih dejanj, kar bo sprostilo varnostne sile, ki so se doslej morale ukvarjati z njimi, e) ogromne vsote denarja, ki so bile porabljene v ta namen, bodo lahko uporabljene za odvrtaevalne kampanje, f) prekinjeno bo mednarodno alarmantno stanje, ki ogroža pravnost držav in poraja zakone, ki so vse bolj nespoštljivi do človekovih pravic.

Zbornik izzven kot ostrá, sicer polifona, vendar ubrana obsodba globalnega prohibicionizma, ki je ključna oznaka sodobnega spopriema z množičnim uživanjem drog. "Propad prohibicionizma je vprašanje osebnega izbora in zdrava spreminil v dramo svetovnih razsežnosti. Kriminalna dejavnost, ki je z njo povezana, ogroža tudi navadne državljane, njihovo varnost in njihove državljanske svoboščine." (6. člen politične deklaracije)

Edina perspektiva, ki jo zbornik predlaga kot rešitev iz slepe ulice, je radikalen preobrat v legalizacijo in normalizacijo uživanja drog, ki droge vrača v zasebno sfero in skuša po njih posegajočim zasebnikom predložiti racionalno utemeljen račun za to svoboščino, račun, katerega višina je odvisna od tveganj, ki jih ta pomeni za skupnost. Vendar, da ne bo nesporazumov, nobeden od refe-

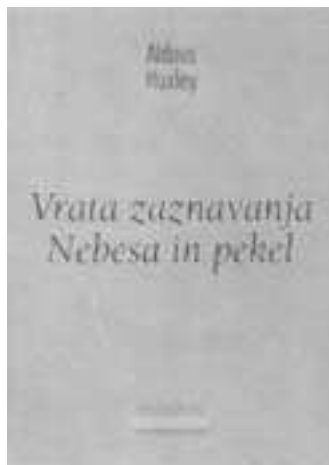
rentov/piscev ne trdi, da je uživanje drog po sebi dobro, prav tako so med njimi razlike glede tempa praktičnega uveljavljanja predlaganih radikalnih reform. Radikalen obrat je tu mišljen predvsem na ravni smeri iskanja rešitev, kot obrat v miselni držji. Edina podmena, ki je potrebna za odločitev zanj - poleg empiričnih podatkov o devastaciji dosedanje strategije "izsuševanja tržišča", ki dokazujejo, da je povpraševanje po drogah endemično - je liberalna legitimacija obstoja in delovanja državnih aparatov. V tej luči je prohibicionizem diagnosticiran kot preostanek avtoritarnega moralizma v sodobnih zakonodajah. Sklicuje se lahko predvsem na svoje dobre namene, ki naj bi imeli tudi to moč, da sublimirajo katastrofalne učinke kot nujne žrtve in boju proti devetglavemu zmaju.

Res je, da nikoli ne bomo mogli natančno izmeriti prednosti in slabosti obeh možnih globalnih politik, vendar se lahko vprašamo, kako zelo se bo morala povzpeti žrtvena cena sedanje prohibicionistične politike, da bo sprožila racionalen pretres dileme. Kajti, če drži, da je legalizacija "skok v neznano", je na drugi strani prav tako res, da sedanjega katastrofalnega stanja ne moremo obravnavati ločeno od zgodovinskih zakonskih izbir, ki so desetletja določale njegovo ekonomsko logiko.

Potem ko imamo prevedena tri klasična literarna dela o drogah (Baudelaire, Burroughs in Huxley), ko so se drog lotili tudi slovenski literati (npr. Morovič) in je pred letom nastal tudi prvi domači zbornik razmišljanj o drogah, ki se je problema lotil z več gledišč (*Droge na tehtnici*, Časopis za kritiko znanosti, 1992), smo pridobili še prevodnega, ki tehtnico javno izrečenih argumentov dveh velikih mnenjskih strank o vprašanju družbene regulacije uživanja drog, prohibicionistov in

protiprohibicionistov, pri nas odločno nagiba v prid slednjih. Zdi se, da so zdaj na potezi tisti, ki zagovarjajo *status quo*, torej tradicionalisti. *Cena prohibicije drog* je knjiga, ki bo protiprohibicionistom utrdila prepričanje, prohibicionistom pa omajala lahko miselno zaverovanost v njihove poglede.

Igor Pribac



Aldous Huxley

VRATA ZAZNAVANJA; NEBESA IN PEKEL

Studia humanitatis minora,
Ljubljana 1993

129 str., cena: 800 SIT

Kot je bilo rečeno na tiskovni konferenci ob predstavitvi prvih dveh knjig iz nove knjižne zbirke "Studia humanitatis minora", Huxleyjevi besedili nista izraz usmeritve uredniškega programa nove zbirke, ki se kot mlajša sestra pridružuje starejši z že utečenim ritmom izhajanja in jasno načrtanim programom. "Minora" bo v naslednjih zvezkih objavljala predvsem najtehtnejše teoretske pri-

spevke domačih avtorjev s področja humanistike. Ti so po mnenju uredniškega odbora zbirke v ponudbi novih knjig pri nas zastopavljeni.

Huxley je tako na neki način tujek v programu zbirke. V njej je našel svoje mesto tudi zato, ker so njegovo objavo druge založbe odklonile. Je pa njegov ponovni "prihod" v slovenski jezik dobrodošel. Ponovni zato, ker sta bila pred desetletji že prevedena njegova romana *Groteskni ples* in *Kontrapunkt življenja*. Ta romana sta Huxleyja predstavila kot duhovitega pisca dialogov in zajedljivega kritika, ki ironično šiba človekove poskuse, da bi presegel svojo majhnost. Napisal ju je v zgodnjem obdobju. Z izdajo *Vrata zaznavanja* in *Nebesa in pekel* smo dobili drobni deli iz njegovega poznega ustvarjalnega obdobja v petdesetih letih, ko je "roman konverzacije", kot so nekateri označili njegovo začetno literarno ustvarjalnost, preoblikoval v pričevanja svoje duhovne konverzije. Vmes je postal pacifist, se zdravil z "alternativno" medicino, mnogo potoval, in to ne le po Zahodu: seznanil se je z drugimi kulturami. Spoznanje kulturnega relativizma - le-to je pregnetlo njegovo slikanje etičnega relativizma meščanskega sveta iz časov med obema vojnoma - ga je na zahodni obali Amerike, kjer je pričakal konec druge svetovne vojne, privedlo v bližino mističnih izkustev, ki jih je tudi študijsko preučeval.

S tem ozadjem postane razumljivejša, kako je Huxley začel svoje poizkuse s psihedeličnimi drogami, ki so predmet obeh prevedenih besedil. *Vrata zaznavanja* (*The Doors of Perception*), naslov je sposojen pri W. Blaku, so popis tega, kar je sledilo, potem ko je "nekega lepega majskega jutra pogoltnil štiri desetine grama meskalina, raztopljenega v pol kozarca vode, se usedel in čakal, kaj bo". Kar sledi temu mestu v knjigi, je dejansko mnogo več kot

le popis dogodkov. Dogodkov je pravzaprav zelo malo in so v resnici bolj povod za opis transformacije stanja duha pod vplivom psihoaktivne substance in za predstavitev njegovih stališč do uporabe drog. Prav ta vidik obeh del je verjetno še danes najbolj vznemirljiv; prav gotovo pa je bil odločilen, da so *Vrata zaznavanja* v šestdesetih in sedemdesetih letih povzdignili v kultno besedilo psihedeličnega gibanja, Huxleyja pa - deloma neupravičeno, kot v spremni študiji trdi Igor Pribac - posthumno v svoje-ga duhovnega očeta.

Huxley je *Vrata zaznavanja* in *Nebesa in pekel* napisal pred vsesvetovno anatemizacijo drog in z nekaterimi odstavki v njiju jasno nasprotoval zgolj prepovedovalni politiki do vprašanja uživanja drog, ki je tedaj nastajala v imenu svetovne *moral majority*. Tedaj so bila Huxleyjeva stališča do drog zanjo nesprejemljiva in prav zato so lahko postala kulturna. Danes, ko se zastraševalno-prohibicijska politika do drog zaradi aidsa nagiba k prosvetiteljski, kar postopoma spodjeda njena prohibicijska izhodišča in prihaja z njimi v konflikt, je Huxleyjeva zahteva po aktivni in diferencirani politiki do drog, ki v njih ne bi videla zgolj in povsem negativnega pojava, vrednega le prepovedi in moralne obsodbe, morda bolj aktualna kot prej. V svojih esejih o drogah Huxley obsoja licemerstvo družbe, ki nekatere droge odklanja, slepo pa ostaja za razdiralne učinke alkohola, ki ga včasih tudi odkrito hvali. Pisec *Krasnega novega sveta*, v katerem je soma, univerzalna droga tudi univerzalno sredstvo vladanja, ker postane univerzalna religija, po vlogi, ki jo je drogi namenil in svoji negativni družbeni utopiji, posameznike in oblasti zdaj nago-varja k dejavnemu iskanju idealne droge. Kakšna je zanj idealna droga in kakšna je sploh njena vloga? O drogah Huxley govori kot o

“modifikatorju zavesti”, uživanje drog pa je zanj ena od tehnik nravsvene reforme, ki naj zajame najprej najbolj pripravljene subjekte, razsvetljene intelektualce, in nato postopoma še druge, ki so v svojem duhovnem razvoju že dosegli takšno stopnjo, da bo to zanje pozitivna izkušnja. Eksperimenti z drogo so bile zanj izkušnje resničnosti, ki jo navadni smrtniki v običajnih okoliščinah ne morejo okusiti brez te ali one posebne tehnike, eskapizmi iz sveta navidezne realnosti, ki ugonablja duha in mu preprečuje dostop do spoznanja in stopitve z enostjo sveta.

Droge, med katerimi je iskal najboljše prevozno sredstvo do teh stanj, niso bile te, ki danes preplavljajo svetovni črni trg in povzročajo odvisnost med uživalci, pač pa izključno psihedeliki. Zato Huxley brez zelo resnih zadržkov ne more obveljati za zagovornika današnjega množičnega uživanja drog.

V tekočem jeziku je obe deli prevedla Alenka Moder-Saje, spremno študijo “Huxleyjevi eksperimenti” pa je prispeval Igor Pribac.

Marko Senčar

Bojko Bučar

MEDNARODNI REGIONALIZEM - MEDNARODNO VEČSTRANSKO SODELOVANJE EVROPSKIH REGIJ

Ljubljana, Fakulteta za družbene vede (Znanstvena knjižnica št. 5), 1993

263 str., cena 1.400 SIT

Zares ni preveč vsakdanje pisati o slovenskem prispevku v mednarodno zakladnico razmišljanj o mednarodnih odnosih, še

prav posebej ne o fenomenu regionalizma in regionalizacije, ki mu mnogi pripisujejo obetavno prihodnost. Tako je samostojen knjižni prvenec doc. dr. Bojka Bučarja (ki med drugim zagovarja pozitivno plat evropske regionalne k-ljudem-obrnjene vizije prihodnosti) Mednarodni regionalizem - mednarodno večstransko regionalno sodelovanje evropskih regij v izdaji Znanstvene knjižnice FDV spodbudna napoved pozitivnih premikov. Ne zaradi redkosti usmerjanja pozornosti bralstva v mednarodne vode, prav tako ne le zaradi izbire predmeta, ki mu avtor namenja pozornost znanstvene obdelave, ampak zaradi tehtnega, celovitega, sistematičnega, dialogu in nadaljnemu razmisleku odprtega avtorjevega pristopa, ki ga uspešno dopolnjuje rigorozno razločujoča slovenska terminologija.

Avtorjevo videnje stvarnosti evropske regionalne skupnosti gradi na dopolnitvi zgodovine evropske demokracije in človekovih pravic. Uveljavitvi posameznika in njemu prikladnega političnega in pravnega sistema, vpetega v nediskriminirajoče formule spoštovanja demokracije, pravne države in ustavnega varstva človekovih pravic, nujno sledi uveljavljanje skupin, raznovrstnih manjšin in njihovih institucionaliziranih oblik, ki razpete na kontinuumih priborjenih pravic in pridobljenih dolžnosti čakajo samorefleksije. Uveljavljanje takšnega izročila je v Evropi zahtevalo vno-vično osmiselitev centraliziranih ureditev nacionalnih držav in nanjo oprtega, ponovno odprtega prostora za uveljavljanje regij, regionalnega samoupravljanja in regionalne identitete. Regije (mimo-grede, vedno državno raz/do-ločene) postavljajo zahteve po večji avtonomiji in samouravnavaajočih pooblastilih, ki v bistvu temelje na kulturnih, zgodovinskih in političnih razlogih utemeljevanja svoje “polnoletnosti”, kar pa med drugim

zastavlja izvansistemske vprašanje njihove mednarodnopravne opravilne in poslovne sposobnosti. Če avtor zapiše, da sprožajo "drugi dekolonizacijski val" (str. 18), t.j. proces, v katerem se skušajo regije otresti "imperializma" sodobnih držav, potem velja temu razločujočemu in samoumeščajočemu se procesu še pozomeje prisluhniti.

Mednarodnega regionalizma se je možno lotiti tudi z drugega konca aporije "del-celota", ko nam celoto pomeni univerzalna, globalna, heterogena ter latentno (manifestno) avtodestruktivna mednarodna skupnost, deli pa se konstituirajo v odnosu do nje postopoma in v smeri subdržavnih (...regionalnih, lokalnih...) oblastvenih oblik. Tako lahko regionalno in subregionalno vstopa v razmerje do univerzalne in globalne mednarodne skupnosti, razumljene izvirno kot meddržavne skupnosti.

Na ta najsplošnejši v državne meje vpeti okvir je mogoče navezati različne opredelitve samega pojma regije, ki jih najverjetneje tudi eklektična pota definiranja, ki preraščajo v interdisciplinarne napore, ne morejo izpeljati do konca. Vendar pa dovoljujejo določitev njene fizične osnove - ozemlja in funkcionalne vsebine - družbenih odnosov, žal znakov razlikovanja tudi ostalih teritorializiranih družbenih skupnosti.

K regionalizmu vodijo tako procesi notranjega razvoja v posameznih evropskih državah kot vse prisotnejša demokratizacija odnosov v mednarodni skupnosti. Države, predvsem evropske, so zaradi kompleksnosti in učinkovitosti lastnega sistema prisiljene k prenosu pristojnosti na regionalne ravni, k procesu torej, ki poteka vzporedno (dopolnjujoče) s prenosom pristojnosti na meddržavno, mednarodno in/ali supranacionalno raven. Postavljanje zahtev po regionalni avtonomiji je tako razumeti v tem kontekstu. Kljub temu suverenost še vedno

ostaja izvorno državi (dodajmo: v tej fazi procesa internacionalizacije nacionalnega/državnega in internalizacije mednarodnega).

Iz splošne definicije regije avtor izpelje koncept čezmejne (transnacionalne) regije, t.j. tiste regije, ki ozemeljsko in z vzpostavljenimi družbenimi odnosi prerašča državne meje in je pogoj in rezultat čezmejnega sodelovanja subnacionalnih regionalnih oblastvenih oblik. Takšno pojmovanje omogoča empirično proučevanje posameznih čezmejnih regij, kjer v vsakem primeru prevladujejo določene funkcionalne posebnosti. Funkcionalno povezovanje prinaša zahtevo po vsaj minimalni institucionalizaciji, ta pa povzroča praktične in teoretične probleme, saj izpostavlja potrebo po pogodbenem sodelovanju in na zadostni avtonomiji regionalnih in lokalnih oblasti utemeljen pogodbeni politični prostor (str. 50). Zahtevi lahko zadošijo mednarodne javnopravne pogodbe med državami (če ni samostojnih regij, kot npr. v Franciji), zasebnopravno čezmejno regionalno povezovanje, pa tudi (*sui generis*) obmejno in čezmejno sodelovanje regionalnih oblasti, ki je nastalo na podlagi (funkcionalnega) subnacionalnega regionalizma. Vsekakor velja izpostaviti aplikativno plat koncepta čezmejne regije, katerega upoštevanje bi razširilo tudi paleto slovenskih zunanjepolitičnih alternativ v reševanju problema npr. Istre in Istranov, seveda z naslonitvijo na njej in njim lastne oblike sobivanja, samopodob ter samoureja-joče postavitve lastnih perspektiv.

Subnacionalne regije so formalno in vsebinsko izhodišče mednarodnega večstranskega sodelovanja evropskih regij. Od ustavnopravne ali upravno pravne razdelitve posamezne države, ki pa ne ustreza vedno vsebinski opredelitvi regije, je v končni posledici odvisno njihovo institucionaliziranje, ker le-to omogoča

lastno predstavljanje in znotraj ali čezdržavno delovanje.

Zgodovinska perspektiva na Evropo združujoče ideje in njihove nosilce nam kaže, da so zagovorniki regionalizma postopoma pridobivali vpliv v evropskih skupnostih, kjer je zlasti potreba po usklajenem razvoju zahtevala regionalno politiko, temelječo na ciljno naravnani regionalizaciji in na sodelovanju regionalnih in lokalnih enot v njej. Institucionalni izraz so ta prepričanja dobila z ustanovitvijo Skupščine evropskih regij (AER), ki naj bi omogočila boljše sodelovanje "evropskih regij" s Komisijo ES. Prav tako je prišlo do vključitve načela subsidiarnosti (izvorno krščanskega poskusa zaščite civilne družbe pred totalitarno državo) v Maastrichtski sporazum (čl. 3), kjer je izpeljan v pomenu prenosa le tistih zadev na višjo raven, ki so na nižji nezadostno urejene (str. 76). Na sedanji stopnji evropske integracije pomeni tega načela, ki se razločujejo predvsem na relaciji "od-zgoraj-postavljene" ali "od-spodaj-pogojene" indukcije, nujno sovpadajo s samoperpetuirajočo tendenco bruseljske centralizacije, ki selektivno upošteva voljo ljudi (značilen primer Danske) in jo posredno kanalizira mimo osrednjih državnih avtoritet.

V Svetu Evrope (SE), ki je za razliko od ES uspešna klasična mednarodna regionalna vladna organizacija, se je oblikovala Stalna konferenca lokalnih in regionalnih oblasti (CLRAE), formalnopravno strokovna komisija ministrskega odbora (MO), ki pa je prerasla svoj okvir v telo SE "*sui generis*". Postopno pridobivanje dejanskih "pristojnosti" in prizadevanje za njihovo formalizacijo naj bi pripeljalo do preimenovanja CLRAE v Evropsko skupščino lokalne in regionalne samouprave (EAS). Omeniti je treba tudi uvedbi regionalizma in regionalizaciji naklonjeno delovanje MO in Parlamentarnega zbora, v okviru

katerega deluje med drugim tudi komisija za urejanje prostora in lokalne oblasti.

Posebno poglavje so evropske regionalne konvencije v okviru SE, zlasti Evropska listina o lokalni samoupravi (ETS 122) in Evropska okvirna konvencija o čezmejnem sodelovanju ozemeljskih skupnosti ali oblasti (ETS 106). Razumeti moramo, da konvencije niso instrument SE, prav tako kot odobritev in odprtje za podpis MO ni dejanje SE. Žive torej svoje življenje v skladu z mednarodnim pravom, ki zahteva podpis in ratifikacijo za prostovoljen pristop države. Tako je v obeh regionalnih konvencijah mnogo t.i. "escape clauses", ob ratifikacijah so podane interpretativne deklaracije in ozemeljske klavzule (pridrčki), njihova pogodbeno določila pa omogočajo pogodbenim strankam določitev regionalnih in lokalnih enot, na katere se bosta konvenciji nanašali. Evropski okvirni konvenciji so dodani tudi vzorčni sporazumi, ki imajo naravo t.i. mehkega prava (soft law).

Avtorjeva obravnava čezmejneg sodelovanja, ki v primerjavi z mednarodnim sodelovanjem zajema sodelovanje v obmejnem prostoru dveh ali več držav, je preobsežna za podrobnejšo predstavitev, zato se moramo omejiti le na faktografsko naštevanje najpomembnejšega. Značilne medvladne oblike čezmejneg sodelovanja tako potekajo na področju nordijskih držav na podlagi sporazuma o čezmejnem sodelovanju lokalnih oblasti iz leta 1977 ter na področju Beneluksa, kjer je podlaga Beneluška konvencija o čezmejnem sodelovanju ozemeljskih skupnosti ali oblasti (1986) kot prva implementacija evropske okvirne konvencije. Temu je treba prišteti Nizozemsko-nemško komisijo za regionalno načrtovanje (1976), Nemško-belgijsko komisijo za urejanje prostora (1971), Evropsko razvoj-

no os na tromeji Francije, Belgije in Luksemburga (1985), Komisijo Saar-Lor-Lux (1970), Nemško-švicarsko komisijo za regionalno sodelovanje (1973), Francosko-ženevsko posvetovalno komisijo (1973) in Regio na tromeji Švice, Nemčije in Francije (1975).

Med oblikami samostojno nastalega medregionalnega sodelovanja je treba omeniti Delovno skupnost (osrednjih) alpskih dežel - Arge Alp (1972), Delovno skupnost Alpe-Jadran (1978), Delovno skupnost zahodnih Alp - COTRAO (1982), Delovno skupnost Jure (1985), Delovno skupnost Pirenejev (1983), Delovno skupnost za južni in srednji Jadran (1990) in Delovno skupnost podonavskih dežel (1990). Črta ločnica do medkrajevnega sodelovanja je težko zarisljiva, o čemer priča sodelovanje v okviru Euregio, ki v sebi združuje meddržavno, regionalno in lokalno sodelovanje.

Nastanek mednarodnega regionalnega sodelovanja je funkcionalno določljiv. O tem govore regionalna interesna združenja; npr. Združenje evropskih obmejnih regij AGEK (1971), Konferenca obrobni obmorskih regij CRPM (1973), Delovna skupnost izročilno industrijskih regij RETI (1984), Zveza regij evropskih glavnih mest URCE (1965), Medregionalna komisija za promet v sredozemskem bazenu CITRAME (1985) in Evropska delovna skupnost za razvoj podeželja in obnovo vasi EALD (1988). Še širše izpostavlja ta funkcionalni vidik neuspeh poskus ustanovitve mednarodnega regionalnega splošnega združenja in iz njega poganjajoča institucionalizacija v okviru Sveta evropskih regij CER, ki se je preimenoval v AER (1987), in Evropskega centra za regionalni razvoj CEDRE (1985).

Nazadnje, kot sklepno ugotovitev premisleka evropskega regionalizma avtor obravnava vlogo subnacionalnih ozemeljskih enot v mednarodnih odnosih. Pri-

znava jim lastnosti subjektov mednarodnih odnosov s težnjo prerasčanja v subjekte mednarodnega prava, pri tem pa se naslanja na prakso predstavljanja posameznih regij v mednarodni skupnosti in njihovo omejeno pristojnost sklepanja mednarodnih pogodb.

Glede na nedefiniran odnos slovenske politike do lastne polpretekle (nemitološke?) zgodovine je razumljiva njena zunanjepolitična togost, ki v precepu med univerzalizmom, regionalizmom in provincializmom pristaja v slednjem v hotenju po prvem. Če je razumljiva, pa ni opravičljiva. Zato lahko le priporočim branje te knjige, ki razkriva in osmišlja kompleksnost vmesnega prostora. Prostora, ki se mu ne kaže odreči (kot se je Republika Slovenija predsednikovanju v Delovni skupnosti Alpe-Jadran).

Milan Brglez

Pavel Gantar

SOCIOLOŠKA KRITIKA TEORIJ PLANIRANJA

FDV - Znanstvena
knjižnica, Ljubljana 1993

Problem vseh strokovnih knjig na Slovenskem je nedvomno zelo skromno število kompetentnih in zainteresiranih bralcev. Ta problem je endemni, tj. specifičen za vsa tako majhna okolja, kot je Slovenija. Tej neizbežnosti lahko pri nas dodamo še časovno razsežnost. Knjiga o planiranju, čeprav v obliki kritike, je zaradi smole s "timingom" v nevarnosti, da se bo morala otepati s precej nepopularnimi asociacijami, tj. banalno poenostavljenimi povezavami planiranja s socializmom. Knjiga Pavla Gantarja je skratka izšla v okolju, kjer strokovne publike dejansko ni, govorimo lahko le o

posameznikov in v času, ki je izrazilo nenaklonjen strokovnim premislekom o družbenih fenomenih (mehanizmi). Teoretsko utemeljene tekste zamenjujejo modni populistični konstrukti zarot in še bolj poenostavljeno sklicevanje na že znane in uveljavljene "evropske" rešitve.

Zaradi takšnih okoliščin preti knjigi P. Gantarja torej resna nevarnost, da bo spregledana, da skoncentrirano znanje, ki ga ponuja, ne bo doseglo tistih, ki ga najbolj potrebujejo. V časih izrazitih improvizacij in "ad hoc" oz. "post festum" reagiran se zdi večini teoretiziranje o planiranju zgolj akademsko početje izven časa in prostora, ki ima malo zveze z družbeno "realnostjo". Takšen vtis je v neposredni zvezi z visoko družbeno kontingenčnostjo, ki v "prehodnih" družbah povzroča nekakšno defetistično logiko. Ker je v družbi vse v gibanju in medsebojni pogojenosti, je zelo težko, dejansko nemogoče racionalno vnaprejšnje uravnavanje, tj. planiranje. Vendar je, kot je nazorno razvidno iz Gantarjeve knjige, planski intervencionizem pridobil teže predvsem v obdobjih, ko je narasla družbena kontingenca.

Zaradi tega paradoksa mislim, da je analiza različnih mehanizmov družbene regulacije zelo aktualna in bi zatorej zaslužila pozornost strokovne, prav tako pa tudi širše javnosti. Skratka, razpravljanje o tej problematiki je kljub krizi modernističnega racionalizma potrebno in smiselno, ker je alternativa zgolj predpostavka, da je družba že dosegla raven samoregulacije. To pa je verjetno preoptimistična predpostavka tudi za največje zagovornike koncepta družbene avtopoetike.

Gantarjeva kritika teorij planiranja je v prvem delu namenjena utemeljevanju smiselnosti sociologije planiranja. Sociologija kot planerska disciplina lahko sodeluje na treh ravneh, in sicer kot pomožna disciplina tehnike plani-

ranja, kot disciplina, ki se ukvarja z vprašanji "izvedljivosti" določenih planskih ciljev, in kot "teorija o planiranju", tj. kot metateorija planiranja, ki naj bi omogočala prehodnost znanstvenih spoznanj v družbeno prakso. Avtor svojo razpravo posveča predvsem tej "mediatorni" funkciji sociologije planiranja. Najprej se usmeri v predstavlanje zgodovinskih procesov, pomembnih za vzpostavitev različnih oblik planiranja. Zgodovinski družbeni kontekst planiranja so seveda različne "križe", tj. obdobja, ko se čutno nazorno izpostavi, da (tržna) samoregulacija ne more delovati brez vsaj občasnih državnih intervencij. Glavni mejniki planskega intervencionizma so po Gantarju ekonomska kriza v tridesetih letih (planiranje v obdobju New Deal), reakcije na institucionalizacijo družbene iracionalnosti fašističnih režimov (zagovor planiranja K. Mannheima) in pa dialog s konceptom centralnega planiranja v tridesetih letih (F. A. Hayek).

Tretje poglavje je posvečeno analizi sodobnih teorij planiranja, pri čemer je sodobnost razumljena predvsem kot modernost. Avtor izhaja namreč iz Webrove analize pojma racionalnosti kot podlage planskega delovanja in dejanskega teoretskega temelja načrtnega institucionalnega usmerjanja družbenega delovanja. Na tej osnovi so se razvile številne tehnike in teorije planiranja, ki so varirale stopnjo usmerjanja delovanja. V naši teoriji in seveda predvsem praksi je ta planerski pluralizem slabo poznan. Prevlada specifičnega (samoupravnega) planiranja je povzročila nepoznavanje in seveda neuporabo zelo razvejanih tehnik in teorij. S tega vidika Gantarjeva knjiga zapolnjuje vrzel, ki je nastala zaradi znanega ekskluzivizma domačih nedvomno ekstremno "inovativnih" planerskih konceptov.

Tretje poglavje zaključuje predstavitev "komunikativnega" planiranja. Ta planski postopek je

seveda utemeljen s Habermasovo teorijo komunikativnega delovanja. Komunikativno planiranje naj bi reševalo dejansko največji problem družbenega delovanja, tj. omogočalo naj bi preseganje substancialno/proceduralne dihotomije. Plansko usmerjanje družbenega delovanja naj bi torej združevalo legalnost in legitimnost, regulacija naj ne bi bila zgolj v okviru formalnih norm, temveč naj bi jo prizadeti sprejemali kot upravičeno družbeno delovanje.

Na tem mestu se Gantarjeva razprava zaključuje z nazorno sistematiziranim pregledom, ki omogoča hiter pregled obravnavanih teorij in konceptov. Prav na tem mestu je torej mogoče spoznati temeljno poanto sociološke kritike teorij planiranja. Obstaja več konceptov in več planerskih praks, ki se medsebojno tudi dopolnjujejo. Zaradi tega je seveda razprava za planiranje ali proti njemu povsem neumestna. Kljub zgodovinskemu dogodku, ki so radikalno odpravili sistem komandnega centralnega državnega planiranja, je torej še vedno smotna razprava o tem, kakšno naj bo plansko reguliranje družbenega delovanja. Sociološke teorije pa bodo po Gantarju tudi v prihodnje imele velik vpliv na teorijo in posledično tudi na prakso planiranja.

Avtor kritike teorij planiranja svoje razprave ne konča z lakoničnim "postmodernim" spoznanjem o že doseženih mejah racionalnega družbenega reguliranja. Kljub številnim nenadejanim posledicam usmerjanja se družba ne more odpovedati temu mehanizmu. Potrebna pa je seveda dosledna kritika "stranskih učinkov" in dometov teorije in tehnike planiranja, kar lahko prispeva k obvladovanju kontingenčnosti kompleksnih modernih družb. Skratka, vprašanja, ki jih avtor obravnava na zahteven, vendar sistematičen način, so nedvomno tudi vprašanja "prehodnih" in prihodnjih družb. To bo postalo očit-

nejše takoj, ko se bodo razmere nekoliko umirile oz. ko bo jasno, da dnevno-politični pragmatizem ni nujno tudi najbolj učinkovit pragmatizem.

Drago Kos

Mladen Dolar, Slavoj Žižek

FILOZOFIJA V OPERI

Problemi - Razprave;
Analecta, Ljubljana 1993
132 str., cena 770 SIT

Zakaj je razvoj opere zanimiv za filozofijo in česa se lahko bralec nadeja ob vzponu na *twin peaks* Mozarta in Wagnerja v navezi Dolar & Žižek?

V predgovoru je zapisano: "Opera spada v predzgodovino psihoanalize: izteče se, ko se psihoanaliza začne... Vznik novega subjekta je sesul operno tradicijo... Po drugi strani z zatonom opere še ni konec - nasprotno, preživela je svojo smrt in se utesila v velikanskem pogonu, ki jo kot neznanski anahronizem ohranja pri življenju, in v katerem se čedalje bolj bohoti, hkrati marginalna in centralna, kvintesenca visoke kulture in absurdnega ritual." Če tvegam prezgodnji sklep in glede na izhodiščno vprašanje, kot ga zastavi Društvo za teoretsko psihoanalizo (vprašanje se glasi: "Zakaj je razvoj opere zanimiv za psihoanalitično teorijo?"), predlagam nov naslov - "Psihoanalitična teorija v operi" -, se kasneje in tudi že v nadaljevanju predgovora (glej navedene citate) seveda izkaže, da ima zasledovanje logike neke fantazme širše aplikacije (npr.: utemeljitev ugovoritve, da mitična zgodovina obstane tudi, ko nastopi realna; oris fantoma postmodernizma; razkrinkanje demonične narave glasbe; vprašanje moralnosti

krščanstva... ali nenazadnje v pogled v zgodovino opere in podrobnejše seznanjanje z njenimi morda največjimi dosežki), gotovo zanimive za filozofijo, ki ni psihoanaliza, in morda tudi za bralca, ki ni filozof.

Vsaka od obeh razprav, Dolarjeva "*If music be the food of love*" - ki ji pripada večji del knjižice - in Žižkov appendix "*Rojstvo totalitarnega subjekta iz duha wagnerjanske perverzije*", ponuja, kot že rečeno, dovolj različnih opornih ali izhodiščnih točk in razmišljanj za nadaljnjo obdelavo. Tu bom skušal skopo slediti samo eni ali enemu, okrog katere ali katerega se pleče vse. In to je: logika milosti.

Najboljši uvod v recenzijo Dolarjeve razprave verjetno naredi prav Žižek, ki svoj dodatek začne prav s tem: "Razvoj opere sklene svoj prvi veliki krog z Mozartom, čigar 'osnovna matrica' je povezuje avtonomije in milosti: najvišja zatrditev subjektive avtonomije (naša pripravljenost, da se žrtvujemo, da gremo do konca, da umremo, da vse izgubimo) izzove v Drugem kretinjo milosti. Ta matrica je v svoji čisti obliki na delu v Mozartovih prvih dveh mojstrovčinah, *operi seria Idomeneo* in *Singspielu Beg iz seraja*: ko v Seraju ljubimca, ujetnika paše Selima, izrazita svojo neustrašno pripravljenost, da umre, paša Selim pokaže milost in ju pusti oditi... Vse Mozartove naslednje opere lahko beremo kot variacije oziroma permutacije te osnovne matrice."

Če drži, da je umetniško delo (opera) simbolni prikaz simptomatičnosti vsakokratnega časa, torej tudi Mozartovega (druga polovica 18. stol.), in je v tem smislu (lahko tudi kot kritika) neogibno povezana z vsakokratnimi družbenimi dogajanjem in socialnimi trenji, in če je glasba tisto, s čimer je mogoče ukloniti božanstvo (ali monarha), potem je osnovno polje Dolar-Mozartove matrice določeno in dialog vzpostavljen.

Gesti milosti in sprave, ki jo Dolar podrobneje obravnava skozi sedem velikih oper, od *Idomeneo* (1781) do *Čarobne piščali* (1791), ki jih je Mozart napisal v zadnjem desetletju življenja in ustvarjanja, lahko bralec v grobem sledi tudi dvema velikima opernima tradicijama, na kateri se je v glavnem opiral tudi Mozart. Mozart je prav tako gradil na tretji operni tradiciji, nemškega *Singspiela* (ki pa se pred njim, kot pravi Dolar, "...ni uspela razviti v kakšno koherentno paradigmo z jasnimi strukturnimi določili."). Opozicija med tema dvema opernima tradicijama je bistveno opredeljevala osemnajsto stoletje. "*Opera seria* gradi na distanci med subjektom in Drugim, med družbenostjo in njeno transcendenco; opera se odvija v prostoru njunega dialoga, simbolne izmenjave, notranje ekonomije, izteče pa se v sublimno utrditev te distance v gesti milosti." Na kaj meri Dolar s sublimno utrditvijo distance v gesti milosti? Gesto milosti znotraj prve velike operne tradicije je treba razumeti na ozadju Zakona, vendar kot njegovo kršitev. Subjekt je pripravljen žrtvovati vse, tudi svoje življenje, tako da ima Drugi, če je božanstvo (bog) ali monarh, ki je sam postavil Zakon - tudi vso moč razsodnika in mu (subjektu) lahko vzame ali da vse, čeprav v drugem primeru krši Zakon. In ravno skozi gesto milosti, torej "čla vse", v zameno za navidezni nič, se vzpostavi utrditev distance. Gesta milosti je tako gesta "sprave" med subjektom in Drugim, med podložnikom in gospodarjem, s katero sicer pridobita oba, vendar podložnik ostane podložnik in gospodar gospodar (božanstvo ostane božanstvo). Subjekt ali podložnik je v vsakem primeru odvisen od presoje Drugega (ali monarha), ki je z gesto milosti, če je monarh, pokazal svojo človečnost, v zameno pa je dobil navidezni nič, neskončno hvaležnost in ljubezen, si s tem

urdiril svojo pozicijo vrhovnega razsodnika in seveda, še povečal distanco. Če je *opera seria* hvalnica absolutizmu, pa vzpostavlja druga velika operna tradicija, *opera buffa*, ki morda najbolj opredeljuje Mozartovo "operno paradigmo", kot "demokratski žanr", perspektivo enakosti in avtonomije. Subjekt *opere buffe* je razsvetljenski subjekt, individuum, katerega logika je ravno nasprotna oni iz *opere serie*. Je torej svoj lastni zakonodajalec, podložen le lastni želji. Tisti, ki ga mora premagati ali se mu ukloniti, je on sam. Bralec je na tem mestu priča vzniku avtonomnega subjekta, neodvisnega od sublimne geste milosti, triumfu razsvetljenstva. Vendar mu Dolar v zadnjem delu svoje razprave - po analizi *Singspiela* "Čarobna piščal", ki razkrije Mozartov poskus mitične sprave milosti in avtonomije, posvete in duhovne oblasti, zmage revolucije v formi monarhije, kot zdravila za razpadajoči red - v zadnjem od "Treh nadaljevanj", kjer avtor, kot sam pravi, "tvega" provizorično definicijo moderne, zastavi usodno vprašanje (?...) in nanj tudi odgovori s prelepim Heglovim citatom (?...).

Potem ko Dolar v svojem tekstu predoči vzpon in tudi, pogojno rečeno, padec zvijačnega mozartovskega razsvetljenca, pa bralec v Žižkovem dodatku botruje rojstvu perverznega wagnerjanskega subjekta. Kako razbrati jedro perverzije znotraj logike milosti? Žižkov odgovor je: "Rano zaceli le kopje, ki jo zada."

Težnja mozartovskega razsvetljenca k avtonomnosti dobi v prvem delu dodatka z mottom "Pomagaj si sam in bog ti bo pomagal!" vso svojo vrednost. Avtonomni subjekt se, kljub svoji zvižčnosti (pomagaj si sam...), še vedno zanaša na odgovor Drugega (...in bog ti bo pomagal). Žižek tu postavi vprašanje: "Zakaj subjekt še vedno potrebuje milost, zakaj ne vzame nase tudi formal-

na dejanja odločitve, zakaj se še vedno zanaša na Drugega?" Cena, ki jo mora plačati subjekt, da bi obvladal to odvisnost od Drugega in prevzel nase performativno dejanje milosti, je njegova perverzna samoobjektivizacija in preobrazba v objekt - instrument nedoumljive Volje Drugega. In prav v tem se kaže ne vznik nekakšnega "absolutnega subjekta", temveč povezava avtonomije in milosti, tj. odvisnosti same potrditve subjektive avtonomije od usmiljenega odgovora Drugega. Ali povedano drugače, vznik je možen zgolj za ceno takojšnjega izbrisa in sem zasadi Žižek svoje kopje...

Filozofija v operi je oboje: dobra knjiga in lepa knjižica, čeprav je na strmih in spolzkih pobočjih *twin peaksa* dovolj pasti in preobratov, kjer je - če navedem še en primer, s katerim se bo v nadaljevanju appendixa prav gotovo soočil tudi bralec - Wagner enkrat videti kot moški in drugič kot ženska. Prav zato.

Roman Berčon

Zoran Milivojević

PSIHOTERAPIJA I RAZUMEVANJE EMOCIJE

Prometej, Novi Sad 1993

Za zahodno civilizacijo je bila - in je še vedno - značilna posebna predstava o človeku, razdvojenem na svoj nižji, živalski del, v katerem vladajo čustva in strasti, in na višji, spiritualni, racionalni del, v katerem vlada razum in je izraz človečnosti. Apoteoza formalne logike in formalne racionalnosti na eni strani in nenaklonjenost čustvom na drugi strani je v procesu modernizacije od zahodnega človeka zahtevala odpo-

čustev oziroma afektivnosti. Predpostavka, da duhovni razvoj civiliziranega človeka temelji na zavračanju ali kontroli čustev, je izhajala iz razcepa med razumom in čustvi (mišljenjem in čustvi, med racionalnostjo in iracionalnostjo), v katerem je razum opredeljen kot tista zmožnost, ki "označuje človeško dušo v vsej njeni zviženosti" (T. R. Sarbin).

Dualistično razumevanje odnosa med razumom in čustvi kot izraz dualistične naravnosti zahodne misli sploh (ki jo strukturira niz binarnih in hierarhično razporejenih opozicij) izhaja iz konceptualizacije čustev kot nekognitivnih izkustev. Odnos med kognicijo in čustvi je po tej razlagi odnos dveh ločenih in medsebojno neodvisnih procesov. Čustva so v tem razlagalnem okviru predstavljena kot samodejni odzivi na dogajanja, kot reakcije, do katerih prihaja iznenada, brez posredovanja reflektiranja (presoje, idej, ocen), ki omogoča neko razumevanje in ustrezno odzivanje na zunanje in notranje dražljaje. Čustva torej ne predpostavljajo predhodnih, hkratnih ali kasnejših kognitivnih operacij - njihova bistvena lastnost je, da so "slepa", "iracionalna", "rušilna" in "nevarna", da človeka zaslužujejo in obvladujejo, skratka, da motijo racionalno delovanje.

Iz takšnega razumevanja in konceptualizacije čustev (ki ju je pomembno utrjeval in spodbujal kognitivno usmerjen glavni tok družboslovja vse do sredine sedemdesetih let tega stoletja) je logično izhajala predstava, da je čustva treba ignorirati, zanikati, zatirati, dušiti oziroma potlačiti. Evropska kultura je svoje državljanke, kot ugotavlja Norbert Elias, v procesu civilizacije naučila odpuščanja nagonom in kontrole čustvovanja tako v njihovi doživljajski kot tudi izrazni dimenziji. Posledica kontrole čustev je čustveno osiromašenje, izguba čustev, kot so jeza, ljubezen, sočustvo-

vanje, ganjenost, oziroma prevlada strahu in sramu nad drugimi afektivnimi kvalitetami.

Proces razkrajanja industrijske družbe in novejši trendi v razvoju kulture čustev (proces informalizacije medosebnih odnosov, nove identitetne koncepcije) po ugotovitvah nekaterih avtorjev napovedujejo postopno rahljanje kontrole čustev in s tem nastajanje "post-Eliasovega" obdobja. Vendar je sklepanje o oblikovanju postmoderne kulture čustev nekoliko prezgodnje. Kljub obstoju nekaterih indikatorjev nove kulture čustev (in kljub novim pogledom na čustva v družboslovju od sredine sedemdesetih let naprej) je namreč kulturni vzorec, ki čustvom a priori pripisuje negativne konotacije, še vedno v današnjem načinu razmišljanja. Takšen odnos kulture do čustev pokaže svoje konkretne in skrajne posledice v ordinaciji psihoterapevta. In tu bi lahko začeli prikazovati težave, ki jih v svoji knjigi Psihoterapija in razumevanje čustev opisuje avtor Zoran Milivojević. Čeprav je Milivojević transakcijsko-analitični psihoterapevt, je njegovo delo pomembno za družboslovce, saj je tematika čustev postala v novejšem času eno temeljnih družboslovnih vprašanj.

Avtor uvodoma ugotavlja, da ljudje še danes o sebi razmišljajo kot o nečem, kar je razdeljeno na dva dela: na del, ki misli in ki je racionalen, in na del, ki čustvuje in ki je iracionalen. Iz tega odnosa do lastnih čustev, pravi avtor, izhaja boj proti njim in sramovanje zaradi njih pred drugimi ljudmi. Temeljno sporočilo avtorjevega dela bi lahko zožili v tridelno ugotovitev: čustva so "normalen", "naraven" in neizogiben odgovor na (subjektivno) pomembne situacije; čustva vselej vključujejo pozitiven namen in funkcijo, kar predvsem pomeni, da so adaptivna in v tem smislu racionalna in logična; zato čustev ne smemo zanikati, potlačiti, zatirati ali

dušiti, jih skrivati pred drugimi ljudmi, temveč jih je treba prepoznovati, spoznavati, se z njimi soočati; ob tem se odkrivajo tudi problemi, hkrati pa so vidne tudi rešitve zanje. Skratka, po Milivojeviću je treba preseči miselni vzorec, po katerem so čustva iracionalne, negativne sile, ki nas obvladujejo kot nemočne in neodgovorne objekte. Premagovanje zablod o čustvih in njihovem odnosu do razuma pa gotovo ni lahka naloga, saj je raziskovanje človeških čustev, kot ugotavlja avtor, oteženo zaradi številnih predsodkov o njih. Ti so tako razširjeni, da lahko govorimo o civilizacijskem mitu.

Ker imajo po avtorjevem mnenju tudi psihoterapevti pogosto napačne predstave o čustvih - med izobraževanjem ne dobijo vselej ustreznega teoretskega okvira za njihovo razumevanje - poskuša v prvem delu svoje knjige strokovno in znanstveno konceptualizirati naravo in vlogo čustev v človeškem življenju. V drugem delu podaja pregled posameznih emocionalnih kvalitet in jih opredeli. Avtorjeva konceptualizacija čustev izhaja iz prepričanja, da emocionalnih izkustev ne moremo ločevati od kognitivnih procesov. Razlaga temelji na krožnem modelu - t.i. "emocionalni pentlji" avtorja C. Moisa - iz katerega je razvidno, da so čustva kompleksni procesi, ki poleg fiziološke in behavioralne sestavine vključujejo tudi interpretacijo in mišljenje. Vsaka specifična ocena oziroma vsebina interpretacije pomembnega dražljaja je povezana s specifičnim emocionalnim odzivom. "Čustva so rezultat nekega primarnega kognitivnega procesa - apercepcije, ki se odvija zelo hitro in avtomatično in je najpogosteje nezaveden."

Mentalizacija je condition sine qua non nastanka vsakega čustva (razen v primeru uživanja drog ali tumorja). Čustva stimulirajo mentalne operacije. Ko se oseba zave-

da pomembnega dražljaja, aktivira mišljenje, s katerim dodatno ocenjuje, katero vedenje bi bilo najprimernejše. Stališče, da so čustva izkustvo oziroma doživljaj, ki aktivira in stimulira specifično mentalizacijo in mišljenje, je povsem nasprotno razširjeni zablodi, da čustva inhibirajo mišljenje. Eden od razlogov za nastanek te zablode je prepričanje, da zelo močna čustva privedejo do svojevrstnega "zoženja zavesti". To zoženje zavesti je po avtorjevem mnenju v bistvu zelo močna koncentracija zavesti na dražljajsko situacijo, ki pomeni izključitev drugih vsebin zavesti (drugi aspekti realnosti, razmišljanje o posledicah določene akcije, ipd.). Zoženje zavesti ni inhibicija mišljenja, ampak hiperekscitacija mišljenja, ki je usmerjeno samo na dražljajsko situacijo. Ne gre torej za difuzno stimulacijo mišljenja, ampak za selektivno stimulacijo, ki aktivira samo tiste predstave, ki so bistvene za dražljajsko situacijo. Na primer, strah aktivira mišljenje, ki je usmerjeno k iskanju najbolje rešitve, da bi se rešili iz situacije, ki nas ogroža; ljubosumnost aktivira tisto mišljenje, ki je povezano s preprečevanjem izgube ljubezni, ipd.

Da čustva niso "gole" reakcije, to pomeni brez povezave z različnimi ravnmi ali vrstami kognicije, seveda ni avtorjevo odkritje, saj vlogo kognicije v emocionalnem izkustvu proučujejo in priznavajo že številni znanstveniki, od Schachterjeve in Singerjeve klasične študije iz leta 1962 naprej. V študiji sta avtorja ugotovila, da je v stanju fiziološkega vznemirjenja za določanje in označitev nekega čustva oziroma posebne emocionalne kvalitete nujna prisotnost kognitivnih procesov. Pomembno pa je, da postane to znanje sestavina psihoterapevtskega dela, in tu je avtorjeva naslonitev na model čustev, ki upošteva njihove kognitivne elemente, še kako pomembna in

koristna. Prepričanje, da čustva inhibirajo mišljenje, je namreč tako razširjeno, da je treba paciente vedno znova učiti, da lahko obenem mislimo in čustvujemo. Eden osnovnih razlogov, da ljudje poskušajo dušiti svoja čustva, je ravno strah pred izgubo mišljenja in s tem izgubo kontrole nad svojim vedenjem.

Čustva se vedno pojavljajo v situaciji, v kateri oseba ocenjuje, da je prišlo do pomembne spremembe v odnosu med njo in svetom. Čustvo je rezultat te spremembe in hkrati težnja po vzpostavitvi novega ravnovesja. Funkcija čustev je v svojem bistvu vedno adaptivna. Z ugotovitvijo, da je namen pojavitve čustva težnja po obnovitvi porušenega ravnovesja med osebo in svetom, avtor nasprotuje prevladujočemu prepričanju, da so čustva iracionalna. Čustva so vedno logična. Logiko čustev je treba iskati v kriterijih, po katerih oseba ocenjuje situacijo, v kateri občuti neko čustvo. Če odkrijemo izhodišča in kriterije, po katerih oseba ocenjuje sebe, druge ljudi in svet, je mogoče odkriti logiko adaptacije. Gre za privatno logiko subjekta, ki občuti neko čustvo, ali celo za privatno logiko samo dela osebnosti, ki je v nezavednem, tako da se njegova logika izmika subjektivni zavesti.

Bistvo večine težav pri psihoterapevtskem tretmaju, ugotavlja avtor, je neprijetno čustvo, ki ga pacienti določajo za iracionalno, neumno, neustrezno, brezsmiselno ali nepotrebno čustvo. Pacient ne vidi logike in namena takšnega čustva, zato se ga poskuša znebiti. Toda, čustvo ni nikoli iracionalno po sebi, trdi avtor. Vedno je izraz neke logike, ki je lahko pravilna ali napačna. Najprej je treba odkriti logiko, ki je privedla do čustva, šele potem je mogoče presojeti, ali je racionalno ali iracionalno. Sodobno razumevanje čustev trdi, da iracionalnih čustev ni, ampak so

samo čustva, ki so zasnovana na realni oceni stvarnosti, in pa tista, ki so zasnovana na izkrivljenem doživljanju stvarnosti, ne glede na to, ali jih oseba definira za racionalna ali iracionalna.

Iz predstavljenega je že mogoče zapisati avtorjevo definicijo čustev: čustva so reakcije subjekta na pomembne dražljaje, ki osebo visceralno, motorno, motivacijsko in mentalno pripravljajo za adaptivno vedenje. V nasprotju z drugimi reakcijami na dražljaje spremljajo čustva visceralne spremembe. Do njih prihaja s posredovanjem živčnega in endokrinega sistema, ki notranjost organizma pripravlja za potrebno raven aktivnosti. Čustva vplivajo tudi na spremembo mišičnega tonusa, na spremembe v motornem sistemu, ki prav tako pomeni pripravo organizma za adaptivno vedenje. Motivacijska priprava izhaja iz dejstva, da ima večina čustev nagonске značilnosti: nagon označuje notranjo spodbudo za akcijo.

Adaptivno vedenje je tisto, ki privede do razrešitve dražljajske situacije in do vzpostavitve novega ravnotežja med osebo in svetom. Ko je čustvo prijetno, predstavlja adaptacija utrjevanje spremembe, ki je v skladu z željami osebe. Ko je čustvo neprijetno, pa je vedenje usmerjeno k spremembi dražljajske situacije. Če vedenje, motivirano s čustvom, ne privede do vzpostavitve novega skladja, govorimo o neadaptivnem vedenju. A tudi tedaj je namera, ki je za takšnim vedenjem, po avtorjevi razlagi pozitivna, ker je imela težnjo po adaptaciji - četudi ni uspela doseči tega cilja.

Da so čustva adaptivna, ne ugotavlja samo Milivojevič; tudi številni drugi raziskovalci človeškega vedenja jih razumejo kot učinkovit filogenetski mehanizem adaptacije: emocionalni odzivi so racionalni, v smislu "zweckrationalität", kolikor sta njihov cilj adaptacija in preživetje (K. Scherer). Razumevanje čustev kot adap-

tivnih je za ukvarjanje z emocionalnostjo, ki vedno pomeni odnos med osebo in svetom, izjemno pomembno. Zato je avtorjevo opozarjanje na te funkcije na področju psihoterapije več kot koristno. Rešitev ni v potiskanju in kontroli neprijetnih čustev. Terapevtovo izhodišče je, da ima vsako čustvo, prijetno ali neprijetno, svojo funkcijo in namen, oziroma da je vsako čustvo lahko najboljša možna reakcija osebe v situacijskem kontekstu. V terapiji je treba "iracionalno" čustvo obravnavati kot signal, ki ima svojo logiko. Z odkritjem logike in osveščanjem pomena, ki ga oseba nezavedno pripisuje dražljajski situaciji in ki privede do danega čustva, je (šele) mogoče oceniti, koliko je bilo zares iracionalno, koliko pa zasnovano na objektivni oceni, presoji skritega vidika stvarnosti. Pacienti pa nekaterih čustev ne doživljajo in ne izražajo niti v situacijah, v katerih bi bilo to povsem naravno. Ta "izostanek" čustvovanja in čustvenega izražanja vodi do izgubljanja tistih funkcij, s katerimi bi čustva pomagala osebi, da se bolje adaptira na dražljajsko situacijo.

V šestdesetih letih postavljeno pravilo: "Svoja čustva je potrebno izražati!" po avtorjevem mnenju ne vzdrži v situacijah, v katerih je najboljša reakcija prav neobčutenje in/ali neizražanje čustev. Čustvo, ki osebo postavlja v razmerje s kakšnim objektom ali situacijo, je samo del širšega okvira: razmerja osebe s svetom. V takšnem širšem razmerju ima sposobnost osebe, da ne občuti adekvatno in ne izrazi adekvatno čustva do objekta ali situacije, enako vrednost kot sposobnost občutiti adekvatno čustvo. Le če razpolaga z obema možnostima - obema izbira - razpolaga z dovoljšnjo fleksibilnostjo za vzpostavljanje optimalnega odnosa z družbenim svetom. V nasprotnem primeru postanejo, ugotavlja avtor, njene reakcije prisilni avtomatizmi. V

tem smislu bi lahko razumeli tudi opozorilo, da je jeza, ki jo izražajo ženske v sodobnosti, neavtentično čustvo. Avtor je prepričan, da sta jeza in agresivnost žensk v pogojih razpadanja tradicionalnih spolnih vlog pretirani. Njuna funkcija je "dokazovanje" enakopravnosti žensk z moškimi, pravi Milivojević. Predstava o idealiziranem, pristnem notranjem čustvu pravzaprav pomeni, da ima čustvo za avtorja neko vrednost (le) tedaj, ko je notranje in avtentično, ko izraža najgloblje nagnjenosti posameznika. Takšno stališče (psihoterapevtov) običajno ignorira politični pomen čustev oziroma jeze in daje prednost terapiji, ne politiki. Jeza je namreč pomemben vzgon in gibalna sila novih političnih gibanj ter družbenih sprememb. Tako je čustvo jeze pomembno v ženskem gibanju, saj združuje in omogoča razumevanje ter spreminjanje skupne situacije. "Strukture občutenja" ("structure of feelings" - R. Williams) je pojem, ki v sodobni teoriji čustev opisuje prav ta dogajanja: povezanost čustev z družbenimi strukturami in družbenimi spremembami, stanje družbenih odnosov, ki še niso zmožni reflektivnega samo-razumevanja. Čeprav avtorju ni uspelo obdelati vseh pomembnih problemov, na primer, razlik v čustvovanju glede na spol (težave, ki jih imajo moški s čustvenim doživljanjem in izražanjem zlasti v heteroseksualnih zvezah, nadčustvenost žensk), in raziskati pomena jeze v novih družbenih gibanjih, so nekatera njegova spoznanja pomembna in koristna. Spodbijajo številne predsodke, zdravorazumske in domnevno znanstvene razlage, ki so v veliki meri prispevali k čustveni osiromašenosti zahodnega človeka. In to je že veliko.

Zdenka Šadl



Nancy Friday

ZALJUBLJENI MOŠKI Moške seksualne fantazije: zmaga ljubezni nad gnevom

KRT, Ljubljana 1993

268 str., cena 1.575 SIT

Drzne znanilke sprememb, ki so svoje seksualne fantazije popisale v *Mojem skrivnem vrtičku*, so prejele odgovor moških. Vsem, ki so z zanimanjem prebirali, kaj vzburja nežnejši spol, je postreženo z dokazi, da imajo tudi moški domišljijo, ki zna presenečati. Tistim, ki jih vzburjajo fantazije drugih, je na razpolago obsežno gradivo, ki jim lahko prihrani veliko časa in denarja.

Vse to je omogočila Nancy Friday kot zbirateljica fantazij.

Avtorske pravice pa si je priborila z izborom že tako omejenega števila "iskrenih" anonimnežev, ki naj bi potrjevali njeno tezo, jasno izraženo že v naslovu samem.

Z vso svojo odmaknjenostjo in neustrašnostjo se je torej naša junakinja podala v neprehodno džunglo moških sanj o zadovoljitvi sle, ki jih zaslužuje. Na povsem sistematičen način se je lotila svoje težavne naloge in kot

z mačeto, kakršno uporablja raziskovalec goščav, razsekala seksualne fantazije na več poglavij, ki pokrivajo moške različnih starosti, barv kože, nivojev inteligence in družbenih položajev. Vsi so sicer državljani Združenih držav, a z raznovrstnimi psihološkimi stanji in široko paleto človeške (in včasih nečloveške) miselnosti.

Na začetku vsakega poglavja bralca "opozori" na tisto, kar bo sledilo, oziroma v nekaj besedah razloži, kako je na izpovedi naltela ona sama. Vse podrobnosti zna zelo prefinjeno vtakati v lasten (ženski?) miselni koncept, vsebina se namreč vedno znova potrjuje pri samem izvoru vzorca: S. Freudu. Njene opombe in komentarji, opozorila in spodbude nas varno vodijo med vsemi ovirami, na katere bi utegnili naleteti, če bi ne bili pripravljeni na silovitost razkritih izpovedi. S svojimi uvodi nam pripravi podlago do te mere, da že kar v celoti izoblikuje relief temeljev, na katerega nam preostane samo še uliti vroče misli in občutke, zvarjene ob prebiranju fantazij, pri tem pa nam trdnost kalupa zagotavlja celovitost doživetja. Same izpovedi imajo poleg svoje nesporne resničnosti in tisočev osti, s katerimi se nam že nekam zapičijo, tudi pridih besed, kot bi izražale stavek: "Saj sem vam rekla, ali ne?"

Bolj podroben vpogled v njeno razumevanje moške podzavesti (po Freudu) pa nam razkrije, da kot ženska (ali zaradi tega) ne more prikriti neizrekljivega sočustvovanja z vsemi "svojimi" moškimi (otroki), naklonjenost do njih, ki svetle primere povzdiguje, temne pa opravičuje. Pri tem ji moški konflikt (spopad med ljubeznijo in sovraštvom do žensk, ki ima svoj izvor v otroštvu) služi kot učinkovito sredstvo razbremenjevanja moške krivde. Otroci, ki seksualno dorastejo in tako postanejo sužnji svojih nagnjenj, se ji smilijo v dno srca. Preobremenjeni z družbeno podano seksualno

vloga zadovoljevalcev ženskih potreb se zavlečejo v skrite kotičke možganov, kjer žene prevzemajo pobudo, se ljubijo med sabo ali z živalmi, z užitek goltajo spermo ali dovoljujejo čaščenje vagine.

Če je bil *Moj skrivni vrtiček* tudi poziv moškim, naj se končno že zavedo seksualnega osvobajanja žensk, njihovih neizpoljenih želja in potreb, so Zaljubljeni moški predvsem uteha za ženske, ki se do zdaj niso zavedale, da moški bolj potrebujejo ženske kot obratno in jih ljubijo bolj, kot ljubijo same sebe.

Avtorčina ljubezen do moških je premagala gnev.

Jana Urh

Janek Musek

OSEBNOST IN VREDNOTE

Educy d.o.o., Ljubljana 1993

Prelomni časi nas ponavadi spodbudijo, da se globlje zazremo v preteklost in se obenem zamislimo o prihodnosti. Prehod človeštva v novo tisočletje je zaznamovan z izjemnimi rezultati na področju tehnologije in znanosti, česar pa ne bi mogli trditi za uveljavljanje človekovega etičnega čuta. Nasilje, vojne, revščina in lakota so za mnoge medijsko skonstruirana resničnost, ki jo lahko "izključimo" s pritiskom na gumb televizijskega upravljalca. Veliko jih je, ki se ji ne morejo tako preprosto izogniti. Je ob tem še etično, da nekdo na glas izraža optimizem in vero v človeka, v osebnost, v vrednote, se sprašuje Janek Musek, avtor knjige "Osebnost in vrednote". Toda, ali bi bilo etično opustiti upanje? Ljudje namreč nismo zgolj pasivni opazovalci sveta, ampak ima vsak izmed nas določeno nalogo. Vsako življenje je nosilec določenega

poslanstva in vrednote so tiste, ki kažejo pot. V njih se zrcali vse, kar človeku resnično nekaj pomeni, tisto, kar mu je največ vredno, najbolj dragoceno, sveto. Povedo nam, kam kreniti na razpotjih in kako stopati po izbranih poteh. Potemtakem je njihova vloga še posebej pomembna v težkih časih, ki kličejo po temeljnih spremembah v naši zavesti in predvsem po obuditvi človeškosti.

Številnim knjigam s slovenskega družboslovnega trga bi lahko priznali dobro teoretično zastavitev, toda le redke obenem prispevajo tudi aktualen empirični del, ki povezuje delo v uporabno znanstveno celoto. Delo, ki ga predstavljam, razkriva vpletenost vrednot v kontekst človekove osebnosti in je argumentirano z rezultati avtorjevih lastnih raziskav.

Prvo poglavje, ki ima naslov "Osebnost in njene razsežnosti", nas seznanja z dvojnostjo motiviranja. Na človeka delujeta njegova gonska in duhovna narava: nagoni in potrebe nas "potiskajo", cilji, ideali in vrednote nas "privlačijo". Motivi delujejo na treh ravneh. Eno obvladujejo nagonski motivi, ki regulirajo človeški organizem; njihovi zastopniki so biološko in nagonsko delujoče potrebe. Drugo predstavljajo motivi, ki regulirajo človekove odnose z drugimi, torej medosebne odnose in socialno sožitje; to so socialni motivi in družbena morala. Na tretji ravni so uvrščeni motivi, ki urejajo človekovo osebnostno in duhovno rast, samouresničevanje in iskanje smisla; gre za človekove duhovne ideale in vrednote.

Poglavje "Kategorije vrednot" je naslov poglavja, ki vrednote popelje skozi čas in različne kulture, razloži pojmovanja iz filozofije in psihologije, jih definira in klasificira.

"Človekov vrednostni univerzum" predstavlja rezultate raziskovanj, ki razkrivajo hierarhično strukturo vrednostnega sistema.

"Vrednote v zrcalu osebnosti" raziskuje odnos med vrednotami in temeljnimi motivi. Med drugim izpostavlja vprašanja utemeljenosti vrednot na človekovih potrebah in spolnih razlik v vrednotenju. Zaključuje z razmišljanjem o hedonskih in potenčnih ter moralnih vrednotah. Z njihovim usklajevanjem se prebijajo v ospredje vrednote življenjske izpolnitve, ki zadevajo vse tisto, kar naj bi osmišljalo naše bivanje.

Zadnje poglavje z naslovom "Križa vrednot in nova doba" aktualizira vrednostne vidike življenja. Opisuje obstoj neskladja med človekovimi vrednotami in njegovim obnašanjem, katerega negativne posledice so vojne, zločini in izkoriščanje. Dejstvo je, da ljudje pogosto ne ravnajo v skladu z etiko, ki jo sicer priznavajo in spoštujejo. Premaganje tega neznanja opisuje Musek kot morda največjo nalogo bodočega človekovega razvoja.

Dandanes pogosto govorimo o krizi vrednot, vendar to ne pomeni, da je z njimi kaj "narobe" ali da bi jih bilo potrebno prevrednotiti. Še vedno obstajajo občedoloveške vrednote, vendar njih poznavanje in sprejemanje še ne zagotavlja njihovega uresničevanja. Musek predlaga, da bi bilo bolj ustrezno govoriti o krizi osebnosti. Problem človeštva namreč ni iskanje "pravih" vrednot; te univerzalne smernice našega ravnanja so znane in ni potrebe, da bi za bolj etično življenje morali iznajti nove, uspešnejše. Glavni problem je uskladitev (pri)znanih vrednot s človekovimi dejanji. Dejstvo, da je kriza vrednot pravzaprav kriza osebnosti, je pomembno spoznanje Muskovega dela. Dragoceno predvsem zato, ker bo bralca na poti iskanja napotilo v pravo smer: ne v iskanje novih vrednot, ki bi "rešile" svet, ampak v raziskovanje skritih plasti svoje osebnosti, ki ne "dovoljuje", da bi se etično spoznano v ljudeh tudi udejanjilo.

Sklepno poglavje opozarja na duhovno krizo sodobnega človeka v zahodnem kulturnem svetu, ki jo povezuje s slabljenjem prepričanosti o religiozni in metafizični zasnovanosti kozmosa, s tem pa tudi vrednot in morale. Izgubo vere v nadosebno utemeljenost vrednot in v njihovo svetost označuje kot izgubo pomembne oporne točke v človekovih vrednostnih orientacijah. Na znanstvenem mišljenju utemeljena moderna paradigma je prispevala k nadaljnji desakralizaciji sveta, odstranjevanju svetega in numinoznega; pomagala je razložiti svetovno dogajanje, vendar ga ni uspela osmisliti na način, ki bi utegnil biti enakovreden religiozni osmislitvi. Izguba življenjskega smisla pa nujno vodi v duhovno krizo.

Svež veter nove dobe prinaša upanje, da bo človek s preusmeritvijo svoje pozornosti s krize vrednot na krizo osebnosti uzrl v sebi moči, ki omogočajo uskladitev ne le protislovij znotraj samega sebe, ampak tudi svojega odnosa do sveta. Najvišji cilj osebnostne izpolnitve navdaja z občutkom poslanstva, ki osmišlja človekovo bivanje. Kot najvišji domet tega stremljenja Musk omeinja ljubezen.

Predvsem v tem zadnjem poglavju Muskova strokovna razprava in argumentacija mestoma postaja esejistična, ne toliko strogo znanstveno razumska, ampak bolj intuitivna, občutena. To nikakor ni pomanjkljivost, ampak morda celo tista nujna iskra, ki bo bolj kot na bralčevo intelektualno plat vplivala na njegovo emocionalno doživljanje sveta. In ker je za celovito dožemanje potrebno oboje, je ta posebnost skorajda prednost. Podobno deluje tudi razmišljanje o odnosu med cilji, ki si jih zastavimo, in sredstvi, ki nas popeljejo do njih. "Cilj opravičuje sredstvo", je pogosto naše geslo. Toda nekatera sredstva pomenijo kršenje prav teh ali celo višjih ciljev oziroma vrednot. Tako ljudje z

uporabo napačnih sredstev pogosto najbolj drastično kršijo moralna načela, ki jih že tisočletja priznava kot temeljna, ugotavlja Musk. Obenem opozarja na dve zagati, v kateri je zabredlo človeštvo: politično nasilje in ekološko katastrofo. Obe izvirata iz človekovih notranjih zablod; človek namreč ne le njuna žrtev, ampak tudi njun ustvarjalec.

Posebnost človeka je, da v nasprotju z vsemi zakoni nekako beži pred lastno srečo. Glavni razlog za takšno nesmiselno početje naj bi bil v tem, da ne zna identificirati ciljev, ki bi ga na koncu vendarle osrečili. Ti cilji so občečloveške vrednote. Ob tem Musk izpostavi temeljno krščansko moralo, zaobseženo v triadi "vera, upanje, ljubezen". Gre za vprašanje, ki je danes predmet mnogih razprav; med njimi so tudi mnenja, ki temeljnim krščanskim vrednotam odrekajo mesto v univerzalni etiki. Po Muskovem mnenju pa te tri vrednote osmišljajo vse druge in predstavljajo kristalizacijo človekove etične intuicije. Nasprotna pot vodi v tisoče strahov (pred revščino, bolečino, smrtjo ...), ki zamegljijo etično držo in vodijo v nasilje, uničevanje, omanje in depresijo. Nova doba, ki se rojeva, verjetno ne bo prinesla novih vrednot, morda le drugačne vrednotne hierarhije in sisteme. Bistvena sprememba, za katero si moramo prizadevati, je uskladitev naših ravnanj z že sprejetimi vrednotami, in predvsem sprememba pogleda v osebnosti vsakega posameznika. Muskova knjiga na polici s strokovno in znanstveno literaturo je znanilka, da smo na dobri poti.

Melita Poler

**John Stopford,
Susan Strange**

**RIVAL STATES,
RIVAL FIRMS**

Cambridge University
Press, 1991

321 strani

Pričujoča knjiga prihaja iz rok priznanih angleških strokovnjakov na področju mednarodne politične ekonomije. Avtorja se v knjigi ukvarjata z novimi strukturnimi spremembami mednarodne skupnosti. Mislim, da lahko rečemo, da je raznolikost rdeča nit knjige. Avtorja vidita najpomembnejšo strukturno spremembo v mednarodni politični ekonomiji, ki je spremenila naravo igre mednarodnih odnosov. V mednarodni ekonomiji pridobijo na pomen: mobilni mednarodni finančni kapital, hitre tehnološke spremembe (kar povzroči znižanje cen delovne sile), drastičen padec cen transporta in komunikacij, naraščajoča cena R&D, kratka življenjska doba produkta in velike možnosti cenene proizvodnje. Obenem se večja riziko proizvodnje. Zato so menedžerji v novih okoliščinah veliko bolj zainteresirani za stabilnost, kakor politiki. Na političnem področju je prišlo prav tako do velikih sprememb: zaton bipolarizma, osamosvojitve vzhodne Evrope, širitev pluralne demokracije, uveljavljanje pravice do samoodločbe, proces privatizacije in deregulacije v nerazvitih državah.

Posebna vrednota dela je, da se za razliko od velike večine drugih del s področja mednarodnih odnosov v prvi vrsti ukvarja s tematiko mednarodnih ekonomskih odnosov. Poglavitna misel knjige je vedno večja medsebojna odvisnost med državami na eni

strani in velikimi transnacionalnimi korporacijami na drugi strani. Vse prej naštete globalne spremembe so povzročile mobilnost in brezdržavnost transnacionalk. Vloga transnacionalk je biti agent integracije svetovnega gospodarskega sistema. Danes namreč že približno 40 odstotkov mednarodne menjave poteka med afilijacijami transnacionalk, česar pa vlade ne morejo kontrolirati. Tako avtorja ugotovita, da so za današnjo mednarodno skupnost ključne naslednje postavke:

1) Države si danes predvsem prizadevajo, da bi čim uspešneje pridobivale sredstva, s katerimi bi obogatele (avtorja govorita o blaginji) znotraj svojega teritorija. Ne gre torej več za klasično težnjo po širitvi (kvantiteti), ampak za blaginjo (kvaliteto), zato izgubljata pomen zunanja in obrambna politika ter pridobivata industrijska in menedžerska politika.

2) Globalizacija današnje mednarodne skupnosti vpliva na kompetitivnost držav v tekmah za bogastvom.

3) Majhne države so v tej kompeticiji omejene, zato morajo predvsem investirati v pridobivanje znanja in usposobljenosti.

4) Vse to vpliva na sodobno diplomacijo v več smereh: a) države se več ne pogajajo samo med seboj, ampak tudi s transnacionalkami; b) transnacionalke pa postajajo "države v malem" in se povezujejo v vse močnejša korporativna zaveznitva. Ob tem pa nacionalna pripadnost transnacionalk postaja vse manj pomembna (kot pravita avtorja, je to veliko bolj tema mednarodnih odnosov kot pa mednarodnih ekonomskih odnosov). Nova diplomacija je triangularna diplomacija. To je diplomacija, ki ruši stara pravila, ki ne pozna meja (državnih meja več ne postavljajo pravila) in ki v pogajanja vključuje tudi menedžerje in tehnokrate. Točke novega trikotnika so vlade, transnacionalke in domača podjetja.

5) Nove dimenzije diplomacije pa prinesejo s seboj nove možnosti raznovrstnih političnih opcij.

6) Vseh pet prej naštetih faktorjev je prineslo "živalnost" sprememb, na kar pa vse države niso pripravljene. Vprašanje je, ali zaradi notranjih političnih razlogov ali pa zaradi objektivnih danosti.

Avtorja ugotavljata, da Porterjeva analiza "štirih diamantov" ne ustreza povsem današnjim globalnim spremembam. Poudarjata, da je Porter v svoji analizi zanemaril faktor podjetništva in investicij. Vloga nacionalnih držav je dandanes lahko namreč negativna, če te kontrolirajo vstop na njihovo ozemlje in ne tudi proizvodnje, ki je mednarodna pozitivna moč nacionalne države. Priznati si moramo, kot nam zagotavlja avtorja, da je danes vloga tujih neposrednih naložb ali FDI (*foreign direct investment*) tesno povezana z mednarodnimi strukturnimi spremembami.

Avtorja svetujeta tako vladam kot transnacionalkam, kako voditi politiko medsebojnega odnosa, ki bo ključno vplival na sodobne mednarodne odnose. Vlade morajo težiti za samovzdrževalnim razvojem (*sustainable growth*), se osredotočati na bistvene elemente akumulacije resursov prihodnosti, spodbujati kompetitivnost med podjetniki, postaviti zdravo politiko do nacionalnih gospodarskih šampionov, vzpostaviti moderno administracijo, ki ima večji posluš za podjetnost in kompetitivnost, pazljivo opazovati konkurenco v svetu (danes ni več toliko pomembno vojaško vohunjenje, kot je opazovanje politike transnacionalk in njihove izkušnje s transnacionalkami) ter postaviti jasna pravila igre in sprožiti postopno liberalizacijo ekonomije. Za multinacionalke velja zrcalna slika. Menedžerji morajo danes spremljati globalne spremembe, prav tako pa morajo podjetja pripoznati svojo politično vlogo v odnosu z lokalni-

mi oblastmi, težiti morajo k zmeri rasti in ne samo k profitu, postati vzoren "državljan" države gostiteljice, trenirati in usposobiti domačine, itd.

Danes je ostalo veliko problemov, ki jih morajo skupaj rešiti politiki in menedžerji. Ni velike in enkratne rešitve, pomagajo lahko samo majhni koraki. Sociološke in politološke raziskave v nacionalnem okvirju so ob velikih globalnih spremembah takorekoč nesmiselne. Strukturne spremembe bodo s seboj prinesle globalizem in morebiti regionalizem, nikakor pa ne nacionalne države in lokalizma. Ta trend pa bo *sui generis* zahteval triangularno diplomacijo, diplomacijo sodobnega sveta.

Ker se knjiga ukvarja s tematiko, ki je relevantna tako za celotno mednarodno skupnost kakor tudi za Slovenijo, majhno državo, jo priporočam v branje. To pa še toliko bolj, ker bo Slovenija in strategija njene razvojne politike v porajajoči se ureditvi mednarodne skupnosti izjemnega pomena. Ker se knjiga precej ukvarja s fenomenom svetovnega gospodarstva, globalizacije in raznolikosti z izrazitim ekonomskim pečatom in ker jasno nakazuje upadanje pomena zunanje in obrambne politike (torej ne vojaške, ampak gospodarske sile), je tema te knjige za Slovenijo kot malo državo toliko bolj zanimiva.

Peter Ješavnik



zusammenfassungen

povzetki

abstracts

POVZETKI

Tanja Renner
POLITIKA MATERINJENJA ALI
“FATHER KNOWS THE BEST: FOR
HIM THE PLAY, FOR HER THE REST”

(Povzetek)

Besedilo obravnava običajne spreglede standardne sociološke teorije družine, ki na družino gledajo kot na področje ekspresivnosti, pristnih čustev in “varnega zavetja v brezsrčnem svetu” in pozablja, da v družinah poteka posebna dejavnost, ki je kulturno utemeljena na predpostavljeni ljubezni enega od spolov. Avtorica označuje materinjenje kot vsakdanjo nerecipročno skrb za druge, ki ženske kot matere razlikuje od moških kot očetov. Besedilo ponuja iztočnice za razmislek o socialni funkcionalnosti družine kot zasebnega sistema socialnih storitev.

Gabi Čačinovič Vogrinčič
OČE - PRAVICA DO STVARNOSTI

(Povzetek)

Članek govori o posebnosti prispevka očeta v življenju z otrokom. Analizira očetovo udeleženo v zagotavljanju otrokove pravice do stvarnosti, “odtis, ki bi se od drugega (materinega) razlikoval”. Na koncu pokaže povezanost očetovega prispevka v zaveznitvu med staršema, ki ga otrok nujno potrebuje.

Mateja Končina Peternel
PRAVNI VIDIKI OČETOVSTVA

(Povzetek)

Očetovstvo je v republiki Sloveniji pravno urejeno z zakonom o zakonski zvezi in družinskih razmerjih (Ur.l.SRS, št. 14-634/89, v nadaljevanju ZZZDR). Očetovstvo je pravno razmerje, ki po ZZZDR lahko nastane z rojstvom otroka v zakonski zvezi ali tristo dni po prenehanju zakonske zveze, s pripoznanjem očetovstva v sodnem postopku in s posvojitvijo. Kljub temu, da ustava Republike Slovenije določa, da država varuje tudi očetovstvo, je očetovstvo še vedno preslabo varovano. To se kaže zlasti pri odločanju sodišč o vzgoji in varstvu otrok po prenehanju zakonske zveze. V nekaterih primerih pride do konflikta med pravicami očeta in pravicami otroka, kot npr. pri pravici do osebnih stikov in pravici otroka izvedeti za svoj izvor. V teh primerih kaže pravicam otroka dati prednost.

hanju zakonske zveze. V nekaterih primerih pride do konflikta med pravicami očeta in pravicami otroka, kot npr. pri pravici do osebnih stikov in pravici otroka izvedeti za svoj izvor. V teh primerih kaže pravicam otroka dati prednost.

Bogdan Lešnik
ISTOSPOLNA PARTNERSTVA IN
OTROCI

(Povzetek)

Avtor argumentira, da ge pri naslovnem predmetu za političen projekt, ki izhaja na splošno iz zahteve po varstvu pravic, posebej pa iz nedopustne diskriminacije pri uveljavljanju možnosti ustvarjanja življenjske skupnosti. Razišče nekatere domneve, na katerih počiva taka diskriminacija, in navaja, kako so bila izigrana prizadevanja pri sprejemanju zadnje slovenske ustave. Ukvarja se z nekaterimi pravnimi in na koncu še “psihološkimi” argumenti proti zakonski ureditvi istospolnih razmerij, vendar ugotavlja, da problem ni v prvi vrsti strokovne narave, oziroma, da tudi skozi stroko pogosto ne govori nič drugega kakor predsodek.

Zoja Skušek
OČETJE IN OČETOVSTVO

(Povzetek)

V našem kolektivnem imaginariju so vloge biološkega, legalnega in socialnega očeta zlepljene v eni osebi, kar v praktičnem življenju velikokrat povzroča probleme. Nove oblike družinskega življenja in nove reproduktivne tehnologije so že močno načele te “vsem nam tako drage predstave”, čeprav tu in tam kakšna javna polemika pokaže, da se jih še trdno oklepamo. Antropologija nam daje primere s področja očetovstva, ob katerih se razkrivajo naše najbolj temeljne predpostavke, torej tiste, ki se nam zdijo “naravne”, pa so - tako kot predpostavke “drugih” - družbeni in kulturni konstrukti.

Jože Vogrinc
OČETOV GUMB?
(Povzetek)

Ob osredinjenju na družinško gledanje kot "naravni" kontekst rabe televizije je teorija TV (James Lull, David Morely) postala pozorna na neenak dostop družinskih članov do programske ponudbe na njihovih televizorjih. Sociološko je problem zastavila kot problem razporeditve moči med nosilci družinskih vlog in v empiričnih vzorcih jedrnih družin (oba starša, praviloma vsaj dva mladoletna otroka) "prepoznala" v očetovi kontroli nad daljinskim upravljalcem očetno oblast kot tako. Z drugačno interpretacijo podatkov, zbranih v drugačnih tipih družin v drugih družbenih okoljih, problematiziramo enačenje kontrole nad gledanjem TV z oblastjo v družini v obeh smereh: kakor je lahko v patriarhalnih okoljih ženskam prepuščen nadzor nad gledanjem avtomatično z drugimi opravili, je lahko npr. v družinah, ki jih preživljajo matere, kraljevanje očeta nad sogledalci le klavrn nadomestek za izgubljeno avtoriteto, v obeh smereh pa je manipuliranje z gumbom na daljincu lahko "delegirano" na druge družinske člane, npr. starejšega otroka.

Rastko Močnik
REPRODUKCIJA LJUDI IN
PRODUKCIJA IDEJ POD
SVOBODNIM SONCEM
(Povzetek)

Spis izhaja iz "antropološkega" opažanja, da ima junak v romanu Franca Saleškega Finžgarja *Pod svobodnim soncem* tri očete: biološkega in "samoniklo kulturnega", iniciacijskega in simbolnega (ki pripada drugi kulturi). Izhajajoč iz te podrobnosti, spis naredi nekaj "točkovnih" analitičnih posegov v Finžgarjev tekst. Predlaga nekaj hipotez iz sociologije književnosti: Finžgarjevo besedilo se izvorno sooča s problematiko "etnično lingvističnega" (malomeščanskega) evropskega nacionalizma "malih narodov" iz časa na prelomu stoletij; besedilo razvija aktivno ideološko pozicijo glede velike krize, ki jo v takratno habsburško monarhijo vneseta razvoj kapitalizma in "modernizacija". Spis razvije hipotezo o razmerju med Cankarjem in Finžgarjem ter opozarja na zanemarjanje drugih književnih forma-

cij zaradi prevlade cankarjanskega vzorca v književni zgodovini. Spis uporablja teorije Clauda Lévi-Straussa, Jacka Goodyja, Andréja Greena, Erica Hobsbawma, Etienna Balibarja, Benedicta Andersona in Ernesta Gellnerja.

Iztok Saksida
O NAMIŠLJENIH OČETIH IN
PREVARANIH LJUBIMCIH
(Povzetek)

Tekst najprej problematizira eno od temeljnih formul sodobne biologije in posebej sociobiologije, namreč formulo reprodukcijskega uspeha. Obenem skuša ohraniti vse bistvene postavke, s katerimi ta formula za sociobiologijo in posebej za primatologijo zasnavlja socialne sistematike posameznih primatskih vrst. Izhodišče je pri tem razmeroma preprosto vprašanje - kaj se da reči o spolni razliki v razmerju reprodukcije?, sledi pa mu pregled različnih spolnih obnašanj samcev in samic pri nekaterih reprezentativnih primatskih vrstah in različnih potencialov, s katerimi samice in samci izbranih vrst vstopajo v spolne igre. Rezultat tega pregleda in na drugi strani pregleda različnih oblik očetovstva ("pozitivnega" in "negativnega"), spet pri nekaterih reprezentativnih primatskih vrstah, pa je na koncu predlog nekoliko spremenjene formule reprodukcijskega uspeha.

Darko Poljšek
THE WORLD ACCORDING TO
RICHARD RORTY
(Povzetek)

Avtor izhaja s stališča, da koncept "ogledala narave" za Rortya ni stalinistični atavizem temveč eno izmed standardnih filozofskih pojmovanj od Platona do sodobnih realistov, katerega pristaše Rorty imenuje "epistemologe". Epistemologija in hermeneutika nista dve filozofski disciplini, temveč dva nasprotujoča si filozofska diskurza. Prvi si prizadeva, da bi se vsa ravnanja človeštva zvedla na skupni temelj, za drugega pa že načelno niso prevedljiva in univerzalno koristna. Po avtorjevem mnenju Rortyev hermeneutični diskurz pristane na mestu pragmatičnega pojmovanja resnice, ki ne potrebuje ne metafizike niti epistemologije, ampak lahko to, kar je

za nas dobro, razglasi za resnico. V nadaljevanju avtor prikaže Rortyjevo kritiko analitične filozofije in njegovo obrambo pragmatizma, za katerega Rorty smatra, da ga je sicer mogoče obtožiti etnocentrizma, ne pa tudi relativizma. Znanosti tako ni mogoče častiti zaradi "objektivne resnice" ali "racionalnosti", temveč le kot institucijo kulture nenasilnega uglaševanja mnenj. Tudi če bi bila univerzalistične predpostavke resnične, nam bi ne mogle pomagati v boju s totalitaristi. Avtor v uvodu na anekdotičen način pokaže, kako so "kontingenca", "ironija" in "solidarnost" kot tri ključne besede Rortyjeve filozofije, danes v Sarajevu dobile povsem nove konotacije.

Mitja Velikonja
ANTINOMIJE RITUALA
IN INSTITUCIJE

(Povzetek)

Članek zajema in analizira bolj kot prvo, fazo nastajanja, drugo fazo, v kateri se ritualno-institucionalna naveza reproducira. Svojim članom se predpostavi kot nasebna entiteta, zavezujoči okvir, pristan, v katerega okrilju in redu so varno doma. Institucija in ritual nastopata odtlej kot osamosvojeni formi, ki zafiksirata "večnostna" pravila. Pomanjkanje svojega smisla prevedeta - s pomočjo žrtvenega mehanizma - v pripadnikov notorični manko in ga s tem usodno vežeta nase, na svoj funkcionalno zožen simbolni horizont. Institucija in ritual delujeta le, če se njeni člani prepoznajo kot naslovniki in izvajalci njenega diskurza; torej ne več kot gola prisila, marveč kot vzajemno soustvarjanje, omogočanje in potrjevanje temeljev nečesa "vnaprej danega", "nevprašljivega".

Janez Strehovec
PERFORMANCE ART IN JAZ,
KI SE UPRIZARJA

(Povzetek)

Članek na začetku predstavi umetnost performanca, v 70. letih dokončno etabrirano umetniško obliko, ki ukinja metafizično razdvojenost avtorja in njegovega dela in vstopa v dialog z družbeno ustanovo umetnosti. V nadaljevanju pa avtor članaka umetnost performanca uporabi kot vzorčno dejavnost za tiste najsplošnejše pro-

cese v sodobnih informatičnih družbah, v katerih so uprizarjanje, nastopanje in predstava temeljne razsežnosti, kot so performance v politiki, ekonomiji in medijih. V postindustrijskem družbenem okolju, ki izroča telo prostočasnemu modeliranju (*bodybuilding, fitness, jogging*), je telo vse manj goli objekt slučajnostnih investiranja in vse bolj del novih artikulacij subjekta, ki se uprizarja in razkazuje, stopa na sceno in jo vzpostavlja. V tem smislu je filozofija o telesu kot predmetu designa danes že implicitna filozofija slehernika.

ABSTRACTS

Tanja Rener
THE POLICY OF MOTHERING OR
"FATHER KNOWS THE BEST: FOR
HIM THE PLAY, FOR HER THE REST"

(Abstract)

The text deals with the usual oversights of the standard sociological theory of the family, which regards the family as the sphere of expressiveness, genuine emotions and as "a safe harbour in a heartless world", and forgets that families involve a special activity which is culturally founded on a presupposed love of one of the sexes. The author describes mothering as the everyday one-sided care for others, which distinguishes women as mothers from men as fathers. The article gives cues to consider the social functionality of the family as a private system of social services.

Gabi Čacinovič Vogrinčič
THE FATHER -
THE RIGHT TO REALITY

(Abstract)

The article discusses the special character of the father's contribution to the life with a child. It analyses the father's participation in ensuring the child's right to reality, "the impression which should be different from the other one (i.e. the mother's)". Finally, it shows the connection of the father's contribution with the alliance between the parents, which a child necessarily needs.

Mateja Končina Peternel
LEGAL ASPECTS OF PATERNITY
(Abstract)

In the Republic of Slovenia, paternity is regulated in the Marriage and Family Relations Act (Official Bulletin of the Republic of Slovenia, No 14-634/89). Paternity is a legal relation which can be established, according to the Slovenian law, if the child is born during the marriage or in the three-hundred-day period after its dissolution. It can also be established by a voluntary recognition, or evidenced by a judicial decision or an adoption. The Constitution of the Republic of Slovenia specifies that paternity should be protected by the State. But the protection of paternity is not good enough. That can be seen especially in the judicial decisions on the custody of the child after the dissolution of the marriage. Sometimes the rights of the father and the rights of the child can conflict with each other. For example, when the right to maintain personal relations and direct contact with the child, or the right of the child to know his or her parents, are in question. In such situations, the rights of the child should be given priority.

Bogdan Lešnik
HOMOSEXUAL AND LESBIAN
RELATIONSHIPS AND CHILDREN
(Abstract)

The author tries to show that the title issue involves a political project which stems from the demand for the security of rights in general, and from the intolerable discrimination when trying to create a life community in particular. He examines certain assumptions on which such a discrimination rests and cites how the endeavours during the adoption of the Slovenian constitution were betrayed. He deals with some legal and, finally, some "psychological" arguments against the legal regulation of homosexual and lesbian relationships. However, he concludes that the problem is not primarily of technical nature, i.e. that it is often nothing but the prejudice that speaks through the profession too.

Zoja Skušek
FATHERS AND FATHERHOOD
(Abstract)

In our culture, the roles of a biological, a legal and a social father are united in one social personality. This often causes problems in real life. New forms of family life and new reproductive technologies have already much subverted these "dear old notions". However, many a public debate testifies to their deep entrenchment in the public mind. Anthropology offers examples that relativise "our ways", and reveal how they are, as any others, culturally determined.

Jože Vogrinc
THE FATHER'S BUTTON
(Abstract)

Concentrating on family watching TV as a "natural" context of the "use" of television, the theory of television (James Lull, David Morely) became aware of the unequal access of family members to the programme offer available on TV. Sociologically, it staged the problem as the problem of the distribution of power between the bearers of family roles and, in empirical examples of nuclear families (with both parents and at least two children under age), in the father's control of the remote control gadget, "recognized" paternal power as such. However, different interpretation of data concerning various types of families in different cultural settings seriously questions such an equation of controlling over TV viewing in both directions: on the one hand, in patriarchal households (a father always absent, female "domestic power") the control over watching can be automatically entrusted to women along with the care for children and domestic sphere in general; on the other hand, in families where an unemployed father is economically dependent on his employed wife, his control over TV viewing can only be a surrogate for his loss of authority; in both directions the handling of the remote control gadget can be "delegated" onto other family members, e.g. the eldest child.

Rastko Močnik
**THE REPRODUCTION OF PEOPLE
AND THE PRODUCTION OF IDEAS
UNDER THE FREE SUN**

(Abstract)

The article starts from an “anthropological” remark that the hero of Finžgar’s nationalist “historical novel” from the beginning of the century *Under the Free Sun* possesses three fathers: the biological and culturally “self-made” father, the initiation father and the symbolic father who belongs to another (Byzantine) culture. Parting from this detail, the article further analyses some features of the text, and proposes several hypotheses of literary sociology. Finžgar’s text originally confronts the problems of the “ethno-linguistic” “petty-bourgeois” nationalism of the European situation before World War One; it also develops an active ideological position confronting the great crisis of the Hapsburg Empire, triggered by the development of capitalism and “modernisation”. The article develops a hypothesis on the relation between Cankar, the “modernist” champion of the Slovenian literature from the period before World War One, and Finžgar, who is still the underdog of the established Slovenian literary history. The article builds on the theories of Claude Lévi-Strauss, Jack Goody, André Green, Eric Hobsbawm, Etienne Balibar, Benedict Anderson and Ernest Gellner.

Iztok Saksida
**ON IMAGINARY FATHERS AND
DECEIVED LOVERS**

(Abstract)

Firstly, the text questions one of the basic formulae of modern biology and especially sociobiology, i.e. the formula of reproduction success. At the same time it tries to preserve all the essential suppositions with which the formula devises social systematics of individual primate species for sociobiology and particularly for primatology. The starting point is a quite simple question - what can be said about sexual difference in the relation of reproduction? - followed by the outline of various kinds of sexual behaviour of males and females in some representative primate species and various kinds of

potential with which females and males of the selected species enter sexual games. The result of this outline on the one hand and of the outline of parenthood forms (“positive” and “negative”) on the other, in some representative primate species, is finally a suggestion of a slightly changed formula of reproduction success.

Darko Poljšek
**THE WORLD ACCORDING TO
RICHARD RORTY**

(Abstract)

The author’s starting point is the view that, for Rorty, the concept of “the mirror of nature” is not the Stalinist atavism but one of the standard philosophical conceptions from Plato to modern realists, whose followers Rorty calls “epistemologists”. Epistemology and hermeneutics are not two philosophical disciplines, they are two opposing philosophical discourses. The first one strives to subsume all the activities of mankind under a common basis; for the second, these activities are in the very principle unrenderable and universally inapplicable. In the author’s opinion, Rorty’s hermeneutical discourse ends in the pragmatic conception of truth which needs neither metaphysics nor epistemology, but can proclaim that what is good for us is the truth. The author outlines Rorty’s critique of analytical philosophy and his defence of pragmatism, which can be, in Rorty’s view, accused of ethnocentrism, but not of relativism. Therefore science cannot be glorified for “the objective truth” or “rationality”, but only as the institution of the culture of non-violent harmonization of opinions. Even if the universalistic suppositions were true, they could be of no help in the struggle with totalitarians. In the introduction, the author anecdotically shows how “contingency”, “irony” and “solidarity”, as the three key words of Rorty’s philosophy, have got completely new connotations in the present-day Sarajevo.

Mitja Velikonja
THE ANTIMOMIES OF RITUAL AND INSTITUTION

(Abstract)

The article encompasses and analyses the second phase where the ritual-institutional connection is reproduced, rather than the first phase, the phase of its coming into existence. This connection is pre-supposed to its members as an in-itself entity, a binding frame, as a harbour in whose refuge and order they are safely at home. Institution and ritual have thenceforth acted as independent forms which fix the "eternal" rules. The want of their sense is rendered - by means of sacrificial mechanism - into the follower's notorious lack, who is thus fatally tied to them, to their functionally-narrowed symbolic horizon. Institution and ritual operate only if their members recognize themselves as the addressees and the performers of their discourse; that is, no more as a pure constraint, but as the mutual creating, enabling and confirming of the foundations of something "pre-given" and "unquestionable".

Janez Strehovec
PERFORMANCE ART
AND THE I THAT IS BEING STAGED

(Abstract)

At the outset, the article presents performance art, which fully established itself as an art form in the seventies. This art form cancels the metaphysical division between the author and his/her work and enters the dialogue with the social institution of art. Next, the author of the article uses performance art as an exemplary activity for those general processes in modern information societies in which staging, performing and show are their basic dimensions, for example, performance in politics, economics and the media. In the post-industrial social environment which surrenders the body to the spare-time formation (bodybuilding, fitness, jogging), the body is less and less a pure object of accidental investments and more and more part of the new articulations of the subject who is being staged and exhibited, appearing on the scene and constituting it. In this sense, the philosophy of the body as the object of design has already become an implicit philosophy of everyman.

ZUSAMMENFASSUNGEN

Tanja Renner
DIE POLITIK DES MÜTTERLICHEN
ODER "FATHER KNOWS THE BEST:
FOR HIM THE PLAY, FOR HER THE
REST"

(Zusammenfassung)

Der Text behandelt gebräuchliche Erkenntnisse der Durchschnittsbeschaffenheit-der soziologischen Familietheorie, die auf die Familien, wie auf ein Gebiet der Expressivität schauen, der wirklichen Gefühle und der "sicheren Geborgenheit in einer gefühlkalten Welt" und vergisst dabei, daß in den Familien eine besondere Betriebsamkeit, die kulturell begründet auf einer supponierten Liebe eines der Geschlechter ist, vor sich geht. Die Autorin bezeichnet das Mütterliche (*mothering*) als eine alltägliche, nicht reziproke Fürsorge für Andere, welche die Frauen als Mütter von den Männern als Väter unterscheidet. Der Text bietet Anhaltspunkte für die Überlegungen über die sozialen Funktionalitäten der Familie als ein persönliches System der sozialen Dienste.

Gabi Čačinovič-Vogrinič
DER VATER - EIN RECHT ZUR
WIRKLICHKEIT

(Zusammenfassung)

Die Abfassung spricht über die Besonderheiten des Beitrags des Vaters im Leben mit dem Kind. Sie analysiert das Engagement des Vaters in Versicherung des Kinderrechts zu der Wirklichkeit, ein "Abzug, der sich von dem Anderen (also der Mutter) unterscheiden würde". Am Schluß zeigt die Abfassung, die Verbindung des Vater-Beitrages im Bündnis zwischen den beiden Elternteilen, welches das Kind so dringend benötigt.

Mateja Končina-Peternel
DIE RECHTLICHEN EINSICHTEN DER VATERSCHAFT

(Zusammenfassung)

Die Vaterschaft ist in der Republik Slowenien verfassungsmässig geregelt, durch das Gesetz über die Eheverbindungen und Familienverhältnisse (Amtsblatt der SRS, Nr. 14-634/89, in der Fortsetzung ZZZDR). Die Vaterschaft ist ein Rechtsverhältnis, welches nach dem ZZZDR durch die Geburt des Kindes in der Ehegemeinschaft oder dreihundert Tage nach der Beendigung der Eheverbindung, mit der Anerkennung der Vaterschaft durch ein Gerichtsverfahren und durch eine Adoption entstehen kann. Dessen ungeachtet, daß das Grundgesetz der Republik Slowenien eindeutig festgesetzt hat, daß der Staat auch die Vaterschaft beschützt, ist die Vaterschaft noch immer zu wenig geschützt. Das zeigt sich besonders bei den Gerichtsentscheidungen über die Erziehung und den Kinderschutz nach der Beendigung der Ehegemeinschaft also durch die Scheidung der beiden Ehepartner. In manchen Fällen kommt es zur einer Auseinandersetzung zwischen den Rechten des Vaters und den Rechten des Kindes, wie z.B. beim Recht des persönlichen Kontakts und das Recht des Kindes, seine Abstammung zu erfahren. In diesen Fällen zeigt sich, daß das Recht des Kindes Vorrangigkeit bekommt.

Bogdan Lešnik
DIE GLEICHGESCHLECHTLICHE PARTNERSCHAFT UND DIE KINDER

(Zusammenfassung)

Hier argumentiert der Autor, daß es sich bei der obengenannten Überschrift um ein politisches Konzept handelt, welches allgemein aus der Forderung nach dem Schutzrecht hervorgeht, besonders aber bei der unzulässigen Diskriminierung der zur Geltung bringenden Möglichkeit eine Lebensgemeinschaft entstehen zu lassen. Der Text erforscht einige Vermutungen, auf denen eine solche Diskriminierung zu beruhen scheint, und führt außerdem an, wie die Bemühungen bei der Neuregelung der letzten slowenischen Verfassung ausgespielt wurden. Es befasst sich mit einigen rechtlichen und am Schluß noch mit den "psychologischen" Argu-

mentationen gegen die gesetzliche Ordnung gleichgeschlechtlicher Beziehungen, dabei kommt der Autor aber zu der Feststellung, daß das Problem in erster Linie nicht fachmännischer Natur sei, bzw. daß auch durch das Fach häufig nichts anderes dafür spricht, als daß ein Vorurteil vorhanden ist.

Zoja Skušek
DIE VÄTER UND DIE VATERSCHAFT

(Zusammenfassung)

In unseren kollektiven Imagination sind die Rollen des biologischen, legalen und sozialen Vaters in einer Person zusammengefaßt, was in dem auf die Wirklichkeit bezogenen Dasein oftmals Probleme auftreten lässt. Die neuen Formen des Familienlebens und die neuen reproduktiven Technologien haben schon stark diese "uns allen so wertvollen Vorstellungen" angeschlagen, obwohl hier und dort uns manche öffentliche Auseinandersetzung zu zeigen vermag, daß wir immer noch an ihnen festkleben. Die Anthropologie gibt uns etliche Beispiele aus dem Bereich der Vaterschaft, die sich mit den meisten unserer Grundvoraussetzungen decken, also die, die uns "natürlich" erscheinen, sie sind aber - so wie die Voraussetzungen der "Anderen" - gesellschaftliche und kulturelle Konstruktionen.

Joze Vogrinčič
DES VATERS TASTE?

(Zusammenfassung)

Beim Zentralisieren auf die Familienanschauung als einen "natürlichen" Kontext des Fernsehgebrauchs, ist die Theorie des Fernsehens (James Lull, David Morely) auf einen ungleichen Beitritt der Familienangehörigen zum Programmangebot in ihrem Fernsehen aufmerksam geworden. Soziologisch stellte sie das Problem als ein Problem der Kräfteerteilung zwischen den Trägern der Familienrollen und das in den empirischen Mustern der Kernfamilien (beide Elternteile, grundsätzlich wenigstens zwei minderjährige Kinder) "anerkennt", des Vaters Kontrolle über die Fernbedienung als des Vaters Macht als solche auf. Mit anderen Interpretationsangaben, zusammengefasst in verschi-

edenen Familientypen in anderen Gesellschaftsumgebungen, problematisiert man die Gleichstellung der Kontrolle über das Anschauen des Fernsehen mit der Macht in der Familie in beiden Richtungen: wie es in der patriarchalischen Umgebungen den Frauen die Übersicht über das Anschauen automatischen mit anderen Verrichtungen überlassen ist, so kann es z.B. in Familien, welche von den Müttern versorgt werden, das Gebieten des Vaters über die Mitbetrachter nur eine jämmerliche Ergänzung für die verlorene Autorität sein, in beiden Richtungen ist aber das Manipulieren mit der Taste auf der Fernbedienung nur das "Delegieren" auf die anderen Familienangehörigen, z.B. auf das ältere Kind.

Rastko Močnik
REPRODUKTION DER MENSCHEN
UND DIE REPRODUKTION DER
IDEEN UNTER DER FREIEN SONNE
(Zusammenfassung)

Die schriftliche Darstellung stammt aus der "anthropologischen" Betrachtung, daß die Hauptfigur in dem Roman "Unter der freien Sonne", des Schriftstellers Fran Saleški Finžgar, drei Väter hat: einen biologischen und "naturwüchsigen kulturellen", einen initiationistischen und symbolischen (der einer anderen Kultur angehört). Aus dieser Einzelheit herausgehend, macht die schriftliche Darlegung einige "punktartige" analytische Eingriffe in dem Text von Finžgar. Die schriftliche Darlegung schlägt einige Hypothesen aus der Soziologie der Literatur vor: der Text von Finžgar stellt sich originell gegenüber der Problematik "ethnisch linguistischen" (kleinbürgerlichen) europäischen Nationalismus "kleiner Völker" aus der Zeit der Jahrhundertwende dar; der Text entwickelt eine aktive ideologische Position im Hinblick auf die grosse Krise, die sie in die damalige habsburgische Monarchie, der Entwicklung des Kapitalismus und der "Modernisierung", eingebracht hat. Das Schriftstück entwickelt die Hypothese über das Verhältnis zwischen den beiden Schriftstellern Cankar und Finžgar, und macht dabei aufmerksam auf die Vernachlässigung anderer Literaturformationen, hinsichtlich der Übermacht des Musters von Cankar in der Literaturgeschichte. Das Schriftstück verwendet Theorien

von Claud Lévi-Strauss, Jack Goody, André Green, Eric Hobsbawm, Etienne Balibar, Benedict Anderson und von Ernest Gellner.

Iztok Saksida
ÜBER DIE SCHEINBAREN VÄTER
UND ÜBER DIE HINTERGANGENEN
LIEBHABER
(Zusammenfassung)

Der Text problematisiert eine der grundlegenden Formeln der zeitgenössischen Biologie und besonders der Soziobiologie, nämlich die Formel des reproduktiven Erfolgs. Zugleich versucht er alle wesentliche Posten zu bewahren, welche diese Formel für Soziobiologie und besonders für die Primathologie soziale Systematik einzelner primatischen Arten aufwirft. Ausgangspunkt ist bei diesem eine verhältnismässig einfache Frage - was läßt sich beim geschlechtlichem Unterschied im Reproduktionsverhältnis aussprechen? -, es folgt ihm aber eine Übersicht des unterschiedlichsten Geschlechtsbenehmens der Männchen und Weibchen bei einigen repräsentativen primatischen Arten und verschiedenen Potentialen, mit denen die Weibchen und Männchen ausgesuchter Art in das Geschlechtsspiel eintreten. Das Ergebnis dieser Zusammenfassung und auf der anderen Seite der Zusammenfassung unterschiedlichster Formen der Vaterschaft (der "positiven" und "negativen") - wieder bei einigen repräsentativen primatischen Arten - ist aber am Schluß der Vorschlag der auf irgendeine Weise verändertern Formel, der reproduktive Erfolg.

Darko Poljšek
THE WORLD ACCORDING TO
RICHARD RORTY
(Zusammenfassung)

Der Autor geht von dem Standpunkt aus, daß das Konzept des "Naturspiegels" für Rorty nicht ein stalinistischer Atavismus sei, sondern eine aus den durchschnittsbeschaffenheitlich philosophischen Deutungen von Platon, bis zu den zeitgenössischen Realisten, deren Anhänger Rorty die "Epistemologen" nennt. Die Epistemologie und Hermeneutik sind keine zwei philosophischen Disziplinen, sondern zwei gegen-

sätzliche Diskurse. Der erste strebt danach, daß das ganze Verhalten der Menschheit auf einer gemeinsamen Grundlage durchgeführt werden sollte, für den zweiten Diskurs aber, sind sie schon grundsätzlich nicht voraussehbar und universell nützlich. Nach der Auffassung des Autors über den hermeneutischen Diskurs von Rorty landet er auf dem Platz der pragmatischen Auffassung der Wahrheit, die nicht die Metaphysik und nicht die Epistemologie braucht, jedoch kann man dieses, was für uns gut ist, als die Wahrheit bekanntgeben. In der Fortführung stellt der Autor die Kritik an der analytischen Philosophie von Rorty und seine Verteidigung des Pragmatismus dar, über den Rorty der Meinung ist, daß man ihn zwar wegen des Ethnozentrismus anzeigen könnte, nicht aber auch wegen des Relativismus. Die Wissenschaft, kann also so nicht wegen der "objektiven Wahrheit" oder "Rationalität" verehrt werden, sondern nur als eine Institution der kulturell nichtgewalttätigen Abstimmungen der Auffassungen. Auch wenn die universalistischen Voraussetzungen der Wahrheit entsprechen würden, könnte uns das nicht helfen im Kampf gegen die Totalitären. In der Einführung des Textes versucht uns der Verfasser auf eine anekdotische Art zu zeigen, wie die "Kontingenz", "Ironie" und "Solidarität" als die drei Schlüsselwörter der Philosophie von Rorty, heute vor allem in Sarajevo, ganz neue Bedeutungen bekamen.

Mitja Velikonja
DIE ANTINOMIE DES RITUALES UND
DIE INSTITUTIONEN

(Zusammenfassung)

Die Abfassung umfasst und analysiert besser als die erste, die Entstehungsphase, die zweite Phase in der sich die ritual-institutionale Anknüpfung reproduziert. Seinen Mitgliedern stellt sie sich wie ein Ding an sich in der Entität vor, ein verbindlicher Rahmen, eine Anlegestelle in welchem Schutz und Ordnung sie zu Hause bergen. Die Institution und das Ritual treten jetzt als ein selbständig gewordenes Ritual auf, welches die "ewigen" Regeln fixiert. Den Mangel an eigenem Sinn übertragen sie - mit der Hilfe des Opfers Mechanismus - in das bei Angehörigen notorische Mangel und binden es so schicksalhaft an sich, an einen eigenen funktionell vereng-

ten symbolischen Horizont. Die Institution und das Ritual funktionieren nur in dem Fall, wenn sich ihre Mitglieder als die Adressaten und Ausführenden ihres Diskurses erkennen lassen; also nicht mehr als eine nackte, zwingende Notwendigkeit, sondern wie gegenseitiges Mitschöpfen, ein Erteilen der Möglichkeiten und das Etwas für die richtig erklärenden Grundsätzen "im voraus gegebenes", "nicht fragliches".

Janez Strehovec
PERFORMANCE ART UND ICH,
DASS SICH INSZENIERT

(Zusammenfassung)

Die Abhandlung stellt zu Anfang die Kunst des Performance vor, die letztendlich in den 70er Jahren eine etablierte Ausdrucksform der Kunst wurde, die die metaphysische Widersprüchlichkeit des Künstlers und seiner Schöpfung in den Dialog mit der gesellschaftlichen Institution der Kunst auflöst. In der Fortsetzung der Abhandlung aber verwendet der Autor die Kunst des Performance als ein Muster des Betätigungsdranges, also für diejenigen allgemeingültigen Prozesse in den zeitgenössischen Informationsgesellschaften, in welchen die Aufführungen, das Auftreten und die Vorstellung des eigentlichen Ausmasses, wie die Performance in der Politik und die Ökonomie in den Medien sind. In der postindustriellen Gesellschaftsumgebung, in welcher sich der Körper dem freizeitlichen Modellieren (*Bodybuilding, Fitness, Jogging*) übergibt, ist der Körper immer weniger ein nacktes Objekt der zufälligen Investitionen, statt dessen aber immer mehr ein Bestandteil neuer Artikulationen des Subjektes, das sich selbst auführt und vorzeigt, auf die Szene tritt und sie wiedereinsetzt. In dem Sinne ist die Philosophie über den Körper als ein Design-Gegenstand heutzutage schon eine implizierte Philosophie jedes Individuums.

SEZNAM AVTORJEV IN VIROV FOTOGRAFIJ TER SLIK

- naslovnica - *American Showcase 7*, New York 1988
stran 9 - Anonimni bakrotisk iz 17. stol., natisnjen pri Jacquesu Lagnietu okoli leta 1660
stran 14 - *National Geographic*, revialni oglas za družbo Swissair
stran 19 - *Photojournalism* / 8, 1983, foto: April E. Saul, The Philadelphia Inquirer
stran 22 - Jean Delumeau, Daniel Roche: *Historie des pepès et de la paternité*, Libraire Larousse, Paris 1990
stran 25 - *Photojournalism* / 7, 1982, foto: Brad Graverson, The Daly Breeze (Torrance, California)
stran 30 - *National Geographic*, May 1991
stran 35 - arhiv ČKZ
stran 41 - privatna družinska fototeka
stran 43 - *Photojournalism* / 8, 1983, foto: Chuck Isaac, editorial illustration, The Philadelphia Inquirer
stran 48 - *Documentary Photography Revised Edition*, 1983, foto: Melisa Shook, Time-Life Books Inc. 1983
stran 52 - *National Geographic*, September 1990
stran 60 - *National Geographic*, August 1992
stran 64,65 - *National Geographic*, May 1992
stran 68,69 - *National Geographic*, November 1989
stran 74,75 - *National Geographic*, May 1990
stran 82 - ilustracija: Slavko Pengov, iz knjige F. S. Finžgarja: *Pod svobodnim soncem*, Mladinska knjiga 1951
stran 98 - arhiv ČKZ
stran 105 - arhiv ČKZ
stran 111 - *National Geographic*, July 1992
stran 117 - D. Burnet / Contact Press, *Panorama*, 30.maj 1993
stran 153 - slika: Peter Breugel, Graditev babilonskega stolpa,1563
stran 181 - Foto: Ichiro Yamana
stran 185 - Peter Weibel, Christa Steinle (ur.): *Identität und Differenz*, Böhlau Verlag, Wien, Köln, Weimar 1992
stran 187 - Peter Weibel, Christa Steinle (ur.): *Identität und Differenz*, Böhlau Verlag, Wien, Köln, Weimar 1992
stran 191 - Peter Weibel, Christa Steinle (ur.): *Identität und Differenz*, Böhlau Verlag, Wien, Köln, Weimar 1992
stran 192 - Peter Weibel, Christa Steinle (ur.): *Identität und Differenz*, Böhlau Verlag, Wien, Köln, Weimar 1992
stran 193 - Peter Weibel, Christa Steinle (ur.): *Identität und Differenz*, Böhlau Verlag, Wien, Köln, Weimar 1992
stran 195 - Peter Weibel, Christa Steinle (ur.): *Identität und Differenz*, Böhlau Verlag, Wien, Köln, Weimar 1992
stran 197 - Heiner Bastian (ur.): Joseph Beuys - *Skulpturen und Objekte*, Martin Gropius, Berlin 1988
stran 206 - arhiv ČKZ
stran 207 - arhiv ČKZ
stran 214 - Foto: Tony Figallo
stran 215 - Foto: Tim McKenna, The Globe and Mail, Toronto
stran 216 - Foto: Simon Hunter
stran 217 - Foto: Shigeo Anzai
stran 218 - vabilo na dogodek v galeriji Komai, Tokio 1984