

9/10

PROBL MI

Eseji

11-12

| | | |
|--|-----|----------------------------|
| DRUŽBENO VERSUS POLITIČNO Javni prostor: skupno | 5 | Hannah Arendt |
| ODRAZ (HOMO)SEKSUALNOSTI Krti bog: spopad gayev s katoliško cerkvijo Intervju z Gorejem Vidalom | 12 | Tim Dlougs |
| Novi narcisizem in homoseksualnost: Psihiatrična povezava Intervju z Guyem Hocquenghemom | 38 | Dennis Altman |
| | 44 | Lawrence Mass, M.D. |
| | 51 | Mark Blasius |
| KULTURA IN ZGODOVINA Ženska med goloto in skritostjo Cikličnost ali/in premočrtnost človekove transfigurativnosti | 62 | Zlatko Skrbiš |
| | 78 | Mitja Velikonja |
| ČRNA O'MARICA Tod Browning | 85 | Stuart Rosenthal |
| GLEDALIŠKE LUČI Gledališče v optiki psihoanalize in kritike | 104 | Tomaž Kukovica |
| ... ANALIZA Dopplerjev efekt v orožju Hamletovega očesa | 114 | Matjaž N. Berger |
| PRISPEVKI K SLOVENSKEMU NARODU Kaj se dogaja z mojim ljudstvom O padajočem volumnu slovenskega naroda | 129 | Snežana in Janez Šušteršič |
| | 144 | Janez Šušteršič |

PROBLMI

Eseji

11-12

194245

DRUŽBENO VERBALE PULFIFIČNO

Jasni prostor slojnosti

5 Danaah Arendt

ODRAZ (TRMO)SEKSUALNOSTI

Krvni bog: spopad greha s katoliško cerkvo

12 Tan Džugi

Intereja z Gvajetom Vitalom

36 Dennis Altman

Novi razmišljanje in homoseksualnost:

Palustritina povsem

44 Lawrence Mass, M.D.

Intereja z Guyem Hocquinghem

51 Mark Haiman

KULTURA IN ZGOĐOVINA

Zemlja med golemi in skrinjavjo

62 Zlatko Skrbil

Črnačevost ali pa promodernost

švedskega imenitnika

76 Mitja Vulkovja

ČRNA OPMARICA

Tom Browning

85 Stuart Rosenberg

GLEDALIŠKE LUČI

Gledališče v optiki psihoanalize in kritike

104 Tumpj Karkovica

ANALIZA

Doppelgänger efekt v oboju Hamletovega očeta

114 Maja N. Berger

PRISPJEVKI K SLOVENSKEMU NARODU

Kaj se dogaja z mojim ljudstvom

129 Sandana in Janez Sušteršič

O področju volenosti slovenskega naroda

144 Janez Sušteršič

PROBLMI

Eseji

11-12

DRUŽBENO VERSUS POLITIČNO

Javni prostor: skupno

5 Hannah Arendt

ODRAZ (HOMO)SEKSUALNOSTI

Kruti bog: spopad gayev s katoliško cerkvijo

12 Tim Dlougs

Intervju z Gorejem Vidalom

38 Dennis Altman

Novi narcisizem in homoseksualnost:

Psihiatrična povezava

44 Lawrence Mass, M.D.

Intervju z Guyem Hocquenghemom

51 Mark Blasius

KULTURA IN ZGODOVINA

Ženska med goloto in skritostjo

62 Zlatko Skrbiš

Cikličnost ali/in premočrtnost

človekove transfigurativnosti

78 Mitja Velikonja

ČRNA O'MARICA

Tod Browning

85 Stuart Rosenthal

GLEDALIŠKE LUČI

Gledališče v optiki psihoanalize in kritike

104 Tomaž Kukovica

... ANALIZA

Dopplerjev efekt v orožju Hamletovega očesa

114 Matjaž N. Berger

PRISPEVKI K SLOVENSKEMU NARODU

Kaj se dogaja z mojim ljudstvom

129 Snežana in Janez Šušteršič

O padajočem volumnu slovenskega naroda

144 Janez Šušteršič

Tekst je del drugega poglavja iz knjige Hannah Arendt *Vita Activa*, ki bo izšla pri založbi KRT.

I Barrow, op. cit., str. 156, je že pripomnil, da zato tudi ni mogoče napisati življenjepisa ali skicirati značaja sodaja. »Until they emerge into freedom and notoriety, they remain shadowy types rather than persons.»

Javni prostor: *Hannah Arendt* skupno*

5

Beseda »javno« označuje dva, medsebojno tesno povezana, toda nikakor ne identična pojava:

Prvič pomeni, da lahko vsakdo vidi in sliši vse, kar se pojavi pred občestvom, s čimer temu pripade kar največja javnost. Dejanskost pomeni v človeškem svetu to, da so drugi nekaj videli in dojeli tako kot mi sami. V primerjavi z realnostjo, ki se konstituira tako, da je nekaj videno ali slišano, imajo celo najmočnejše sile našega notranjega življenja – strasti srca, misli duha, užitek čutov – negotovo, zabrisano bivanje, razen če so spremenjene, takorekoč deprivatizirane in dezindividualizirane ter preoblikovane tako, da dobijo formo, ki je primerna za javno pojavljanje.¹ Takšne preobrazbe so čisto običajne v našem vsakdanjem izkustvu, dogajajo se že ob najpreprostejšem pripovedovanju kake zgodbe, nenehno pa jih srečujemo v »nepopisnih preobrazbah« (Rilke) najindividualnejših izkustev, ki so v umetniških stvaritvah. Vendar za opažanje teh pojavov preobrazbe niti ni potrebna umetnost. Kakor hitro začnemo samo govoriti o stvareh, ki imajo svoje izkustveno mesto v privatnem in intimnem, jih postavimo na področje, v katerem poprimajo realnost, ki je poprej niso nikdar dosegli, ne glede na intenzivnost, s katero so nas morda prizadeli. Prisotnost drugih, ki vidijo, kar mi vidimo, in slišijo, kar mi slišimo, nam zagotavlja realnost sveta in nas samih; in čeprav je popolnoma razvita intimnost privatnega notranjega življenja, ki jo dolgujemo novemu veku in zatonu javnega, izredno povečala in obogatila razpon subjektivnega čutenja in privatnih občutij, pa je lahko

* Tekst je del drugega poglavja iz knjige Hannah Arendt *Vita Activa*, ki bo izšla pri založbi KRT.

1 Barrow, op cit., str. 156, je že pripomnil, da zato tudi ni mogoče napisati življenjepisa ali skicirati značaja sužnja. »Until they emerge into freedom and notoriety, they remain shadowy types rather than persons.«

do tega intenziviranja prišlo vendarle samo na račun zaupanja v realnost sveta in človeka, ki se v njej pojavlja.

To lahko najbolj pokažemo na primeru najbolj intenzivnega občutka, kar jih poznamo, namreč izkušnje močne telesne bolečine. S svojo intenzivnostjo zabriše vse druge občutke, a je obenem najbolj privatno od vseh izkustev; popolnoma nemogoče ga je posredovati, oziroma tako preobaziti, da bi bilo dostopno za sporočanje. Toda bolečina ni samo morda edini občutek, ki je popolnoma nepredstavljen in se zato v javnosti ne more nikdar pojaviti; obenem nas v takšni meri oropa našega občutka za realnost, da ne moremo ničesar tako hitro in lažje pozabiti, kakor ravno to neprekosljivo intenzivnost, s katero je v pravem pomenu besede zapolnjevala krajše ali daljše razdobje našega življenja. Zdi se, kakor da bi ne obstajal noben most od najradikalnejše subjektivnosti, v kateri sem »neprepoznaten«, do zunanjega obstoja sveta in življenja.² Z drugimi besedami, bolečina, ki dejansko predstavlja neko »mejno situacijo«, ker je iz sveta ljudi, tega *inter homines esse*, izpeljana tako, kot sicer samo še smrt, je tako »subjektivni« občutek, tako oddaljena od »objektivnega« stvarnega sveta, da se ne more niti pojaviti več.³

6 Ker je naš občutek za realnost popolnoma odvisen od obstoja pojavov in s tem javnega prostora, v katerem lahko nekaj stopi iz teme skritega in prikritega, dolguje celo somrak, ki po potrebi osvetli naše intimno privatno življenje, svojo svetlobno moč zaslepljujoči neizprosni luči, ki jo izžareva javnost. Obstajajo pa številne stvari, ki ne prenesejo svetlobe, s katero stalna prisotnost drugih ljudi razsvetljuje javni prostor, ki trpi samo tisto, kar on priznava za pomembno, kar je častivredno, kar vsi opazujejo ali poslušajo, tako da tisto, kar zanj ni pomembno, avtomatično postane privatna zadeva. To seveda ne pomeni, da so privatne zadeve kot take nepomembne; nasprotno, videli bomo, da obstajajo zelo pomembne zadeve, ki sploh lahko živijo in uspevajo samo v privatnem življenju. Ljubezen na primer, nasprotno od prijateljstva, ne more preživeti popolne javne razgaljenosti. (Willst Du Dein Herz mir schenken, so fang es heimlich an.« »Never seek to tell thy love / Love that never told can be.«) Zaradi neposvetnosti, ki je v ljubezni, se nam zdijo vsi poskusi spreminjanja ali reševanja sveta z ljubeznijo brezupno zlagani.

Pri tem lahko postane celo tisto, kar se zdi za javnost nepomembno, tako fascinantno in očarljivo mikavno, da mu postane naklonjeno celo ljudstvo, ki si najde v njem življenjsko obliko, ne da bi s tem izgubilo svoj bistveno privatni značaj. Moderna očarljivost »majhnih stvari«, ko se odmaknejo »poenostavljajočemu pogledu na

2 Spricho osupljivo pičlega »dokaznega materiala« za te stvari naj spomnim na Rilkejevo pesem s smrtne postelje o »neozdravljivi bolečini v telesnem tkivu«. Zadnji verzi se glasijo:

Bin ich es noch, der unkenntlich brennt?

Erinnerungen reiss ich nicht herein.

O Leben, Leben: Draussensein.

Und ich in Loh: Niemand der mich kennt.

3 FO subjektivnosti bolečine in njenem pomenu za vse hedonistične in senzualistične nazore glej razdelek 15 in 43. Za živeče je smrt najprej izginotje iz pojavnosti. Toda za razliko od bolečine, ki se je sploh ne da prikazati, obstaja oblika, v kateri se tudi smrt pojavi takorekoč med živimi, in to je staranje – kar Goethe včasih neprekosljivo lepo imenuje »postopno izginjanje iz pojavnosti« (stufenweise Zuruektreten aus der Erscheinung). Avtoportreti velikih mojstrov v starosti – Rembrandta, Leonarda – izpričujejo resničnost te pripombe. Kajti v teh slikah se prikazuje sam proces izginjanja sebe, in to je tako, kakor da bi intenzivnost gledanja osvetljevalo in obvladovalo izginjajoče odstopanje telesnega.

vade«, »tista skrivnostna, nema, brezmejna zamaknjenost«, ki napoči ob »neopaznem ležanju ali slonenju« – »škropilnice, brane, zapuščene na polju, psa na soncu, ubožnega pokopališča, pohabljenca, majhne kmečke hiše«. Sami, ali pa vsaj iz evropske poezije zgodnjega dvajsetega stoletja, vemo, da lahko vse to postane »posoda razodetja«,⁴ toda svojo klasično realizacijo kot življenjska forma je ta zamaknjenost doživela samo v tistem, kar v Franciji imenujejo »le petit bonheur«. Ta čudno očarljiva nežnost francoske vsakdanjosti, ki je obenem nežna in ljudska, je nastala, ko je razpadla nekoč obsežna in slavna javnost nacije, in je propad potisnil ljudstvo v privatno, kjer se je nato pokazalo, da je mojster sreče v umetnosti med svojimi štirimi stenami, med posteljo in omaro, obdano s psom, mačko in cvetličnim loncem. V svetu, kjer hitra industrializacija nenehno uničuje včeraj še običajne stvari, da bi ustvarila prostor za proizvodnjo novega, se pač pričakuje nežna skrb in oskrba, ki vlada v tem najožjem področju, kakor da se je vanj zateklo poslednje, čisto človeško veselje do sveta stvari. Toda ta razširitev privatnega, ta čarovnija, ne ustvarja javnega prostora, temveč pomeni nasprotno, da je javno skoraj popolnoma izginilo iz življenja ljudstva, tako da povsod vladata zamaknjenost in čarovnija, ne pa veličina ali pomembnost. Javno, ki si lasti veličino, ne more biti nikdar očarljivo, in sicer ravno zato ne, ker v njem za nerelevantno ni prostora.

Drugič pomeni pojem javnega svet sam, kolikor nam je skupen in se kot tak razlikuje od tistega, kar je lastno privatnemu, torej od kraja, ki ga imenujemo naša privatna lastnina. Vendar to svetovno skupno nikakor ni identično z zemljo ali naravo v celoti, ki sta človeškemu rodu dodeljeni kot omejen življenjski prostor in kot pogoj njegovega organskega življenja. Svet je namreč tako tvorba človeške roke kot zapopadek vseh zadev, ki se dogajajo samo med ljudmi in se pojavljajo v izdelanem svetu. Živeti v skupnem svetu pomeni predvsem, da med tistimi, ki v njem prebivajo, obstaja svet stvari, in sicer v istem pomenu, kot stoji recimo miza med tistimi, ki sedijo okoli nje; tako kot vsaka vmesnost svet povezuje in ločuje tiste, ki jim je občasno skupen.

Javni prostor kot skupni svet ljudi zbira in obenem preprečuje, da bi takorekoč podrli drug drugega. Razlog za težko prenašanje množične družbe ni v množičnosti kot taki, vsaj primarno ne; pač pa gre za to, da je v njej svet sam izgubil moč zbiranja, to pomeni ločevanja in povezovanja. Ta situacija spominja na grozljivost spiritualistične seanse, v kateri miza, ob kateri je zbrano določeno število ljudi, z nakim magičnim trikom izgine, tako da zdaj osebi, ki si sedita nasproti, nista več z ničemer ločeni, toda tudi z ničemer oprijemljivim več povezani.

Zgodovinsko poznamo eno samo načelo, ki je dovolj močno, da drži v skupnosti ljudi, ki so izgubili interes za skupni svet in jih tako ne drži skupaj nič več, nič, kar bi jih ločevalo ali povezovalo. Najti med ljudmi takšno zvezo, ki se bo izkazala za dovolj močno, da nadomesti svet, je bila očitno glavna naloga krščanske filozofije, ki se je še kot mlada skupnost konfrontirala s političnimi nalogami. V tej situaciji je Avguštin predlagal, da iz ljubezni do bližnjega ne razlagajo in utemeljujejo samo specifičnega krščanskega »bratstva« in njegove bratovščine, temveč vse človeške odnose. To je bilo seveda možno le zato, ker ima ljubezen do bližnjega v svoji neposvetnosti (Weltlosigkeit) sicer nekaj skupnega z ljubeznijo, vendar pa se od nje

4 Tu navajam Hoffmantalov »Ein Brief« Lorda Chandosa. Seveda bi lahko citirala tudi Rilkeja in celo Georga.

jasno razlikuje po tem, da mora biti, tako kot svet, ki ga nadomešča, sposobna nahajati se med vsemi ljudmi in tako oblikovati vmesni prostor, ki je lasten le njej sami. »Celo roparji imajo med seboj (inter se) nekaj, kar imenujejo ljubezen do bližnjega.«⁵ Tolpa roparjev kot ilustracija ravno krščanskega političnega načela lahko preseneti, vendar pa je, če pogledamo поблиže, zelo dobro izbrana. Saj gre v bistvu za to, da se skupino neposvetnih ljudi privede skozi svet, in roparska tolpa je v nekem smislu ravno tako dobra kot truma svetnikov. Prvi se ne obrnejo k svetu, ker so preslabi, drugi zato, ker so zanj predobri, ali, bolj splošno rečeno, ker vedo, da je svetu namenjen propad. Kajti *quamdiu mundus durat* – »dokler svet obstaja« – mora namreč na njem ostati odkrita zadržanost do vsake dejavnosti verujočega kristjana.

Nepolitični, neposvetni značaj občine (die Gemeinde) krščanskih vernikov se je v prvotnem krščanstvu izražal v zahtevi, da naj skupnost tvori *corpus*, »telo«, katerega člani se obnašajo tako kot bratje iste družine.⁶ Bratstvo vseh kristjanov v tem zgodnjem času je treba razumeti v popolnoma dobesednem, nemetaforičnem pomenu besede. Življenje v občini je strukturalno sledilo življenju v družini in zahteve, ki so bile postavljene temu življenju, so se ravnale po odnosih, ki so prevladovali v družini, in sicer ravno zato, ker je tu šlo za nepolitičen in celo antipolitičen model skupnega življenja. Med člani družine se ni nikdar izoblikoval javni prostor in zato ni bilo možno, da bi se ta razvil v krščanskih občinah, v katerih so vezi temeljile na naravni »ljubezni«. Čisto samoumevno se je moralo zdeti, da se je ta ljubezen pod krščanskimi predpostavkami kot ljubezen do bližnjega razširila na vse člane krščanske družine. Kot vemo iz predpisov in zgodovine meniških redov (edinih skupnosti, v katerih so ljubezen do bližnjega preizkusili kot načelo političnega reda), je bila nevarnost, da bi se znotraj reda samega ustvaril javni prostor kot neke vrste protisvet – in sicer preprosto zato, ker so se vse dejavnosti menihov, četudi so obstajale samo »zaradi nujnosti zemeljskega življenja« (*necessitas vitae praesentis*),⁷ dogajale pred očmi neke skupnosti –, kljub vsem varnostnim ukrepom tako velika, da so nastala dodatna pravila in predpisi, ki naj bi preprečili vrlino in ponos, ki iz nje izhaja.⁸

5 Contra Faustum Manichaeum V 5.

6 In seveda je to še tudi predpostavka politične filozofije Tomaža Akvinskega, ki izrecno pravi: *quamdiu mundus durat*. (gl. Th. II 2, 181, 4).

7 Organizacijska oblika bratstva je bila toliko bližja, ker je imela vzor v rimskih Kolegijih, katerih člani so se tudi nagovarjali z »brat« in »sestra« in so bili sploh organizirani po modelu družine (gl. Samuel Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Avrellius*, 1904, knjiga II, pogl. 3). Pojem *corpus rei publicae* se pogosto pojavlja v predkrščanski latinščini, vendar pa ne označuje republike same, temveč prebivalstvo, ki živi na njenem teritoriju. Ustrezna grška beseda *soma* pa se šele v novem testamente uporablja za korporacijo in združenje. Vsekakor se metafora pojavi že pri Pavlu (I Kor. 12, 12–27) in je potem pogosta pri krščanskih avtorjih, kot so Tertullian (Apologeticus 39) ali Ambrosius (De officiis ministrorum, III, 3, 17). To postane pomembno šele v politični teoriji srednjega veka, namreč takrat, ko so z vso resnostjo predpostavljali, da človeštvo v celoti tvori eno samo telo – quasi unum corpus, kakor domneva Tomaž Akvinski (gl. Th. II 1, 81, 1). Pri tem je treba opozoriti, da so v zgodnjem srednjem veku poudarjali enakopravnost in enakost vseh delov – vsi so bili enako potrebni za dobro počutje telesa –, medtem ko se je pozneje poudarek premaknil na glavo in dele, torej na neenakost glave (poglavarja), čigar dolžnost je bila ukazovati, dolžnost delov (členov) pa ubogati (glej tudi Anton–Hermann Chroust, *The Corporate Idea in the Middle Ages*, v *Review of Politics*, vol. VIII, 1974).

8 Tomaž Akvinski, gl. Th. II, 2, 179, 2.

Neposvetnost lahko postane politični fenomen samo, če izvira iz vere, da mora svet propasti; in kjer prevladuje ta vera, je skorajda neizogibno, da se neposvetnost v takšni ali drugačni obliki polasti političnega prostora. To se je zgodilo po propadu rimskega cesarstva in zdi se, da bi se nekaj podobnega lahko ponovilo v našem času, čeprav iz popolnoma drugačnih razlogov, na čisto drugačen način in predvsem brez tolažbe neke nove vere. Kajti krščanska askeza do dobrin tega sveta nikakor ni edina možna konsekvence, ki jo je mogoče potegniti iz vere, da je svet, tvorba človeške roke, tako smrten kot njegov ustvarjalec. Ista vera lahko ravno tako neznansko poveča uživanje in porabo vseh posvetnih stvari, namreč da intenzivira vse oblike ravnanja s stvarmi sveta, v katerih se svet ne zdi kot **koinon**, kot tisto, kar je vsem skupno. Trajen je lahko samo obstoj javnega prostora v svetu in njegova preobrazba objektov v svet stvari, ki ljudi zbira in povezuje med seboj. Svet, ki naj ima prostor za javnost, ne more biti urejen samo za eno generacijo in samo za živeče, temveč mora presegati življenjsko dobo smrtnih ljudi.

Brez tega prestopanja v možnost zemeljske nesmrtnosti ne morejo zares obstajati niti politika niti skupni svet niti javnost. Kajti svet ni skupen v istem pomenu kot krščansko skupno dobro, skrb za zdravje lastne duše, ki je skupna vsem kristjanom. Posvetno skupno je izven nas samih, vanj stopamo, ko se rodimo, in ga zapuščamo, ko umremo. Našo življenjsko dobo presega tako v preteklost kot v prihodnost; tu je bilo že pred nami in bo trajalo dlje kot naše kratko bivanje v njem. Nimamo samo skupnega sveta s tistimi, ki živijo z nami, temveč tudi s tistimi, ki so bili pred nami in tistimi, ki bodo prišli za nami. Toda tak svet lahko preživi prihajanje in odhajanje generacij samo, če nastopa v javnosti. Bistvo javnega je, da lahko sprejme, ohrani skozi stoletja in spet pokaže tisto, kar so skušali smrtniki rešiti pred propadom časa. Ljudje so si dolga stoletja, pravzaprav do nastopa novega veka, upali vstopati v javnost samo zaradi tega, ker so hoteli, da bi nekaj njihovega ali skupnega trajalo dalj časa kot njihovo posvetno življenje. (To se danes lahko zdi mnogim kaprica, zato bi bilo pametno spomniti na to, da prekletstvo suženjstva ni bilo samo v izgubi svobode in vidnosti, ki je bila v njej, temveč tudi v strahu, ki je obšel te v mraku živeče ljudi ob misli, da po smrti za njimi ne bo ostala nobena sled, ki bi pričala o tem, da so sploh kdaj živeli.⁹)

Verjetno ni noben dokaz za odmiranje javnega političnega prostora v novem veku bolj zgovoren kot skorajda popolno izginotje resnične skrbi za nesmrtnost, ki je deloma zasenčeno z istočasnim izginjanjem metafizične skrbi za večnost. Ker je ta predvsem zadeva filozofov in vite contemplative, ga tu ne moremo obravnavati. Dokaz za prvo je njegova običajna razvrstitev pod pregrehe ošabnosti. V modernih razmerah vsekakor ni verjetno, da bi si nekdo resno prizadeval za posvetno nesmrtnost, ker je taka prizadevanja menda upravičeno odpraviti kot ošabnost. Aristotelov slavni stavek, da pri obravnavanju človeških zadev ne bi smeli vztrajati pri človeškem, ker smo ljudje, in ne pri smrtnem, ker smo smrtniki, temveč nasprotno opazovati, koliko je človeško smrtno zmožno nesmrtnosti, se v pravilnem zaporedju pojavi ravno v njegovih političnih spisih, in tega ne smemo pozabiti.¹⁰ Kajti za Grke je bil polis – tako kot res publica za Rimljane – v prvi vrsti garancija proti praznosti in minljivosti življenja posameznika, namreč prostor, ki je bil zavarovan pred vsem,

9 Glej 57. člen benediktinskih pravil pri Lavasseurju, op cit., str. 187: Kakor hitro je postal kak menih ponosen na svoje delo, je moral z njim prenehati.

10 Nikomahova etika 1177b31.

kar je bilo samo prehodno, in ki je bil prihranjen za relativno trajno, torej naravnost določen za to, da smrtnim ljudem obeta nesmrtnost.

Po presenetljivem vzponu družbe v javnost je stališče novega veka do tega starega političnega javnega prostora z osupljujočo odkritostjo prelil na papir predvsem Adam Smith; govori o tem »rodu lakomnežev, ki jih navadno imenujejo svobodni poklici«, pri katerih je »javno občudovanje...vedno del njihovega zaslužka, ..pomemben del... že pri zdravnikih, še večji pa verjetno pri juristih, in skorajda ves pri vseh tistih, ki so se predali poeziji ali filozofiji«¹¹. Za Adama Smitha je samoumevno, da sta javno spoštovanje in denarna odškodnina v isti ravni in torej zamenljiva. Javno spoštovanje je tudi nekaj, kar je mogoče uporabljati in zlorabljati in družbeni položaj – ki mu v Ameriki pravijo status – zadovoljuje neko potrebo ravno tako, kot jed zadovoljuje lakoto; individualna ošabnost terja javno priznanje tako kot želodec zahteva hrano. S tega stališča se dejanskost očitno ne razodeva (oznanja) v prisotnosti drugih, ki v javnosti izkušajo isto kot mi sami, temveč je odvisna zgolj od intenzivnosti subjektivne potrebe, o obstoju ali nebstoju katere ne more pričati nihče razen tistega, ki jo ravno čuti ali doživlja. In ker je dokazano, da potreba po hrani ustreza biološkemu življenjskemu procesu, mora seveda čisto subjektivni občutek lakote veljati za bolj »realnega« in bolj upravičenega kot »domišljava slavohlepnost«, vainglory, kakor je potrebo po javnem priznanju ponavadi imenoval Hobbes. Toda celo če bi mogli te potrebe po nekem čudežu sodoživljati z drugimi, bi njihova začasnost vendarle nasprotovala temu, da bi iz njih nastalo nekaj tako solidnega in trajnega, kot je skupni svet. Pri tem ne gre za to, da moderni svet ne bi dajal dovolj priznanja pesništvu in filozofiji, temveč zato, da je tudi njuno občudovanje ni sposobno konstituirati prostora, v katerem bi bilo nekatere stvari mogoče zavarovati pred uničenjem časa. V današnjem času, ko se javno priznanje vedno bolj producira in konzumira, je njegova začasnost tako velika, da se v primerjavi z njo zdi celo denar, ki vendarle spada med najbolj minljive stvari na svetu, »objektiven« in dejanski.

Za razliko od te »objektivnosti«, ki ima denar za edini temelj in za skupni imenovalac izpolnjevanja vseh potreb, raste dejanskost javnega prostora iz istočasne prisotnosti številnih aspektov in perspektiv, v katerih se prezentira neko skupno in za katere ne more biti nikdar kakega skupnega merila in splošnega skupnega imenovalca. Četudi skupni svet predstavlja skupni kraj zbiranja, pa zavzamejo vsi, ki se v njem zberejo, vsakokrat različna mesta, pozicija enega pa tako redko sovpaše s pozicijo drugega kakor dva predmeta na eno mesto. Ravno dejstvo, da vsak vidi in sliši iz druge pozicije, daje pomen temu, da nas vidijo in slišijo drugi. In v tem je smisel javnega skupnega bivanja. V primerjavi s tem lahko še tako bogato in zadovoljivo družinsko življenje nudi samo razširitev in pomnožitev lastne pozicije in perspektiv in aspektov, ki so v njej vsebovani. Subjektivnost privatnega se lahko v družini izredno intenzivira in multiplicira, postane lahko tako močna, da je njena teža vidna tudi v javnosti; toda ta družinski »svet« ne more nikdar nadomestiti dejanskosti, nastale iz seštevek aspektov, ki jih daje identiteti kakega predmeta množica gledalcev. Pravzaprav lahko do posvetne realnosti zanesljivo pride samo tam, kjer stvari pogledajo mnogi v različnih perspektivah, ne da bi s tem izgubile svojo identiteto, tako da tisti, ki so zbrani ob njih, vedo, da se v njih ponuja karseda različno sebstvo (Selbst).

11 Wealth of Nation, knjiga I, pogl. 10.

Realnost tako v razmerah skupnega sveta ni zagotovljena z »naravo«, ki bi bila skupna vsem ljudem, temveč izhaja iz tega, da je, ne glede na vse razlike v pozicijah in množico aspektov, ki iz tega izhaja, vendarle očitno, da se vsi ukvarjajo z istim predmetom. Če ta istost (die Selbigkeit) predmetov razpade in je ni mogoče več zaznati, potem razbitja skupnega sveta ne more preprečiti nobena enakost »človeške narave«, sploh pa ne umetni konformizem množične družbe; za zlom se namreč največkrat zgodi ravno zaradi uničenja mnogoterosti, v kateri se eno znotraj človeške pluralnosti kaže in ohranja kot isto. V zgodovini poznamo takšne katastrofalne zlome iz obdobja nasilnih vladarjev, ki so svoje podložnike tako radikalno izolirali drugega od drugega, da se nihče več ni mogel zediniti in sporazumeti s kom drugim. Toda isto se zgodi tudi v množičnih družbah in v razmerah množičnih hysterij, ko se naenkrat vsi obnašajo tako, kakor da bi bili člani neke ogromne, v sebi enotne družine, in kjer nastaja histerija tako, da en sam aspekt preraste v giantskega. V obeh primerih imamo opraviti z radikalnimi fenomeni privatizacije, to pomeni s stanji, v katerih nihče več ne more videti in slišati ali biti viden in slišan. Vsak je zaprt v svojo subjektivnost kot v izolirano celico, ta subjektivnost pa zato ni nič manj subjektivna in njena izkustva, četudi se pojavljajo kot neskončno multiplirana, niso nič manj subjektivna. Skupni svet izgine, če se ga gleda samo še z enega aspekta; kajti obstaja samo v mnogoterosti svojih perspektiv.

Prevedla Vlasta Jalušič

Kruti bog: *Tim Dlugos:* spopad gayev s katoliško cerkvijo

12

Bob Hummel je preživel ponedeljkov večer, 6. marca, sam v svoji majhni sobici na Univerzi Georgetown. Hummel, absolvent in direktor študentskega naselja, si je ob večerih med tednom ponavadi vzel čas za branje in delo. Toda ta večer je bil še posebno vesel, da je bil sam.

Prejšnje jutro, v intervjuju za revijo WASHINGTON STAR je priznal, da je homoseksualec. V mestu, ki je tako veliko kot je Washington, in ki ima tako vidno gay populacijo, to sploh ne bi bila novica, če ne bi bila povezana z dejstvom, da je Bob Hummel katoliški duhovnik.

Okoli enajstih je zazvonil telefon. Poklical ga je prijatelj iz Richmonda, Virginija, kjer je bil sedež Hummelove škofije.

»Tukaj si v vseh časopisih« mu je rekel prijatelj. »Ali si presenečen?«

»Zaradi publicitete? Da, malo že,« je odgovoril Hummel.

»Publiciteta?« ga je prekinil prijatelj. »Ne reci mi, da nisi še nič slišal.«

»Slišal kaj?«

»Bob, škof je za vse časopise povedal, da te je izključil iz duhovniškega stanu.«

Tako je Bob Hummel izvedel, da so mu uradno prepovedali, da bi »maševal, poslušal spovedi in razlagal Evangelij«, to se pravi, da so mu prepovedali, da bi opravljal službo, kateri je zaprisegel svoje življenje. Prepoved ni bila posledica nečesa, kar je Bob Hummel storil oziroma ni storil, ampak tega, ker JE BIL – gay član tega najbolj spoštovanega kluba, katoliške duhovščine, pri čemer je imel dovolj drznosti, da je verjel, da se njegovo versko poslanstvo in njegova seksualna identiteta ne izključujeta.

Razburjenje zaradi Hummelove izključitve po časopisih je bil le prvi v seriji konfliktov med cerkvenimi dostojanstveniki in borci za pravice gayev, ki so dali poročevalcem o verskih vprašanih polne roke dela celo pomlad. Na trenutke se je morala situacija ameriškim škofom zdeti kot poletje v južni Kaliforniji, kjer se dviguje dim iz gorečega grmovja naravnost v jasno, čisto nebo. Ti čuvaji v templju vere se najbolj bojijo »časopisne vojne« (beri »umazani časopisi« in »odprte polemike«). Toda gay duhovniki so se komaj začeli boriti za svoje mesto v cerkvi, ki obsoja njihovo ljubezensko življenje ali pa ga enostavno ne priznava.

To je članek o katoliških moških in ženskah, ki so jim pomagali v tej borbi: laiki, sestre, bratje, duhovniki in celo škofje. Nekateri med njimi so homoseksualci, nekateri niso. Nekateri so me prosili, naj ne odkrijem njihove identitete; ta njihova prošnja je dokaz postopkov te institucije, ki v teoriji imenuje avtoriteto »pravico do služenja«. Med pisanjem tega članka sem spoznal, da je boj, o katerem pišem, tudi moj boj. Več let sem se imel za »katolika, ki se zaveda svojega paradoksalnega položaja«: bivši katoliški vernik, bivši katoliški upornik. Moje življenje pisatelja in gay moškega, ki živi v New Yorku sem težko uskladil z lojalnostjo do ortodoksnih religioznih norm (»Boga ni in Marija je Njegova mati«, kot je v nekem drugem kontekstu zbadljivo pripomnil Santayana).

To je dilema tisočev gayevskih moških, ki se niso pripravljene odreči krsta – ki niso pripravljene, da se odrečejo sporočila krščanske ljubezni in svetosti svojega Gospoda zaradi stalnega preganjanja njegovih trenutnih predstavnikov na Zemlji. Gayevski katoliki odkrivajo, da je, sicer boleča in frustrirajoča napetost med izjavami njihovega škofa in njihovo vero lahko tudi vir njihove kreativnosti. Še več, to je del tradicije judeo-krščanstva, ki sega daleč nazaj, v čas Stare zaveze in prerekanj med duhovniki (poznavalci Zakona) in preroki (iskalci novih poti). Treba pa je tudi vedeti, da je, kot je rekel Edmund White, obstoj ljudi, ki sami sebe imenujejo »gay«, zgodovinsko zelo nov pojav. Ko sem raziskoval, kako se gayevski katoliki borijo za svojo identiteto, sem se začel zavedati nerešenih napetosti v meni samem (ravno tako, kot me je bilo strah priznati svojim katoliškim prijateljem in sorodnikom, da sem gay, me je zdaj strah povedati gayevskim prijateljem na Manhattanu, da sem katolik). V sebi sem odkril veliko jeze. No, tako ali drugače, spet sem se z vso vnemo lotil svojih verskih korenin.

RELIGIJA pomeni dobesedno »zavezati se«, kar ve vsak bruc na teološki fakulteti. Gay katoliki bi se lahko sklicevali na najbolj paradoksalnega misleca, Jezusa Kristusa, ki je vztrajal na tem, da v procesu vrnitve k svojim skupnim koreninam presekamo vse vezi in se končno osvobodimo.

I Univerzo Georgetown sem obiskal na vlažen in topel pomladanski dan, ki je potrjeval vtis, da je Washington mesto, ki je polno zelenja. V nasprotju z zakasnelo zimo na Manhattanu je bil Georgetown, z vabljivim listjem, cvetočimi forzijami in zeleno travo med preprostimi nagrobniki na jezuitskem pokopališču, videti prav prijetno svež in bujen. Na stadionu v bližini so v rahlem dežju telovadili člani hokejske reprezentance, slišalo se je šetije trenerja: »Ena, dva, tri, ENA. Ena, dva, tri, DVA.« To je bila edina stvar, ki jo je bilo slišati. V Georgetownu na zunaj ni bilo prav nič videti, da ga že več kot leto pretresa boj za pravice gay študentov. Najtežji ranjenec tega spopada me je čakal v svoji pisarni, v pritličju Harbin Halla, novejšega

bloka v naselju za študente, ki je bil postavljen na vznožje griča, tako da ni zasenčil starejših sivih zgradb, ki so bile zaščitni znak šole.

Ob prvem srečanju z Bobom Hummelom človek dobi nasprotujoče si vtise – prijazen, vendar rezerviran, čokat, vendar lepe postave, ki pa se jih znebiš po nekaj minutah pogovora. Pripravljeno je imel izjavo za časopise (vsak dan je prihajalo polno novinarjev, ki so ga prosili za intervju), v kateri je bil tudi del njegove korespondence s škofom Walterjem Sullivanom. Vsedel se je v stol za pisalno mizo ter začel živahno in popolnoma brez obžalovanja pripovedovati.

»Odrastel sem v Brooklynu, čeprav so bili moji starši iz Virginije,« je začel. Prve slabe izkušnje s svojim verskim poslanstvom je imel kot trinitarijanec, član ločine, katere prvi pripadniki so se zaobljubili, da bodo rešili kristjane iz turškega suženjstva s tem, da bodo sami postali sužnji. Duhovniški stan je nudil »zelo varno okolje, dobesedno pot k odrešitvi«. »Toda, skupinsko življenje me je začelo dušiti in zato sem leta 1968 odšel v škofijo v Richmondu«.

Študiral je teologijo v semenišču St. Mary na Paca Street v Baltimoru. Eno leto preden je začel s svojim službovanjem je delal kot stažist v bolnici in tako začel zelo uspešno kariero kaplana in spovednika za bolne in umirajoče. Približno leto po nastopu službe je sedel v gay baru v Baltimoru in zagledal prijatelja – tudi duhovnika – ki je ravnokar vstopil. »Ni me spoznal, toda jaz sem ga videl,« se je spominjal v intervjuju za revijo STAR. »Bil je pijan in očitno je bilo, da trpi. Bil sem šokiran, ko sem videl duhovnika v takem lokal. Res sem bil zelo naiven in nedolžen, saj sem mislil, da sem edini gayevski duhovnik na svetu«.

14

V Richmondu je nadaljeval z delom v bolnišnici, vodil je terapevtske sestanke z najstniki in spovedoval otroke, operirane bolnike in umirajoče. Njegova specialnost je bilo delo z družinami in bolniki na intenzivni negi. Postopoma je organiziral skupino duhovnikov, ki so skupaj z njim delali v bolnišnici St. Mary. Pred dvema leti je dobil dovoljenje za študij medicinske etike (na univerzi Georgetown) iz katere je pripravljaval doktorat. Njegova profesionalna rast je sovpadala s tem, kar sam imenuje »raziskovanje avtentičnosti mojega življenja«.

»To, da sem gay, sem vedel že od štirinajstega leta, toda zaradi občutka krivde in strahu tega dolgo nisem mogel sprejeti (katoliška cerkev je pravi strokovnjak za vzbujanje občutka krivde in strahu). Postopoma sem začel spoznavati, da to, če si gay, ni nič slabega. In tisti starejši duhovnik, ki je bil v gayevskem baru... Od takrat sem jih videl še nekaj«.

(Namig, da obstaja kar precej gayevskih duhovnikov je bil po vsej verjetnosti najbolj sporen del Hummelovega razkritja. V kombinaciji z alkoholizmom duhovnikov – pogosta tema best-seller romanov, od FINAL PAYEMENT Mary Gordon do THE EDGE OF SADNESS Edwina O'Connorja – je obtožba še toliko hujša in tudi verjetnejša. Pri cerkvi, ki je še vedno občutljiva na trditve antikatoliškega traktata MARIA MONK iz devetnajstega stoletja in podobne propagande, se človek ne čudi, zakaj je škof kaznoval Hummela za »povzročanje javnega škandala«. Če sklepamo po izključitvenem pismu škofa Sullivana, je bil Hummelov prekršek povzročanje škandala in ne njegovo spolno življenje. Zanimivo pa je, da je razlaga škofijskega časopisa ravno nasprotna.)

V Georgetownu je Hummel dobil mesto direktorja študentskega kampusa. Postal je tudi vodja skupine gay študentov, ki se je borila za uradno priznanje s strani

Univerze. Poleti leta 1978 se je odločil, da je čas, da pred javnostjo pojasni svoja stališča. Svojim prijateljem, družini in škofu, ki je slovel kot eden najbolj liberalnih v Ameriki, je povedal, da je gay. »Škofu sem povedal, da sem gay, da mislim nadaljevati z delom pri študentski gayevski organizaciji in da ne vem kam me bo to pripeljalo,« se spominja Hummel. »Videl sem represijo nad gayskimi študenti in moral sem nekaj storiti«.

Škofova reakcija?

»Bil je zelo razumevajoč. Rekel mi je, da mi bo pomagal, če bi mi stvari ušle iz rok, še prej pa bi se seveda pogovoril z menoj. Možnosti izključitve še omenil ni. Že dolgo pred mojim intervjujem v reviji STAR je vedel, da sem gay.«

Ali sta se pogovarjala tudi o celibatu?

»Ta problem sem vedno obravnaval na teoretični ravni. Mislim pa, da vprašanje celibata ni povezano s homoseksualnostjo. Heteroseksualnih duhovnikov o tem nihče ne sprašuje.«

Kot del strategije pritiska na vodstvo Univerze je imel Bob intervju v študentskem listu HOYA. Na vprašanje, če je gay, je odgovoril, da je. Ko je bil ta intervju septembra leta 1978 objavljen, škof ni reagiral.

»Niti ena številka študentskega lista ni bila brez prispevka o gay skupini,« je opozoril. »Mislim, da je to posledica večjega razumevanja in tolerantnosti«. To je pokazalo tudi glasovanje študentskega senata, ki je z enajstimi glasovi za in dvema proti glasoval za uradno priznanje gayevske skupine. Na istem sestanku so zavrnilo pobudo za sprejetje listine »Pravica do življenja«, ki je zahtevala prepoved splava. Naslednji dan je vodstvo Univerze oba sklepa zavrnilo in s tem ustvarilo kritično situacijo na celi Univerzi.

Univerzitetni forum (študentski klub) je organiziral pogovor (med Hummelom in Andre Hellgersonom) o pravicah gayev. (Hellgerson, ki je umrl lansko leto, je bil direktor Univerzitetnega Kennedyjevega inštituta za etiko). Pogovor se je odvijal v lokalni 1789, ki je bil med študenti zelo priljubljen. Soba je bila nabito polna, prišli pa so tudi štirje uniformirani ameriški nacisti, ki so pred lokalom lepili antigayevske plakate. Ravno oni so pritegnili največ pozornosti washingtonskih časopisov (svastike dobro prodajajo časopise).

STAR je povabil Boba na intervju. Toda intervju o pravicah gayevskih študentov se je spremenil v predstavitev gayevskih duhovnika. Bob Hummel je postal slaven.

»Največje razočaranje,« je žalostno pripomnil Bob Hummel, »je strahopetno skrivanje gayevskih duhovnikov, ki ga ni mogoče opravičiti. To, da si gay je nekaj dobrega. Meni pomaga pri moji osebni rasti in pri delu z ljudmi, ki potrebujejo pomoč. Mislim, da ni nobenega opravičila za skrivanje svoje homoseksualnosti, to še posebno velja za duhovnike«.

»O tej temi se še vedno pogovarjamo na zelo primitiven način. O pomenu celibata v kontekstu homoseksualnosti sploh nima smisla razpravljati. V vsakem gay baru bi lahko našel kakšnega gayevskega duhovnika. Poznam jih kar precej in imam občutek, da se me izogibajo. Mislim, da se nihče noče identificirati z mano – zelo naravna reakcija, če se celo življenje pretvarjaš. Razumem jih, vendar se z njimi ne strinjam.«

»Sam sem moral spremeniti veliko vrednostnih sistemov. Ne morem delati kompromisov glede svoje identitete – to bi bilo shizofrenično in hinavsko. Glavna dolžnost

gayevskega kristjana je, da živi kar se da avtentično. Če hočemo preživeti, se moramo zavedati, da je institucija še vedno zelo pobožnjakarska. Doseči moramo točko etičnega samouresničenja,« je zaključil v žargonu svoje akademske discipline.

Ob škofovi reakciji je ostal ravno tako neustrašen kot je bil ob napadih v študentskem kampusu (razbito okno pisarne, žaljive opazke študentov, »veliko neizvirnih ob-scenih telefonskih klicev«). Odločil se je, da bo ostal na Univerzi Georgetown in končal študij; na Univerzi so mu obnovili pogodbo za mesto direktorja kampusa še za eno leto. Zaradi tradicionalne jezuitske neodvisnosti od politike škofije je šola gledala na Hummelovo izključitev kot na »privatno zadevo med mojim škofom in menoj«.

Kaj namerava delati potem, ko bo doktoriral?

»Smrt Harveya Milka mi je dala veliko misliti,« je odgovoril. »Verjetno se bom začel ukvarjati s politiko, v Washingtonu.« Nič več se ne poskuša opravičiti pred svojo škofijo (»Cerkev ni dovolj odprta za kaj takega.«) Namesto tega je začel sam postavljati zahteve. V pismu škofu Sullivanu, ki ga je napisal dva tedna po izključitvi, je od škofa zahteval izjavo o popolnem priznanju in sprejetju gayevskih oseb v cerkvenih službah in o podpori ustanovitvi posebne službe za gayevske vernike. »Samo tako,« je napisal, »lahko upamo, da bomo premagali kulturne in socialne predsodke zaradi katerih trpimo... Če obstaja možnost takšne uradne izjave, potem sem se z veseljem pripravljen srečati z vami. Če pa takšna možnost ne obstaja, bom sprejel mojo izključitev kot dokaz za odtujitev vseh gayevskih katolikov«. Glede obtožbe o povzročanju škandala, pa je izjavil: »Pričakovati od posameznika, da molči, ko so ogrožene njegove najbolj osnovne pravice, je zame največji škandal.«

»Videl sem tisoče umirajočih ljudi in veliko obžalovanja,« je nadaljeval s tihim glasom, pri tem pa gledal skozi okno v pomladni dež. »Tudi če bi moral jutri umreti, bi bil zadovoljen s tem, kar sem storil. To je edinstven občutek. Uporabil sem svoje sposobnosti za to, da sem dejstvo, da sem gay in katolik predstavil kot nekaj dobrega. To mi je prineslo občutek svobode, ki bi ga rad delil z vsemi.«

Bob mi je predlagal, da se pogovorim še z Jimom Ryanom, predsednikom gayevske študentske organizacije v Georgetownu, da bi tako spoznal še en pogled na problematiko pravic gayevskih študentov. Ko sem šel z Jimom naslednje popoldne na kosilo, me je preplaval občutek, da sem vse to že enkrat doživel.

Deloma zato, ker sva se dobila v lokalu ST. HENRY'S. Ko sem bil še v dijaškem domu v Marylandu, sem se večkrat izmuznil ven in odpeljal v Georgetown (»v svet«, kot smo na pol v šali imenovali vso neposvečeno zemljo) in se nalival s pivom s prijatelji v ST. HENRY'S. Leta 1973, ko sem se preselil nazaj v Washington, potem ko sem zamenjal študij in katolicizem za (v glavnem izmišljen) blišč pesniškega življenja, sem sedel s prijateljki v istem baru in poslušal načrte, kako doseči uradno priznanje... gayevske študentske skupine. Ko sem poslušal Jima Ryana, katerega glas in način govorjenja sta me spominjala na predsednika prve skupine gayevskih študentov, sem prepoznal iste argumente in isti način razmišljanja. Skozi celo njegovo zgodbo je bilo čutiti neko napetost, ki je tako značilna za večino gayevskih katolikov (čeprav večina o tem nikoli ne govori). Iz tihe odločnosti v glasu Jima Ryana pa sem spoznal, da bodo tokrat gayevski študentje v Georgetownu mogoče celo zmagali.

Jim Ryan je tipičen študent iz Georgetowna: lepo urejeni temni lasje, moderna očala, vitko telo v srajci Lacoste in lepo zlikane kavbojke. Njegov obraz je primer

dobrega katoliškega študenta: žive oči in zasanjan izraz. Govori malo, zato pa pazljivo poslušaj, njegov humor je nevsiljiv, njegova iskrenost očarljiva. V sebi ima nekaj duhovniškega. Kot mnogo drugih gayevskih katolikov se je za duhovnika tudi imel.

»Ko sem bil v srednji šoli,« je razlagal Jim, »sem resno razmišljal o tem, da bi postal duhovnik. In to iz čisto napačnih razlogov. Prva oseba, ki sem ji povedal, da sem gay, je bil duhovnik. Svetoval mi je, naj grem od doma in dobro premislim, kaj si resnično želim.«

Tako je, namesto da bi šel v Fordham (blizu njegovega doma v Bronxu), šel za dve leti na STATE UNIVERSITY OF NEW YORK v Albany, kjer »sem se veliko sprehajal in bil ves čas depresiven«. Spominja se, da je bil zelo osamljen in zato se je tudi odločil, da bo odšel v Georgetown (»Iz liberalne šole v konservativnem mestu v konservativno šolo v liberalnem mestu,« se rad pošali).

Ko je bil poleti med počitnicami v New Yorku, je bil na več mašah, ki jih je pripravila gayevska katoliška skupina DIGNITY. V Washingtonu je DIGNITY pripravila mašo tudi v študentskem kampusu v Georgetownu (nobena župnija ni dala uradnega dovoljenja za njihovo maševanje in washingtonski nadškof je neuradno izjavil, da bodo zavrnili vse prošnje za uradno dovoljenje). Preko organizacije DIGNITY je Jim odkril gibanje gayevskih študentov. Spomladi je šel na eno njihovih srečanj, na katerem so opravili tudi letne volitve. Kot eden od dveh prisotnih, ki še nista diplomirala, je nenadoma postal predsednik skupine in najbolj znan homoseksualec v Georgetownu.

»Dobil sem več telefonskih klicev, v katerih so mi grozili, da mi bodo zlomili kolena, se spominja. »Spreobrnjeni kristjani so hodili za mano in mi govorili, da molijo zame. Nekateri jezuiti so bili sočustvujoči – rekli so mi, da so njihova vrata vedno odprta, če se želim pogovarjati o svoji bolezni.«

Zaradi vsega tega je Jim prepričan, da »če obstaja kakšen kraj, ki potrebuje gayevsko skupino, je to katoliška šola.«

»Spominjam se občutka krivde, ki sem ga imel, ko sem javno priznal svojo homoseksualnost. Veliko ljudi v Georgetownu doživlja isto v tem trenutku. Pravi pekel je, ko si tako osamljen in prestrašen in ko svoje stiske ne moreš z nikomer deliti.«

»Na Univerzi Georgetown ni nikakršnih posebnih verskih obredov za gayevske študente. Jezuitski svetovalci ponavadi rečejo gayevskim študentom: »Ne skrbite, sploh se ne vidi, da ste gay«. Ali pa: »Niste še srečali prave ženske«. (Podobnega nerazumevanja so deležne tudi ženske, ki študirajo na tej, prej popolnoma moški univerzi. Lansko leto je študentski zdravstveni oddelek na Univerzi Georgetown odklonil, da bi najel ginekologa, ker bi to po njihovem mnenju pomenilo spodbujanje splava in kontracepcije).

»Na pogovoru o spolnosti, ki ga je organizirala Univerza,« je nadaljeval Jim, »mi je nek jezuit rekel: »Žal mi je zate, nisi se pravilno razvil«. Znanstvenih spoznanj, ki potrjujejo ravno nasprotno, ne upoštevajo. Težko se je boriti z dogmatizmom.«

Skupina, ki jo vodi Jim Ryan, se namerava pritožiti na univerzitetno odločitev, da jih ne priznajo – proces, ki lahko traja več mesecev, odvisno kako dolgo bo vsak član vodstva Univerze zavlačeval s svojim odgovorom. Potem ko bodo prejeli končni »ne«, ki ga pričakujejo, bo naslednji korak tožba proti Univerzi. Več odvetnikov v Washingtonu se je že ponudilo, da prevzamejo primer.

»Imam dober občutek o vsem, kar se dogaja v Georgetownu,« pravi Jim.

»Problem smo predstavili javnosti. Toda vse skupaj je precej frustrirajoče, kot da bi z glavo zadeval ob precej trdno zgrajen zid«.

Ryan pravi, da je moral kot gayevski katolik »ločiti med sporočilom in duhom Biblije in ozkimi interpretacijami ljudi, ki sovražijo gaye«. Kdorkoli je že bil Kristus, ti ljudje zlorablajo njegov simbol za sovraštvo in zatiranje. To je nespremenljivo.

»Pravzaprav naš glavni problem niso straight duhovniki,« pravi Ryan. »Najbolj nam nasprotujejo gayevski duhovniki, ker hočejo zaščititi svoj položaj. Poznam najmanj pet gayevskih duhovnikov, ki še vedno skrivajo svojo homoseksualnost. Videl sem jih v gayevskih barih in drugih lokalih, ki jih obiskujejo gayi. DIGNITY ima petnajst kaplanov, toda niti eden ni podprl Boba Hummela«.

»Bob Hummel je izkoristil Sullivana, ko je ta pokazal nekaj razumevanja,« se je razburil Don Fredy.

Bila sva v dnevni sobi njegovega stanovanja v katoliškem župnišču v predmestju Washingtona. Stanovanje je bilo urejeno s skrbnostjo in natančnostjo, ki se je spominjam iz dni, ko sem bil tudi sam v župnišču. Sobe posameznih članov so bile polne barv in topline, medtem ko so bili skupni prostori (jedilnica, knjižnica, dnevni prostor) pusti in formalni. Hummelov notni zvezek je ležal odprt na mizi, na strani MIRSAL ROMANUM. Na omari je žlobudrala voda v tropskem akvariju. V kotu je bila miza, pokrita z belim platnom, na njej pa jeruzalemska Biblija, odprta pri Psalmu I. Pila sva viski.

18

Dona Fredyja poznam že od takrat, ko je začel s svojim službovanjem. Bil je vodja skupine s katero smo debatirali v srednji šoli; nekaj let kasneje ga je srečal prijatelj, ki je poznal tudi mene v lokalni LOST AND FOUND (najbolj priljubljen gayevski disko v Washingtonu) in spet sva navezala stike. Enkrat je prišel k meni na božično zabavo. Čez en mesec sva bila skupaj z mojim ljubimcem edina od vseh povablencev, ki nisva bila v duhovniškem stanu, na veliki gayevski novoletni zabavi v njegovem župnišču (župnik je bil odsoten). Spominjam se nekega župnika, ki je govoril, da ga je strah, da ne bo mlad vrtnar, ki ga je najel, razkril njune zveze. Zvenelo je kot slab francoski roman, dokler nisem spoznal, da je bil vsak v sobi – in bilo nas je nad sedemdeset – soočen s podobno grožnjo, ki bi lahko uničila njegovo kariero in dober glas. Bili so del sveta, ki je bil tako skrivnosten kot svet gayevskih diplomatov ali gayevskih hollywoodskih zvezd. Don Fredy javno ni homoseksualec in kot pravi sam, »ne občuduje« javnega nastopa Boba Hummela.

»Bob je izkoristil Sullivana, ki je bil zelo pošten. Vedno je govoril: »Dokler si diskreten, lahko svojim prijateljem v kampusu poveš, da si gay«. Sullivan ni bil antigayevski. Dva duhovnika je imenoval za kaplana pri skupini DIGNITY v Richmondu in tudi sam je maševal pri njih. Toda, ko je Bob začel dajati intervjuje za časopise, se je počutil prevaranega. Predstavniki Vatikana v ZDA je zahteval od Sullivana naj ukrepa... Tega ni mogel preslišati.«

Pred svojimi prijatelji Don ne skriva, da je gay. Prepričan je, da njegovo poslanstvo duhovnika ni v nasprotju z njegovim spolnim življenjem.

»Sem in tja pride do prekrivanja obeh,« je smejoč se priznal. »Fant, s katerim hodim, je nekoč zavpil v trenutku ekstaze: »Jezus Kristus«, in se pozneje opravičil, da je po nepotrebnem izgovoril Gospodovo ime. Kot aktiven gayevski duhovnik bi imel čisto vest pred Bogom, toda pred škofom bi se počutil krivega«.

Kaj pa zaprisega o celibatu?

»V začetku je bil celibat koristen zakon, ki je preprečeval, da bi cerkvena lastnina prešla v roke duhovnikovih otrok,« je začel razlagati. »Uveljavljati se je začel šele v devetem stoletju. Imel je namen preprečevati nastanek družine in ne prepovedovati spolnosti. Strinjam se, da je potrebno spoštovati celibat – torej vzdržati se seksa – v verskem redu. Lahko postane zelo rušilno, če ljudje, ki živijo v skupnosti, začno spati drug z drugim.

Nekatere verske skupnosti v Washingtonu imajo pomembne gayevske manjšine, katerih člani hodijo v gayevske bare. To je slabo. Toda za župnijskega duhovnika, kakršen sem tudi sam, celibat pomeni predvsem to, da se ne poroči oziroma da nima stalnega partnerja.«

Vprašal sem ga, če ga moti dejstvo, da se pretvarja, da je nekaj, kar ni.

»Edina beseda, ki je primerna, je hinavščina,« je odgovoril. »Počutim se zelo kompromitirano. Zame je pomembno, da ne lažem - nekateri ljudje pa me imajo verjetno za posebjeno laž.« Po daljšem oklevanju je rekel: »Če bi bil v položaju Boba Hummela, če bi javno priznal, da sem homoseksualec, bi moral zapustiti ta kraj in začeti znova od začetka, kje drugje, daleč stran. To bi popolnoma uničilo učinkovitost mojega dela.«

Ali je njegovo delo učinkovito?

»No, vsekakor ne za gayevske župljane. Pretvarjamo se, da sploh ne obstajajo. Imamo homofobnega župnika, toda naša župnija ni tradicionalna »družinska« župnija. Imamo mlajše in starejše samce, mlade pare brez otrok, gaye, Hispanike, Vietnamce - za vse te skupine imamo posebne programe, razen za gaye.«

19

Pred nekaj leti, ko je delal doktorat, je bil kaplan pri DIGNITY. Toda, ko se je v njegovi matični škofiji razvedelo, da dela pri gayevski skupini je Don takoj prenehal sodelovati pri DIGNITY. Sumi, da je bil »informer« nek duhovnik, ki »hodi po straniščih, sam pa še ni sprejel dejstva, da je homoseksualec«. Največji homofobi so ponavadi tisti duhovniki in člani cerkvene hierarhije, ki so gayi.«

Koliko je pravzaprav gayevskih duhovnikov?

»Rekel bi, da jih je v moji nadškofiji okoli deset odstotkov, toda vsi ne funkcionirajo (njegov izraz za spolne odnose). Za nekatere bi to pomenilo »padec«. Ostali pa občasno »funkcionirajo«. Poznam samo enega duhovnika v moji nadškofiji, ki hodi v bare in tri, ki imajo ljubimce ali občasne zveze. Toda stvar je v tem, da NOČEM poznati gayevskih duhovnikov.«

Kljub čisto povprečnemu deležu gayevskih duhovnikov, pa Don priznava, da je tema homoseksualnosti ves čas zelo prisotna v njihovem življenju. »V semenišču smo imeli pregovor,« se spominja, »da če še nisi bil peder, ko si prišel, si o stvari prav gotovo še enkrat premislil ob vsem pritisku, ki si ga bil deležen.«

Povedal je, da bi se v določenih situacijah počutil neprijetno, na primer, če bi v lokalni katoliški šoli odkrili, da je eden njihovih učiteljev gay. »Ne vem natančno, kaj bi storil, verjetno bi predlagal, naj ga odpustijo,« je počasi spregovoril. »Od staršev ne moremo pričakovati, da sprejmejo kaj takega.« V drugih situacijah se počuti bolj sproščeno, na primer ko svetuje drugim gayevskim ljudem, ki ne vedo,

da je tudi on gay. »Pri svetovanju poskušaš doseči, da začno ljudje misliti s svojo glavo in jih pomiriti. Misli, da sem dober svetovalec.« To je res. Spominjam se otrok, ki sem jih poznal pred desetimi leti, katerim je pomagal. Kaj bi rekel gayevskim katolikom, ki čutijo, da jih je cerkev zavrгла? »Cerkev so božji ljudje,« je hitro odgovoril. »Nihče ti ne more reči, da ne spadaš zraven. Gayevska oseba mora imeti dovolj moči, da si reče »Sem del Njegovega telesa. Ne morete me vreči ven. Sem družina.« Ravno to počno ljudje pri DIGNITY. Opazil sem določen napredek v uradnih cerkvenih stališčih. Ne bi bil preveč presenečen, če bi Mc Neillova teza o naravnem zakonu čez dvajset let vsebovala tudi homoseksualnost. Cerkev ravna zelo preračunljivo. Ko bo javnost sprejela način življenja gayev, se bo spremenilo tudi stališče cerkve.«

»Kar se tiče sprememb, obstajata dve poti. Katoliška cerkev se spreminja počasi in poskuša na ta način obdržati kar največ vernikov. Nekatere manjše protestantske cerkve pa pravijo: »Šli bomo hitro in če želiš, nam sledi.« Cerkev ne bo nikoli rekla »Ne spadaš zraven.« Toda škofje bodo oklevali še dolgo potem, ko bodo manjše unitarijanske in protestantske sekte rekly: »Gayevski ljudje so lahko člani naše cerkve.« Težko je usmerjati ljudi nekam, kamor ne želijo iti.

Dve nedelji po intervjuju z Očetom Robertom Hummelom je WASHINGTON STAR objavil dve pismi v zvezi s sporom med škofom Sullivanom in Bobom Hummelom. Eno je bilo Bobu naklonjeno, drugo pa je bilo zelo kritično. Tako izgleda naklonjeno pismo:

20

Ko sem brala o krutih dejanjih nekaterih študentov iz Univerze Georgetown, ki so trpinčili Očeta Roberta F. Hummela, duhovnika, ki je javno priznal, da je homoseksualec in ki študira na tej univerzi, sem bila jezna in ogorčena. Namesto da študirajo zgodovino, ekonomijo itd., bi se ti študentje morali učiti »kako biti bolj človeški.«

Spominjajo me na drhal, ki je na cvetno nedeljo proglasila Jezusa za svojega kralja, naslednji petek pa ga je križala. Ne strinjam se z načinom življenja homoseksualcev, toda verjamem, da Jezus ljubi vsakega od nas, naj je grešnik ali ne. Odpustil je Mariji Magdaleni in ženski ob vodnjaku.

Sramujejo naj se! Ozkosrčni ljudje so. Mogoče bi bilo dobro, da se najprej ozrejo na svoje življenje preden sodijo druge. Ali ni Kristus rekel »Tisti, ki je brez greha, naj prvi vrže kamen«? Tudi škofje in duhovniki v Richmondu bi se morali ozreti na svoje življenje in pokazati več usmiljenja.

Pisma ni napisal duhovnik, član skupine DIGNITY, niti kak drug gayevski katolik. Podpisana je bila Mary E. Dlugos - moja mati. Bil sem osupel. Predanost in zvestoba moje matere cerkvi in njenim naukom je lep primer »irskega katolicizma«. Nikomur, niti meni ni povedala, da je napisala pismo v podporo Bobu Hummelu.

Na večer ko je STAR objavil pismo, je dobila anonimen telefonski klic.

»Ali res verjamete v to, kar ste napisali?« je vprašal moški glas.

»Seveda,« je odgovorila.

»No, mlada dama, moram vam reči, da ste zelo naivni. Če bom kdaj srečal tega t.i. duhovnika, bom vzel puško in mu odpihnil možgane.«

»Hvala, da ste povedali vaše mnenje,« je odgovorila moja mati z glasom voditeljice televizijske oddaje in odložila slušalko.

II Paul Shanley je predstavnik novega tipa gayevskih duhovnikov. Ne mislim na tisto novo vrsto zagretilih in ambiciozних duhovnikov, pri katerih je novo le njihovo očarljivo navdušenje za delo. Ta nov tip je nekakšno sodobno nadomestilo za priljubljene mlade duhovnike iz časa mojega otroštva – kratko ostrizeni, idealistični duhovniki, ki so ob nedeljah dopoldne igrali košarko s srednješolci in jih pozneje pri spovedi ošteli zaradi samozadovoljevanja. Kljub več kot dvajsetletni praksi je Shanley ohranil mladostno navdušenje. Ves čas je bil polno zaposlen. Toda te zunanje lastnosti niso to, kar je pri njem novega. Je eden od peščice duhovnikov (drugi je Don Berrigan), ki jih je katoliška cerkev napadla iz zelo čudnega razloga – ker so bili pri svojem delu preveč uspešni! So enostavno preveč sposobni. Shanleyu je po običajnem začetku, ko je delal kot kaplan za policaje in mladostne prestopnike, uspelo dobiti delovno mesto v enem najbolj spornih apostolstev v mestu.

V šestdesetih je delal kot »poulični duhovnik« z mladimi uporniki, ki so prišli v Boston iskat nekakšno verzijo slovite ulice Height iz San Francisca. To jim ni nikoli povsem uspelo, toda Shanley je kljub temu postal ena najbolj znanih figur v bostonski koloniji »otrok cvetja« (poleg glasbe skupine THE ULTIMATE SPINACH in metanja kisline v ribnik v mestnem parku). Kljub temu, da ga je sam kardinal Cushing imenoval za kaplana za ubežnike od doma, je bil ves čas tarča napadov konservativcev – zaradi svojih dolgih las in ljubezenskih avantur, kot tudi zaradi izjave, da kajenje trave še ne vodi nujno v odvisnost od heroina. Toda te kritike so bile zelo mile v primerjavi s pravim plazom obtožb, ki so se vsule nanj, ko se je, kot edini katoliški duhovnik na svetu, v celoti posvetil delu s spolnimi manjšinami.

Na to mesto ga je leta 1970 postavil kardinal Huberto Madieros, ki je zamenjal kardinala Crushinga na mestu bostonskega nadškofa. »Rekel mi je - 'Pojdi z Bogom,'« se spominja Shanley. »Sovražili te bodo, toda tudi mene sovražijo, ker sem Portugalec.« V naslednjih osmih letih pa je bilo kardinalu večkrat žal, da ga je postavil na to mesto. Ravno tako, kot pri delu z otroki iz ulice, je Shanley odkril, da se katoliški miti o življenju gayev ne skladajo z dejstvi – in prav nič ni okleval govoriti o svojih odkritjih s komerkoli, ki ga je bil pripravljen poslušati.

»Kardinal je pričakoval, da bom poslal homoseksualce k psihiatrom, da jim bom odpustil njihove grehe in jih prepričal, naj nahajo grešiti,« se je spominjal. »Videl sem, da sploh niso bolni, da ne grešijo in da je Jezus prišel k njim pred mano in katoliško cerkvijo.«

Takšne trditve in tudi izjava, »da k psihiatru sodita homofobija in strah pred homoseksualci in ne homoseksualci,« so povzročile, da je postal eden najbolj priljubljenih in provokativnih pastorjev v državi in da si je pridobil zaupanje svoje razpuščene črede vernikov – razen v Bostonu, kjer je bila spolnost še bolj nedotakljiva tema (če je to sploh mogoče) kot drugod v ameriški cerkvi. Kardinal Madieros je na primer odklonil, da bi krstil otroka, čigar starši so podpirali pravico ženske do splava, nato pa je še dosegel, da so izključili iz jezuitskega redu duhovnika, ki je kljuboval njegovi odločitvi. Zato je povsem razumljivo, da je Paul Shanley postal tarča napadov katoliške cerkve.

Kocka je padla prejšnjega marca. Prestavili so ga iz njegove »free-lance« duhovniške službe v ugledno župnijo zgornjega srednjega razreda v predmestju Bostona. Kardinal je odločil, da ne obstaja nikakršna potreba po posebni duhovniški službi za spolne manjšine – vsak duhovnik naj bi bil sposoben spovedovati homoseksualce.

»Spovedovanje!« Sarkazem v njegovem glasu je nekoliko ublažil nasmeh v njegovih očeh (ima oči, ki se smeji, kot v tisti znani pesmi). Odkrižal je noge in jih nato zopet prekrižal. V praznem hodniku župnišča, kjer zdaj živi, je videti njegova nervozna energija ravno tako odveč kot tema, o kateri sva se pogovarjala. »Pri spovedi ponavadi nimam opravka z gayi. Večina gayev, s katerimi sem delal, ne hodi k spovedi. Zapustili so katoliško cerkev – in to čisto upravičeno – da bi si ohranili duševno zdravje. Odšli so zaradi homofobije te institucije. Toda tudi če bi bili vsi duhovniki res sposobni, da delajo z gayi, kaj pa ostale spolne manjšine? Kaj se bo zgodilo z njimi? (Poleg homoseksualcev je Shanley identificiral še 31 različnih spolnih manjšin; ne bo jih našteval, ker bi bilo to, po njegovih besedah, bolj senzacionalistično kot koristno.)

Da bi bilo njegovo delo s spolnimi manjšinami bolj učinkovito, je poleg svojih sposobnosti svetovanja uporabil še znanstvene metode zbiranja podatkov. Kljub temu pa pravi: »Moje področje je precej omejeno. Ukvarjal naj bi se s preprečevanjem in napovedovanjem mladostniškega prestopništva. V zgodnjih šestdesetih sem spoznal, da bodo največji problem postala mamila. V zgodnjih sedemdesetih sem opozarjal na probleme okrog spolnosti.« Pravi, da je bilo ob koncu njegovega dela z mladostniki že polovica ubežnikov gayevskih. Danes naj bi jih bilo že 80 odstotkov. Pogosto gre za otroke iz katoliških družin, ki so jih le-te razdedinile.

»Gre za kulturne predsodke,« pravi Shanley, »ki pa so jih do sedaj opravičevali z vero. Homoseksualcev ne sovražijo zaradi svoje vere, ampak zaradi svoje kulture.« V intervjuju za časopis BOSTON GLOBE (videti je, da dobiva več publicitete kot vsa ostala nadškofija skupaj) je šel še dlje: »Neverjetno je s kakšno lahkoto lahko starši uničijo cno najmočnejših vezi med ljudmi. Spominjam se, da so se pred dvajsetimi leti katoliške družine odrekale svojih otrok, če so se poročili s protestantom. Pred desetimi leti so starši razdedinjali svoje otroke samo zato, ker so odklanjali uporabljati orožje. Danes mnogi starši mečejo svoje otroke na cesto zato, ker so homoseksualci.«

Potem ko je dobil kardinalovo dovoljenje, da vodi duhovniško službo za spolne manjšine, je vsaj enkrat na mesec obiskal vsako zbirališče gayev.

»Ko sem prvič prišel na gayevsko sceno, sem bil prestrašen. Šokiran sem bil samo enkrat, in sicer, ko sem prvič vstopil v gayevski disko in videl petsto moških, ki so plesali skupaj. Še nikoli prej nisem videl, da bi se dva moška DOTIKALA, nikoli nisem pomislil na to, da bi plesal z moškim. Vsedel sem se, hitro spil kozarec pijače, naročil še enega – in od takrat nisem bil nikoli več šokiran.«

Na svojih pohodih po bostonski gayevski sceni je videl mnogo duhovnikov in semeniščnikov.

»V disku 1270 je bil del plesišča, ki so ga imenovali »katoliški kot«. Nekega večera sem srečal 12 semeniščnikov samo iz enega redu. V gayevski skupnosti je seveda tudi veliko bivših semeniščnikov.«

»Slišal sem, da je 80 odstotkov vseh kandidatov za duhovnike gayev. To sploh ni presenetljivo. Čisto jasno je, zakaj je tako. Če imaš osemnajst let, si gay in katolik, kaj ti drugega preostane? Veš, da te bo sovražil Bog, da te bo sovražila družba, da te bo sovražila cerkev. Tudi lastna mati te bo sovražila, če izzve, da si gay. Toda, če postaneš duhovnik, se ti ni treba oženiti. Bog te bo ljubil, družba te bo ljubila, cerkev te bo ljubila. Seveda te bo ljubila tudi mati. Če bi katoliki vedeli o duhovnikih in

semeniščnikih to, kar vemo mi, bi bila cerkev zdesetkana,« je zaključil. »No, pa saj je že tako ali tako zdesetkana.«

Najbolj ga je presenetilo to, da so ga premestili brez uradnega pojasnila. (Zanimivo, da od institucije, ki ji ni treba pojasnjevati nobenega svojega dejanja, pričakuje uradno razlago).

»Madieros mi je rekel, da je dobil tri pritožbe zaradi moje nove kasete,« je nadaljeval. V času dela z mladostniki je posnel več kaset z vzgojno vsebino, s področja mladostništva, vere in spolnosti. Kasete, o kateri je govoril Madieros, je posnetek pogovora med Shanleyem in profesorjem Richardom Lovelacem, avtorjem poročila Združene prezbiterijanske cerkve, v katerem je zahteval, naj homoseksualnim duhovnikom prepovejo maševati. »Toda kardinal mi pisem ni hotel pokazati, niti ni hotel povedati, kaj je bilo v njih. Verjetno kasete sploh ni poslušal.«

V dolgem pismu, ki ga je objavil Madieros dva meseca po Shanleyevi premestitvi, je javnosti pojasnil svoje stališče do duhovniške službe za gayevske vernike.

Pravi, da ne bo noben duhovnik določen za delo s spolnimi manjšinami, ker je to naloga vseh. Pismo vsebuje vso potrebno navlako – ljubi homoseksualce, pomagaj jim – potem pa se spremeni v nekak srednjeveški, supertradicionalen napad na gayevsko skupnost. Nadalje še pravi, da ne bo dovolil nobenemu duhovniku, da bi maševal za gayevske vernike – karkoli že to pomeni, noben duhovnik ne potrebuje njegovega dovoljenja za maševanje – in da se homoseksualci ne bi smeli zbirati. Na prvi strani nam pove, da bi se morali homoseksualci vzdržati spolnosti. Na trinajsti strani pa zvemo, da homoseksualcem ne bodo dovolili, da bi postali duhovniki, ker niso sposobni spoštovati celibata. Omenil je še, da se je posvetoval s strokovnjaki, preden je napisal to pismo. Res me zanima s kom, prav gotovo ne s predstavniki gayevskih skupin.«

Rekel je tudi, da se ne misli srečati s »homoseksualci kot homoseksualci«, karkoli že to pomeni (samo en teden po objavi pisma kardinala Madierosa je župnija Trenton imenovala kaplana Vincenta Inghlittera na mesto duhovnika za gayevske vernike).

Shanley iz kardinalove zavrnitve sklepa, da ima le-ta dileme gayevskih vernikov za nekakšno vrsto sleposti. »Pravi, da so gayi dobrodošli v katerikoli katoliški cerkvi na svetu. Nakar sem mu rekel, da bom vsem župnijam v Bostonu poslal pismo, v katerem bom napisal: »Dragi Prečastiti, slišali smo, da je kardinal izjavil, da so homoseksualci dobrodošli v vseh katoliških cerkvah. Zato smo se odločili, da vas, jaz in še petsto mojih homoseksualnih prijateljev, obiščemo naslednjo nedeljo.« Oba dobro veva, da bi v tem primeru tekla kri.«

Ali verjame, da bi gayevski katoliki morali ostati v cerkvi in se boriti za spremembe?

»Eden od razlogov za mojo radikalnost je tudi dejstvo, da je tako veliko liberalnih in radikalnih katolikov zapustilo cerkev in jo prepustilo konservativcem. Kdor plača, ta pije. Nič se ne bo spremenilo, dokler so na vodilnih mestih konzervativci. Včasih imam občutek, da sem šele na čelu nekakšnega pogrebnega spreveda. Madieros uničuje cerkev v tej župniji. Po drugi strani pa se zavedam, da je boj za pravice gayev za mnoge ljudi predstavljal stalno čustveno napetost, zato jih prav dobro razumem, zakaj so zapustili cerkev. Moram pa povedati, da moja župnija ni bila nikoli zaprta za gayevske vernike. Ljudje, katere cenim, so se že zdavnaj nehali ukvarjati s stvarmi, ki jih razglaša Madieros.«

Ko sem ga vprašal, zakaj tudi sam ni zapustil cerkve, se je dolgo obotavljal, potem pa odgovoril: »Mislim, da na splošno cerkev naredi več dobrega kot slabega. Kar se tiče spolnih manjšin, naredi seveda več slabega - s tem mislim predvsem na konzervativce v cerkvi. Toda to je še vedno moja cerkev in zato sem tudi ostal.«

Ena od dobrih strani Shanleyeve premestitve je dejstvo, da zdaj lahko govori o posebno delikatnih problemih, o katerih prej, ko je delal s spolnimi manjšinami, ni mogel govoriti.

»Kardinal mi je pri mojem delu z gayevskimi verniki prepovedal opravljati štiri stvari: maševati homoseksualcem, ustanoviti gayevsko župnijo, spodbujati gayevske zveze in moralno ocenjevati homoseksualne odnose.«

Ali je za ustanavljanje posebnih gayevskih župnij za gayevske vernike, ki hočejo ostati v cerkvi?

»To je stvar, o kateri morajo odločiti gayevski verniki sami« je odgovoril. »Osebn nisem za ustanavljanje takšnih župnij, toda ne bi jim nasprotoval. Sem tudi proti župnijskim šolam, toda če jih ljudje hočejo imeti, naj jih imajo.«

Ali bi spodbujal gayevske zveze?

»Da, seveda,« je na hitro odgovoril. »S tem ne mislim cerkvene poroke. Nismo še prišli tako daleč, čeprav obstaja možnost za kaj takega v prihodnosti. Toda za »prave« homoseksualce, za katere je promiskuiteta druga možnost, je to edina rešitev. Stališče katoliške cerkve, ki zahteva od homoseksualcev, da spoštujejo celibat, temelji na predpostavki, da so homoseksualci bolj inteligentni in moralno močnejši od heteroseksualcev. To pa je seveda navadna neumnost. Od nobenega heteroseksualca ne zahtevajo, da se vzdrži spolnosti – prav to pa zahtevajo od 20-ih milijonov homoseksualcev.«

»Cerkev ima celibat za posebno milost, za dar Svetega duha. Ljudje, ki se odločijo za religiozno življenje, naj bi imeli ta dar. Kljub vsej duhovni, institucionalni in kulturni podpori, so tisoči duhovnikov zapustili cerkev ravno zaradi celibata. Kako nemogoče je torej zahtevati od homoseksualcev, ki nimajo nikakršne družbene podpore, da se vzdržijo spolnosti. S tem, ko to od njih zahtevamo, siromašimo pomen božje milosti. Bog, ki bi dal gayevskim osebam vse organe, vse spolne potrebe in želje – torej popolno seksualnost, kot vsem drugim – potem pa bi si premislil in rekel 'Tega ne smete nikoli uporabljati, ne sami, ne z drugimi' – to bi bil zelo krut bog.«

Pravi, da je opazil, da so začeli verniki v njegovi župniji spreminjati svoje poglede na gayevske zveze. »Problem jim predstavim v obliki vprašanja. Če vas štirinajstletnik vpraša, kaj lahko pričakuje od življenja kot gayevska oseba, kaj mu boste odgovorili? Potem naštejemo vse možnosti. Lahko se poroči z osebo nasprotnega spola. Lahko si ustvari gayevsko zvezo. Lahko je promiskuiteten. Lahko se posveti verskemu življenju (čeprav kardinal trdi, da v tej državi ni škofa, ki bi posvetil v duhovniški stan odkritega homoseksualca). Lahko se odloči za celibat. Ali pa naredi samomor. To so možnosti, ki jih ima. Drugih ni. Še pred petimi leti bi mi večina odgovorila, naj se odloči za celibat. Danes nimajo nič proti gayevski zvezi.«

Ta sprememba v odnosu do homoseksualnosti pa ne doseže vrhov cerkvene hierarhije. (»Škofje ne poslušajo,« se pošali Shanley. »Škofje učijo.«) Čeprav gre za

spremembo odnosa do spolnosti, kateri cerkev posveča toliko časa in energije, pa je zelo težko pritegniti pozornost. »Katoliki takoj pomislijo na posteljo,« se namuzne.

Najbolj negativna posledica njegove premestitve pa je bila vrsta odpovedi povabil. Samo v prvem mesecu po novici v časopisih so mu odpovedali štiri govore. Enega od teh govorov bi moral imeti v Kongresu Nove Anglije za versko izobraževanje (NEW ENGLAND CONGRESS OF RELIGIOUS EDUCATION), organizaciji, s katero je sodeloval vrsto let. Oče William McCaffrey, predsednik kongresa, mu je povedal, da je na njihovo odločitev vplivala predvsem publiciteta, ki jo je dobil v bostonskih časopisih.

»Kongres financirajo škofije v Novi Angliji, vodijo pa ga župnijski direktorji za versko izobraževanje,« je razložil McCoffrey. »Že večkrat smo imeli težave s kontroverznimi govorniki. William Loeb je imel pripombe glede enega izmed naših prejšnjih gostov (Loeb je ultrakonservativen založnik revije UNION LEADER). Paul je bil naš gost že pred leti. Na sestanku našega izvršnega komiteja smo se pogovarjali o njem na pobudo neke župnije izven države Massachusetts. Odločili smo se, da bomo preverili, če ima podporo direktorja verskega izobraževanja svoje župnije in svojega škofa. Izkazalo se je, da je nima.«

»To, da ga ne povabimo, je bila skupna odločitev,« je zaključil McCaffrey. »Eden od ciljev našega kongresa je, da obdržimo podporo škofij.«

Ko sem končal obisk pri Paulu Shanleyu, sem se odpeljal proti zahodu, k mojemu novemu cilju. Cesta je šla skozi kraje, kjer sem se šolal. Poznani cestni napisi pri Springfieldu so v meni zbudili občutek povezanosti s temi kraji, občutek, ki ga nisem občutil že vrsto let. »East Longmeadow me je spomnil na župnijo St. Michael, kjer sem prvič maševal – strašno sem se bal blagoslavljanja, ker sem bil zelo neroden s kadilnico (o tem obredu je krožila šala: »Ljubi svoje opravilo, toda kljub temu pazi, da se ti ne vžge obleka.«). Ulica »Liberty Street« v Springfieldu me je spomnila na šolo »Sacred Heart School«, kjer so me leta 1963 izvolili za »Svetega Dominika leta« (Sveti Dominik je umrl leta 1852, ko je imel štirinajst let. Njegov moto je bil »Raje umreti kot grešiti.«). West Springfield me je spomnil na samostan, kamor smo ob nedeljah hodili na srečanja skupine Klub katoliškega poslanstva (Catholic Vocation Club), kjer smo večkrat obiskali kapelo in se pogovarjali o zaslugah in pomenu semenišča in bostonske teološke fakultete.

Čisto pa sem pozabil, da so me tudi na kraj, kamor sem bil namenjen, vezali spomini iz otroštva. Ko sem zapeljal po dovozu semenišča blizu Albany in videl nizke granitne stavbe, sem spoznal, da sem to nekoč že videl in da sem tu nekoč že bil. To je bilo pred sedemnajstimi ali osemnajstimi leti, na izletu ministrantov. Najbolj sta mi ostala v spominu ogromen bazen in pa kapela, kjer so skupine mož v duhovniških haljah klečale pri večerni molitvi.

Število učencev v semenišču »Our Lady of the Bershires Seminary« (kot se uradno imenuje) se je močno zmanjšalo in tudi zunanji znaki verske vzgoje so se zelo spremenili. Trije semeniščniki, ki so me sprejeli, so nosili posvetna oblačila. Eden od njih, moj dober prijatelj Terry, je dva tedna po mojem prihodu postal duhovnik. Lou in Gary sta bila leto za Terryem, to poletje pa sta postala diakonata. Čeprav so njihovi pogledi na bodoče službovanje zelo različni, od čisto konvencionalnih do radikalnih, pa jih povezuje skupna skrivnost – vsi trije so homoseksualci. Ker niso

hoteli, da bi opravili intervju v kampusu, smo se odpeljali v bližnjo slaščičarno, da bi se pogovorili o vplivu te »skrivnosti« na njihovo poklicno življenje.

»Semenišče je zelo »macho« kraj,« je pripomnil Terry, »resnično grozen, kar se tega tiče. Tisti, ki SMO – previdnost pri uporabi besede »gay« sega tudi v njihove privatne pogovore – moramo biti zelo previdni. Zelo veliko lahko izgubimo.«

Ali bi jih izključili, če bi vodstvo semenišča izvedelo, da so gayi?

»Verjetno.«

Pripomnil sem, da se mi to zdi precej grozen način življenja.

»Nihče od nas se ne počuti dobro v semenišču, Tim,« mi je hitro odgovoril Terry. »Toda to moramo dati skozi, če hočemo postati duhovniki.«

Terry, Lou in Gary verjamejo, da je njihovo poslanstvo, da kot duhovniki služijo Gospodu. Zaradi tega trdnega prepričanja so lagali, ko so jih na psiholoških testih pred sprejemom v semenišče vprašali, če so gayi. Rekli so, da niso. Niso hoteli, da bi jim predsodki neke institucije preprečili, da izpolnijo svoje poslanstvo. Kot pravi Terry, ko citira iz romana A MAN FOR ALL SEASONS: »Bog je ustvaril angele, da bi mu pokazali sijaj. Ustvaril je cvetje, da bi mu pokazalo lepoto. Človeka pa je ustvaril zato, da bi mu služil.«

Ali čutijo odgovornost, da se zavzemajo za pravice gayevskih katolikov? Terry in Gary sta oba odgovorila pritrdilno, Lou pa je odgovoril z nekakšnim zmedenim »ne«. Terry namerava delati pri DIGNITY, čeprav bo to le stranska zaposlitev ob rednem delu v župniji. Gary je izstopil iz newyorške nadškofije, zaradi njene homofobije, in je zdaj štipendist škofije, katere škof je pripravljen na dialog z gayevskimi katoliki. Lou svoje poslanstvo jemlje na bolj tradicionalen način, kljub temu pa se je odločil, da bo delal v škofiji blizu New Yorka, tako da se bo lahko vsake toliko časa odpeljal v mesto.

Gledam te tri semeniščnike – gayevske moške, ki ne morejo svobodno govoriti na svoji šoli, ki ne bodo mogli svobodno govoriti na svojem delovnem mestu, katerih sposobnost za neko posebno vrsto ljubezni bo verjetno za vedno ostala skrivnost – in v svojem poročanju in spraševanju ne vidim več nobenega smisla. Občutim le priznanje njihovi izbiri, občudovanje njihovega mladega poguma. Imam jih za predstavnike tistih mladih, idealističnih duhovnikov, ki jih, kljub njihovim dobrim namenom, uniči represivna mašinerija.

III Jeannine Gramick je spila požirek ledenega čaja in rekla: »Od leta 1971 sem videla veliko sprememb v odnosu cerkve do gayev, ki jih drugi niso opazili. Mislim, da so ljudje v cerkvi pripravljene, da se soočijo s tem problemom.«

Bilo je zelo vroče. Toda Gramickova se je na vročino že navadila. Njej in njenemu kolegu Robertu Nugentu je bilo letos v spopadih z uradnimi katoliškimi predstavniki že zelo vroče. Imela sta težave s predstavniki Vatikana, z washingtonsko nadškofijo in katoliškim tiskom po celi državi. Gramickova je sestra v šoli Naše gospe, Nugent pa je duhovnik, kateremu so prepovedali maševati v washingtonski nadškofiji. Skupaj sestavljata organizacijo NEW WAYS MINISTRY, ki jo sama opisujeta kot »duhovniško službo za spravo in socialno pravičnost gay katolikov in drugih spolnih manjšin ter njihovih družin, prijateljev in celotne katoliške skupnosti.«

Stanovanje, v katerem delata, je v nizki stavbi, ki stoji takoj za mejo kolumbijskega distrikta, blizu Katoliške univerze, v četrti, kjer je polno verskih redov (kot novic v skupnosti CHRISTIAN BROTHERS sem šel vsako jutro skozi ta del mesta na poti k pouku teologije). Njuna delovna soba je majhna, toda prijazna: dve stari leseni pisalni mizi ob velikem oknu, prenosni pisalni stroj, uokvirjen poster Picassovega Don Kihota, posušene rože v modri vazi na polici za vrati.

Jeannine Gramick je sestra že od leta 1960, toda s problemi gayevskih katolikov se je začela ukvarjati šele po letu 1971, ko je kot študentka na Državni univerzi Pennsilvanije videla, kako gayevski katoliki pripravljajo privatne obrede na domu (takšne »poskusne maše« v dnevnih sobah so bile še posebej priljubljene v Philadelphiji, ki je bila – in je še vedno – ena najbolj konzervativnih nadškofij v Ameriki).

»Začeli smo maševati za gayevske katolike po njihovih,« se spominja Gramickova. Časopis PHILADELPHIA BULLETIN je objavil članek o teh mašah. Prebral ga je tudi Bob in mi takoj pisal.

Nugent je bil v tem času duhovnik v župniji Levittown, severno od Philadelphije. Sčasoma je začel voditi obrede na teh privatnih mašah, postal je svetovalec za gayevske vernike in začel prebirati literaturo o homoseksualnosti. Ko je Gramickova diplomirala na Državni univerzi Pennsilvanije je dobila službo kot učiteljica matematike v šoli svojega redu v Baltimoru. Tako je bila varna pred philadelpijsko nadškofijo, ki se je začela zanimati za njeno delo. Nugent je ostal v »Mestu bratske ljubezni«. Pričeval je na procesu proti neki gayevski verski skupini, kjer je zagovarjal njihovo dejavnost in se tako zoperstavil uradnemu stališču svoje nadškofije.

27

Leta 1975 je Nugent zapustil Philadelphijo in se pridružil Salvatorijancem, redu, ki se je boril predvsem za socialne pravice (v zgodnjih sedemdesetih je ta red v svojem programu prvič omenil možnost ustanovitve duhovniških služb za gayevske vernike). Naslednje leto sta skupaj z Gramickovo odšla v Washington, kjer sta začela delati pri skupini QUIXOTE CENTER, katoliški organizaciji, ki se je zavzemala za pravice gayevskih vernikov. Lani pa sta ustanovila svojo skupino NEW WAYS MINISTRY.

»Oba sva hotela posvetiti ves svoj čas vprašanju homoseksualnosti v cerkvi,« pravi Gramickova. »Pri svojem delu sva naletela na dober sprejem pri verskih skupnostih in mirovnih skupinah. Lani sva v Los Angelesu pripravila pogovor na to temo in organizacija duhovnikov tega področja, PRIEST'S SENAT, je svojim članom priporočila, naj se tega pogovora udeležijo. Veliko se jih tudi je.«

Trdita, da imata simpatije, če že ne odkrite podpore mnogih katoliških škofov. »Vsaj petnajst škofov je naklonjeno ideji o posebni duhovniški službi za gayevske vernike,« me prepričuje Gramickova. »Dobila sva finančno pomoč in izjavo o podpori od nekega škofa iz Nove Anglije, nek škof iz Kalifornije pa nam je sporočil, da podpira najina prizadevanja, čeprav tega ne more javno priznati«. Noben škof pa ni želel, da bi njegovo ime omenjali v zvezi s skupino NEW WAYS. Oba sta opazila, da se za spremembo odnosa cerkve do gayevskih vernikov zavzemajo predvsem straight duhovniki.

»Gayevski duhovniki so mnogo bolj homofobični,« trdi Gramickova. »Ponavadi so straight vernice tiste, ki zagovarjajo pravice gayevskih vernic.«

Skupino NEW WAYS že od samega nastanka napadajo visoki cerkveni dostojanstveniki. Eden od razlogov, da sta Jeannine in Bob sploh uspela nadaljevati s svojim delom je njuna sposobnost, da tudi v najhujših napadih vidita kaj dobrega. Lansko leto je bilo na primer srečanje s skupino DIGNITY iz St. Louisa skoraj odpovedano. Skupina THE CATHOLIC LAYMEN'S LEAGUE OF ST. MICHAEL AND ARCHANGEL AND ST. MARIA GORETTI je namreč poslala anonimna pisma vsem samostanom, župnijam in verskim redom v St. Louisu, v katerih je srečanje označila za »satansko«. Pisma so zelo vznemirila nadškofa in po posvetu s kardinalom Carberryem iz St. Louisa so sestre redu Sv. Jožefa sklenile, da umaknejo svoje povabilo skupini NEW WAYS. Do srečanja je kljub temu prišlo, čeprav le v skrajšani, enodnevni verziji, v domu Katoliškega delavskega gibanja iz St. Louisa.

Kljub tej sabotaži pa sta skupaj sestavila in objavila spisek »dobrih strani« te izkušnje v St. Louisu:

Iz boleče izkušnje smo dobili...dialog med skupino DIGNITY in sestrami, ki so pripravljene ustanoviti duhovniško službo za gayevske vernike; dialog med sestrami redu St. Jožefa in kardinalom Carberryem, ki se strinja, da je treba nekaj storiti glede duhovniške službe za gayevske vernike, sprejem skupine NEW WAYS, ki je privabil precej semeniščnikov, bratov, sester, duhovnikov...

Te težave z organizacijo srečanja s skupino DIGNITY pa so bile malenkostne z nekaterimi drugimi, ki so sledile. Glavni problemi so se začeli, ko sta dobila ček za 38000 dolarjev od Nacionalnega zdravstvenega inštituta za dveletno sociološko raziskavo o »coming out procesu in načinih obnašanja gayevskih žensk«. Študija odpira povsem novo področje raziskav, saj, kot pravita Jeannine in Bob, predpostavlja, da je homoseksualnost bistven del načina življenja gayevskih oseb in ne le izbira spolnega partnerja«.

Ko je WASHINGTON STAR (ki je zelo izčrpno poročal o problemih gayevskih katolikov) v članku o tej študiji zamenjal besedo »gay« z izrazom »dejaven homoseksualec«, je washingtonski nadškof hitro odgovoril. Urednik uradnega list washingtonske nadškofije, CATHOLIC STANDARD, je ostro napadel NEW WAYS: »Homoseksualci potrebujejo sočutje in pomoč pri spreminjanju svojega življenja. Poskusi legalizacije homoseksualnosti škodujejo samim homoseksualcem in so v popolnem nasprotju z nauki Jezusa Kristusa in cerkve«.

En mesec po objavi tega uvodnika pa je še en projekt skupine NEW WAYS vzbudil mnogo pozornosti v washingtonski nadškofiji. Šlo je za projekt, ki je zadeval v sam vrh cerkvene hierarhije – srečanje gayevskih nun.

»Skupine gayevskih vernikov po celi državi imajo med seboj redne stike,« je začel razlagati Nugent. (Gramickovi je njen red prepovedal, da bi govorila o srečanju in tega se je tudi držala). »Nekatere skupine se srečujejo povsem neuradno. Več sester naju je prosilo, naj organizirava in vodiva eno takšnih srečanj. Na srečanju ne bi sodelovala, najina naloga je bila priprava in nadzorovanje. Ženskim skupinam po celi državi sva poslala obvestilo, v katerem sva srečanje opisala kot »zgodovinski dogodek za ameriško katoliško cerkev«. Napisala sva še: »Srečanju nameravamo dati kar največjo publiciteto v katoliškem tisku, kljub temu pa bomo spoštovali privatnost posameznih gostov«.

»Tisto o »kar največji publiciteti« je bila napaka.« priznava Nugent. Za pismo so izvedeli tudi v posvetnem tisku. Ko so v WASHINGTON STAR objavili članek o načrtovanem srečanju, je izbruhnil pravi škandal.

Predstojnica Gramickove, sestra Ruth Marie May je vsem, ki so dobili povabilo na srečanje, poslala pismo, v katerem je med drugim napisala: »Publiciteta, ki uporabljaja besede kot so »gayevska vernica«, je ne samo žaljiva in zavajajoča, ampak tudi škoduje podobi in vlogi ženske v verski skupnosti... Čeprav ne zanikam, da takšna usmerjenost obstaja, pa smo še daleč od tega, da bi se ukvarjali s takimi stvarmi... Bilo bi zelo dobro,« je zaključila, »če bi srečanje odpovedali«.

Potem pa je ukrepala še washingtonska nadškofija. Njen kancler je vsem katoliškim župnijam v državi poslal zelo jasno izjavo, v kateri jim je sporočil, da »Nugent in Gramickova nimata dovoljenja za delovanje v washingtonski nadškofiji«.

»Še pred dvema leti,« se spominja Nugent, »so na naše pogovore prihajali člani organizacije duhovnikov PRIEST'S SENAT iz Washingtona. Potem pa kar na lepem, ne da bi nas sploh vprašali, kaj delamo, nadškofija odloči, da nimamo pravice delovati na njenem območju«.

Kanclerjevemu pismu je sledil odlok, s katerim so Nugentu prepovedali maševati v Washingtonu. Ker skupina NEW WAYS ni bila uradno priznana, Nugentu niso dovolili, da bi nadaljeval z delom, tudi če bi se odpovedali obhajilu. Noben drug duhovnik, ki ni imel dovoljenja svoje župnije za delo, ni bil tako strogo kaznovan (kongresnik Robert Drinan in sekretar Geno Baroni sta kljub prepovedi še naprej opravljala duhovniško službo v zvezni vladi).

Nazadnje se je vmešal še Vatikan. »Mojega vrhovnega predstavnika v Rimu je organizacija SACRED CONGREGATION OF RELIGIOUS obvestila, da so mi prepovedali pripraviti srečanje,« se spominja Nugent. Toda njegov predstojnik, salvatorijanec Maryon Wagner, je odklonil, da posreduje in prepreči pripravo srečanja, kljub direktnemu ukazu iz Vatikana. Rim je od Wagnerja zahteval »kanonsko poslušnost«, ki je nekakšna cerkvena enačica vojaške »obveznosti izpolnjevanja ukazov«. Posledica vsega tega je bilo, da so Nugentu tudi uradno prepovedali pripravo srečanja in NEW WAYS se je odpovedala organizaciji.

Do srečanja pa je kljub vsemu prišlo – pripravila ga je Gramickova, kot »oseba in ne kot sestra ali članica skupine NEW WAYS«. Nugent ni hotel povedati, koliko sester je prišlo, toda gotovo bi jih prišlo več, če ne bi srečanje vzbudilo toliko pozornosti.

Vprašal sem jih kakšne načrte imata.

Poleti sta bila v Angliji in na Nizozemskem, kjer sta se srečala z ljudmi, ki delujejo v tamkajšnjih gayevskih verskih skupnostih. To jesen načrtujeta dve srečanja katoliških lezbijk in pa tečaj, ki sta ga imenovala »Preobrazba gayevskih katolikov«. Tečaj bo namenjen gayevskim vernikom, ki so še pred vatikanskim koncilijem zapustili cerkev in se sedaj hočejo vrniti. »To ni več tista cerkev, ki so jo zapustili,« je prepričana Gramickova, kljub vsem slabim izkušnjam.

Ena najbolj uspešnih in ambicioznih akcij skupine NEW WAYS pa je bila ustanovitev organizacije »Katoliška koalicija za pravice gayevskih oseb« (Catholic Coalition for Gay Civil Rights), katere člani »pozivajo vse katolike, da podpro zahtevo po novi zakonodaji, ki bo ščitila pravice gayevskih oseb«. Več kot tisoč katoliških skupin in posameznikov je dalo svojo podporo, med njimi skupine NATIONAL COALITION OF AMERICAN NUNS, THE NATIONAL ASSEMBLY OF RELIGIOUS BROTHERS in mnogi pomembni katoliški teologi in pisatelji. Čeprav organizacija Katoliška koalicija ni vzbudila tolikšne pozornosti kot sporno

srečanje, predstavlja njun najpomembnejši projekt. Uspela sta združiti vodilne katoliške mislece in s tem postaviti na laž teološke osnove napadov na pravice gayevskih oseb nekaterih cerkvenih dostojanstvenikov v New Yorku in Philadelphiji.

Prosil sem Jeannine Gramick, da me predstavi gayevski nuni, ki bi bila pripravljena govoriti o svojem življenju. Obljubila mi je, da bo dala mojo telefonsko številko sestri, ki je sodelovala na srečanju gay nun. Dva tedna kasneje me je poklicala sestra Benedikta.

Sestra Benedikta (za razliko od večine ameriških nun je obdržala redovniško ime) je imela glas, ki bi ga prepoznal vsak, ki je kdajkoli obiskoval katoliško osnovno šolo – prijazen, iskren, umirjen, poln skrite energije in povsem brez ironije. Presenečeno sem ugotovil, da me je ta glas kar malo vznemiril.

»Javno nisem razkrila, da sem gay,« mi je rekla, »toda povedala sem svoji predstojnici in nekaterim sestram. To je bil zelo dolg proces, ki je trajal več let. Bila sem pri duhovniku, ki mi je rekel, da če me privlačijo druge ženske, to še ne pomeni, da sem gay. Potem pa je moj prijatelj začel delati pri DIGNITY in kmalu sem se jim pridružila tudi sama.

Moja prva reakcija na to, da sem se začela ukvarjati s svojo seksualnostjo, je bilo zavračanje spoznavanja samega sebe. Hotela sem pobegniti. Hotela sem se skriti pred drugimi. Toda postopoma sem svojo seksualnost sprejela.

30

Nekoliko sem eksperimentirala, potem pa sem spoznala, da bo najbolje, če spoštujem celibat – to se pravi, da se vzdržim genitalne spolnosti. Vem, da nekateri izberejo drugačno pot. Za nekatere celibat pomeni to, da se ne navežejo na eno osebo, drugim pa seks pomeni izraz prijateljstva in globljega razumevanja.

Zaenkrat nimam nikakršnih težav s svojim poslanstvom. Moja predstojnica ve za vse, kar počnem. No, seveda nočem, da bi se razvedelo v Rimu.«

Sestra Benedikta je stopila v red leta 1950, leto po tem, ko je končala srednjo šolo. Sama pravi, da prihaja iz »zelo konzervativne družine«. V njenem redu, mali misijonarski skupnosti, so jo zelo dobro sprejeli; prav nič jih ni motilo, da je gay.

O srečanju ni hotela govoriti. »Če pride še kaj o tem srečanju v javnost, se bodo spet spravili na nas. Vprašanje gayevskih katolikov moramo predstaviti javnosti tako, da ne bomo pri tem uničili posameznikov.

»Nekateri me izzivajo,« se je razburila. »Če res verjameš v to, kar praviš, vstani in povej na ves glas. To ne pride v poštev.«

Sestra Benedikta je ena od stotih vernikov, ki, ne da bi zbujali preveč pozornosti, poskušajo odkriti, kakšen je vpliv njihove spolne usmeritve na življenje, ki so si ga izbrali. Izdajajo list, v katerem svoje izkušnje delijo z drugimi. Vsak, ki sem ga spraševal o tem listu, me je prosil, naj ne izdam njegovega imena in imena urednikov, kar kaže na veliko osamljenost in strah teh ljudi.

Ne bom zlorabil njihovega zaupanja. Toda kljub temu bom navedel podnaslov lista – »Pogovor o odnosu med osebnim spolnim življenjem in duhovniškim službovanjem, ki ima namen zbližati gayevske duhovnike in vernike«. Prispeveke pošiljajo gayevski katoliki iz cele države, in kljub nekoliko robatemu stilu ta presunljiva pričevanja povedo bolje kot mnogi teološki teksti, kaj je bistvo katoliškega življenja. Pismo nekega duhovnika iz Srednjega zahoda je polno bolečine in obupa:

»Ko sem se odločil za versko življenje, sem bil prepričan, da mi edino vera lahko omogoči dostojanstveno in človeka vredno življenje. Homoseksualnost je bila prekletstvo, ki sem mu moral ubežati. Potem pa sem začel spoznavati, da je moja seksualnost vir večine osebnostnih lastnosti, ki sem jih cenil in ki so mi pomagale pri mojem delu. Danes mi je jasno, da je moja homoseksualnost bistvenega pomena za mojo osebno rast in odnose z drugimi ljudmi.

Nek moj prijatelj mi je povedal, da ima že dalj časa homoseksualne odnose in da jih namerava imeti tudi nadalje. Od takrat čutim veliko potrebo, da udejanim in izpopolnim svojo homoseksualnost. Ni mi jasno, kaj to pomeni v kontekstu celibata... Vem pa, da moram z večim prekiniti začaran krog represije in depresije, v katerega sem zapadel, ko sem poskušal uskladiti svojo spolno življenje in versko poslanstvo.«

V red CHRISTIAN BROTHERS sem vstopil leta 1968, en teden po tem, ko sem končal srednjo šolo. Zapustil sem ga čez tri leta, en mesec po mojem »coming out«. Včasih sem govoril, da je bil to najbolj poučen del mojega življenja. Danes vem, da to ni res, čeprav sem zadnje čase spet začel odkrivati vpliv teh treh let, ki sem jih preživel v meniškem redu, na moje osebno življenje.

V razredu nas je bilo trinajst; za osem od nas se je pozneje izkazalo, da smo gay.

Ted in Matt sta bila ljubimca, kar je bilo za te razmere nekaj zelo drznega. S Tedom sem izgubil vse stike. Matt pa se je, po več letih skupnega življenja z moškim, poročil in vrnil k svoji družini v Syracuse, država New York.

Potem ko je zapustil red, je Keith učil v šoli za čustveno zaostale otroke. Posvojil je enega od svojih učencev in zdaj živi pri Keithovih starših v mestu Eire v Pannsylvaniaji, kjer Keith dela v domu za duševno prizadete otroke. Letos je postal član episkopalne cerkve.

Patrick je red zapustil zaradi spora, ki ga je imel s predstojnikom, ki mu ni dovolil, da bi sprejel štipendijo na neki univerzi na Srednjem zahodu. Ko sem ga nazadnje videl, je delal pri skupini PHILADELPHIA COLLECTIVE, ki izdaja list GAY ALTERNATIVE. (Spominjam se zelo zabavne parodije z naslovom »Spreminjanje heteroseksualnosti v moškem«, ki jo je napisal.)

Dan je bil moj najboljši prijatelj v šoli. Dostikrat je ponoči, ko nisva mogla spati, ostal pri meni. V verskih redovih takšnih »posebnih prijateljstev« niso odobraval, ker so po njihovem mnenju prvi korak k homoseksualnosti. Na polovici študija je red zapustil. Pozneje mi je povedal, da je gay. Ne vem, kje je zdaj.

Andrew je od vseh svojo homoseksualnost najbolj skrival. Čisto slučajno sem zvedel, da je gay – moj prijatelj je hodil z njegovim bivšim ljubimcem. Ko se je v javnosti razvedelo, da sem gay (en teden po odhodu iz reda sem začel delati v gayevski knjižnici na univerzi v Philadelphiji) si z Andrewem nisva imela več kaj povedati.

Če je Andrew svojo homoseksualnost najbolj skrival, jo je Mario najmanj. Od drugih ga loči to, da so ga dvakrat hoteli izključiti iz reda: prvič, ko je bil še učenec, zaradi njegovega nepredvidljivega, neukrotljivega veselega razpoloženja (»lažna veselost«, kot so temu pravili njegovi predstojniki), in ponovno čez tri leta, ker je večkrat pripeljal gay prijatelje k maši ali k večerji. Po koncu študija je delal v gayevskem getu v Atlanta Cityju.

Pozneje se je uveljavil kot pisatelj, ves čas pa ga je spremljal sloves lahkoživca.

Slišal sem, da se je spet vrnil h katolicizmu. Ko mi je nek prijatelj povedal, da je zopet zaprosil za sprejem v verski red, sem ga poklical.

»Počutim se kot človek brez domovine,« mi je potožil. »Nisem heteroseksualec, toda tudi gay geto mi je povsem tuj. To ni zame, dragi moj.« je rekel in se zasmel.

Pred dvema leti ga je red, katerega član je postal, poslal v Guatemalo. Bil je prepričan, da mu je to delo namenjeno, toda kljub temu ga je skrbelo, da ga ne bodo sprejeli. »Na psiholoških testih nisem lagal. Vprašali so me, če me moški privlačijo. Odgovoril sem, da me. Če me ne bi sprejeli, bi me to zelo potrló. Toda, rekel sem si, če Gospod hoče, da opravim to delo, me morajo sprejeti.«

Sprejeli so ga. Dva tedna po tem sem ga poklical, da bi videl, kako je sprejel novico. Slišati je bil navdušen, ravno tako kot je bil pred desetimi leti.

»Zelo sem hvaležen, da so me vzeli, Tim. Pokleknil bom pred njimi kot Marija Magdalena in jim z mazilom natrl nogo...«

Proti koncu pogovora me je prosil, naj ne pišem o njem v svojem članku. »Nisem gay, Tim. Biti gay je del subkulture. Sem le oseba, ki je sposobna ljubiti moške in ženske.«

Razburil sem se. »Nič me ne briga, če si bil kdaj v gayevskem baru ali ne. Tudi jaz govorim o sposobnosti ljubiti na nek poseben način. Vse kar smo v šoli slišali o milosti in božji prisotnosti dokler nisem povedal drugim, da sem gay, nisem vedel kaj pomenijo te besede. Razkritje moje homoseksualnosti je bil naslednji logični korak. To je bila dopolnitev mojega verskega poslanstva in ne njegovo zanikanje.« Začel sem kričati: »Ne poskušaj mi povedati, da je to, da si gay, le nepomemben del tvojega življenja. Tega ne moreš omejiti tako ozko. Vse tvoje versko življenje, vsa tvoja sposobnost, da ljubiš, je povezana s tem. Ali več o čem govorim?«

»Seveda,« je tiho odgovoril.

Tokrat je bilo v njegovem smehu grenko priznanje.

IV **B**rian McNaught je bil pred leti eden

najbolj nadarjenih in obetajočih katoliških novinarjev. Svoje bralce je večkrat razburil in celo prestrašil s svojimi rednimi članki v listu MICHIGAN CATHOLIC, oglasilu detroitske nadškofije. Toda sredi leta 1974 je šel, po mnenju nadškofije, nekoliko predaleč. Svoj članek je namreč posvetil vprašanju gayevski ljubezni. Dva meseca pozneje je v intervjuju za časopis DETROIT NEWS povedal, da je gay. Naslednji dan je bil odpuščen.

Za razliko od drugih, ki so jih odpustili, pa se je odločil za spopad s cerkvijo. To je bilo v skladu z, kot sam imenuje, »mojo željo, da postanem tako slaven, da bodo moje ime omenjali pri branju evangelija«. Odločil se je za post ob vodi, da bi na ta način protestiral proti cerkveni politiki do vprašanja homoseksualnosti.

Ta njegov post je postal medijska senzacija v Detroitu. O njem so poročale vse televizijske postaje in vsi lokalni časopisi. (Njegovega predstojnika, ki je bil med drugim tudi direktor oddelka za stike z javnostjo pri General Motors, je vse to spravilo v veliko zadrego). Štiriindvajset dni po začetku posta je nadškofija izpolnila njegove zahteve in objavila izjavo, v kateri so se zavzeli za pomoč in pavičnost do gayevskih oseb. Od takrat se McNaught preživlja kot »svobodni pisatelj in urednik«. Piše za pet gayevskih listov, izdaja pa tudi verske publikacije, v glavnem za epis-

kopalno cerkev. Živi v bližini Bostona. Po njegovem mnenju mučen položaj gayevskih katolikov odraža težave vseh katolikov, ki jih imajo le-ti s svojo cerkvijo glede spolnosti.

»Večina ljudi, ki so bili rojeni in vzgojeni kot katoliki, je zapustila katoliško cerkev ali pa to namerava storiti.« Deklaracije Vatikana o spolnosti so velik del ljudi odtujile cerkvi. S tem mislim na gayevske vernike in duhovnike, ki imajo homoseksualna ali heteroseksualne odnose, na duhovnike, ki so zapustili cerkev zaradi celibata, na pare, ki uporabljajo kontracepcijska sredstva, na vse, ki masturbirajo...« Ko sešteješ vse skupaj, je to večina katolikov.

McNaught meni, da je odklonilen odnos cerkve do vprašanja pravic gayevskih oseb posledica dveh dolgotrajnih procesov. »Nekatoliki so imeli nune in menihe vedno za homoseksualce,« mi je začel razlagati. »Cerkve je glede tega zelo občutljiva. V samostanih in semeniščih je res veliko primerov homoseksualnih razmerij. Po drugi strani pa ljudje, ki imajo spolnost kot tako za nekaj slabega, na homoseksualnost osredotočijo ves svoj strah in občutek krivde. Kot najstnik sem tudi sam občutil veliko strahu in krivde glede svoje prebujajoče se spolnosti. V srednji šoli so nam govorili, da nismo zreli za poroko, če masturbiramo.«

Proti koncu šolanja si je priznal, da je gay, toda svojo homoseksualnost je hotel ločiti od ostalega življenja. »Prisegel sem si, da ne bom nikoli spal z nekom, ki ga poznam,« se spominja. »Za prve tri osebe, s katerimi sem spal, se je izkazalo, da so duhovniki.«

Še vedno se ima za katolika. »Ko sem javno razkril svojo homoseksualnost, sem bil nekaj časa zelo veren. Zadnje leto pa sem šel skozi zelo neproduktivno obdobje. Zaradi cerkve sem bil jezen in zafrustriran. Še vedno me zelo privlači to, o čemer govorita Thomas Merton in Daniel Berrihan – kombinacija družbenega angažiranja in duhovnosti. Za spremembo družbenih vrednot se bori veliko naprednih ljudi v cerkvi – sestre, bratje in duhovniki, ki so trn v peti cerkvene hierarhije.

Katoliki lahko ure in ure govorijo o svoji cerkvi in se iz nje norčujejo, kljub temu, da jo imajo radi,« mi je rekel. »Temu se nočem odreči, in tudi ne vem, zakaj bi se moral.«

Bil je direktor Sekcije za družbeno akcijo pri DIGNITY. Že nekaj časa pa ne sodeluje več z njimi. Vprašal sem ga zakaj.

»Mislim, da je DIGNITY najbolj uspešna na področju duhovnosti. Ta vidik je tudi za mene najpomembnejši, pri svojem delu z DIGNITY pa sem se ukvarjal predvsem z mobiliziranjem in prepričevanjem ljudi. Pri tem sem naletel na velik odpor. Mislim, da lahko sam naredim več za gayevsko skupnost.«

DIGNITY mnogim gayevskim katolikom omogoča, da so še vedno lahko del katoliške skupnosti. Ima štiri osnovne funkcije. Kot prvo, gayevskim vernikom omogoča njihovo duhovno in versko življenje – njeni člani pripravljajo posebne maše, ki so namenjene gayevskim vernikom. Kot drugo, ima vzgojno in izobraževalno funkcijo, še posebnno to velja za duhovščino. Kot tretje, bori se za pravice gayevskih oseb. In, kot četrto, ima funkcijo socialnega zblíževanja ljudi. Ustanovljena je bila leta 1970 na Zahodni obali (dve skupini, ena iz Los Angelesa in ena iz San Diega, trdita, da sta najstarejši). Danes ima 81 skupin, večina od njih redno pripravlja meše. V procesu nastajanja pa je še enajst skupin.

Položaj skupine DIGNITY v uradni cerkveni organizaciji je še bolj problematičen kot položaj posameznih gayevskih vernikov. Podobno kot »underground« cerkev iz

šestdesetih, je DIGNITY za mnoge primerno in dobrodošlo nadomestilo za suhoparno duhovno življenje v tradicionalnih župnijah. Gayevski verniki prav gotovo niso dolžni zvestobe anemičnim predmestnim župnijam, ki tako slabo zadovoljujejo njihove potrebe. Res pa je, da »gayevske maše« ustvarjajo nekakšen geto in prevzemajo nase breme, ki bi drugače padlo na ramena lokalnih župnikov, ki bi morali odgovoriti na zahteve gayevskih vernikov. Bistvo katoliške cerkve je še vedno v njenem katolicizmu. V »pravem svetu« je cerkev do homoseksualnosti še vedno zelo sovražna, tako da je DIGNITY še zadnje zatočišče za gayevske vernike.

V New Yorku je sedež tamkajšne skupine DIGNITY v cerkvi St. Xavier, v jezuitski župniji v četrti Chelsea. To, da lahko mašujejo v cerkvi, je za njih nova izkuzšnja; do pred enim letom jih nobena župnija ni bila pripravljena sprejeti. Ironija je v tem, da je bil član te župnije Tom Sweetin, ki se je leta 1977 pritožil v NEW YORK TIMES, ker ga jezuitski red ni hotel posvetiti v duhovniški stan. Sweetin je takrat zapustil svoj red.

Lani poleti sem obiskal eno njihovih maš. Cerkev St. Francis Xsavier je bila zgrajena v 19. st., v ne ravno uspeli imitaciji baročnega stila. Nad portalom stoji sam Sveti Frančišek. V rokah drži križ in zdi se, kot da se pripravlja, da ga bo zagnal med najstnike, ki postopajo pred cerkvijo. Pri maši je bilo skoraj sto ljudi, v glavnem starejši moški. Duhovnik, ki je vodil mašo, pa je bil zelo mlad. Govoril je z rahlim irskim naglasom. »Naše poslanstvo gayevskih katolikov je zelo pomembno za cerkev in za ves svet,« je začel, »in predolgo smo molčali. Boga moramo iskati tudi po gayevskih barjih in savnah. Sledimo človeku, ki je uresničil Zakon s tem, da je živel izven njega,« je zaključil. Njegova pridiga ni bila prav nič podobna tistim, ki jih ob nedeljah slišiš v predmestnih župnijah. To me je spomnilo na to, kako pogosto morajo gay verniki poslušati govore o radostih zakonskega življenja in starševstva. To vsekakor govori v prid posebnim pridigam, ki bi bile prilagojene potrebam in interesom vernikov.

Pri darovanju smo se vsi zbrali okrog oltarja. Pri očenašu smo se prijeli za roke. Pri hvalnici miru je bilo poleg običajnega rokovanja slišati tudi cmokajoče poljube. Pri obhajilu smo si podajali kruh in vino in blagoslavljali drug drugega.

Takšne moderne obrede sem videl že večkrat v manjših cerkvah. Dejstvo, da so bili vsi, ki so sodelovali v tem najstarejšem krščanskem obredu gay, me je ganilo bolj kot sem pričakoval. V cerkvi, ki gayevskih vernikov še ne sprejema kot svoje polnopravne člane, lahko le na mašah, ki jih pripravlja DIGNITY, slutimo, kaj bodo občutili gayevski verniki, ko bodo lahko svobodno izrazili svoja čustva pred svojimi soverniki.

List INSIGHT, glasilo skupine DIGNITY in New Yorka, je newyorško skupino DIGNITY proglasil za »najbolj kontroverzno« v celi Ameriki. To je predvsem zasluga Andyja Humma, ki vodi Sekcijo za socialno akcijo. Ko govoriš s Hummom, se počutiš, kot če bi govoril z drvečim vlakom. Ko govori o svojih sporih z newyorško nadškofijo je v njegovem glasu čutiti borbenost in navdušenje.

Na čelu s kardinalom Terencem Cookom, je New York najbogatejša in najvplivnejša nadškofija v državi. Zaradi pritiska cerkve so v mestni skupščini že večkrat zavrnil predloge za zakonsko zaščito pravic gayevskih oseb. Stališče nadškofije o tem problemu je popolnoma nerazumno. »Osnovni človekovi pravici, da zaščiti svoje otroke pred nemoralnimi vplivi« so postavili nasproti »pravico ljudi do specifičnih stanovanjskih razmer in zaposlitve« in seveda prvi dali prednost. Ta izjava je logično

nadaljevanje stališča skupine AFFIRMATIVE ACTION, ki se zavzema, kot sami pravijo, »za zdravljenje spolno motenih oseb«. V mestu, ki je tako liberalno, kot je New York, takšno stališče zbuja še toliko več nasprotovanja. Potrjuje vtis, da je katoliška cerkev nazadnjaška in trivialna (to se je videlo tudi pri predstavitvi najnovejših stališč nadškofije o javni morali na TV). Če pa so govornice (ki jih razširja Gore Vidal) o homoseksualnih odnosih kardinala Spellmana resnične, je sovražno stališče newyorške cerkve do homoseksualnosti naravnost smešno.

Na predvečer GAY PRIDE parade po Peti Aveniji junija lansko leto je Humm s svojo Selekcijo za socialno akcijo pripravil celonočni shod na stopnicah katedrale St. Patrick v podporo boju za pravice gayevskih oseb. Tja sem prišel ob dveh zjutraj. Noč je bila hladna in vetrovna. Kot ponavadi je pogovor vodil Humm.

»Nadškofija s ponosom napada vse predloge za zaščito pravic gayevskih oseb,« je izjavil. »V ta namen so oblikovali posebne skupine – ena od njih se imenuje Komite za družinsko življenje (Comitee for Family Life). Iz zaupnih virov sem izvedel, da so pripravljene porabiti 2 milijona dolarjev za boj proti pravicam gayevskih oseb, če bi prišlo do referendumu. To pomeni, da denar, ki je namenjen bolnišnicam in za pomoč ravnim, uporabljajo v svoji kampaniji proti gayevski skupnosti.

Zadnjikrat, ko so odločali o spremembi zakona o pravicah gayevskih oseb, je cerkev izvajala močan pritisk na nekatere predstavnike v mestni skupščini. Mary Codd (predstavnica Staten Islanda in sestra bivšega šefa newyorške policije) je izjavila, da bo glasovala za spremembo zakona. Cerkveni dostojanstveniki so jo povabili na pogovor. Na sestanku je bilo devet moških, med njimi tudi njeni politični nasprotniki. Ko je prišla ven, je izjavila, da bi, če ne bi poznala nekaj dobrih duhovnikov, izgubila vero«.

Leta 1978 so se predstavniki nadškofije sešli z vodstvom DIGNITY. Humm pravi, da je bilo srečanje povsem neproduktivno.

»Gene Clarck (Prečastiti Eugene Clarck, direktor oddelka za stike z javnostjo pri nadškofiji) nam je rekel, da se ne bi smeli imeti za katolike. Po njegovem mnenju je grešnost homoseksualnosti eden osnovnih cerkvenih naukov, zato bi se morali vsi gay verniki spokoriti. Edini razlog, da sem sploh pripravil to srečanje je bil ta, da vodstvo DIGNITY vidi pri čem smo, tako da ne bi od nadškofije preveč pričakovali. Čeprav smo vedeli, da po pogovoru z nami ne bodo spremenili svojega mnenja, smo jih vseeno vprašali, če bi nam pomagali, da se povežemo z župniki tistih župnij, kjer je veliko gayevskih vernikov.

In odgovor nadškofije?

»Odgovorili so nam, da je DIGNITY zadnja skupina, ki bi ji omogočili kaj takega, ker bi s tem pokazali, da podpirajo našo dejavnost.«

Humm pravi, da veliko članov DIGNITY dela za nadškofijo, kot učitelji ali kot socialni delavci, čeprav bi takoj izgubili delo, če bi javno razkrili svojo homoseksualnost. Ta grožnja velja tudi za župnike. Nek pastor iz Manhattana je mestni skupščini poslal pismo, v katerem je podprl zahtevo po spremembi zakona o pravicah gayevskih oseb, odklonil pa je, da bi dal izjavo za javnost, ker bi v tem primeru izgubil svojo župnijo. Okoli treh je nek zafiksiran mladenič začel hoditi okrog nas in pri tem tiho preklinjal. Poleg mene je stala sivolasa ženska z velikim križem okoli vratu. Vprašal sem jo, zakaj je prišla na shod. »Tukaj sem zato,« mi je rekla,

»ker verjamem, da se moramo boriti proti vsaki obliki represije, tudi če prihaja iz naše lastne cerkve.«

Sestra Mary Lou Steel je bila krščena v katedrali St. Patrick. 19 let je učila v cerkveni šoli, potem pa je pustila svoje delo in se pridružila DIGNITY. Pravi, da jim v skupini primanjkuje žensk. »Veliko lezbijk je cerkev zavrnila zato, ker so bile ženske«. Kljub temu pa verjame, da lahko ženske – še posebno vernice – veliko storijo za spremembo družbenih vrednot in navad.

»Veliko ljudi za svojo negotovost krivi verske učitelje,« mi je rekla. »Sedaj imamo priložnost, da ljudi rešimo njihove negotovosti in homofobije. Ne bi bila presenečena, če bi se izkazalo, da je homofobija posledica strahu pred spolnostjo.«

(Sestra Steel ima v svoji skupnosti več somišljenic. Sestra Winifred Sweeny dela za organizacijo INTERCOMMUNITY CENTER FOR JUSTICE AND PEACE, nekakšen konzorcij za socialno akcijo štiriindvajsetih verskih redov iz območja New Yorka. Razveseljivo je to, da veliko verskih redov, kljub stališču nadškofije, pri delu v centru podpira boj za pravice gayevskih oseb.

Sestra Steel je bolj optimistična glede možnosti sprememb od znotraj. »Nadškof iz Atlante je lani pozimi maševal za DIGNITY,« mi je povedala. »Člani DIGNITY so cel teden skupaj molili in se postili, preden so se srečali z njim. Ne samo, da je maševal za njih, na razpolago jim je dal tudi cerkev. Zdaj se zbirajo v župniji in ljudje lahko vidijo, da so čisto normalni. Imajo dovoljenje nadškofa, da se sestanejo s katerimkoli župnikom v nadškofiji. Res je, da ljudje cerkev sovražijo, toda vsaj ni monolitna. Atlanski nadškof je prišel iz New Yorka. Ime mu je Thomas Donnellan, včasih je delal v tej župniji. V tem vidi veliko upanje.«

Naslednje jutro po tem, ko sem končal svoj članek, me je ob enih zjutraj poklical Jean Proulx (psevdonim), ki je ravno potoval skozi mesto. O njem mi je pred leti govoril nek prijatelj.

Ko je v Angliji v petdesetih letih končal študij filozofije, je Proulx ugotovil, da lahko izbira med štirimi možnostmi: lahko postane komunist, lahko postane katolik, lahko postane budist, lahko pa tudi naredi samomor. Ko je imel štiriindvajset let, se je spreobrnil v katolicizem. Pri enaintridesetih je postal duhovik. Danes je visok dostojanstvenik v Rimu, kjer se enako dobro znajde v spletkah vatikanske politike kot v vprašanih teologije.

Je gay in ko je slišal, da pišem članek o gayevskih katolikih, mi je predlagal, da se dobiva. To popoldne smo šli skupaj z njegovim spremljivcem Lucianom, študentom iz Milana, na pozno kosilo v Greenwich Village.

»Homoseksualnost ni edini problem,« je pripomnil Proulx. »Težave so tudi z ločitvijo, s kontracepcijo, s splavom, z vsem, kar je povezano s spolnostjo. Homoseksualnost je le manjši del problema. Včasih je bolje, da cerkev ostane tiho, da se o določenem problemu ne izjasni. Papež Pavel VI ni hotel objaviti okrožnice proti kontracepciji, v to so ga prisilili ljudje, ki so zahtevali odgovor. Potem pa nekaterim odgovor seveda ni bil všeč.«

Hotel je vedeti, kaj me najbolj moti pri stališču cerkve do homoseksualnosti.

»Hinavščina,« sem mu odgovoril, »to, da jih bolj kot pravičnost skrbi javno mnenje.«
»Toda, če ljudem nečesa ne poveš, to še ni hinavščina,« mi je oporekal. »To je lahko celo zelo hvalevredno dejanje – če nekomu ne poveš nečesa, kar bi ga vznemirilo.«

Govorili smo tudi o knjigi Johna McNeilla, *THE CHURCH AND THE HOMOSEXUAL*. »To ni bila pametna poteza,« je menil Proulx. »Arrupe (vrhovni jezuitski predstojnik) je dobil strog ukor, ker je dovolil, da so knjigo izdali.«

»Teologija me ne zanima,« sem mu rekel. »Skrbijo pa me otroci, ki ne vedo nič o teoloških razpravah in ki odraščajo v družinah, kjer jim govorijo, da je homoseksualnost nekaj zelo slabega.«

»Seveda imate prav,« mi je odgovoril. »Toda ne vem, če bo kaj pomagalo, če boste s tem mahali kot z zastavo.«

»Včasih moraš mahati z zastavo,« se je oglasil Luciano.

Pospremila sta me do podzemске železnice. Ko smo prišli na West Fourth Street, mi je John prišepnil: »Ali si še vedno katolik?«

»Da,« sem mu odgovoril in prevzel me je občutek topline, ki ga imamo, kadar nekomu zaupamo veliko skrivnost. »Še vedno sem katolik.«

Nasmehnil se je in rekel: »Kaj drugega se tako ali tako ne splača biti.«

Poljubila sva se v slovo, potem pa sem stekel, da bi ujel svoj vlak.

Prevedel Dejan Rebernik

Članek je izšel v knjigi *The View from Christopher Street*, ki so jo izdali Michael Dennemy, Charles Ortleb in Thomas Steel (*Chatto and Windus, the Hogar Press, London*)

Intervju z *Dennis Altman* Gorejem Vidalom

38

Ta intervju je bil posnet v hiši Gorea Vidala, v Ravellu, na italijanski obali, avgusta leta 1977.

Nekoč ste izjavili, da bi se morala beseda homoseksualnost uporabljati le kot pridevnik in nikoli kot samostalnik. Po drugi strani, pa je homoseksualno gibanje osnovano na predpostavki, da obstajajo homoseksualci, homoseksualna identiteta. Ali se s tem strinjate?

Če homoseksualna identiteta res obstaja, potem moramo priznati tudi obstoj heteroseksualne identitete. Najti morate neko podobnost med Bertrandom Russellom v poznih letih in Lyndonom Johnsonom v poznih letih, med moškima, ki nista imela čisto nič skupnega, razen tega, da sta oba spala z ženskami. In smrt, seveda. Umrla pa sta že oba. Ker ne priznavam ničesar, kar bi lahko imenoval heteroseksualna osebnost, kako naj potem določim oziroma definiram homoseksualno osebnost? **HOMOSEKSUALEN** je le pridevnik, ki označuje spolni odnos med pripadnikoma istega spola, odnos, ki je ravno tako normalen, karkoli že to pomeni, ali naraven – kar je bolj jasno – kot med pripadnikoma različnih spolov. Nič več. Če obstaja »gayevska čustvenost«, zakaj ne bi potem obstajala še »čustvenost agentov za nepremičnine« ali pa »čustvenost New Yorka«? Vedno več razmišljam o politiki. Združene države so dežela, ki so jo ustvarili pravniki zato, da obogatijo, in pravo je za nas to, kar je bila religija za druge narode. Zakon je tisti, ki označi spolni odnos kot perverzen. Zakone pa lahko spremenimo le s politično akcijo. Mislim, da bi morali vsi tisti, ki si prizadevamo dekriminirati nenasilne zločine, organizirati nekaj podobnega organizaciji **ANTI-DEFAMATION LEAGUE** ali **NAACP** – nekakšno splošno organizacijo, ki bi imela cilj, da odstrani zakone iz našega privatnega življenja. Imamo ustavna določila, ki bi jih tu lahko koristno uporabili.

Toda ADL ali NAACP so ustanovili ljudje, ki so se identificirali kot Židje ali kot črnici in ravno ta identifikacija jih je spodbudila, da so se sploh organizirali. Če zanikate, da obstajajo ljudje, ki bi jih lahko označili za homoseksualce, kdo bo potem organiziral tako gibanje?

V mislih imam nekaj večjega in bolj pomembnega kot to, da poskušamo spremeniti zakone in odnose, ki grenijo življenje stoo odstotnim homoseksualistom – to bi lahko bil samostalnik, čeprav je malo neroden. Mimogrede, kako naj človek napravi samostalnik iz idiotskega pridevnika GAY? GAYEVEC? VESELJAK? Vključili bi tudi druge »kriminalce« – kockarje, prostitutke obeh spolov itd. Drugače povedano, sem za mnogo širšo koalicijo, takšno, ki bi vključila večino ljudi. Dr. (Alfred) Kinsey je izjavil, da če bi dosledno uveljavljali vse zakone v zvezi s spolnostjo, ki jih imamo v Združenih državah, bi okoli 90 odstotkov moške populacije moralo iti v zapor. Naša najbolj pomembna naloga je ukinitvev vseh teh zakonov. Očitno je, da imajo stoo odstotni homoseksualisti največ razlogov, da se pridružijo takšnim prizadevanjem. Toda ne smemo izključiti drugih.

Glavni problem je v tem, da je večina homoseksualcev preveč prestrašenih, da bi storila karkoli – če se priključiš takšnemu gibanju, to pomeni, da moraš priznati svojo homoseksualnost – ali pa mislijo, da situacija sploh ni tako slaba, zakaj potem drezati v spečega leva. Kako boste našli dovolj ljudi, ki bodo pripravljene, da se pridružijo takšnemu gibanju? Uspeh gibanj, ki ste jih omenili, je bil vsekakor posledica pripravljenosti Židov in črncev, da sodelujejo.

Nisem tako prepričan, v NAACP je bilo mnogo belcev. Tudi sam sem bil njihov član. Spominjam se, da so se črni voditelji pritoževali nad apatičnostjo tistih, za katere so delali in se borili. Stvar je v tem, da moraš zbrati skupaj čimveč ljudi, katerih odnos do spolnosti je post-Mojzesov, post-Pavlov. Potem pa je treba iti na sodišča, k advokatom, k volilcem. Na začetku so si tako črnici kot Židje poskušali pridobiti zaveznike med belci oziroma Nežidi. Če postaneš preveč ekskluziven in superioren, se začneš ravnati po tistem geslu iz šestdesetih, »black is beautiful«, ki ga ni nihče sprejel za svojega, niti črnici. Iz tega slogana sledi, da, če so črnici lepi, so belci grdi, in čeprav je to v posameznih primerih lahko res, tega ne moremo posploševati. Po svoje je bila tista zadeva z Anito Bryant koristna. Ta v bistvu fašistična burka je mnoge homoseksualiste prepričala (ti so se počutili čisto v redu, ker jih trenutno ni nihče nadlegoval), da morajo nekaj storiti. Toda kako? Tu se pojavi potreba po organizaciji. Bryantova in skrajna desnica so bogati in dobro organizirani. Ukvarjajo se s tako imenovanimi »vročimi gumbi« – pedri, mamila, panamski kanal – dobro, pa še mi počnimo isto. Pritisnimo na »hladne gume« moralnih zapovedi... No, vedeti moramo, da je sedanje Nixonovo Vrhovno sodišče zelo nenaklonjeno osebni svobodi – tako zelo, da je pripravljeno popustiti vsaki korporaciji ali policijskemu oddelku, da obere oziroma terorizira državljane. Kljub temu pa bi vztrajal pri sodiščih. Gotovo je dovolj homoseksualnih pravnikov, ki bi bili pripravljene žrtvovati nekaj prostega časa.

Vidim, da se zavzimate za način, ki so ga uporabili v Angliji v šestdesetih, ko so se zelo ugledni ljudje zavzemali za reforme. THE LAW REFORM SOCIETY...

Vključno z mojim sorodnikom Lordom Arranom, s katerim sem v sorodu šele v petem kolenu, toda duševno sva si zelo blizu.

...v svojem bistvu ni bila homoseksualna in večina njenih članov, ki so to bili, je svojo homoseksualnost skrbno prikrivala pred javnostjo. Zelo je dvomljivo, če so zakonske spremembe kaj spremenile v življenju večine homoseksualcev v Angliji in če je ta strategija kakorkoli zmanjšala občutek krivde, samosovraštva in samopomilovanja, ki ga večina homoseksualcev še vedno občuti.

To pa je že nekaj drugega. Napredovati moramo korak za korakom. Druga stvar je, če ti koraki niso tako dolgi, kot si želimo, da bi bili. Walfendenovo poročilo je bilo potrebno; zakoni, ki so šli skozi Parlament so bili potrebni. Dejstvo je, da britanska policija od časa do časa preganja ljudi. Ne smemo pozabiti, da ima povprečen moški v anglo-saksonskem svetu histeričen odnos do homoseksualnosti. To je del kulture, dediščina judeokrščanstva, ki je danes v svoji zaključni fazi. Vsak ima v sebi homoseksualne nagone; ker pa so vsakega že od rojstva naprej učili, da bo, če bo popustil pred temi nagoni, postal bolan in zloben in v večini ameriških držav tudi kriminallec, lahko pričakujemo, da bo pretepanje pedrov popularno še nekaj časa. Verska in družbena prepričanja se zelo počasi spreminjajo. Zato me zanima to, kar TV reklame imenujejo »hitrejša akcija«. Spremeni zakone. Prestraši policijo. Vzemite na primer Kalifornijo. Imajo precej liberalne zakone glede nenasilnih kriminalnih dejanj, toda policija v Los Angelesu ima še vedno polne roke dela z zapiranjem homoseksualistov, ker je šef policije zelo homofobičen. Je član skrajne desnice in homofobija je za njih najbolj vroča tema. Tako uporabljajo policijo kot vabo – ilegalno. Obstaja zelo preprost način, da se to prepreči in verjetno bom to zimo temu posvetil nekaj časa. Operacija »Zasači policijo«: Najemi nekoga za zvočno vezo, postavi ga na Selma Avenue. Iz varne razdalje ga snemaj s kamero. Detektiv se približa naši vabi in naredi prvi korak, začne ga zapeljevati. Potem pa, kot je že običajno v takih primerih, drugi detektiv pomaga prvemu pri aretaciji, ki pogosto vsebuje tudi nekaj neprostovoljnega sadomazohizma. Sedaj imamo na traku dokaz, da je policija aretirala našo vabo, po možnosti moškega z dvema otrokoma in članstvom v »Rotary Club«. Medtem ko detektiv laže na sodišču, kar počne vedno, pokažemo film. Kot bi rekel Thomas Jefferson, bi aretacije takega tipa imele zelo »temeljit učinek« na policijske oddelke.

Veliko ljudi je mnenja, da je, kar se je v državah, kot so ZDA, v homoseksualnem svetu res spremenilo, to, da je geto zrastel navzven; večina homoseksualcev še vedno živi enako, kot so vedno živeli, le da je geto postal večji, mnogo bolj komercialen. Ali se strinjate s tem?

To verjetno velja za velika mesta. Vsekakor sem opazil, da nekaj takega obstaja v Los Angelesu, ko sem tam živel prejšnjo zimo. Ker sam nikoli nisem pripadal nikakršnemu getu, imam zelo ostro oko za zaprte skupine kakršnekoli vrste – newyorški literarni krogi, filmski producenti v Bel Airu, homoseksualne skupnosti kjerkoli po svetu. Zdi se mi prav neverjetno, da nekateri ljudje lahko živijo na en sam način, z ljudmi, ki so jim podobni. Po drugi strani pa se tudi heteroseksualci grupirajo – socialno, ekonomsko, etnično, homoseksualisti pa seksualno. Najslabše pa je, da homoseksualisti poskušajo oponašati heteroseksualno družbo, sploh pa se mi zdi dejstvo, da je heteroseksualna družba bolna, veliko večji problem kot izguljena fraza »življenjski stil«. Zelo se je spremenil položaj ženske in s tem tudi položaj družine. To je pojav, ki je s kulturnega stališča mnogo bolj pomemben kot problemi homoseksualnosti, sta pa povezana. V času poloma judeokrščanstva, prekomerne rasti prebivalstva in pomanjkanja energije, ni več nobenega pritiska, da bi imeli čimveč otrok, prej nasprotno. Vsi pa smo vzgojeni tako, kot da bi bile

Združene države redko naseljena agrarna družba, ki potrebuje veliko otrok. Te navade pa je zelo težko spremeniti.

Ali se vam zdi, da obstaja protislovje med tradicionalnimi zakonskimi procedurami in zahtevami, naj homoseksualci – s čimer se strinjam – postanejo del mnogo širšega političnega gibanja, ki bi se ukvarjalo s pomembnimi vprašanji?

Mislím, da je potrebno delovati na treh, štirih, petih različnih nivojih hkrati. Ko imam na primer, govor pri ženski skupini v Parkensburgu, Zahodna Virginija, bom uporabljal določene izraze, ki jih prav gotovo ne bi uporabil, če bi pisal za NEW YORK REVIEW OF BOOKS. Znajti se morate kakor veste in znate. Načini se razlikujejo, cilji pa so si precej podobni. Vedno morate biti pripravljeni, da se učite od drugih. Le malo javnih osebnosti ima ta dar. Mislím, da ga jaz imam – posledica tega, da nisem specialist, ampak sem bolj splošen. Opozorili ste na dejstvo, da s tem, ko spremenimo zakone, še ne spremenimo navad. Seveda jih ne. Vse ob svojem času. Naredi to, kar lahko narediš. V deželi, ki so jo ustvarili pravniki, to pomeni, da moraš uporabiti zakone za dosego dobrih ciljev. Ne ukvarjaj se s tem, da moraš biti ljubljen ali spoštovan ali s tem, da »gay čustvenosti« večina ljudi nima za največji dosežek človeštva.

Včasih si mislim, da bi bilo za gay gibanje mnogo bolje, če bi si homoseksualci priznali in rekli: »Da, napadamo družbo in to ni nič slabega.«

Da, to družbo je treba napadati, tj. spremeniti. Judeokrščanstvo bi vsekakor morali raztrgati na koščke. Poleg krščanstva je judovstvo najbolj depresivna in neživljenjska religija. No, pa saj krščanstvo ni nič drugega kot herezija judovstva! Sovraštvo do žensk v Stari zavezi je prav patološko. Sv. Pavel ni situacije prav nič izboljšal. Še slabše, krščanstvo temelji na umorih, mučenju... prešturajte malo življenje naših blagoslovljenih svetnikov in mučnikov... to, da je ena od posledic tega vztrajanja na krvi in bolečini sadomazohizem, ni prav nič presenetljivega. Katera druga religija temelji na tem, da je božji odposlanec prebičan, pribit na križ in zaklan? Samo Marqiz de Sade bi si lahko izmislil bolj bolesto religijo. Nič čudnega ni, da tisti, ki so vzgojeni v taki religiji, sovražijo življenje in uživajo v povzročanju bolečine. Vse družbe so sprevržene, toda nekatere so bolj sprevržene kot druge. Družbe, ki temeljijo na krščanstvu so gotovo med najbolj sprevrženi. Kar se tiče vzhodno-evropskega raja... cantemburški škof je komunizem nekoč poimenoval za herezijo krščanstva. Le zrcalna slika.

To pa vas postavlja v neposreden konflikt z najhitreje rastočim delom gayevskega gibanja, z gayevskimi verskimi skupnostmi.

Z veseljem sem pripravljen sprejeti gayevske verske skupnosti kot del taktike. Priti zraven s pomočjo Jezusa Kristusa se mi zdi kar dobra ideja. Če si med volkovi, moraš tuliti z volkovi, kot je rekel Sv. Lenin (vzhodni obredni malik).

Mislím, da gayevski kristjani niso nič manj iskreni glede svoje vere kot kdorkoli drug.

Če je to res, potem imajo velik problem. Po drugi strani pa, med Nacisti je bilo veliko Židov in na začetku ni nihče verjel, da Hitler res namerava zapreti dobre nacional-socialiste v koncentracijska taborišča.

Predvidevam, da bo gayevskim vernikom uspelo legalizirati gayevsko poroko ravno v trenutku, ko bo heteroseksualna poroka izgubila položaj osnovne institucije v družbi.

Imam vtis, da se edino še katoliški duhovniki in homoseksualisti zanimajo za poroko. Večina razsvetljenih homoseksualcev se danes izogiba poroke nekako tako, kot se grof Drakula izogiba česna.

Ali je to mogoče oblika samosovraštva – lahko si homoseksualec, če le živiš v skladu z najbolj strogimi načeli heteroseksualne družbe?

Menim, da je družba celota, ki vključuje mnoge različne elemente. Pred leti sem opazil, da so v tako imenovanem razsvetljenem Amsterdamu pederski zakoni ravno takšni kot heteroseksualni zakoni. Vsi so bili slovesni in urejeni in poročeni – čisto tako kot očka in mamica ali brat in svakinja. S tem ni seveda nič narobe. Toda to ni svet Platonovega Simpozija, ki je tako vzburlil mojo domišljijo.

Pogosto je slišati, da so ameriški literarni krogi – dalo bi se razpravljati, če kaj takega sploh obstaja – nepopoljšljivo antigayevski.

Mislim, da bo to kar držalo, vsaj v zadnjih tridesetih čudnih letih, odkar pišem tudi sam. Velik del tega je le odsev splošnega razpoloženja v deželi. Obstajajo pa tudi specifični problemi. NEW YORK TIMES je v bistvu židovski časopis. Še do nedavnega so bili uredniki nekakšni rabini, ki so varovali Mojzesove vrednote. Razkrinkavanje pedrov je bila tam rutina. Petdeseta so bila nasploh zelo slabo obdobje. Za večino Američanov – včeraj in danes – je edina stvar, ki je še slabša od tega, da si ženska, to, da si moški, ki si želi biti ženska. Dejstvo, da si 99.9 odstotkov homoseksualistov prav nič ne želi postati ženska, niti se nimajo za ženske, je večini Američanov še nepoznano, res ne vem, zakaj. Verjetno vpliv Stare zaveze. Dejstvo, da je v vseh tako imenovanih moških poklicih (vojaki, mornarji, športniki) veliko homoseksualistov, odločno zavračajo, čeprav vam bo vsak, ki je služil v vojski, povedal nasprotno.

Koliko težav ste imeli, pri revijah in podobno, ker ste, kot sami pravite, homoseksualist?

V nasprotju z legendo, nikoli nisem razpravljal o svojem privatnem življenju, ne v svojem delu, ne v javnosti – razen enkrat. Nekoč je moj prijatelj Jack Kerouac napisal nekaj o meni v svoji knjigi THE SUBTERRANEANS in odgovoril sem mu v romanu THE FIVE SISTERS. Ni v mojem značaju, da bi veliko govoril o sebi, po drugi strani pa sem zelo aktiven, ko gre za spreminjanje zakonov in moram reči, da je to povzročilo precej sovražne reakcije. Po dveh zelo uspešnih knjigah sem objavil roman THE CITY AND THE PILLAR. Polovica časopisov ni objavila recenzije in NEW YORK TIMES ni hotel objaviti reklame. Orville Priscot (pisec recenzij za TIMES in najpomembnejši literarni kritik v ZDA) je izjavil, da ne samo, da ne bo napisal recenzije za to knjigo, ampak da nikoli več ne bo pisal recenzij za moje knjige. Tako mojih naslednjih pet knjig v TIMESU niso ocenili. Molk je velik uničevalec. Na ta način so literarni homofobi uničili Johna Horna Burnsa.

V študiji o gayevski literaturi, ki se pripravlja v ZDA, so vas uvrstili, skupaj z Williamsom, Capoteom in Broughsom, med najpomembnejše ameriške poveljne gayevske romanopisce. Ali odklanjate to oznako?

Da. Ukvarjam se z drugimi zadevami. Politika, teologija, zgodovina. Kot romanopisec sem se včasih dotaknil tudi te Teme. In to prežgodaj, leto 1948 je že dolgo nazaj. Toda ali roman THE CITY AND THE PILLAR ne govori o seksualni obsesiji? Lotil sem se teme, ki je bila do tedaj v literaturi še neobdelana, toda šlo je za isto stvar kot v LOLITI, s to razliko, da je bil Nabokov možak srednjih let, ko je

napisal svojo mojstrovino, jaz pa sem bil enaindvajsetletni vojak, ko sem napisal svoja... opažanja o srednjem sloju.

Heteroseksualni diktator, ne samo, da prepozna svoje sovražnike, ampak jih tudi definira s svojimi oznakami. V zadnjih nekaj mesecih me niso označili le za nacionalnega pedra, ampak tudi za ustvarjalca novega reda, ki ima cilj uničiti Družino, Ameriško cesarstvo, Kapitalizem in tople, zrele heteroseksualne odnose. To sranje so razglašali Norman Podhoretz v reviji HARPER'S, Joseph Epstein v COMMENTARY, Alfred Kazin v ESQUIRE in nekdo, ki ima isto ime kot hotel v Tel Avivu, Hilton Kramer, v PARTIZAN REWIEV. Vsi ti sovražniki pedrov so Židje, ki so se obrnili na desno in se pridružili Aniti Bryant in skrajni desnici, in nas, po uradni verziji, nameravajo pripraviti na spopad z mednarodnim komunizmom, ki bo pomenil (vsaj kar se njihovih ameriško-izraelskih zaveznikov tiče) varnost in zmago za Izrael. Seveda bo prinesel le smrt za vse nas. Toda ti ljudje so nori in nevarni. Sploh pa se ne zavedajo, kako so sami osovraženi v tej »božji« deželi. Če bi imeli vsaj malo pameti, bi se povezali z nami. Toda nimajo je, tako da...

Znani ste po tem, da imate do romantične ljubezni zelo ciničen odnos in ker je romantična ljubezen za večino homoseksualcev zelo pomembna, vas kritizirajo tudi zaradi tega.

Upam. Toda o tem raje ne bi govoril. Tisti, ki verjamejo v romantično ljubezen, že tako zelo trpijo, da niti v sanjah ne bi hotel še samo prispevati k njihovemu trpljenju.

Prevedel Dejan Rebernik

Članek je izšel v knjigi *The View from Christopher Street*, ki so jo izdali Michael Dennemy, Charles Ortleb in Thomas Steel (*Chatto and Windus, the Hogar Press, London*).

Novi *Lawrence Mass*, narcisizem *M.D.*: in homo- seksualnost: Psihiatrična povezava

44

Že dolgo pred Dreyfusom je bila homoseksualnost eden od najbolj priljubljenih psihiatričnih »grešnih kozlov«. Odnos ameriške psihiatrije do homoseksualnosti pa se je pokazal v vsej svoji omejenosti tudi na sojenju Danu Whiteu. Upajmo, da bo afera White prebudila občutek za pravičnost v gayevski skupnosti in v srcih vseh tistih, ki simpatizirajo z žrtvami takih procesov in da bo iz naših sodišč pregnala psihiatrične laži, pa naj imajo namen okriviti nedolžnega ali oprostiti krivega.

Thomas Szasz, *Inquiry Magazine*
(August, 1979)

Novi narcisizem **M**nogo psihiatričnih izrazov smo začeli uporabljati v vsakodnevem pogovoru. PROJEKCIJA, ZANIKANJE, SUBLIMACIJA, REGRESIJA, DEPRESIJA, NEVROZA, MAZOHIZEM – te besede se uporabljajo tako pogosto za opisovanje čisto običajnih pojavov, da je njihova medicinska ostrina in teža popolnoma zbledela.

Ali pa se je celo izgubila. Včasih so nas na primer strašili z besedo NEVROZA, ki je pomenila hudo psihično motnjo. Danes je njena uporaba tako splošno razširjena, da se celo v priročniku Ameriškega psihiatričnega društva – DIAGNOSTICAL AND STATISTICAL MANUAL OF MENTAL DISORDERS – ne uporablja več v tem pomenu. Podobno je bilo z besedo homoseksualnost: ko se je njena uporaba splošno razširila, so bili milijoni ljudi nenadoma »ozdravljeni« svojih »psihičnih motenj«.

Izraz NARCISIZEM pa je najnovejši pop-psihološki termin, ki je prodrl v ameriški vsakdan. Verjetno bo podobno kot nevroza kmalu izgubil svojo ostrino in

pomen. (Ta proces se je pravzaprav že začel. V najnovejšem filmu Woodya Allena MANHATTAN glavni junak dvakrat prizna: »Moj psihoanalitik pravi, da sem narcisoiden«.) Toda zaenkrat je še vedno priljubljen vir psihiatričnega poenostavljanja, etiketiranja, zatiranja in zlorabe. Njegove glavne žrtve so, kot že tolikokrat poprej, homoseksualci.

To, kar je Woody Allenu dalo inspiracijo za njegov humor, je v Christopherju Laschu vzbudilo apokaliptično vizijo. Teoretična osnova njegove uspešnice, pesimistične preroške knjige THE CULTURE OF NARCISSISM (Norton, 1978) je najnovejša psihiatrična teorija o »narcisoidni psihopatološki motnji«. Laschev govor o tej temi na zborovanju Ameriškega psihiatričnega združenja je požel buren aplavz (v sosednjem hotelu sta požela buren aplavz tudi Anita Bryant in predsednik Carter na zborovanju Južne baptistične cerkve. Ravno ta dan so na televiziji v oddaji THE DICK COVETT SHOW govorili o homoseksualnosti. Med gosti je bil samo en psihiater, dr. Charles Socarides, ortodokсни psihoanalitik, ki je nedavno objavil knjigo z naslovom Homoseksualnost (Jason Arson, 1978), ki je le posodobljena verzija njegove uspešnice THE OVERT HOMOSEXUAL (JAVNA HOMOSEKSUALNOST). Med drugim je bil imenovan za šefa psihiatričnega oddelka v obrambnem ministrstvu.)

Laschevemu govoru na zborovanju je za ilustracijo sledil še film SUSET BOULEVARD, eden boljših hollywoodskih klasikov, čeprav mu mnogi očitajo namigovanje na homoseksualnost.

Postfreudovsko psihoanalitično koncepcijo »patološkega narcisizma« je razvil dr. Otto Kernberg, profesor na COLUMBIA UNIVERSITY, podobno stališče pa ima tudi dr. Heinz Kohuta iz chicaške Univerze. Klinični sindromi narcisizma so zelo skrivnostno (vsaj za laičnega bralca) opisani v Kernbergovi knjigi BORDERLINE CONDITION AND PATHOLOGICAL NARCISSISM (Jason Arson, 1975). Ta informacija pa se laika še kako tiče, saj je ravno on, pa naj bo ateist, komunist, feministka ali (še posebno) homoseksualec, tisti antisocialni deviant, ki ga splošnost in nejasnost te klasifikacije najbolj ogroža.

Delo Kernberga in Kohuta naj bi poskusilo opisati spremembe simptomov pri bolnikih v psihoanalitičnem zdravljenju. Lasch navaja nekega psihiatra: »Včasih so k nam prihajali ljudje, ki so bili obsedeni z umivanjem rok in podobno. Danes najbolj pogosto dobimo primere narcisizma.« Kernberg pravi, da je narcisoidna oseba »nesposobna, da se sooči s tem, da je današnja mlada generacija obdarjena z lepoto, močjo, bogastvom in kreativnostjo. V procesu vse večje identifikacije s srečo in dosežki drugih ljudi, pa je takšna oseba nezadovoljna s svojim življenjem«.

V intervjuju za revijo PSYCHOLOGY TODAY (junij, 1978) je dr. Kernberg izjavil, da so narcisoidneži ponavadi zelo inteligentni, kreativni in uspešni ljudje. »Pogosto so na vodilnih položajih v političnem življenju, v gospodarstvu in v akademskih krogih ali pa so izvrstni umetniki.« Takoj pa doda, da natančnejše opazovanje pokaže, da je njihovo delo zelo površno in vihravo, da mu manjka globine, kar vse kaže na praznino za zunanjim bliščem. »Narcisoidne osebe so pogosto »čudežni otroci«, ki pa nikoli ne izpolnijo pričakovanj.«

Res pa je, da sami psihoanalitiki priznavajo, da je njihovo poznavanje narcisizma še zelo nepopolno. Kernberg zaključuje svojo knjigo z besedami: »Z boljšim razumevanjem kliničnega in teoretičnega narcisizma bomo lahko razložili neskladje med

metapsihološkimi formulacijami in kliničnimi izsledki in prišli do jasne in natančne definicije izraza narcisizem«. In kot da ne ni bilo dovolj težko najti pravilne definicije za narcisizem sam, poskuša Lasch s svojim »odkritjem« razložiti celotno kulturo.

Po mnenju profesorja Lascha je današnja kultura brez lepote. Polna spolne sprevrženosti je priležnica nečimrnosti in strahopetnosti. Lasch razgalja kulturo narcisizma in jo pokaže takšno, kakršna je pod plaščem napredka, s katerim se obdaja – sramežljiva, kastrirana in korumpirana.

»V krutih sedemdesetih je imela prostitutka, in ne poslovnež, kvalitete, ki so najbolj potrebna za uspeh v ameriški družbi... Hoče biti občudovana, toda prezira tiste, ki jo občudujejo in tako ji njen uspeh v družbi nudi zelo malo zadovoljstva... Ostaja odvisna od drugih, tako kot je sokol odvisen od piščancev.« Z eno besedo, kultura narcisizma je ženska, prav s tem pa ogroža patriarhalno družbo.

Otroci narcisizma so zelo bojoviti. Pod pretvezo zaničljivega nasprotovanja vsem avtoritetam brezciljno iščejo očetovsko disciplino, ki je niso nikoli poznali. Narcisoidnež ima pričakovanja, ki so polna brezmejnega optimizma, za katerimi pa se skriva besnost in sovrašтво. Za Lascha so upi današnje generacije le kričanje sebičnega, razvajenega otročaja. Podzavestno narcisoidnež išče kazni, ki bi ga spravila k sebi. Strog in pravičen oče je edino upanje za narcisoidno osebo. »Moralna disciplina v povezavi z delovno etiko ima še vedno svojo vrednost, čeprav nima več vloge varovanja lastnine, kot jo je imela v preteklih obdobjih. To disciplino, ki je nujno potrebna, če hočemo zgraditi nov red, imajo predvsem tisti, ki stari red poznajo le kot prelomljeno oblubo, ki pa to oblubo jemljejo mnogo resneje kot tisti, ki jo imajo za nekaj samoumevnega.« Te pompozne besede so mnogi kritiki označili za običajno besedičenje zagrizenega reakcionarja. Toda mnogi niso opazili njegovega zaklinjanja na psihoanalitično psihiatrijo, skrito orožje v rokah reakcionarnih politikov.

Knjigo THE CULTURE OF NARCISSISM je težko brati. Jezik je retoričen in popolnoma brez humorja, kot tudi brez upanja. Ohranjeno je vzdušje moraliziranja, toda brez jasne poante. V enem od poglavij Lasch razlaga, da »je za narcisoidneža svet zrcalo, medtem ko ostali v njem vidijo prazno divjino, ki jo lahko oblikuješ po lastni podobi.« V naslednjih poglavjih se spušča v brezciljna razmišljanja o psihoanalizi. Obtoževanje narcisoidne dekadence se nanaša na življenjski stil, ideologijo, tehnologijo in birokracijo, pod vsem tem pa ni nobene skupne osnove, nobenega načrta ali oblike.

Lasch je fiksiran v sedanosti, zelo redko, ponavadi v trenutkih obupa, pa se ozre v prihodnost. Kadar se vendarle ozre naprej, to stori tako nejevoljno, kot da ne vidi drugega kot večno prekletstvo. Ugotovitev, da »boj proti birokraciji... pomeni boj proti vsemu kapitalizmu«, pride prepozno, da bi bila lahko kaj drugega kot retorična puhlica. V naslednjem stavku pa pravi: »Samo tako bodo kapacitete kapitalizma služile človeštvu in ne le posameznikom.« Laschova protislovja so prej primer narcisizma kot pa »zdravega« razuma.

Njegove obtožbe so polne strašljivih psihoanalitičnih prispodob. Njegova uporaba psihoanalitičnih izrazov pa je pogosto pretenciozna in arhaična: »Kronično zdolgočaseni, stalno išoč intimnosti – draženje čustev, brez navezanosti in odgovornosti – so narcisoidneži promiskuitetni in pogosto tudi panseksualni, saj zlitje predgenitalnih in ojdipovih impulzov spodbuja polimorfno perverzijo.«

Tipičen obrambni mehanizem kliničnega narcisizma naj bi bila tako imenovana »psevdosamoanaliza«, površna samorefleksija in samokritika. Lep primer tega

obrambnega mehanizma lahko najdemo v sami knjigi, ko Lasch poskuša omiliti protislovja, ki bi lahko postala očitna tudi bralcu: »Teoretična natančnost pri rabi izraza narcisizem ni pomembna samo zato, ker je ideja sama tako zelo dovzetna za moraliziranje, ampak tudi zato, ker enačenje narcisizma z vsem, kar je sebično in neprijetno briše zgodovinsko specifiko. Ljudje so bili vedno sebični, skupine so bile vedno etnocentrične in čisto nič ne pridobimo, če dajemo tem lastnostim psihiatrični pomen.«

Za tem pa je povzel svoje že znane formulacije o spremenljivosti pojavov – od »povzdigovanja individualnosti« smo prišli do »konca učinkovitosti«, od »seksualne revolucije« do »socializacije reprodukcije in propada avtoritete«, od »narcisizma, shizofrenije in družine« do »feminizma in seksualne napetosti« – vse te transformacije pa naj bi bile posledica »narcisistične rane«.

Vse dosežke in prizadevanja današnje družbe, ko jih vendarle omeni, označi za površne in lažne. Zdi se, da je popolnoma nesposoben sprejeti dejstvo, da »je današnja mlada generacija obdana z lepoto, bogastvom, močjo in kreativnostjo«...

Stalno se sklicuje na razne psihoanalitične predsodke, kot da bi bile dokazane znanstvene formulacije. Nobene nekonsistentnosti pa ne vidi v redukciji skrbno dokumentiranih odkritij seksologov Mastersa in Johnsonove v popolnoma napačno in neverjetno arogantno izjavo: »Slavna Masters–Johnsonova teorija o ženski seksualnosti je samo še povečala negotovost in zaskrbljenost s svojo trditvijo, da je ženska spolno nenasitna, neutrudljiva v svoji sposobnosti, da doživi orgazem.«

Nikjer pa ne omenja knjige CRISIS OF PSYCHOANALYSIS (Fawcett) Ericha Fromma iz leta 1970 ali pa dela THE DEATH OF PSYCHIATRY E. Fuller Torreya iz leta 1975. Prav tako je povsem pozabil na ostro kritiko ameriške psihoanalitične teorije in prakse Martina Grossa, THE PSYCHOLOGICAL SOCIETY (Random House, 1978) in le mimogrede je omenil Thomasa Szasza, ki je verjetno najpomembnejši kritik psihoanalize. Zamolči tudi dejstvo, da njegove obtožbe ne temeljijo na freudovskih in postfreudovskih teorijah, ki jih je sodobna znanost že zavrgla.

Dominantna principa njegove kritike sta redukcija in ekstrapolacija. Ker psihoanalitična teorija razlaga tudi pojav psihoze, Lasch trdi, da so množični umori zelo verjetno posledica ojdipovega kompleksa: »Kriminallec, ki ubije ali ugrabi slavno osebo je deležen slave svoje žrtve. Mansonova tolpa, ki je umorila Sharon Tate in njene prijatelje, in vsi tisti, ki so v zadnjih letih poskušali ubiti predsednike, so primer te psihologije«. Iz tega sledi, da je Charles Manson narcisoiden. Ali so vsi narcisoidneži potencialni Charlesi Mansoni? »Stališče sodobne psihoanalize je,« pravi Lasch, »da je shizofrenija predvsem posledica narcisoidnih motenj. Zato ni prav nič presenetljivo, da študije o poreklu shizofreničnih bolnikov kažejo na številne pojave narcisizma v teh družinah.« Direktna povezava med narcisizmom in shizofrenijo je še toliko bolj »verjetna« zaradi diskretno zamolčanega dejstva, ki se Laschu očitno zdi nepomembno: dokaz, da je vzrok nastanka shizofrenije psihološka anomalija, ni bil še nikoli bolj trden. Toda že pred tem odkritjem so bile psihoanalitične teorije o izvoru shizofrenije zavržene zaradi pomanjkanja podatkov. Ali kot pravi Gross v svoji knjigi THE PSYCHOLOGICAL SOCIETY: »Psihijatrija se razvija in spreminja zelo hitro, tod eno dejstvo ostaja nespremenjeno. Z boljšim poznavanjem vzrokov nastanka in razvoja shizofrenije in drugih psihoz ter z razvojem še bolj učinkovitih

metod za zdravljenje teh bolezni bodo primitivne kultne teorije Freuda izginile tako hitro, kot so izginile stoletja stare teorije o tem, da bolezni povzročajo »telesni sokovi«.

Povezava s homoseksualnostjo

Niti Kernberg niti Lasch pa ne povesta kaj dosti o pomembnem zgodovinskem korelatu za narcisizem: o homoseksualnosti. Ker mnogi psihoanalitiki narcisizem (»zpoznela adolescenca«, »ustavljen psihoseksualni razvoj«) enačijo s homoseksualnostjo, njegova odsotnost v teh razpravah vzbuja pozornost in sum. Ko Kernberg govori o tako imenovani »seksualni sprevrženosti«, je iz njegovih opazk moč razbrati, da se povsem strinja z orodoksnim psihoanalitičnim pogledom, ki pravi, da je vsaka homoseksualnost patološka in narcisoidna. (Ta teorija pa je tudi uradno že davno zavržena) – »Homoseksualnost lahko uvrstimo med težje patološke oblike ponotrjanjenih odnosov z drugimi osebami«.

Ni jasno, na koga misli Lasch, ko pravi, da danes narcisoidnežev ni nič več kot v preteklosti, le da so bolj »vidni«. Pravi, da so »radikalne lezbijke... pripeljale logiko ločitve do njene končne brezizhodnosti«. Moške homoseksualnosti pa ne omenja niti enkrat, čeprav je za Lascha homoseksualec arhetip za narcisoiden razkroj osebnosti.

Ali Lasch prikrito propagira homofobijo? Ali je knjiga THE CULTURE OF NARCISSISEM, kljub svoji navidezni družbeni kritičnosti, pravzaprav prikrit napad na homoseksualnost?

48

Preden označimo povezave med narcisizmom in homoseksualnostjo za nepomembne, pa moramo raziskati vsebino teh povezav. Ali so homoseksualci res narcisoidni? Ali so družbeno patološki? Ali so paranoidni? Ali so (sado)mazohistični? Ali je kaj resnice v tem, kar govorijo Kernberg, Socarides, Bieber, Hatterer, Bergler in v tem, kar o homoseksualnosti pravi psihiatrija in psihoanaliza?

Da – kolikor je tudi res, da so črnci zaradi višje stopnje kriminala, nezaposlenosti in nepismenosti, družbeno patološki in podpovprečno inteligentni. Mnogi homoseksualci enostavno morajo biti narcisoidni.

Nimajo modelov družbenih vlog, nimajo družbenih struktur in identitete, zaradi njihovih seksualnih potreb jih stalno smešijo, kaznujejo in jim grozijo, tako da so popolnoma izključeni iz patriarhalne družbe, v kateri živijo že skoraj dve tisočletji. Narcisistična samozadostnost, ki je značilna za mnoge homoseksualce, je pravzaprav eden najuspešnejših primerov človekove prilagodljivosti.

Kaj bi lahko rekli o »zavisti« homoseksualcev, o njihovi »le s težavo zatrti sovražnosti« do družbe? Mnogi homoseksualci zavidajo heteroseksualcem njihovo svobodo, da ljubijo, in to, da so lahko odkrito ponosni na svojo družbeno priznano spolno identiteto, da se jim pred drugimi ni treba pretvarjati. Če heteroseksualen moški poljubi svoje dekle v javnosti v Omahi, pri tem ne tvega škandala, aretacije ali celo smrti.

Kar pa se tiče sovraštva, med gayi je prav gotovo veliko sovražnosti do družbe, celo heterofobije, kar pa je čisto normalna, razumljiva in opravičljiva reakcija na mnogo večjo in starejšo homofobijo (ki ji je dodano še kazensko preganjanje in kulturno civilizacijski predsodki) seksualno zatrtega krščanskega in židovskega srednjega razreda. (Masters in Johnsonova trdita, da je vsaka druga poroka v Združenih državah »seksualna katastrofa«). To sovaštvo do heteroseksualne družbe bi se dalo

primerjati s tem, kar črnci in Židje (vključno s homoseksualci) čutijo do WASP – šovinizma, ali pa s tem, kar Židje (vključno s homoseksualci) čutijo do nacizma.

Paranoja? Nekateri homoseksualci so verjetno res paranoični. Zatirani, trpinčeni ljudje, kot na primer Židje v Tretjem rajhu, pogosto postanejo paranoični. (Na Šesti aveniji na Manhattanu je nekdo čez plakate za mednarodno tekmovanje za »moškega leta 1979« nalepil napis »Narcisoidno sovraštvo«.)

Osnova vseh teh teorij pa je »jedro« psihoanalize: »moteni medosebni odnosi«. Homoseksualci baje niso sposobni razviti globokih, zrelih odnosov z drugimi ljudmi. Njihovo seksualno komuniciranje naj bi nilo popolnoma fantazijsko. Še huje, njihove fantazije opisujejo kot popolnoma infantilne in sadomazohistične. Tudi to vrsto razmišljanja lahko analiziramo na podoben način. Homoseksualci, ki živijo v patriarhalni družni, so bili vedno pod pritiskom občutka krivde, tabujev in resne, včasih celo smrtne nevarnosti, tako da so nekateri (kot tudi nekateri heteroseksualci, ki so v podobnem položaju) te elemente res vključili v svoje spolno življenje.

Homoseksualci, kot tudi vsi ostali ljudje, morajo zadovoljiti svojo potrebo po ljubezni, četudi je pri tem prisotno določeno tveganje. Če je to tveganje povečano zaradi različnih družbenih in kulturnih okoliščin (ortodoksna, patriarhalna religija in njej ustrezne politične strukture), imajo posamezniki lahko sadomazohistične težnje pri izražanju svojih najglobljih čustev. (»O tem ni nobenega dvoma. Ortodoksna religija, pa naj bo katoliška, protestantska ali židovska, je kriva za velik del seksualnih motenj.« – Masters in Johnson). Če je omenjeni pritisk dovolj močan, imajo nekateri posamezniki res lahko težave pri navezovanju globljih čustvenih odnosov, tudi takrat, ko je tveganje močno zmanjšano. Če so ti ljudje narcisoidni ali sadomazohistični, so to zato, ker jih je take naredila družba. Celo današnji družbeni odnosi preprečujejo večini homoseksualcev in mnogim heteroseksualcem, da bi si ustvarili srečno seksualno življenje.

Kaj imamo od tega, če zavrremo Lascheve in Kernbergove teorije in povezavo med narcisizmom in homoseksualnostjo? Veliko. Ortodoksni psihoanalitiki in njihovi privrženci so dobro zavedajo, kako krhke so njihove teorije. Če »novi« narcisizem napademo preko njegovih zloglasnih teorij o homoseksualnosti, ga bomo resno, če ne kar usodno razkrinkali. O tej povezavi govorijo tako malo zato, ker hočejo zmanjšati tveganje sovražne publicitete in protestov gayevskih skupnosti.

Paranoja? Lasch je bil ne dolgo nazaj povabljen na posebno večerjo v Belo hišo k predsedniku in njegovi ženi. Razlog? Knjigo THE CULTURE OF NARCISSISM so v predsedniških intervjujih za tisk in televizijo omenjali kot knjigo, ki bo pomembno vplivala na predsednikova politična stališča.

Paranoja? Glavni cilj psihoanalitikov, ki se ukvarjajo s patologijo, je širjenje resnice o »pravi« naravi homoseksualnosti. Dr. Edmund Bergler je svojo najbolj homofobično knjigo HOMOSEXUALITY (Hill and Wang, 1956) zaključil z besedami:

»Najbolj učinkovit način boja proti homoseksualnosti bi bilo širjenje resnice o tem, da ni nič kaj prijetno, če zbolíš za to boleznijo, da pa se da ozdraviti in da je ta seksualna motnja neločljivo povezana s podzavestnim samouničevanjem, ki se kaže tudi izven seksualnosti same, ker zajame celotno osebnost.«

Ti trije ukrepi bi lahko v daljšem časovnem razdobju dali določene rezultate.

S knjigo CULTURE OF NARCISSISM je Lasch našel »pravo« pot. (Mimogrede, film Bernarda Bertoluccija LA LUNA bi bil prav tako lahko tudi Berglerjev. To je

najnovejši primer, ki potrjuje dejstvo, da je intelektualna levica odkrila »novi« narcisizem. V tem filmu posesivna mati podzavestno spodbuja svojega od heroína odvisnega sina k »polimorfni perverziji«. Vse skupaj je podobno mineštri iz neprebavljivih freudovskih public, ki je servirana s suhoparnimi marksističnimi frazami. V LUNI je homoseksualnost prikazana kot rezultat narcisizma, ki ga spodbuja posesivna mati. Videti je, da »psihoanalitik« Bertolucci verjame, da bi, če bi uničili kapitalizem in očeta spet postavili na njegovo pravo mesto v družine, kmalu izginile tudi posesivne matere in homoseksualci. (Skupaj z lastnino, razredi, neenakostjo in zlom. Slika je zelo jasna. Nova levica je odkrila Neo-Freuda.)

Berglerjev citat opozarja na še eno pomembno podobnost med narcisizmom in homoseksualnostjo: katastrofalne rezultate zdravljenja s tako imenovanim »edinim zdravilom« za te boleznii – psihoanalizo. Zaradi nezlomljive moči obrambe narcisoidne (oziroma homoseksualne) osebe naj bi bila »narcisoidna motnja« odporna na terapevtske metode. Delež neozdravljivih primerov je zato zelo velik.

Pacient, ki pride v roke današnjim psihoanalitikom, je ponavadi označen za narcisoidneža. Narcisoidni so moški in ženske, heteroseksualci in homoseksualci. Toda vsi moški, ženske in heteroseksualci niso narcisoidni. So pa zato VSI homoseksualci. Vsi so patološki primeri (posesivne, sadistične matere, šibki, odsotni očetje). Vsi narcisoidneži (homoseksualci) bi bili lahko ozdravljeni s psihoanalizo. Toda zaradi narcisoidne bojevitosti so rezultati zelo slabi. Ponavadi, še posebno, če ne prenehajo dovolj zgodaj, te osebe nudijo nenavaden in neukrotljiv odpor na vsak poskus spremembe njihove osebnosti. Jakost tega odpora je odvisna od karakterja in od razvoja bolezni.

Tako upadanje zaupanja v psihoanalizo ni posledica empirične nepotrditve psihoanalitične teorije, niti stroškov petletnega, petkrat tedenskega zdravljenja, ki prese-gajo 60.000 dolarjev, niti ni posledica sramotne 33–odstotne uspešnosti pri zdravljenju teh primerov, niti dejstva, da ima pacient veliko več možnosti, da se mu bo stanje izboljšalo, če se NE zdravi, niti ni posledica vedno manjšega števila ljudi, ki so se pripravljene zdraviti s psihoanalizo. Ne: hočejo, da verjamemo, da so za neuspehe psihoanalize krivi uporni in trmasti bolniki, ki imajo le pičle možnosti, da ozdravijo, ker so obsedeni od »kulture narcisizma«.

Sem nas je torej pripeljalo sto let psihoanalitičnega teoretiziranja – nazaj k »veliki« družini, k moralnosti in disciplini, nazaj k religiji, k seksualnemu zatiranju in homofobiji, z eno besedo, nazaj k patriarhatu. Vrnili smo se k civilizaciji, ki je kot prva sploh ustvarila potrebo po psihoanalizi, k civilizaciji predsodkov, strahu, praznoverja in neznanja.

Prevedel Dejan Rebernik

Članek je izšel v knjigi *The View from Christopher Street*, ki so jo izdali Michael Denny, Charles Ortleb, Thomas Steel (*Chatto and Windus, the Hogar Press, London*)

Intervju z *Mark Blasius* *Guyem* *Hocquenghemom*

*Z*ačniva z zgodovino francoskega gayevskega gibanja, vašim sodelovanjem v njem in razlikami med francosko in ameriško gayevsko skupnostjo.

51

Prva stvar, ki jo moramo razčistiti je to, da v Franciji nimamo take skupnosti. Imamo gayevsko gibanje – več organizacij, ki se borijo za politične pravice, kot v vseh zahodnih državah – toda ljudje se nimajo za del skupnosti, niti ne živijo v določenem delu mesta, kot na primer v New Yorku ali San Franciscu. To je najpomembnejša razlika in hkrati tudi osnovna značilnost življenja gayev v Združenih državah: ne samo, da obstaja gayevsko gibanje, ljudje se čutijo povezane v skupnost, ki sicer vedno bolj postaja tudi geto, je pa osnova za vse ostalo. Vedeti moramo, da je, za razliko od Združenih držav, prostovoljni spolni odnos med dvema odraslima oseba v Franciji legalen že od Francoske revolucije, tako da nismo obremenjeni z versko zapuščino »nenaravnega dejanja«, vsaj, kar se tiče države, kot ste tukaj v Združenih državah. Pri vas še vedno niste dosegli ločitve cerkve in države in ravno to je spodbudilo nastanek gayevskega gibanja.

Če upoštevamo razliko med gayevskim gibanjem in gayevsko skupnostjo oziroma gayevsko kulturo, lahko ugotovimo, da francosko gayevsko gibanje izhaja iz levice in dogodkov maja 1968. Ali bi nam lahko na kratko opisali njegov razvoj?

No, vsekakor ne izhaja iz tradicionalnih organizacij levice – to se pravi iz komunistične ali socialistične stranke. Celotno revolucionarno študenje po letu 1968 – leta 1968 se o tem sploh ni govorilo – so bili do homoseksualnosti in osvoboditve gayev zelo nezaupljivi, ker so se bali, da jim bomo odtujili delavski razred. Še več, na francosko levice je, kar se tiče spolnosti, močno vplival Wilhelm Reich s svojo idejo o spolni svobodi, to se pravi heteroseksualni svobodi. Vsako leto smo sicer sodelovali na prvomajski paradi (vsakoletni politični shod levice v Parizu, kjer so sodelovali študentje, sindikati, člani komunistične partije, aktivisti) – nosili smo letake o osvoboditvi gayev in ponavadi smo imeli tudi nekaj travestitov – toda ostali udeleženci, na čelu s komunisti so nas vsako leto naganjali stran in celo pretepali. Bili smo

v podobnem položaju, kot so danes pederasti v skupini NORTH AMERICAN MAN-BOY LOVE ASSOCIATION na shodih gayev v Združenih državah. Res pa je, da nas je levica začela sprejemati kot polnopravne člane. Imamo tudi podporo intelektualnih krogov, saj je večina vodilnih intelektualcev – Roland Barthes, Michel Foucault, Louis Althusser, Jean Genet – gayev, razen Sartra, ki pa je prvi opozoril na Geneta in je bil eden prvih zagovornikov boja za pravive gayev.

Leta 1971, po dogodkih v baru Stonewall, smo znotraj levice ustanovili svojo skupino FRONT HOMOSEXUEL D'ACTION RÉVOLUTIONNAIRE, da bi na ta način opozorili nase. Moram povedati, da je bila v nizu gayevskih skupin, ki so sledile, ta prva še najboljša. Prvič je vedno najboljše – pri seksu, pri »coming out«, kjerkoli. Vsi smo bili dobri prijatelji, mnogi smo tudi živeli skupaj. Naša srečanja so bila bolj podobna nekakšnim divjim seansam kot pa sestankom, kjer bi razpravljali o strategiji in bodoči politiki, kar smo počeli pozneje. Skupina FHAR je nastala iz ljubezni (in seksa, to dvoje nas je združevalo). Pozneje se je preimenovala v GHL – GROUP DE LIBÉRATION HOMOSEXUELLE, ki je vključevala mrežo dvajsetih skupin po celi Franciji. Ta organizacija poskuša ustvariti nekakšno gayevsko skupnost – ukvarja se z organizacijo filmskih ciklusov, gledaliških predstav, plesnih prireditev in izdajo časopisov. Zdi se mi, da je skupina FHAR, s svojo norostjo in revolucionarno samozavestjo, predstavljala naš »coming out« in našo različnost od ostale družbe, medtem ko so se poznejše skupine ukvarjale s problemi vsakdanjega življenja gayev. To vključuje tudi zahtevo po ukinitvi še dveh preostalih antigayevskih zakonov v Franciji: prvi, ki prepoveduje homoseksualne odnose osebam pod določeno starostjo, in drugi, ki prepoveduje spolne odnose na javnih mestih, na primer v straniščih, avtomobilih in podobno.

Naslov vašega filma je RACE D'EP. »Ep« je žaljiv pogovorni izraz za besedo »pédé (peder)«. Kako bi v francoščino prevedli besedo »gay«?

Se ne da. Te besede v francoščini nimamo, ker nimamo pojava, ki ga opisuje. Menim, da je ime zelo pomemben aspekt pojma ali stvari, ki ga opisuje. To, kar imenujemo »coming out«, za gaye pomeni, da rečejo: »Sem gay.« Nihče ne ve, da si gay, dokler tega sam ne poveš – tudi, če si feminilen. To ne velja za črnce in tudi pri Židih je stvar mnogo bolj razvidna; če pa si gay, tega ne bo vedel nihče – mogoče še sam ne – dokler tega ne poveš drugim. Beseda »gay« je zelo uporabna, zato ker ima »pozitiven« pomen, ni pa spolni ali medicinski izraz. V francoščini nimamo primerne besede, s katero bi se lahko imenovali. Brez večjega uspeha so poskušali uvesti besedo »gai« – večina sploh ne ve, kaj naj bi pomenila in v bistvu je to le francoski prevod ameriške besede, zato ljudje takoj pomislijo na ameriški imperalizem. Vprašanje IMENA, kako sami sebe imenujemo, oziroma kako nas imenujejo drugi, je bil vedno eden naših največjih problemov. Vsaka beseda, ki opisuje homoseksualnost, se nanaša na različno socialno ali zgodovinsko skupino ljudi. Izrazi gay, sodomit, homoseksualec, buzerant se ne nanašajo na isti pojav. Zato je tako pomembno, da si zapomnimo, kot to stalno poudarjam v filmu, da so besedo »homoseksualnost« začeli uporabljati v 19. st. in da se je beseda »gay«, čeprav ima korenine že v Whitmanovi poeziji iz dvajsetih let, uveljavila šele pred desetimi leti.

Če upoštevamo pomembnost »imenovanja«, tega, da damo z imenom nekemu pojavu ali stvari njegovo identiteto, ali bi nam lahko povedali, kateri zgodovinski in psihološki procesi so pripeljali do uporabe besede »gay«? Zdi se mi, da je bistvenega pomena, da so to besedo izbrali tisti, na katere se nanaša in da je niso, kot večino psiholoških, medicinskih in verskih izrazov, vsilili strokovnjaki.

Imate popolnoma prav. Beseda, ki jo uporabljamo, da imenujemo sami sebe, ima dva pomena. Prvi je občutek veselja nad tem, kar smo in konec samosovraštva. Drugi pa je predpostavka, da so gayi kulturni »nadležneži« – Whitmanov pomen besede gay – in da obenem ponujajo pozitiven rešitev krize sodobnega človeka, s tem, da gradijo svet veselja, ljubezni in poezije. Naš način življenja je po svoje model za vse, ne samo za gaye v ozkem pomenu besede. Pri vsej stvari pa je najpomembnejši ravno način, na katerega ustvarjamo svojo identiteto – gre za dejstvo, da smo si sami izbrali svoje ime. Najpomembnejše dejanje v našem življenju ni to, da imamo spolne odnose – navsezadnje imajo tudi heteroseksualci homoseksualne odnose – ampak to, da izgovorimo svoje ime, da si rečemo: »Sem.« To je zavesten napor oblikovanja svoje identitete, ki nas bo ločevala od vseh ostalih družbenih manjšin, kot tudi od homoseksualcev v drugih zgodovinskih obdobjih. Mi nismo manjšina, ki bi jo lahko ljudje prepoznali po barvi kože ali po kakšni drugi telesni značilnosti. Nastali smo na zelo specifičen način – zavestno smo oblikovali identiteto, ki prej ni obstajala. Feministke trdijo, da ženske nikoli niso imele svoje identitete, kar po mojem ni res – vedno so jo imele, četudi so jim jo ponavadi ustvarili moški. Vedno je obstajala »kultura ženskosti«, ki so jo oblikovale ženske pisateljice na osnovi vsakdanjega življenja doma, intimne čustvenosti in podobno. Nikoli pa ni obstajalo nekaj, kar bi bilo podobno »zavestni homoseksualnosti«, kot jo poznamo danes. Ne strinjam se s teorijo, ki pravi, da se je zgodovina homoseksualnosti začela v klasični Grčiji in nadaljevala do danes. V Stari Grčiji je bila homoseksualnost izključno pederastična, temeljila je na erotični vzgoji, s kateremu so mladeniče vključevali v družbo odraslih; prav nič ni imela skupnega s tem, kar danes imenujemo »gayevska zavest«, niti s homoseksualnostjo samo. Pravzaprav je pri homoseksualnosti do konca 18. st. šlo ali za pederastijo ali pa za razuzdanost – to se pravi za namerno kršitev božjega oziroma naravnega zakona, kot na primer pri Sadu in nekaterih drugih ateistih, pri čemer ne moremo govoriti o neki posebni vrsti spolnosti oziroma subkulturi z individualno in družbeno identiteto. Homoseksualna subkultura se je pojavila šele sredi 19. st. v obliki posebnega načina obnašanja, kar lahko vidimo v policijskih poročilih za London, Pariz in Berlin. Očitno je torej, da je homoseksualnost v modernem pomenu besede »izum« zahodne urbane družbe iz devetnajstega stoletja. V taki obliki je homoseksualnost obstajala do tridesetih let, sledi pa obdobje popolne potlačitve, ki je trajalo vse do šestdesetih, to se pravi vse do upora gayev v baru Stonewall.

Da, gre za tridesetletno obdobje popolnega zgodovinskega molka, ki se je začelo s prihodom nacistov na oblast in nadaljevalo še z zatiranjem homoseksualcev v Sovjetski Zvezi. Šokantno je to, da večina gayev sploh ne ve, kako zelo popoln je bil ta molk. Zdi se, da nimamo zgodovinskega spomina, ki ga poskušajo razviti druge družbene skupine – na primer ženske ali črnci, ki ne verjamejo »uradni« zgodovini, ki so jo napisali drugi.

Vse to je zelo čudno. Leta 1969 tukaj in leta 1971 v Franciji smo bili popolnoma prepričani, da smo prvi, ki se ukvarjamo z gayevskim gibanjem – to pa enostavno ni bilo res. Imamo samo dve ali tri knjige o zgodovini gayev in en film – naš. Mogoče je to posledica dejstva, da nimamo otrok in da se mora vsaka generacija na novo organizirati. Če ne obstaja direkten, viden način prenosa gayevske ideje, le-ta enostavno zamre. Izolirana oseba ni gay. Izoliran črnc ne pa je še vedno črnc, kar je povsem očitno. Toda gay, ki je popolnoma osamljen, ni gay; ne obnaša se kot gay in nima homoseksualnih spolnih odnosov – razen slučajno, kot jih imajo tudi mnogi

heteroseksualci. Prepričan je, da je edini, ki je gay – verjetno pa se še sam nima za gaya (ker je edini, bi to pomenilo, da je pošast) – torej nima nikakršne socialne identitete.

Takšno je bilo stanje od leta 1933 ali 1934 pa vse do petdesetih; tudi v šestdesetih je bilo le nekaj radikalnih izjem, kot na primer dve newyorški skupini gayev, THE MANHATTAN SOCIETY in THE DAUGHTERS OF BILITIS.

V Nemčiji so imeli pred prihodom nacistov skupnost gayev, ki je imela vse značilnosti skupnosti, kot jo poznamo danes. Imeli so svoje centre, plesišča, časopise, znanstveni raziskovalni inštitut – vse. Nepoznavanje preteklosti pri gayih se mi zdi prav osupljivo. Pravzaprav pa gre še za nekaj drugega, za »željo«, da bi pozabili nemški holokaust gayev. Dejstvo, da smo popolnoma pozabili vse te stotisoče ljudi, in to, da je od stotih let zgodovine gayev trideset let popoln vakuum, se mi zdi nekakšno opozorilo. Kaj takega se ni zgodilo nobeni drugi manjšini. Celo armenski genocid ni pozabljen – spominjajo se ga vsaj Armenci. Genocida gayev pa se ne spominjajo niti gayi sami! Tako mora vsaka generacija začeti od začetka. Iz zgodovine pa se lahko naučimo, da se nam kaj takega lahko zgodi še kdaj.

Mislím pa, da to prav dobro vemo in da zato o tem nočemo razmišljati.

Dejstvo, da nas lahko popolnoma uničijo, je značilnost naše manjšine. Spolno manjšino – in mi smo edina spolna manjšina – je mnogo lažje uničiti kot na primer ženske, ki pravzaprav sploh niso manjšina. Njihovo uničenje bi pomenilo konec človeštva. Homoseksualce je mnogo lažje potlačiti kot katerokoli drugo politično ali rasno manjšino – iz zgodovine vidimo, da potlačitve drugih skupin niso bile nikoli uspešne.

Zgodovina nas torej uči, da je spolno manjšino mogoče popolnoma uničiti – ne gre za to, da bi se njeni člani začeli skrivati pred drugimi, enostavno NE OBSTAJAJO več. S tem ko postanemo neopazni in se vedemo kot heteroseksualci, ne obstajamo več – izgubimo zgodovinsko identiteto in vpliv na vsakdanje življenje družbe.

Genocid gayev se lahko ponovi vse do takrat, dokler ne bo uradno priznan. To še ne pomeni, da se BO ponovil, toda politična gibanja, ki so nam sovražna, računajo tudi na to možnost. Verjetno zvenim kot nekakšen črnogledi prerok. Toda če pogledate, kaj se dogaja v sodobni ameriški družbi, ne morete spregledati nevarnega trenda. Gayi so postali »vidni« v ameriški družbi, ne da bi pri tem dosegli kakršnokoli politično zaščito ali status, poleg tega pa so zamenjali Žide v vlogi »grešnega kozla«. Če res prihaja do družbene krize, potem so gayi v podobnem položaju, kot so bili Židje v prednacistični Nemčiji. Sumijo nas, da imamo moč, da kujemo nekakšno zaroto in da smo bogati – oziroma da živimo luksuzno. Ravno prava podoba, da postanemo krivi za javno nemoralo in inflacijo.

Zakaj pravite, da smo edina spolna manjšina?

Vsi govorijo o spolnih manjšinah, pri tem mislijo na feministična in homoseksualna gibanja. Toda ženske niso manjšina in njihovo gibanje ni osnovano na spolnosti. Gayi so tako, kljub svoji heterogenosti, edina spolna manjšina. Sama ideja o spolni manjšini je zelo nova, je posledica dejstva, da je seks dobil družben pomen. V prejšnjih stoletjih ljudje na spolnost niso gledali kot na nekaj, kar bi jim pomagalo razumeti družbeno življenje. Govorili so o grehu, poroki, preprečevanju nosečnosti, pohoti, itd. Spolnost kot družben pojav je torej moderna kategorija, povezana je z

razvojem medicine in psihologije v 19. st. Dobila je tako velik družben pomen, da nekateri zatiranje spolnih manjšin primerjajo s pojavi, kot je na primer izkoriščanje delavskega razreda. Vidimo torej, da je ideja o spolni manjšini – to se pravi, da ljudje, ki se od drugih razlikujejo po svoji spolni usmeritvi, postanejo ločena družbena skupina s svojo lastno kulturo in identiteto – nekaj povsem novega. Gayi so edina takšna skupina. Sem bi lahko uvrstili tudi kakšno drugo manjšino, na primer tiste, ki imajo spolne odnose z živalmi, toda to se ni zgodilo. Ideja o spolni manjšini se je zgodovinsko udejanila kot »homoseksualnost«.

Kakšni so vaši vtisi o gayevskih skupnostih v Združenih državah?

Zelo različni. Tukaj vsi mislijo, da smo, ker smo pomembno družbeno gibanje – kar je res – tudi politično dobro organizirani. Mislim, da se v tem od drugih gibanj in skupin precej razlikujemo. Vedno precenjujemo našo moč v uradnih institucijah. Dejstvo, da kljub vsem gayevskim shodom, na katerih so sodelovali stotisoči, in milijonom, ki živijo po gayevskih getih, še nismo dosegli nobenih uspehov pri zakonskih spremembah, je zaskrbljujoče. V New Yorku imate zakon proti sodomiji, zaradi katerega bi lahko šli vsi v zapor. Poleg tega nimate nobenih direktno izvoljenih deklariranih gayevskih predstavnikov; imate sicer nekaj politikov, ki delujejo za kulisami in se na ta način borijo za pravice gayevske skupnosti, toda z izjemo Harveya Milka, ki je bil res nenavadna izjema, nimate gayevskih politikov. V tem se zelo očitno razlikujete od drugih manjšin – veliko črncev in žensk je izvoljenih v skupščino ravno zato, ker so predstavniki teh skupin. Ne samo, da nimate politikov, ki bi javno priznali, da so gayi, niti nimate ljudi, ki bi podpirali vaše interese v posameznih vprašanjih. Politiki iz drugih manjšin si tega ne bi mogli privoščiti. Namesto tega pa imate politike, ki trdijo, da javno priznanje homoseksualnosti nima nobene povezave s političnimi cilji. Gayevska skupnost takšno razmišljanje sprejema zato, ker večina na podoben način gleda na svojo homoseksualnost: »Če bodo šle stvari predaleč, se bom umaknil in se vrnil v anonimnost.« Mislim, da tega ni mogoče narediti, je pa kljub temu stalno prisotno v gayevskih skupnostih.

Zanimivo je, da smo hkrati premalo zastopani in precenjeni. Med družbo in nami je nekakšen nesporazum: mi mislimo, da imamo pravico biti zastopani in da smo zastopani – z gayevskimi ali »straight« predstavniki, družba pa misli, da nismo zastopani in nas tudi ne prizna za manjšino. To iluzijo o politični organiziranosti gayevskih skupnosti še krepi nesramna dvoumnost vaših politikov, kot na primer, ko vam je Manon Barry, župan Washingtona, poslal sporočilo podpore zahtevam gayevskega shoda v Washingtonu, odklonil pa je, da bi ga tudi sam predstavil, kot da bi se bal, da ga tako ne bo mogel nekoč preklicati. Imam občutek, da nekateri politiki, na primer župan New Yorka, izkoriščajo nejasnost glede svoje spolne usmeritve, tako da »straight« volilci mislijo, da so straight, gayi pa so prepričani, da so gayi. Naša krivda je, da verjamemo, da je ta in ta politik gay, da pa tega ne more javno razkriti, ker bi s tem izgubil podporo javnosti in učinkovitost. Videti je, da si domišljate, da imate gayevske voditelje, čeprav jih v resnici nimate – v Ameriki nimate Martina Lutherja Kinga gayevskega gibanja. Gayevska skupnost ima iluzijo o politični moči, ki je ni. To je posledica načina vašega političnega delovanja, ki je vedno posredno – v boju za svoje pravice podpirate tiste, ki imajo moč in ki so vam vsaj malo naklonjeni. Tega načina delovanja ne obsojam zaradi moralnih razlogov, ampak zaradi čisto praktičnih: ne deluje.

Polemike o »gayevskem kapitalizmu« me spominjajo na tiste, ki so se pojavile ob vietnamski vojni, kot da bi lahko ta del gayevske skupnosti primerjali z »velikim

kapitalom«. Gayevsko gibanje se je od svojega nastanka do danes res pomaknilo precej na desno, toda kljub temu mislim, da je popolnoma nesmiselno, da nas skrbi rast tega, kar imenujemo gayevski kapitalizem – bolje bi bilo, če bi ta pojav izkoristili v svoji politični strategiji.

Ali se vam ne zdi, da se je v zadnjih desetih letih življenje povprečne gayevske osebe precej izboljšalo in da je to predvsem zasluga gayevskega kapitalizma – podjetja, ki so v lasti gayevskih kapitalistov, nudijo usluge, ki prej niso obstajale, obenem pa tudi finančno podpirajo politične programe gayevskih skupnosti. Prav ironično je, da je ravno gayevski kapitalizem omogočil in pospešil nastanek gayevskih skupnosti.

Prav imate, toda to, o čemer govorite, ni gayevski kapitalizem, oziroma je gayevski kapitalizem v zelo primitivni obliki. Gayevski kapitalizem je pojav, za katerega je značilna velika ekonomska moč, s katero lahko vplivate na politične odločitve in sodelujete v boju za oblast. Večkrat mešamo gayevski kapitalizem in naše vsakdanje življenje – združenje lastnikov barov, gayevski poslovneži in gayevski mediji se nam zdijo zelo pomembni, ker imajo velik vpliv na naše življenje. Toda če pogledate od zunaj, postaneta očitni dve stvari: prvič, da gre za zelo šibko ekonomsko moč, če je primerjate z drugimi in drugič, da gre za nekak mazohizem, kajti čim gayevski kapitalist doseže neko stopnjo v svojem razvoju, takoj zanika osnovo svojega uspeha, postane reakcionaren, trdi, da nam bo militantnost samo škodovala in da je vse, kar potrebujemo, prijatelj v vladi, ki nas bo varoval. Pravijo, da smo znotraj geta lahko iskreni glede svoje spolnosti, da pa bi pred zunanjim svetom svojo homoseksualnost morali skrivati in podobno. To, kar imenujemo gayevski kapitalizem, je pravzaprav oblika potrošništva. Kapitalistično družbo zanima predvsem gayevsko tržišče in kolonizacija našega spolnega življenja, kar bi lahko bila ena od rešitev v času ekonomske krize.

56

Da, razumem kaj hočete povedati. Društva za zaščito potrošnika so zelo razpršena, za razliko od centralizirane moči korporacij, s katero lahko le-te vplivajo na politične odločitve, zato prav dobro razumem, zakaj tako nasprotujete lobbyjem. Teoretično smo idealni potrošniki in za marginalno manjšino tudi zelo premožni. Ali ni ravno obstoj gayevskega tržišča osnova za politično moč – lahko bi na primer uporabili bojkot?

Da, imamo vedno večjo ekonomsko moč. Osnova ekonomske moči gayev je v tem, da veliko zapravljajo in da so zelo izbirčni – na njihovo izbiro zelo močno vpliva moda. Gayevska oseba večkrat reče: »Tega proizvoda ne bom več uporabljal, ni več moderen,« ali pa: »Village People ne poslušam več, ne zdijo se mi več zanimivi.« Zdi se, da je njihov okus nekako povezan s tem, da so gayi, čeprav ni jasno za kakšno povezavo gre. Ker pri tem ne gre za zavestne odločitve, ne moremo govoriti o političnem bojkotu v pravem pomenu besede; gre za nekakšen »life–stile« bojkot. Ne trdim, da je bojkot pomarančnega soka povzročil konec prodaje tega artikla, proizvajalcem pa je kljub temu povzročil precej težav.

Imamo torej zelo decentralizirano ekonomsko moč. V skupnosti komuniciramo med seboj po nekakšnih skrivnih kanalih, osnova katerih je moda. Posledica tega je, da je naše delovanje zelo spontano.

Spontano, toda potencialno tudi zelo močno in učinkovito.

Kaj je po vašem mnenju povzročilo prepad med moškimi in ženskami v gayevski skupnosti? Imamo povsem ločeno socialno življenje, različne politične cilje, ne zapiramo si. Ali imamo kaj skupnega, nekaj, kar nas povezuje?

Mogoče bi se morali vprašati: zakaj bi žensko gibanje sploh moralo biti povezano s homoseksualnim gibanjem? Gre za svojevrsten paradoks. Že sam seks je za ženske nekaj povsem drugega kot za moške. Dovolj je, da berete feministično literaturo in videli boste, na kakšen način ženske občutijo orgazem – gre za nekaj, kar je povezano z materinskimi čustvi, z varnostjo in toplino, z nečim globokim – večkrat uporabljajo prispodobno morja. Ne vem, če vse to res občutijo ali si le želijo občutiti, toda na ta način izražajo svoje občutke. Če hočete videti, kako zelo se to razlikuje od moške seksualnosti, je dovolj, da greste v West Village, kjer boste videli ljudi, ki se trudijo, da bi bili pofukani nič manj kot desetkrat v eni noči. To je popolno nasprotje ženske spolnosti, pomembna je hitrost, raznolikost, površinskost. Seveda je prisotna tudi fantazma o moški potenci – večno iskanje »trdega kurca«, ki nas ne bo nikoli razočaral. Ženske nimajo tega problema. Imajo problem frigidnosti, kar pa je čisto nekaj drugega. Za razliko od moških jim ni treba ničesar dokazovati. S tem nočem reči, da so moške vrednote bolj progresivne od ženskih. Nočem dajati nikakršne moralne ocene. Poskušal sem le opisati, na kakšen način uživamo mi in nakakšen način uživajo ženske. Obstaja tudi vprašanje starosti, pri kateri lahko nekoga označimo za spolno bitje. Pri ženskah se spolnost pojavi v obliki nekakšne odgovornosti, kot temu same pravijo, začne se pozneje kot pri fantih in je posledica določenih izkušenj. Pri mladih fantih pa gre za pravo obsesijo. Ženske niso »bivše najstnice« in mogoče so ravno zato proti znižanju starostne meje, pri kateri je dovoljen spolni odnos. Ne morejo razumeti muk mladega moškega, ki ne more imeti spolnih odnosov. Dvanajstleten deček je prava seksualna žival, obseden je s svojim penisom. Tako smo ustvarjeni in mislim, da je najbolj kruta stvar, ki jo lahko narediš moškemu, to, da mu prepoveš spolne odnose.

Večina feministk trdi, da te razlike med moško in žensko spolnostjo niso nekaj »naravnega«, ampak da so posledica družbenih vlog v patriarhalni družbi.

Nisem rekel, da so »naravne« oziroma da niso, citiral sem le, kar so ženske izjavile same. Same so določile, da so nekatere lastnosti značilne za žensko čustvenost. Videti je, da ženski »coming out« vključuje določeno število vrednot, ki so tipično ženske. Ne vem, ali imajo prav ali ne. S tem, ko trdijo, da je aseksualnost edina rešitev za vse svetovne probleme, edina pot v »raj«, nekakšna iluzija popolne varnosti, direktno napadajo in zatirajo spolnost.

V nasprotju s tem pa gayevski moški živimo v svetu »hard« seksa. V veliki meri gre za igro in pretvarjanje, toda težko je reči, kje se igra konča in kje se začne pravo življenje. Gayi se vedno manj ukvarjajo s človeškimi pravicami. Na področju erotike je vedno več iskanja partnerjev, s katerimi se daš dol in jih potem nikdar več ne vidiš. Odnosi med ljudmi so vedno bolj nečloveški.

Seks se je popolnoma zbanaliziral, postal je nekakšna potreba, kot če greš na stranišče. Vprašanje pa je, če je to res nekaj negativnega, v primerjavi s pretirano romantiko in občutkom krivde, ki smo ga imeli prej zaradi seksa? V vsakem primeru pa je to, da so nam drugi le sredstvo za doseganje užitka, oblika razčlovečenja.

Da, vendar neka povsem nova oblika. Včasih smo z razčlovečenjem mislili na nasilje kot na izraz čustvene potrebe, sem na primer spada umor Pasolinija ali pa množični umori iz užitka. Pri tem, kar se dogaja danes, pa ne gre za to – opraviiti imamo z nekakšno mehko, subtilno, neagresivno obliko razčlovečenja. Seks smo zbanalizirali, ne da bi se zato počutili krive. Vedno smo imeli takšen seks, s to razliko, da smo

prej imeli tudi občutek krivde. To enostavno, banalno razčlovečenje, ki ni niti romantično niti tragično, se odraža v tem, kar imenujemo »clone«. Brez sramu in strahu sami sebe imenujemo »clones«, to pa pomeni, da se imamo za seksualne aparate s podobnimi navadami in čustvi. Ne skrbi nas za vse te ženske, ki so vedno tako čustvene in objokane. Mislim, da je vse to povezano s splošno predstavo o »možatosti« med ameriškimi moškimi, ki poskušajo v spolnem odnosu uskladiti čustvenost in nežnost s svojimi seksualnimi obsesijami.

Tretja točka konflikta med moškimi in ženskami pa je vzgoja. Dejstvo je, da sta si bila gayevska čustvenost in materinstvo vedno v nasprotju; to je tudi eden od razlogov za probleme v družini. Pri tem seveda mislim na žensko v patriarhalni družini, katere osnovna naloga je vzgoja otrok. Čudno pa je, da tako imenovana »nova ženska«, katere življenje naj ne bi bilo omejeno le na družino in vzgojo otrok, spet zahteva nazaj svojega otroka. Ta zahteva je predvsem politična, gre za kampanje proti pornografiji, demonstracije proti zlorabi otrok v pornografiji itd., kar je začetek antigayevskega razpoloženja med ženskami. V bistvu pravijo: »Nočem, da mi otroka vzamejo pederasti ali da postane gay.« Če bo v Združenih državah prišlo do nove moralne kampanje, bodo lahko proti gayem zelo učinkovito uporabili feministično ideologijo. Nihče ne verjame staremu katoliškemu škofu, ki udriha čez gaye, če pa to stori ženska, po možnosti feministka, ima to mnogo večji učinek. In kdo je glavni krivec za obscenost in pornografijo? Predvsem gay moški sam. Ne samo pederasti, tudi sadomazohisti in travestiti, ki naj bi bili parodija ženske.

58 *Zdi se, da je edino tako, da ženske vodijo to kampanjo, mogoče prepričati povprečnega Američana, da je pri gayih potrebno opustiti ameriško načelo popolne osebne svobode, ker bi to povzročilo nepopravljivo moralno škodo.*

Da. Videti je, da so Američani homoseksualni spolni odnos med dvema odraslima osebama začeli sprejemati. Ne bodo pa sprejeli možnosti, da bi se to lahko nadaljevalo v naslednjo generacijo. Zavestno ali nezavestno so prišli do nekakšnega kompromisa: ker se ne morejo znebiti vseh gayev, ker jih je enostavno preveč, lahko vsaj poskusijo preprečiti, da bi se kaj takega zgodilo v naslednji generaciji. Tu ima zelo pomembno vlogo vzgoja, ker je edini način, da se zatre homoseksualnost. Zato tudi mislim, da bo ena glavnih dilem v prihodnosti pravica gayevskih parov, da posvojijo otroka. Mislim, da je zelo dobro, da je bila to ena od zahtev washingtonskega shoda.

Sedaj razumem, zakaj se vam zdi legalizacija pederastije in znižanje starosti, pri kateri je dovoljen spolni odnos, bistvenega pomena.

Otroštvo je bistven problem našega časa, to pa zato, ker o njem vemo tako malo. V prejšnjih obdobjih ljudje družini niso pripisovali velikega pomena, razen plemstva, pa še to le zaradi prenosa imena v naslednjo generacijo. Družina sama ni imela nikakršnega družbenega pomena, niti ni bila pomembna za posameznike. O tem so pisali mnogi zgodovinarji in sociologi, med drugim tudi Foucault, Douzelot in Ariès. Z nastankom sodobne družine pa sta se pojavili dve ideji, ki sta postali osnova družbenega življenja in pogoj za človekovo srečo: vzgoja otrok in spolni odnos. Vsi politični boji se sučejo okrog teh dveh vprašanj. Ta sodobni model družine se imperialistično širi po vsem svetu, saj je tudi azijsko in afriško prebivalstvo začinjalo

* clone = tip ameriškega homoseksualca iz sedemdesetih (jeans, usnje, brki...)

ustvarjati družine po zahodnem vzoru. V tej novi družini je za vzgojo otrok zadolžena ženska, na kar v zadnjem stoletju gledamo kot na »naravni« zakon. Edmund Shorter pa je v svoji knjigi lepo pokazal, da se v času pred Rousseaujem ljudje sploh niso zanimali za svoje otroke in da je bilo potrebno še sto let, da je vzgoja otrok postala predmet družbenih znanosti. Družba je torej ženskam namenila vlogo vzgoje otrok. Tako so ženske začele gledati na sebe kot na edine, ki imajo pravico do vzgoje otrok, edine, ki so sposobne LJUBITI otroke, kar je nekakšna oblika izsiljevanja. Še preden začne otrok misliti in govoriti, mu ženska reče: »Sem edina, ki te resnično ljubi.« Bojim se, da je tukaj v odnosu med moškimi in ženskami prišlo do konfliktne situacije, za kar mi je zelo žal, ker imam ženske zelo rad.

Vesel sem, da ste to rekli. Vaše poglede na spolnost in vzgojo bi se dalo namreč interpretirati kot protizenske »par se« in videti je, kot da propagirate nekakšen gayevski separatizem.

Sploh ne. Močno nasprotujem temu pošastnemu rasizmu v West Villageju, kjer je škandalozno, če imaš ženske prijatelje. Ali smo v srednjem veku? Še vedno pa mislim, da ženske nimajo pravice, da se proglašajo za »vodilne« v seksualni revoluciji samo zato, ker naj bi bile v seksistični družbi najbolj zatirane. Na podoben način je Marx delavski razred proglasil za najbolj zatiran del razredne kapitalistične družbe. V seksistični družbi smo zatirani vsi in nič ni bolj nevarnega od tega, če neka skupina trdi, da ima monopol nad resnico in moralno pravičnostjo. Vse do sedaj so lezbijke nasprotovale zahtevam gayevskega gibanja, vključno z zahtevo po legalizaciji pedofilije. Imam občutek, da je mnoge gayevske moške sram, da bi se o svojem vsakdanjem življenju pogovarjali z lezbijkami, kar mi ni všeč. Za mene so »najboljše« lezbijke tiste, ki se ne vtikajo v privatno življenje gayevskih moških.

59

Iz tega bi se spet dalo sklepati, da ne verjamete v obstoj osnov za politično sodelovanje med gayevskimi moškimi in lezbijkami.

Če hočemo nadaljevati s skupno akcijo, se moramo teh nasprotij ves čas zavedati – to se pravi nasprotij glede vzgoje otrok. Mislim, da prepad med načinom spolnega življenja moških in žensk ne predstavlja nasprotja – živimo pač v različnih »seksualnih svetovih«. Toda tudi to moramo upoštevati. Ne moremo enostavno postaviti par lezbijk na čelo gayevskega shoda kot kakih malih angelčkov, ne da bi se prej pogovorili o stvareh, ki nas ločujejo. Washingtonski shod, ki je bil sicer zelo uspešen in na katerega smo lahko ponosni, je obenem mnoge tudi razočaral. V gayevskem gibanju je prisotna nekakšna politična hinavščina, ki poskuša prikriti razlike med, na primer, gayevskimi moškimi in lezbijkami, med belimi in črnimi gayi, ki so še na slabšem kot gayevski belci. Naj povem takole: v gayevskem gibanju je mnogo konfliktnih situacij in v prihodnje jih bo še več. Mislim, da se moramo o njih odkrito pogovoriti. Ne strinjam se s tistimi, ki pravijo, da bi se morali, ker smo politično gibanje, s tem ukvarjati pozneje, po »revoluciji«.

Prej ste omenili, da nimamo pravih voditeljev. Ali bi nam lahko o tem povedali kaj več?

Vse do sedaj nismo imeli dovolj močne politične identitete, da bi sploh lahko imeli voditelje; še sami nismo bili povsem prepričani, če jih sploh hočemo imeti. Veliko gayev si še vedno misli: »Če se položaj zopet poslabša, se bom vrnil v anonimnost«. Iz tega razloga ljudje nočejo biti voditelji, kar je po svoje pozitivno, ker je tako naše gibanje bolj demokratično. Res pa je, da je tako kolektivno vodstvo politično mnogo

bolj zmerno. Vse to je povezano s podobo, ki jo imamo o samem sebi, ki se ne sklada z optimistično izjavo: »Ponosen sem, da sem gay in tudi drugi bi morali biti ponosni.« V tej izjavi je nekaj fanatičnega in krhkega, kot da bi ljudje čutili, da morajo kar najbolje izkoristiti svoj čas in energijo, preden se spet vrne obdobje represije.

Videti je, kot da je osvoboditev gayev zadnjih desetih let kot nekakšen sen, iz katerega se bomo kmalu zbudili. S tem, ko poudarjamo svojo samozavest, hočemo skriti občutek krhkosti, ki nam pravi, da živimo izposojeni čas. Mogoče je to simptomatično za velike spremembe v našem življenju, ki so posledica gibanja, ki je v desetih letih doseglo več, kot so v Nemčiji dosegli v štiridesetih letih – upoštevati moramo tudi to možnost. Ali si lahko predstavljate do kakšne panike bi prišlo, če bi jutri aretirali deset gayevskih aktivistov? Ali se vam ne zdi, da je pomembno, da gayi po televiziji govorijo milijonom ljudi o svoji seksualnosti?

In jih dolgočasijo, ker govorijo o »dostojanstvenosti« in ne o seksu. Zadnjič sem dve uri sedel pred televizijo in niti enkrat niso omenili fukanja. Vse skupaj je prav neverjetno – tam so zato, ker naj bi bili najbolj »seksualni« del te družbe, toda vsaka reklama je bolj seksualna od njih.

Po mojem pa kljub temu nočemo biti čisto izven dogajanj, kot ste rekli prej, ko sva govorila o gayevskem kapitalizmu. Bilo je slišati kot kritika. Mislim, da je to povezano z nečim, kar je globoko v naši psihi. Verjetno se strinjate, da se nimamo za politično stranko in prepričan sem, da se niti vi niti jaz nimava za izključno politični bitji.

60

Ljudi je poleg tega tudi strah, da bi jih ustrelili, če bi bili na vodilnih položajih in prav dobro jih razumem. Eno je, če te umorijo iz užitka, drugo pa, če zaradi... tega.

Ali ste se včeraj dobro zabavali v baru Mineshaft?

Mislim, da je bar Mineshaft še najbolj človeški kraj v New Yorku. Všeč so mi vsi tisti travestiti in tipi v usnju. Zadaj pa se začne »območje molka«: sadomazohistična »back room«. Moram priznati, da ne morem seksati, ne da bi pri tem govoril. Glede sadomazohizma sem še vedno zelo zmeden. Na gayevski seksualni sceni je postal zelo priljubljen – disko je ZABAVA; »back room«, popersi, fukanje s pestjo in usnje pa je SEKS. Specializacija. In če smo gayi res prvenstveno spolna bitja, potem je sadomazohizem naš osnovni politični problem.

Obenem je S/M scena tudi zelo idealistična – gre za igro, za seksualni teater in tudi zelo imperialistična – vsak gay naj bi si globoko v sebi, mogoče celo nezavedno, želel »heavy« seksa. Če si tega ne prizna, je to samo zato, ker je samozatrt. Sadomazohizem JE seks, takšen, kakršnega smo si vedno želeli, seksualna igra med »pravimi moškimi« – oponašanje vsega tega, kar bi počeli heteroseksualni moški, če bi seksali med sabo. To je zelo krhka igra, zato je tudi prepovedano govoriti in kritizirati – igralci igrajo le za udeležence.

Ne mislim se spuščati v različne psihološke razlage za to, kot na primer tiste, ki našo spolnost razlagajo s sadomazohističnim aspektom analnega odnosa ali z idejo o narcisizmu. Naj rečem samo to, da gayi vedno storimo vse, da bi te teorije potrdili – po mojem je bistvo problema tukaj. Vedno, že v prednacistični in Hirschfeldovi Nemčiji, smo se obnašali tako, da smo potrdili in dokazali najnovejšo teorijo, ki je razlagala našo spolnost. To nam je všeč.

Da ne bi občutili krivde, ker kršimo družbena pravila, v sadomazohizmu iščemo sofisticiran užitek v tem, da smo popoln kliše. Pri tem uničujemo negativno podobo,

ki jo ima družba o nas – s tem, da jo karikiramo; perverzno kot negacija nevroze, užitek biti kaznovan kot negacija moralne vloge kaznovanja. Toda mislim, da ne bi smeli biti preveč optimistični. Za mnoge je sadomazohizem postal mnogo več kot igra. John Rechy je v svoji knjigi RUSHES opozoril na nekaj podobnega: sadomazohizem je oponašanje nasilja, ki ga družba izvaja nad gayi. Opozoril bi le na to, da sta se »nova« homofobija in sadomazohizem pojavila istočasno.

Vse razlage se mi zdijo nepopolne, pa naj bodo POLITIČNE, ki naše obnašanje razlagajo kot reakcijo na nasilje družbe nad gayevsko skupnostjo, FEMINISTIČNE, ki v tem vidijo uresničenje »macho« fantazij v prostoru, ki je prepovedan za ženske ali celo MARKSISTIČNE, ki govorijo o komercializaciji gayevskega seksa v obliki sadomazohizma. Po mojem je prava razlaga mnogo bolj preprosta.

Prišlo je do transformacije samega koncepta seksa, kar postane zelo očitno, če greste v MINESHAFT. Ne gre več za to, da »tisto« počneš. Pomembna sta voyerizem in ekshibicionizem.

Da, ta transformacija me je zelo presenetila in moram reči, da se ne morem živeti vanjo. Večina gostov v Mineshaftu ne počne nič »seksualnega« v starem pomenu besede. Razkazujejo se, gledajo. Zdi se, da je ekshibicionizem, s tem ko je porušil mejo med privatnim in javnim, postal najnovejša perverzija. Glavni cilj tega novega seksa je rešiti najstarejši nerešljivi problem moške spolnosti: impotenco. »Trd kurac« postane na S/M sceni čista retorična figura. V Mineshaftu zelo redko vidite penis v erekciji: mamila in alkohol sta uničila spolno energijo. Toda nihče se ne razburja: pest je nadomestila penis, scavnica je nadomestila spermo, gledanje in razkazovanje je nadomestilo pravi spolni odnos. Namesto ljubimca se ima zdaj gospodarja ali sužnja, namesto da si pofukan, si ponižan. No, včasih si tudi pofukan – ponavadi zjutraj, toda zelo redko in še to samo zato, ker je tvoj gospodar še vedno klasičen homoseksualec. Bodi moški, pravi moški, ne da bi se ti bilo treba bati, da te bo izdal tvoj nezanesljivi penis. Vse, kar potrebuješ, so bič in verige.

61

Prevedel Dejan Rebernik

Članek je izšel v knjigi *The View from Christopher Street*, ki so jo izdali Michael Dennemy, Charles Ortleb in Thomas Steel (*Chatto and Windus, the Hogar Press, London*).

Ženska med Zlatko Skrbiš

goloto in skritostjo

62

Gornji naslov nima drugega namena, kakor da z dvema antipodnima pojmom – goloto in skritostjo – zajame osnovni problem konceptualizacije ženske v sodobnem teoretskem reflektiranju, ki je, milo rečeno, konfuzen. Vendar moj namen ni niti moraliziranje niti zavračanje niti povzdigovanje kakršne koli tovrstne oblike diskurza. Zadovoljujem se z recepcijo konfuznosti in s postavljanjem le-te pod vprašaj. Hkrati pa sta golota in skritost izraza, ki mi zamejujeta polje interesa, ki se ne nahaja nikjer drugje kot v specifičnih oblikah umetniške produkcije, katere namen je prikazati žensko (bodisi kot táko, kot –á priori?– problematično ali samo kot golo oz. oblečeno/skrito).

Problem konceptualizacije ženske

Nič ne bomo pretiravali, če rečemo, da je ženska izvorno problematična. Izvorno seveda samo, če verjamemo svetopisemskemu izročilu.

»In Gospod Bog je naredil iz rebra, ki ga je vzel človeku, ženo ter jo privedel k človeku.« (Gen 2,22)

»Bila sta oba naga, človek in njegova žena, a ju ni bilo sram.« (Gen 2,25)

»In odprle so se obema oči in sta spoznala, da sta oba naga; zato sta si sešila smokvine liste in si naredila krila.« (Gen 3,7)

Bog reče človeku /moškemu: »Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo in med tvojim zarodom in njenim zarodom;...« (Gen 3,15)

In človeku je rekel: »Ker si poslušal glas svoje žene in jedel od drevesa, o katerem sem ti tole zapovedal: ‚Ne jej od njega!‘ – bodi prekleta zemlja zaradi tebe!« (Gen 3,17)

Na teh nekaj primerih iz prvih strani Svetega pisma se nakažejo vsi, še danes aktualni problemi. Odpre se ne le problem stratifikacije umestitve ženske v logos stvarstva, temveč tudi problem sramu, ki ga povzroči uvid golote, kar je očitno posledica že povzročene greha. Povsem upravičeno je pričakovati, da brez povzročene greha izvirnega greha golota sploh ne bi bila vprašljiva. Toliko bolj, ker kača iz edenskega vrta pravi: »Nikakor ne bosta umrla (če bosta jedla z drevesa spoznanja; op. Z.S.). Ampak Bog ve: Brž ko bosta jedla, se vama bodo oči odprle...« (Gen 3,4 in Gen 3,5). Zanimivo, da je goloti pripisana tolikšna teža, kajti ravno za slednjo so se oči najprej odprle – že v Gen 3,7.

Poleg tega je žensko spočetje posredovano preko (že spočete) moškega, se pravi, je nekakšen sekundaren proizvod Boga – animatorja vsega na zemlji, torej tudi človeka. Hkrati je, jezikovno gledano, ženski podeljen poseben izraz, zajeta je v posebnem pojmu – ženska, medtem ko se moški enači s svojo rodovno opredelitvijo – človek.¹

Toda ženska ni sporna zgolj vzročno (se pravi, ker je spočeta kot tisto manjkajoče moškemu oz. ker je povzročila izvirni greh), temveč tudi posledično. Zastavlja se namreč vprašanje, zakaj Bog obdolži Adama/moškega (»Bodi prekleta zemlja zaradi tebe!« – Gen 3,17). Čemu ne Eve? Čemu obsoja pasivnega sokrivca? Četudi rečemo: tudi Eva je občutila posledice božjega srda, ne le Adam – s tem ničesar ne odgovorimo. Bog je na tem mestu ravnal tako, kakor da ima dvojna merila, ena za moške, druga za ženske. In kaj bomo rekli mi? Nič, oz. samo to, da je ženska problematična, da svetopisemska zgodba to problematičnost nosi in potrjuje; skratka, pluli bomo s tokom, drugače te razprave ne moremo več nadaljevati.

Celo rajsko življenje je torej nosilo pečat spoznanja, da je s spolnostjo povezano vprašanje sramu zaradi golote. Od tod je samo še en korak do enačenja sramu z aberativnostjo oz. nekakšno perveznostjo. Vpelje se dimenzija »nenaravnih spolnih aktivnosti.«² Stari so imeli o tem dokaj čudna merila (ali pa je naša recepcija napravnost), tako da imamo o njihovem obnašanju in življenju povsem nasprotujoča si stališča. Na eni strani so že prej omenjene Artemidorove opredelitve, ki operirajo z »nenaravnim«, na drugi strani pa stališča, ki govorijo o grški svobodi in sploh o nenadzorovanem kaosu na tem področju.³

Ne glede na to, ali si želimo, da so veljale prve ali druge opredelitve, dejstvo je, da so bila ta vprašanja za Grke precej eksploatirana tema. Celo Platon se jih je pogosto loteval. Za zgled vzemimo njegovo misel iz Zakonov,⁴ kjer pravi, da je spolnost dejavnost, ki omogoča nadaljevanje vrste. Zanimivo je, da se je ta misel žilavo

1 To distinkcijo človek: ženska še zmeraj ohranjajo mnogi živi jeziki, npr.

srh.: čovjek – žena;

fra.: l'homme – la femme;

angl.: man – woman;

nem.: der Mann – die Frau...

Ne nazadnje tudi slovenski prevod Svetega pisma ohranja enačenje človeka z moškim nasproti ženski. Glej gornje navedke iz Genesis.

2 Glej Artemidorove opredelitve nevaravnega v: Michel Foucault, Istorija seksualnosti (Staranje o sebi), Erotikon, Beograd 1988, str. 22–30; izvornik: L'HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ, Gallimard, 1976.

3 K.J. Dover, Homosexualité grecque, str. 247; v: Michel Foucault, Istorija seksualnosti (Koriščenje ljubavnih uživanja), Erotikon, Beograd 1988, str. 248.

4 Zakoni I, 636c.

ohranila vse do današnjih dni,⁵ čeprav je kot na dlani, da nima tako velikopoteznih in robustnih misli v glavi nihče, ki je v spolnosti »pri stvari« – razen morda kak obsedeneec. In kako je z ženskami? Demostenes pravi: »Beznice imamo zavoljo naslade; ljubice zavoljo vsakodnevne pozornosti; žene pa zato, da bi si zagotovili zakonito potomstvo in zveste čuvaje domačega ognjišča.«⁶ Ne zanima nas kontekst tega aforističnega izjavljanja, pomembnejše je, da lahko že v 3. st. p. n. št. prepoznamo krepak in čil obstoj treh tipičnih institucij, ki odločno in odločilno posegajo v status žensk.

Noben diskurz o ženski ne more mimo preteklih vrednotenj. Tako je bil diskurz o ženski skoraj zmeraj diskurz o podrejenem, saj je ženska zmeraj istovetna z manjvrednim – z naravo.⁷ Izhodišče za tako sklepanje je predvsem žensko telo in njegove funkcije. Ženska namreč zmeraj producira na »naraven način« (produkcija življenja!), medtem ko je moški, vsaj navidezno zvišen nad naravo in zato utelešen nosilec kulture. Nedvomno obstaja neka transhistorična regulativa, ki odmerja ženski omejen prostor. Poleg produkcije ljudi je zavezana gospodinjskemu delu. »Narava je ustvarila samo eno gospodinjino na osem žensk; razdrobljena ureditev jih je prisilila, da so vse gospodinje.«⁸ Toda, in to se zdi bistveno, kakor je »narava« ustvarila žensko – gospodinjino, tako je ustvarila žensko, ki je objekt bolj ali manj reglementiranega moškega uživanja. Kot takšna je tudi predmet neobvladanih moških fantazem.

64

Nikakor pa ni dovolj reči, da je zgolj moški tvorec ženske – objekta. »Pozornost, ki jo ženska namenja svojemu nakitu, njena skrb za lepoto, ki jo nakit še poudarja, kaže na to, da ima ženska sama sebe za predmet, ki ga je treba nuditi pozornosti moškega.«⁹ Ženska se torej, kierkegaardovsko rečeno, neprestano vede kot substanca, ki zahteva svoj reflektivni pol v podobi moškega. »Biti ženska pomeni biti drugo in biti za drugega. Biti narava in biti za moškega, ki je zastopnik duha.«¹⁰ Ženska sama je soustvarjalka svoje družbene in spolne (kolikor tega dvojega ne beremo skupaj) marginalizacije.

Mitska in ideološka sfera je v tem pogledu storila svoje. Ženska je proglašena za hudičevo pomočnico, možačo Amazonko, vulvo dentante... Leta 1320 izide papeška bula o čarovništvu,¹¹ ki je (seveda) bremenila predvsem ženske zavoljo svoje prislovične dovzetnosti za zlo. V zvezi s čarovniškimi obredi (Sabat) se ji naprtita dva momenta mitske ginekokracije: promiskuiteta in antropofagija.¹² Si sploh lahko

5 Jože Goričar, *Temelji občje sociologije*, Ljubljana 1975, str. 192–193.

6 V: Michel Foucault, *Istorija seksualnosti (Korišćenje ljubavnih uživanja)*, Erotikon, Beograd 1988, str. 141.

7 Sherry Ortner: *Žena spram muškarca kao priroda spram kulture?*; v: *Antropologija žene* (zbornik), XX vek, Prosveta, Beograd 1983, str. 125–183. Izvirnik v: *Woman, Culture, and Society*; ur. Michelle Zimbalist Rosaldo in Louise Lamphere, Stanford University Press, Stanford 1974, str. 67–88.

8 Charles Fourier, *Civilizacija i novi societarni svijet*, SK, Zagreb 1980. (*Ouvres complètes de Charles Fourier*, t. I–XII. Éditions Anthropos, Pariz, 1966–1967.)

9 Georges Bataille, *Erotizam*, BIGZ, Beograd 1980, str. 150. (Georges Bataille, *L'EROTISME*, Les Éditions de Minut, 1975.)

10 Tine Hribar, *Kierkegaardovski suspenz*; v: S.A. Kierkegaard, *Ponovitev in Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*, SM, Ljubljana 1987, str. 236. Prim. Andrej Capuder, *Vse ali nič pri Sørenu Kierkegaardu*; v: Søren Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, Mohorjeva družba, Celje 1987, str. 11–12.

11 Braco Rotar, *Pigmalionova pregreha*, KRT, Ljubljana 1987, str. 131.

12 Prav tam, str. 131.

zamislimo kaki težji obsodbi v srednjem veku? Obsojena je kot materializirana prikazen. Čeprav je spajdašena s hudičem, je njena nevarnost dosti večja od hudiča samega, ker živi med ljudmi. Celo hudič se je boji.¹³ Prav tako simptomatične so besede kateheta Šorlija mlademu Venu Pilonu, izrečene nekaj stoletij po objavljanju Bule: »Saj vem, če hočeš postati slikar, boš moral študirati tudi na ženskem telesu. Vendar pazi dobro na svojo dušo! Hudič ne rogovili le v peklju, temveč nastavlja svoje pasti, kjer more, najraje pa preži v nagi ženski. Fant, le pazi na svojo dušo!«¹⁴ Katehet v isti sapi govori o ženski, hudiču in kvarnem vplivu na moško dušo. Vsak komentar je odveč.

Še ena klasična podoba opredeljuje žensko: *vulva dentante*. Ta »dentistični« izraz je izposojen iz psihoanalitičnega besednjaka in označuje predstavo zobate nožnice, ki vzbuja strah. V likovni umetnosti se upodablja z rokavicami, pajki, krokodili...¹⁵ Taka nožnica, oz. ženska kot nosilec tega strah vzbujajočega organa, je vzrok nezaželenega ali že spodletelega srečanja med moškim in žensko. Je simptom, za katerim je bolehal tudi Leonardo da Vinci. »Spolni odnos in udje, ki v njem sodelujejo, so tako grdi, da bi narava, če ne bi bilo lepote obraza, okraskov ljubimcev in močnega zanosa, ostala brez človeške vrste.«¹⁶ To je tudi eden od razlogov, da Leonardo ni nikoli dokončal svoje anatomske slike spolnega akta.¹⁷ »Kajti žensko spolovilo je v nasprotju z moškim 'sramotno', nekaj, kar se ne imenuje naravnost,...; hkrati pa je ta 'sramotni del' ženske sramoten tudi zato, ker je ambivalenten: na eni strani je v službi moškosti, na drugi strani pa mu pritičejo diabolčni atributi, saj so to 'vrata pekla'.«¹⁸

Ženska je neprestano v poziciji, ki jo zajema latinski rek: *opium et mentiri*. Njen teoretični in praktični status se gradi po eni strani na nujnosti in zaželenosti njenega obstoja, po drugi pa na njeni skoraj (kvazi)patološki deranziranosti. K temu prvemu sodi fetišizem njene celote ali – in to je še pogosteje – njenih delov in umetnih atributov. V bistvu sploh ni ničesar na telesu, kar ne bi moglo postati fetiš, torej tisti *unicum*, ki postane simbolični ideal oz. možnost prehoda jaza na objekt. Skoraj v vseh primerih je fetiš ženske provenience,¹⁹ njegovo izhodišče in tvorec pa je moški. Ženska je: »...sestavljeno, zbirno bitje. Ne Celota, temveč množica, ki jo sestavljajo deli. Lepi, a končni in zato omejeni deli; deli z omejeno lepoto. Ženske ni mogoče izčrpati z enim obrazcem, je neizčrpni vir opazovanja. In ker je ženska, tako kot vsa narava, bit za drugo,..., je navsezadnje proizvod moškega. Proizvod moških sanj.«²⁰

13 Glej Rowladsonovo delo Hudič in ženska (Tate Gallery, London); v: Nova enciklopedija seksologije, Nolit, Beograd 1974, str. 224. (NOUVEAU DICTIONNAIRE DE SEXOLOGIE, Société des Éditions Jean-Jacques Pauvert, Paris 1967)

14 Jure Mikuž, Podoba roke, Analecta, Ljubljana 1983, str. 140–141.

15 Glej Grandvillovo Vagin Dente; reprodukcija v: Nova enciklopedija seksologije, NOLIT, Beograd 1974, str. 648.

16 Georges Bataille, Erotizam, BIGZ, Beograd 1980, str. 164.

17 Jacqueline Rose, Sexuality in the field of vision, Verso, London–New York 1988, str. 225. Prim. Braco Rotar, Pigmalionova pregreha, Krt, Ljubljana 1987, str. 94.

18 Braco Rotar, Pigmalionova pregreha, Krt, Ljubljana 1987, str. 126–127.

19 Tudi različne enciklopedije ob tem pojmu zmeraj posežejo po slikovnem materialu, ki prikazuje tako ali drugače oblečeno žensko ali kak njen organ (prsi, npr.).

20 Tine Hribar, Kierkegaardovski suspenz; v: S.A. Kierkegaard, Ponovitev in Filozofske drobtinice ali drobci filozofije, SM, Ljubljana 1987, str.237. Prim. Andrej Capuder, Vse ali nič pri Sörenu Kierkegaardu; v: Sören Kierkegaard, Bolezen za smrt, Mohorjeva družba, Celje 1987, str. 11.

Moški ima že zmeraj izdelano podobo Ženske, ko pristopa k njej. Njeno telo je zmeraj osrednji objekt moških fikcij. Ta objekt je, npr. v filmu, bodisi prirojen liku patriarhalne forme, bodisi sfragmentiran, razkosan in fetišiziran.²¹ Žensko telo je v dvojnih kleščah, namreč narativne ekonomije in vizualnih užitkov.²² Zdi se, da je treba oba momenta zajeti s skupnim imenovalcem družbenega statusa ženske, ki ni zgolj element preproste, vsakdanje, temveč tudi ideološko-spektakelske realnosti. Toda, kaj je tisto, zavoľjo česar je ženska drugačna kot moški? Freud je zadevo speljal na raven simbolnih označevalcev. In spet smo tam: ženski *manjka* falični označevalec, torej označevalec, ki je skupen obema spoloma. Še več, ženskega označevalca sploh ni. Če to sprejmemo (in mi seveda sprejmemo), vzamemo v zakup tudi dejstvo, da se gibljemo na ravni konvencije. Ni namreč ženske, ki bi ob vprašanju po njenem manku segla tja, kamor bi v skladu s to konvencijo morala, in veselo, vzhiceno vzkliknila: »Falus! Falični označevalec!« In kaj je tisto, kar moškega na ženski privlači? Brezmejnost ženskega užitka.²³ Toda temeljna freudistična vprašanja o ženski, ki so se v razvitejši obliki pojavila tudi pri Lacanu, sprejemajo dokaj enoznačne ugovore iz feminističnih vrst. Iz teh ugovorov sledi, da je prej omenjeni falični označevalec model, umislek patriarhalne družbe, ki s tem vsiljuje ženskam determinante, preko katerih enostavno ne morejo. Tudi molk žensk o svojem užitku za feministke ni vprašljiv, saj je moška zastavitev tega vprašanja oblikovana tako, da je logika moškega gospostva več kot očitna.²⁴ Kakorkoli, konfuzija je popolna.

66

Ideologija igra tu sila pomembno vlogo. Althusserjev pojem 'interpelacije individuov v subjekte' zajema » – ne tudi, ampak – predvsem interpelacijo v spolni subjekt.«²⁵ Ravno ideološko polje določa umeščenost konfiguracije ženske v vsakokratni vprični univerzum. Njegova moč je zgled par excellence za »nerepresivno represivnost« urejanja družbenih razmerij med spoloma. Ideološko kot tako je per definitionem tvorec tipičnih likov in podob, tako rekoč tvorec stereotipov;²⁶ neustreznost prevladujočemu stereotipu pa je že povod za sankcijo. Zajtrk na travi Edouarda Maneta (1863) je slikovit primer za to. Napoleon III ga je proglasil za neprimerne, kajti gola ženska figura v prisotnosti dveh boemsko oblečenih moških ne izraža nikakršne inferiornosti in sramu. Nesankcionirani so bili (v duhu tistega časa pač) samo tisti akti, ki so prikazovali golo telo brez samozavesti o tej goloti.

Branje specifičnega²⁷ likovnega dela

Ab love princiĉium.
Gombrich pravi, da želi večina ljudi

21 Silvan Furlan, Hollywood–ženska–montaža; v: Montaža, Imago, Ljubljana 1987, str. 125.

22 Prav tam, str. 129.

23 »Verjetno vam je znan mit o Tireziju, ki je hotel zvedeti, kaj je užitek ženske, in je dosegel, da ga je Zeus za nekaj časa spremenil v žensko –... Ko se je vrnil v moško stanje, je rekel: če je na svetu deset delov užitka, potem jih je devet namenjenih ženski, en sam pa moškemu.« J.A. Miller, El piropo; v: Gospostvo, vzgoja, analiza, Ljubljana 1983, str. 49. (J.A. Miller, El piropo; v: Ornicar?, 22–23/1981.)

24 Luce Irigaray, *Cosí fan tutti*; v: Zbornik o ženski in ženskem gibanju, Krt, Ljubljana 1985, str. 62–65. (Tekst je izšel v avtoričinem zborniku *Ce sexe quin 'en est fas un*, Minut, Paris 1977).

25 Vlasta Jalušič, »Žensko vprašanje kot izvrtček«; v: Problemi, Ljubljana, 1986/9.

26 Prim. Elizabeth Cowie, Ženska kot znak; v: Problemi, Ljubljana, 1988/3. (Prev. po: m/f, št. 1 (1978), str. 49–63.)

27 »Specifično« je tu specifično–za–nas; je stvaritev, ki upodablja predmet našega predmeta – žensko.

videti na sliki to, kar bi želeli videti v realnosti. Pri tem dodaja, da je to naravno²⁸. Toda ali lahko sliko proglasimo za imaginarno zajetje resnice? Nikakor. In ravno tu se stvar zaplete. Realne želje nikoli ni mogoče videti, lahko si jo (nam jo) le vsilimo(jo). Slika je za to ravno pravišnja. Kakor nam preklapljanje programov na TV-ju pove, kaj nas zanima, tako slika prizna ne le obstoj, temveč tudi naravo naše želje. Resnica slike je zgolj naša, intimna resnica – se pravi, je resnica po potrebi. Spomnimo se samo Tutmosove rešitve tega problema, ko je pred 3000 leti, na začetku Novega kraljestva v Egiptu, v svojo kroniko pohoda na Sirijo vključil rastline, ki jih je prinesel s seboj. Napis na sliki preprosto pove, da proglašča te risbe za resnico²⁹. Slika, podoba na njej in realnost, so trije ločeni, zgolj na točkah »prešitja« povezani nivoji. To ponazarjata dve Mattisovi anekdoti. Neka gospa, ki je obiskala Mattisa v ateljeju, je rabsodila: »Roka te ženske je zagotovo predolga.« Slikar pa je odgovoril: »Motite se, gospa, tole ni ženska, ampak slika.«³⁰ In druga Mattisova: »Nekomu, ki je rekel, da nisem videl žensk takih, kakršne sem upodobil, sem odvrnil: 'Če bi take srečal na ulici, bi od strahu pobegnil. Sicer pa ne ustvarjam ženske, sliko delam'.«³¹

Pri branju nekega umetniškega dela v formi likovnega, gre vedno za »vzpostavitev nove vednosti... In zapomnimo si, da vednost vzpostavlja neko razdaljo, neki *razmik*.«³² Bralec/gledalec/kritik vedno išče neko razliko v umetnini; razlika, ki jo povzroči razmik, mu omogoča brati umetnino na način, ki le-to naredi za nekaj drugega, kot je sama po sebi. Likovno delo je pomensko in strukturno večplastno, zato ga je kot takšnega težko ne le ustvariti, ampak tudi brati. Problem je skratka v kulturoloških in nekulturoloških omejitvah slike³³ K prvim sodi slika kot zapis, k drugim pa njena predmetnost. V vseh možnih primerih pa je vendarle (in to jim je skupno) – referenca. Šele kot taka je predmet omogočenega kritičnega branja. Ne nazadnje gre sliki vendarle samo za »čutno sporočanje pomenske strukture; umetnina je kot umetnina razveljavljena – pomeni nekaj izven sebe – ...«³⁴ To pa ni nič drugega kot artikuliranje vidnih prvin, ki stavi, ne na avtarkijo in skladiščenje, temveč na – pogled.

Slika torej ni sama sebi namen. Je nekakšno zajetje želje na dveh straneh. Prvič na strani umetnika, drugič na strani subjekta opazovanja. »Slika deluje kot stroj, kot avtomat, naprava za zajemanje želje – kot označevalec.«³⁵ Neprestano »reproducira, ponavlja podobo za svojega subjekta.«³⁶ Ravno v tem je njen čar: zmeraj je druga,

28 E.H.Gombrich: Umetnost i njena istorija, Nolit, Beograd 1980, str. 16. (E.H.Gombrich: THE STORY OF ART, Phaidon Press, London 1950).

29 E.H.Gombrich: Umetnost i iluzija, Nolit, Beograd 1984, str. 80. (E.H.Gombrich: ART AND ILLUSION, A Study in the Psychology of Pictorial Representation, Phaidon Press, London 1960).

30 V: Braco Rotar, Pigmalionova pregreha, Krt, Ljubljana 1987, str. 118. Prim. E.H.Gombrich: Umetnost i iluzija, Nolit, Beograd 1984, str. 111.

31 V: Braco Rotar, Pigmalionova pregreha, Krt, Ljubljana 1987, str. 118.

32 Pierre Macherey: Nekaj temeljnih konceptov; v: Ideologija in estetski učinek, CZ, Ljubljana 1980, str. 148. (Prevedeno po: Pierre Macherey, Pour une théorie de la production littéraire, François Maspero, Pariz 1971, str. 11–122).

33 Glej Miško Šuvaković: Realizem in antirealizem v filozofiji umetnosti, Anthropos, Ljubljana 1988/4–6, str. 133.

34 Braco Rotar: Likovna govorica, DZS in ZO, Ljubljana–Maribor 1972, str. 17.

35 Braco Rotar: Pigmalionova pregreha, Krt, Ljubljana 1987, str. 95.

36 Prav tam, str. 116.

drugačna, nova. Na ta način vedno znova premoti naš vid (deluje kot trompe-l'oeil) in spremeni izhodišče želje. Toda kaj je z izvirnikom? Pascalov zadržek se zdi povsem umesten, ko trdi, da je slikarstvo ničevost, ker priteguje občudovanje zaradi podobnosti stvarem, katerih izvirnikov nikoli ne občudujemo. Slika je torej medij, stičišče dveh želj: želje po primarnem – izvirniku in sekundarnem – nadomestku za spoznanje nezmožnosti posega po konkretnem viru mogočega zadovoljstva. Tu pa smo že pri bistvu zadeve. »Slikarstvo..., njegov namen je, da premoti vid.«³⁷

Sama figura in njena vmeščanost v sliko je izvor vsega zgoraj omenjenega. Vendar pa se figura loči od podobe. Gre za dve plati (izvirno gledano) ene in iste stvari. »... lahko rečemo, da je podoba slepilo figure.«³⁸ Podoba je tisto, kar nam zaslepi figuro in kar ne nazadnje omogoči, da vidimo tisto, kar želimo. »Realnost«³⁹, s katero postreže podoba je zmeraj realnost opazujočega jaza. Figura (ženska seveda), produkt slikarskega dela, ni reprezentant lika telesa, temveč nosi označevalno funkcijo, s tem pa dvigne figuro na »nadčasovni« in »nadprostorski« nivo. Je tvorec enigmatičnosti.⁴⁰

Upodabljanje erga Aphroditēs (Afroditinih del) gotovo ni niti preprosto niti lahko. Poti so različne, od prefinjene romantičnosti in erotične blagodejnosti prek kavalirstva v upodabljanju,⁴¹ do perverznega dekoriranja.

Upodabljanje Adama in Eve je bilo glavni izgovor za prva prikazovanja golote v srednjeveški umetnosti, čeprav se upodobitve razlikujejo po prijetnosti in privlačnosti. Po tistem, ko so cerkveni očetje prekleli goloto, pa vse do 9.st.,⁴² sta se Adam in Eva razlikovala med sabo le po svojih ploskih oz. visečih prsih. Sicer pa Sveto pismo izrecno zapoveduje: »Ne delaj si rezane podobe, tudi ne kakršnekoli podobe tega, kar je zgoraj na nebu ali kar je spodaj na zemlji ali kar je v vodah pod zemljo!« (Ex 20,4 ali Dt 5,8). Šele renesansa se nekoliko smeje obrne h goloti oz. njenemu upodabljanju.

Vprašanje je, kako naslikati žensko. »...Ker se zdi, da v ženski po naravi prevladuje več opolzlosti, bom govoril o njej in povedal, kako naj bo naslikana. Treba je torej, da njene ude prikazujemo slečene, zlasti tiste, ki so najustreznejši, da vzbujajo poželenje, kot so prsi, konica jezika pri poljubljanju, noge, gola roka, vendar pa ne popolnoma, tako, da bi nam še kaj preostalo, kar bi si lahko pozeleli....«⁴³ To je eden izmed receptov, kako naslikati poželenja vredno erotično žensko figuro. Vedno

37 R. de Piles: *Dissertation sur les ouvrages des plus fameux peintres*, Paris 1681; v: Braco Rotar, *Eseji o realizmu*, Analecta, Ljubljana 1981, str. 81.

38 Braco Rotar: *Eseji o realizmu*, Analecta, Ljubljana 1981, str. 59.

39 Izraz smo dali v narekovaje zato, ker ne gre za objektivno realnost obdajajočega sveta v katerega smo vpeti, temveč za tisto realnost, ki je zmeraj subjektivna, inherentna subjektu.

40 Prim. J.L.Schefer, *Le Déluge, la peste*, Paolo Uccello, Ed. Gallilé, Pariz 1976, str. 14; v: Braco Rotar, *Eseji o realizmu*, Analecta, Ljubljana 1981, str. 78.

41 O Ivanu Vavpotiču: »V portretiranju se je izkazal kot realist in odlično vzgojen kavalir... Upodobljene je navadno slikal dopasno ali v tričetrtinski postavi, same v svoji monumentalnosti pred nevtralnimi obzidjem ali v vsakdanjem, a *izbranim* življenjskem okolju –...« (podč. Z.S.); Milček Komelj: Ivan Vavpotič (slikar življenjske harmonije), Katalog Narodne galerije, Ljubljana 1987, str. 28.

42 Nova enciklopedija seksologije, Nolit, Beograd 1974, str. 387.

43 Lomazzo, *Trattato dell' arte*, 1974, o.c., Libro secondo, cae. XIII; v: Jure Mikuž, *Podoba roke*, Analecta, Ljubljana 1983, str. 140.

znova si je treba izmišljati nove trike, da slika pred očmi oživi, živi in tudi preživi. Če komu, potem je Leonardu da Vinciju vse to uspelo z njegovo *Mono Liso* (pribl. 1502).⁴⁴

Poigravanj z erotiziranjem in vnašanjem lepote v žensko je ničkoliko. Ustavimo se na dveh simpatičnih domačih zgledih iz serije Rudija Španzla. Slika »Veliko pričakovanje gospe v črnem« (1974) prikazuje žensko, ki nosi v sebi že izraženo kal starosti, ki ji samo še poudarja lepoto, ki še zdaleč ni klasična.⁴⁵ Prazen prostor okoli njene podobe, črna obleka in rahlo privzdignjeno krilo z roko na stegnu še poudarja njen erotični naboj. Pogled v prazno ali v bogve kaj, v vsakem primeru pa ne vemo kaj gleda, vzbuja učinek slutnje pričakovanja⁴⁶... Na slikah »Mojster in Julija« (1973) in »Fiorina« (1973) dosega povsem pylonovski učinek.⁴⁷ Na prvi sliki ga ponazarja položaj rok – na stegnih, prsti usmerjeni v mednožje, delno tudi et face razkrita/gola kolena. Na drugi ga ponazori s še bolj očitnim položajem prstov (dva merita v mednožje, ostali so iztegnjeni); kolena in bedra so pošteno razgaljena, desna dojka je povsem razkrita, oči so temne in relativno velike.⁴⁸

Zgornji zgledi niso nikakršne reklame, temveč zgolj eksemplarični primeri za dokaz neizčrpnosti ciljev in sredstev za njihovo doseg v polju, ki ga skušam zajeti.

Obstajajo tudi približni »konvencionalni« modeli, ki so bili pri upodabljanju lika ženske kdaj v uporabi. Tako je tipična ženska Fontainebleauja utelešen erotični ideal tistega časa: mala glava, drzne prsi, napet trebuh... Čas po II. svetovni vojni je obvladovala podoba Marilyn Monroe, Jayne Mansfield, B.B. ... To pa so že primeri, ki ne izhajajo iz likovne produkcije, temveč iz filmskih in fotografskih sfer. So skratka tipične konfiguracije žensk industrijske civilizacije. Dandanes slikovni erotizem enostavno ni več zgolj v funkciji lepih umetnosti; nadomeščajo ga učinknejše in multiciplatornejše oblike produkcije erotskih objektov. Tej žalosti je pač treba pogledati v oči. Ne glede na mesto v obliki sodobnih umetniških praks⁴⁹ (slikarstvo, fotografija, film), je ženska še zmeraj tisto, kar izziva moški svet. Izziva ga, zato hočejo prodreti globlje in globlje. Toda ker v sliko ne morejo, zavzemajo klasično pozo melanholičnih moških – slikarjev, ki žensko prezentnost v umetniškem dopolnjujejo v – duhu.⁵⁰

Nasploh velja sodobnost s svojim slogovnim izražanjem v likovni umetnosti za obdobje obsedenosti s seksualnostjo, polno strahu pred normalnim, agresivnosti nad žensko... Dokler se to odvija v umetniški sferi, vse lepo in prav. Drugo je seveda, če nekdo na vse kriplje dokazuje, da je podoba ženske v sliki identična s podobo, ki jo zavzema v družbeno-stratifikacijski shemi.⁵¹

44 Gombrich pravi, da mu je to uspelo predvsem zavoljo nejasno zarisanih oči in ustnic (igra senc), z nelinearnostjo ozadja, navidezno živo poltjo... Glej E.H.Gombrich: *Umetnost in njena istorija*, Nolit, Beograd 1980, str. 269–272.

45 Opravičujem se za uporabo tega splošno uporabljanelega, toda kljub temu bebavega izraza.

46 Reprodukcijska v: Lev Manaše, Rudi Španzel, MK, Ljubljana 1983, str. 84–85.

47 Prim. Jure Mikuž: *Podoba roke*, Analecta, Ljubljana 1983, str. 81–144.

48 Reprodukcijska obeh slik v: Lev Manaše, Rudi Španzel, MK, Ljubljana 1983, str. 75–78.

49 Opozoriti velja na dejstvo, da se tudi kič vse bolj vsiljuje v sfero umetniškega, čeprav nima s slednjim nič skupnega.

50 Prim. Jure Mikuž: *Podoba roke*, Analecta, Ljubljana 1983, str. 37.

51 Tovrstna »teorija odraza« se lahko spodbija s prej omenjeno Mattisovo anekdoti (glej str. 13 tega teksta).

Sklenemo lahko z banalnim dejstvom, da je branje likovnih stvaritev problematična zadeva. Toliko bolj, ker je tovrstno občevanje s stvaritvijo plodno polje simplifikacij.

Dejstvo je, da lahko Freudovo teorijo produktivno vključimo v razlago nekaterih likovnih del. Sam Freud se je pozabaval z Leonardom da Vincijem v Otroškem spominu. Obstajajo skratka povodi, da lahko takšne analize nastanejo. Podobno je s Petkovškovo sliko Doma (1889). Toda to so dela, ki sama ponujajo (bolezenske) simptome. Pri Leonardu je to njegov strah pred koitom, pri Petkovšku odnos do matere, povezan z manično depresijo.

Freud pojmuje slikarstvo kot podobo nezavednega.⁵² Nekatere postavke za to lahko najdemo že v Predavanjih za uvod v psihoanalizo (1915–1917), v poglavju o simboliki sanj.⁵³ Tu govori o simboličnih zamenjavah predmetov za elemente spolnih označevalcev. Tako so simboli za moški spolni organ noži, bodala, kopja, dežniki, plazilci, nasploh predmeti, ki prodirajo v telo in iz katerih teče voda... Simboli ženskih genitalij so vrt, pokrajina, soba itd. Toda (in to se zdi ključno) Freud eksplicitno poudari: »Bistvo simbolnega razmerja je primerjava, vendar ne poljubna. Slutimo, da obstajajo za to primerjavo posebni pogoji, ne moremo pa reči, kakšni so. ... Pri vrsti simbolov je očitna primerjava, na kateri temeljijo. So pa tudi drugi simboli, pri katerih si moramo zastaviti vprašanje, kje naj poiščemo tisto skupno, *tertium comparationis* te domnevne primerjave.«⁵⁴ Pri tem okara Schernerja, ki je dal hiši (kot simbolu celotne človeške osebnosti) pretirano velik pomen.⁵⁵ Ravno te posplošitve so tiste, ki omogočajo preproste zamenjave simboličnega (kot izraza nezavednega), za povsem nedolžen, družbeno uveljavljen in priznan predstavitven model. Nikakor ni mogoče reči, da je mali zavaljen Kupido s puščico zmeraj falusni simbol.⁵⁶ Isto velja za kačo⁵⁷... Tovrstnih posplošitev je v delu Edwarda Lucie-Smith precej. Toda: »Če se bo zdelo, da grem v knjigi za erotskim simbolizmom v neki mojstrovini na škodo njene veličastnosti, upam, da mi bo oproščeno.«⁵⁸

Seveda.

Voyeurizem Težišče razpravljanja na tem mestu premikamo na stran subjekta opazovanja – voyeurja. Opozarjam, da s tem izrazom ne zajemam klinično-patološkega voyeurja, se pravi človeka, ki mu je samo gledanje na tem mestu obravnavanih specifičnih umetniških (in »umetniških«) praks v neizmerni užitek in zato ne čuti nikakršne potrebe po koitu kot »normalni« obliki zadovoljitve. Moja opredelitev voyeurja sledi osnovni določitvi človeka, videčega jaza – pogledu in gledanju. Sledim

52 Jacqueline Rose: *Sexuality in the field of vision*, Verso, London–New York 1988, str. 229.

53 Sigmund Freud: *Predavanja za uvod v psihoanalizo*, DZS, Ljubljana 1977, deseto predavanje: *Simbolika v sanjah*, str. 149–167. (prev. po: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*; založba: S. Fischer, Verlag GmbH, Frankfurt am Main).

54 Prav tam, str. 152.

55 Prav tam, str. 152.

56 Prim.: Gianlorenzo Bernini, *Ekstaza svete Tereze (1645–1652)*; v: Edward Lucie-Smith, *Erotizam u umetnosti zapada*, Beograd 1973, str. 82.; ali Rafael, *Triumf Galateje* (pribl. 1511); v: prav tam, str. 50. (Edward Lucie-Smith: *Eroticism in Western Art*, Thames and Hudson Ltd, London).

57 Npr. Sebastiano Mazzoni, *Kleopatrina smrt*; v: prav tam, str. 83.

58 Prav tam, str. 7.

pač tisti leonardovski optiki, ki proglašajo oko za »organ ugodja (...), obenem pa organ, ki sam docela odkrito izvaja cenzuro.«⁵⁹

Sam izraz izhaja od Saint-Simona in Mme. Campan: »Nobene izmed princes kraljeve krvi ni Peter I. iz radovednosti videl drugače kot *en voyeuse*.«⁶⁰ Kasneje je ta izraz prešel v pejorativno, nato šele v današnjo vsakdanjo rabo. Jezikovno čistunstvo bi bilo, če bi na silo prevajali ta pojem v slovenščino, ker je to, zdi se, neizvedljivo. Morda bi bil še najbližje željenemu prevodu izraz gleduh. »*Le voyeur* ima pejorativni pomen in ne imenuje samo skritega opazovalca, marveč človeka, ki skrit opazuje erotično seksualno dogajanje, medtem ko ima slovenska beseda *videc* v sebi nekaj preroškega in ustreza francoskemu *le voyant*. Morda bi za *le voyeur* lahko uporabili besedo: gleduh.«⁶¹

Pogled je *á priori* vpisan v sliko, le–ta se mu enostavno ne more izogniti.

Izhajajoč iz tega, da se erotika v likovni umetnosti sublimira na prikrit način, lahko izvedemo sklep, da je »mikavnejši skriti voyeurizem od dovoljenega pogleda.«⁶² Subjekt pogleda je neprestano v precepu, saj hoče in noče videti vsega. Že Lacan pove, da je najpreprostejši način ozdravitve histeričarke v tem, da zadovoljimo njeno željo. Vendar to ni nikakršna rešitev, kajti svoje želje enostavno ne more vzdrževati drugače kot v obliki nedovoljene želje.⁶³ Izguba želje pa je le ena od poti za izgubo lastnega jaza. Tudi gledalec – voyeur je pred sliko v poziciji histerika, saj ima slutnja zadovoljitve med užitki častnejše mesto od zadovoljitve same.

Če nekolikanj poenostavimo zadevo: mi vsi skupaj smo, kot nosilci pogleda in želje – voyeurji. In ker je tako, je sodobna civilizacija (še posebej z uvedbo TV–ja in fotografskih kamer) – voyeuristična.

»Kaj so tolike figure, tolike slike, tolike barve? – kaj le, če ne ta zastojkarski *dati v videnje* (donner à voir), kjer se za nas kaže prvobitnost bistva pogleda.«⁶⁴ In ne samo to: »Na področju videnja je vse past.«⁶⁵ Očitno je fascinacija z vidnim posledica zapeljevanja in izzivanja. Toda v tem primeru gre zgolj za zapeljevanje s strani mrtvih in negibnih predmetov, ki zaživijo v naši glavi. Njihova moč je neverjetna: kljub svoji partikularnosti imajo ti »zastojkarski *dati v videnje*« sposobnost podreditve človeške totalitete. Čeprav se zdi, da smo kot voyeurji izvzeti iz prizora opazovanja, smo še kako njegovi subjekti.⁶⁶

Kakor ženski akt, tako je tudi voyeurizem ena od standardnih tem evropske umetnosti. Ne le da slika predpostavlja voyeurja, neredko dela znanih umetnikov voyeurja celo narišejo na platno; zato so sicer pasivni in izven akcije, vendar kljub temu

59 Braco Rotar: Eseji o realizmu, Analecta, Ljubljana 1981, str. 71.

60 Nova enciklopedija seksologije, Nolit, Beograd 1974, str. 667.

61 Dušan Pirjevec: Na poti k novemu romanu; v: Alain Robbe-Grillet, *Voyeur*, 100 R, CZ, Ljubljana 1989, str. 9–10.

62 Jure Mikuž: Podoba roke, Analecta, Ljubljana 1983, str. 139.

63 Prim.: Jacques Lacan, Štirje temeljni koncepti psihoanalize, *Misel in čas*, CZ, Ljubljana 1980, str. 21. (*Le séminaire de Jacques Lacan; texte établi par Jacques-Alain Miller, Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964. Éditions du Seuil, Paris 1973.)

64 Prav tam, str. 104.

65 Prav tam, str. 125.

66 Prim.: Braco Rotar, Eseji o realizmu, Analecta, Ljubljana 1981, str. 80.

stabilni posredniki med tistim, kar je predmet njihovega pogleda, in tistim, kar je na sliki bistveno (npr. ženski akt) in je ne nazadnje predmet našega razpravljanja. Medij – posrednik, voyeur na sliki usmerja svoj pogled zmeraj na bistveno: bodisi na kompletno telo ženske bodisi na kak njen del.⁶⁷ Kot tak je »neke vrste posrednik med gledalcem in erotskim objektom: voyeur, umeščen v kompozicijo, predstavlja surogat za voyeurja, ki ne more vstopiti v sliko.«⁶⁸

Neredki umetniki se sami odkrito deklarirajo s svojo voyeuristično »obsedenostjo« ali pa jo posredno »priznajo« v svojih delih. Slednje spregovori tudi skozi Picassovo jedkanico iz leta 1968.⁶⁹ Jedkanica prikazuje koit in starca, ki vse to nemočno opazuje. Da je to delo še bolj zanimivo, lahko vidimo v starcu nekatere očitne Picassove poteze – torej avtoportret. Delo lahko beremo na dva načina: ali kot prikaz impotence, ki pride s starostjo ali kot umetnosti lastno nemoč. Oboje lahko sprejmemo.

Slikar in fotograf James Collins v nekem intervjuju pravi⁷⁰: »Pogosto pomislim na nasvet Jeana Cocteauja*. Njegova formula za uspeh je bila: »vzemi najslabšo stran svoje osebnosti in jo poveličuj«. Pri Cocteauju je bila to homoseksualnost; pri meni voyeurizem, moja obsedenost z bežnimi pogledi na telesa in oblačila v sobah, vlakih, parkih –...«⁷¹ Na vprašanje, kaj bo, ko bo star, je odgovoril: »Umetniki že stoletja uporabljajo modele in brez dvoma bom nadaljeval to tradicijo... Užival bom v distanci, ki jo bodo leta prinesla moji obsedenosti. Kaj drugega si lahko zaprišežen voyeur bolj želi kot distanco do objekta svoje obsedenosti –...«⁷²

72

Voyeuristični pogled nosi s sabo potencialno segregativno težnjo. Za zgled vzemimo film *Vesela vdova* Ericha von Stroheima (1925). Baletka pleše pred pogledi treh zaljubljenecv. S pomočjo binokla si vsak od njih približa posamezne dele njenega telesa. Pred nami so torej trije subjektivni kadri, od katerih vsak prikazuje fetišistično naravnost zaljubljenca. »Toda za vse tri moške ne obstaja v realnosti niti ženska kot taka niti njen kreativni akt – ples. Baletkino telo je predstavljeno le po kosih, baletka je s tem razlaščena ženskosti in reducirana na metaforo. Tukaj ženska obstaja le tako, da jo nekdo gleda. Ona ne obstaja kot taka, kot ženska, ampak samo kot projekcija nekoga drugega, neke vrste 'utelesitev' njegove imaginacije.«⁷³ Seveda ne sprejemam očitka, češ, to nima nikakršne zveze s sliko. Oboje, tako film kot slika, ponujata enake začetne dispozitive. Ne le da jima je skupen (pri prej navedenem filmskem primeru in sliki kakršna nas zanima) centralni lik – ženska, temveč

* Jean Cocteau (1889–1963), pesnik, slikar, romanopisec, dramatik in scenarist.

67 Primeri:

1. Tizian: *Venera z igralcem orgel* (pribl. 1548); v: Edward Lucie-Smith, *Erotizam u umetnosti zapada*, Beograd 1973, str. 172 (pogled je nedvomno usmerjen v mednožje);

2. James Gillray: *Zabave Ci-devant* (1805); v: Nova enciklopedija seksologije, Nolit, Beograd 1974, str. 186;

3. Antoine Wiertz: *Ženska pred ogledalom...*, ki ga hudič drži; v: prav tam, str. 122–123. ...

68 Edward Lucie-Smith: *Erotizam u umetnosti zapada*, Beograd 1973, str. 173.

69 Prav tam, str. 183

70 James Collins: *Intimate obsessions (A talk with the artist about recurrent themes in his painting and photographis work)*; v: *Flash Art*, poletje 1983, št. 113, str. 52–55.

71 Prav tam, str. 53.

72 Prav tam, str. 55.

73 Silvan Furlan: *Hollywood–ženska–montaža*; v: *MONTAŽA, Imago*, Ljubljana 1986, str. 126.

tudi razpolagata z enakimi možnostmi za separacijo le-tega na dele – v parcialni objekt voyeuristične zadovoljitve.

K distinkciji med erotičnim in pornografskim Strinjali se bomo v tem, da je umetniško delo nekaj, kar od gledalca zahteva močan miselni in čustveni napor. Torej velja, da bolj ko je erotični naboj sublimno prikazan, bolj umetniško je delo. Na tej ravni pa vendarle prihaja do kolizije. Navidezna enoumnost o tem začenja razpadati, ko pomislimo, da sama razlika med erotičnim in pornografskim ne le ni dorečena in opredeljena, temveč večkrat zapada v nerešljiva protislovja, saj je umeščena v močno ideološko polje. Kot je znano, so razsodniki v teh zadevah pogosto ljudje, ki so obloženi s predsodki⁷⁴ kot rajske jabolane s plodovi. Že na začetku razmišljanja o tem problemu se je treba otresti sleherne misli, da so tu možne kakršnekoli dühringoske večne in dokončne resnice, ker se izhodišča za to razpravljanje spreminjajo, odvisno pač od bolj ali manj liberalne ideološke dispoziture. Naj še poudarim, da je kakršnokoli definiranje erotičnega in pornografskega zaradi prej omenjenega bebavo početje, prvič zato, ker je definicija kot taka že po definiciji pomanjkljiva, drugič pa zato, ker se ne gibljemo na ravni matematiziranega logosa, ampak na ravni – življenja.

»Erotika predstavlja skupek občutij, vezanih na spolno ljubezen, vključujoč tudi specifične človeške kategorije – estetika, ljubezen, etika.«⁷⁵ Pred nami je skratka kvazidialektičen skupek ideološke navlake, kateri ne ubeži niti estetika niti ljubezen, kaj šele etika. S tem radikalnim stališčem seveda nočem reči, da je kakšna druga opredelitev boljša. Hočem reči samo, da estetika, ljubezen in etika ne izhajajo zgolj iz erotičnih impulzov, ampak tudi od drugod, iz neke težko določljive sfere, katero pojem ideologije še najlepše opredeli.

Vsekakor je erotika oblika človekovega notranjega življenja, ki išče svoj predmet zmeraj zunaj sebe. Toda ta predmet ustreza notranjosti želje, katero skuša čimbolj adekvatno zajeti. Na tem mestu velja opozoriti na Bataillovo misel. Erotika »...je spolna aktivnost človeka, toda samo, kolikor se razlikuje od živalske.«⁷⁶

Nasploh je erotika nekaj, kar je v funkciji spolnega vznemirjenja, le da to dosega s pomočjo skritosti in prikritosti.⁷⁷ Lastna ji je latentna eksplozivnost. Če temu dodamo še žensko pasivno držo, dobimo »klasični« ideološki lik moških želj in sanj. »Medtem ko moški naredijo prve korake (v spolni ljubezni; op. Z.S.), je ženskam dana moč, da razvnamajo njihovo željo. Neopravičeno bi bilo reči, da so ženske lepše ali celo zapeljivejše od moških. Toda s svojo pasivnostjo povzročajo željo, težijo k vezi, katero moški dosegajo z aktivnostjo. Niso zapeljivejše; nudijo se želji.«⁷⁸ To nekako ustreza angleškemu zakonom na začetku tega stoletja, ki so dopuščali goloto le v stanju absolutnega mirovanja, saj bi lahko gibajoče telo povzročalo pri opazovalcih opolzke misli.

Kakorkoli obračamo to zadevo z erotiko, nekaj je vsem tem pojmovanjem skupno: ženska skrivnost privlači moške.⁷⁹

74 Prim.: Thomas McEvelley, Who told thee that wasn't naked?; v: ARTIFORUM, feb. 1987.

75 Ljubomir Prelić: Pornografija (Porok ili kriminal), Beograd 1987, str. 13.

76 Georges Bataille: Erotizam, BIGZ, Beograd 1980, str. 34.

77 Glej op. 43.

78 Georges Bataille: Erotizam, BIGZ, Beograd 1980, str. 148–149.

79 J.A.Miller: El piropo; v: Gospodstvo, vzgoja, analiza, Analecta, Ljubljana 1983, str. 32.

»Brž ko spolnost slavi svoje zmagoslavje, se začne pornografija in se konča erotika, za katero ni več prostora.«⁸⁰

»Pornografija predstavlja vsebine erotskega značaja z namenom, da vzpodbudi ali celo omogoči zadovoljitev spolnega nagona, kakor tudi vsebine, oz. predmete, ki lahko objektivno, ne glede na namero avtorja pri povprečnem uporabniku proizvedejo takšne efekte. Ta definicija bi bila še popolnejša, če bi vsebovala tudi predpostavko, da avtorji pornografskih vsebin spolno provokacijo zavestno predpostavljajo...«⁸¹

Ne le zato, ker ne maramo definicij, zato ker so zmedene, kažejo vso nepotrebost svojega obstoja. Prva, ti. »zmagoslavje spolnosti« izključi iz erotičnega, kar je *contradictio in adiecto*. Druga boleha za »zavestno predpostavljeno provokacijo«, ne upošteva, da je to (lahko) tudi element erotičnega dela. Ni lepote, ni užitka in tudi ne ljubezni brez – provokacije. Skratka, definicij kar mrgoli, toda vsaka od njih ima luknjo. Enako neumna je trditev, da je pornografija opredmetena dejavnost.⁸² Tako je pač, če delaš znanost iz banalnosti.

Vsekakor je neka nujna predpostavka sprejeti tezo, da je osnovni namen pornografije »izpostavljanje določenih aktov ali delov anatomije gledanju.«⁸³ Če se ne strinjam s pornografijo kot opredmeteno dejavnostjo, pa sprejemam tezo, da je to način objektivacije subjektov. In če rečemo: »Pornografija je stičišče seksualne fantazme, žanra in kulture v erotični organizaciji vizibilnosti,«⁸⁴ s tem ne postavljamo definicije, temveč zamejujemo polje.

Pogosto nastopanje perversnosti v pornografiji je pri Preliču⁸⁵ očitno tisto, kar podoba spolnosti neprestano izkrivlja iz »normalnosti« v »nenormalnost«. Nasprotnost te trditve z večino seksologov, ki trdijo, da je »normalno« vse, kar ne škodi digniteti drugega, je več kot očitna.

V čem je torej razlika med erotičnim in pornografskim? Kamen modrih ne bi bil odveč.

Razpravljanje o tej razliki se nemalokrat vrtilo okoli vsakdanjega– sprejemljivega– »normalnega« za erotiko in nesprejemljivega– »nenormalnega«–nemoralnega za pornografijo. Grki so bili prikrajšani za razbijanje glave o tem, saj so normalnemu in nenormalnemu v spolnem obnašanju dajali manjši pomen kot mi danes.⁸⁶ Napačno je vso krivdo pripisati masovni industrijski produkciji erotičnih in pornografskih objektov, čeprav je jasno, da se kvantum tovrstnih podob in predmetov večja.⁸⁷

80 V: Nova enciklopedija seksologije, Nolit, Beograd 1974, str. 480–481.

81 Ljubomir Prelič: Pornografija (Porok ili kriminal), Beograd 1987, str. 18–19.

82 Prav tam, str. 19.

83 Beverly Brown: Feministični interes za pornografijo; v: Problemi, Ljubljana, 1988, št. 3, str. 23. (prev. po: m/f, št. 5–6 (1981), str. 5–18).

84 Prav tam, str. 25.

85 Ljubomir Prelič: Pornografija (Porok ili kriminal), Beograd 1987, str. 38.

86 Prim.: Michel Foucault, Istorija seksualnosti (Koriščenje ljubavnih uživanja), Erotikon, Beograd 1988, str. 38.

87 Samo v ZR Nemčiji izide tedensko pet milijonov izvodov pornografskih časopisov; prim.: Ljubomir Prelič, Pornografija (Porok ili kriminal), Beograd 1987, str. 105. Vprašanje je seveda, po kakšnih kriterijih je nek časopis v tej statistiki proglašen za pornografskega.

Nekateri razliko utemeljujejo na tem ali se penis pri vstopanju v vulvo vidi ali pa je ta akt prikrit. Potemtakem bi bili že omenjena Picassova jedkanica in Leonardova slika anatomije spolnega akta prvovrstni pornografski deli.⁸⁸ Že omenjeni Prelić je prav tako poenostavljalski. Pasiven, skrivnosten... ženski akt mu je erotičen, medtem ko je akt, ki s položajem rok, mimiko obraza... direktno asociira na spolni akt »najverjetneje (sic! – Z.S.)... pornografske vsebine.«⁸⁹

Če nič drugega imata skupno meseno ozadje.

Ostane nam samo še eno, sila popularno vzpostavljanje razlike med obojima. Ne pozabimo, da nekateri enačijo pornografijo z nemoralnim, tako rekoč z nekakšno obsedenostjo, ki ni daleč od patološkega. Toda... »Erotika se razodeva v sugestiji, skritih namigih, napetosti, ki se lahko stopnjuje do *obsedenosti*.«⁹⁰ (podč. Z.S.) »Celo bistre glave ne razločujejo erotike od pornografije; ne spoznajo, da vlada erotika tam, kjer gre za duhovno vplivanje, namigovanje, pričakovanje vse do *obsedenosti*; brž ko pa se spolnost kaže v opolzki obliki –...– vstopamo v zaprti in žalostno omejeni svet pornografije.«⁹¹

Torej:

pornografija ima za vzrok ali posledico obsedenost...

erotika vodi v ... in potencira napetost do... obsedenosti...

konkluzija: erotika = pornografija

75

Primarni povzročitelj zmede na tem področju je ideologija, ki s svojim bolj ali manj (ne)represivnim vplivom postavlja meje sprejemljivega. Samo mislimo si lahko, kakšen šok je doživela Francija (in Evropa), ko se je leta 1912 pojavila na odru prava pravcata gola ženska. »Kazanje« je zmeraj nosilo nekakšno ideološko konotacijo, najsi je šlo za kazanje spolovil v Grčiji⁹² ali za simbolizacijo poraza in triumfa.⁹³ Ideologija pač zmeraj nekaj izključi iz območja dovoljenega. Ko nekateri⁹⁴ vehementno dokazujejo, kako gresta pornografija in kriminal z roko v roki, zapostavljajo dejstvo, da kriminalno dejanje na področju pornografije (razpečevanje...) sploh ni to, za kar je proglašeno. Sicer je to, vendar šele s posredništvom ideološkega, ki npr. razpečevanje pornografskega materiala proglasi za tisto – izven dovoljenega. Po sebi ni to verjetno niti nevarno niti nemoralno, toda ko se vpiše v polje ideološkega je – oboje.

88. Glej str. 8 in 25 tega teksta.

89. FLjubimir Prelić: Pornografija (Porok ili kriminal), Beograd 1987, str. 34.

90. Nova enciklopedija seksologije, Nolit, Beograd 1974, str. 139.

91. Prav tam, str. 460.

92. Prim.: Braco Rotar, Pigmalionova pregreha, KRT, Ljubljana 1987, str. 22.

93. Dojka je v termidorju postala simbol kontrarevolucije; v: prav tam, str. 143. Milan Kundera piše v romanu Neznosna lahkost bivanja o »izzivalnem« obnašanju žensk ob vdoru tujih čet na Češkoslovaško leta 1968.

94. Tudi že večkrat citirani Prelić.

Nekdanje (?) socialistično-moralizatorsko mnenje je očitalo pornografiji, da iz ženske dela objekt. Tudi ta očitek je ovrgljiv,⁹⁵ saj smo mi kot voyeurji v poziciji objekta, na katerega se igralci s pogledom usmerjajo in nas z njim naslavlajo.

In ženska?

Lepo je, če je gola, še lepše, če je skrita. Med vsemi možnimi teoretskimi dispozitivi, ki jo opredeljujejo za pasivno, Žensko, nedolžno, vulvo dentante, objekt, predmet uživanja, zatiralko, zatiranko... se odločam za

žensko.

BIBLIOGRAFIJA:

- 1 BATAILLE, GEORGES: Erotizam, BIGZ, Beograd 1980;
- 2 BAUDRILLARD, JEAN: What are you doing after the orgy?; v: ARTFORUM, oktober 1983;
- 3 BROWN, BAVERLY: Feministični interes za pornografijo (Nekaj skromnih predlogov); v: Problemi, Ljubljana, 1988/3;
- 4 CAPUDER, ANDREJ: Vse ali nič pri Sörenu Kierkegaardu; v: Sören Kierkegaard, Bolezen za smrt, Mohorjeva družba, Celje 1987;
- 5 COLLINS, JAMES: Intimate Obsessions (A talk with the artist about recurrent themes in his painting and photographis work); v: FLASH ART, poletje 1983, št. 113;
- 6 COWIE, ELISABETH: Ženska kot znak; v: Problemi, Ljubljana, 1988/3;
- 7 FOUCAULT, MICHEL: Istorija seksualnosti (Koriščenje ljubavnih uživanja in Staranje o sebi), Prosveta, Beograd 1988;
- 8 FOURIER, CHARLES: Civilizacija i novi societarni svijet, ŠK, Zagreb 1980;
- 9 FREUD, SIGMUND: Predavanja za uvod v psihoanalizo, DZS, Ljubljana 1977;
- 10 FURLAN, SILVAN: Hollywood-ženska-montaža; v: MONTAŽA, Imago, Ljubljana 1987;
- 11 GOMBRICH, E.H.: Umetnost i iluzija, NOLIT, Beograd 1984;
- 12 GOMBRICH, E.H.: Umetnost i njena istorija, NOLIT, Beograd 1980;
- 13 HRIBAR, TINE: Kierkegaardovski suspenz; v: Sören A. Kierkegaard, Ponovitev in Filozofske drobtinice ali drobce filozofije, SM, Ljubljana 1987;
- 14 IRIGARY, LUCE: Cosifan tutti; v: Zbornik o ženski in ženskem gibanju, Krt, Ljubljana 1986;
- 15 JALUŠIČ, VLASTA: »Žensko vprašanje« kot izvržek; v: Problemi, Ljubljana, 1986/9;
- 16 KOMELJ, MILČEK: Ivan Vavpotič, slikar življenske harmonije; v: Katalog Narodne galerije, Ljubljana 1987;
- 17 LACAN, JACQUES: Štirje temeljni koncepti psihoanalize, CZ, Ljubljana 1980;
- 18 LUCIE - SMITH, EDWARD: Erotizam u umetnosti zapada, Beograd 1973;
- 19 MACHEREY, PIERRE: Nekaj temeljnih konceptov; v: Althusser, Balibar, Macherey, Pecheux: Ideologija in estetski učinek, CZ, Ljubljana 1980;
- 20 MENAŠE, LEV: Rudi Španzel, MK, Ljubljana 1983;
- 21 McEVILLEY, THOMAS: Who told thee that thou wasn't naked?; v: ARTFORUM, feb. 1987;
- 22 MIKUŽ, JURE: Podoba roke, Analecta, Ljubljana 1983;
- 23 MILLER, JACQUES-ALAIN: Pet predavanj o Lacanu v Caracasu (El piropo); v: Gospostvo, vzgoja, analiza, Analecta, Ljubljana 1983;
- 24 NOVA ENCIKLOPEDIJA SEKSOLOGIJE, Nolit, Beograd 1974;
- 25 ORTNER, SHERRY: Žena spram muškarca kao priroda spram kulture?; v: ANTROPOLOGIJA ŽENE (zbornik), Prosveta, Beograd 1983;

95 Glej v: Slavoj Žižek: Pogled kot objekt (Pornografija, nostalgija, montaža); v: MONTAŽA, Imago, Ljubljana 1987, str. 26.

- 26 **PIRJEVEC, DUŠAN:** Na poti k novemu romanu; v: Robbe-Grillet Alain: Voyeur, CZ, Ljubljana 1989;
- 27 **PRELIČ, LJUBOMIR:** Pornografija (Porok ili kriminal), Filip Višnjić, Beograd 1987;
- 28 **ROTAR, BRACO:** Eseji o realizmu, Analecta, Ljubljana 1981;
- 29 **ROTAR, BRACO:** Likovna govornica, DZS in ZO, Ljubljana, Maribor 1972;
- 30 **ROTAR, BRACO:** Pigmalionova pregreha, Krt, Ljubljana 1987;
- 31 **ROSE, JACQUELINE:** Sexuality in the field of vision, VERSO, London-New York 1988;
- 32 **SVETO PISMO,** ekumenska izdaja, Ljubljana 1975;
- 33 **ŠUVAKOVIĆ, MIŠKO:** Realizem in antirealizem v filozofiji umetnosti; v: Anthropos, Ljubljana 1988/4-6;
- 34 **ŽIŽEK, SLAVOJ:** Filozofija skozi psihoanalizo (Kant s Sodom), Analecta, Ljubljana 1984;
- 35 **ŽIŽEK, SLAVOJ:** Pogled kot objekt: pornografija, nostalgija, montaža; v: MONTAŽA, Imago, Ljubljana 1987.

Cikličnost *Mitja Velikonja* ali/in *For all those who died (Bathory)* premočrtnost človekove trans- figurativnosti

78

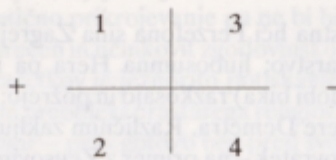
Človek kot »bitje–za–smrt«

Mitološko oboževanje življenja ima svojo presenetljivo B – stran v svetu mrtvih, njuna tesna komplementarnost pa je dvojni ogelni kamen kulturne, religiozne in kozmološke nadgradnje – in tako po ovinku – najneposrednejšega vsakdanjika. Protislovnost obeh občestev omogoča človeku svojevrstno dojetje, sprejemanje in prenašanje svojega položaja. Inherentni strahospoštovanli občutek do minulega in sedanjega, ki sovпада z njegovo na nezavedni in zavedni del razcepljeno osebnostjo, je nasledek in obnavljalec prvobitnega percipiranja ločenih oziroma povezanih bregov Reke mrtvih. Preprosto binarno polariziranje *ali–ali*, dobrodošlo v številnih drugih situacijah, pri tej razmejivti zataji. Živemu drugi svet obenem preti – z (ne)personificiranimi zlemi nameni – in ga mami – s skrivnostno tančico zastrtim nadaljevanjem. S fleksibilnim in kvalitetnim diferenciranjem obeh bivanj, povzdignjenim v fenomen svetega, človek nekako pojasnjuje svojo razpetost. Telesnost ali izključno duhovnost onostranstva; materialistična linearnost ali sprotno heglovska inkarniranje duha na svoji potovalni spirali; kontinuiteta ali popolna prekinitve s predhodnim življenjem – tovrstna beganja lahko prekine šele urejen religiozni sistem. Univerzalni razlagalni monopol zatre pisano anarhičnost individualnih transcendentnih pomislekov.

Razdaljo med sferama življenja in smrti je zato potrebno napeti na dodatno, v vsaki družbi specifično negativno – pozitivno ovrednoteno razsežnost. Dobremu stoji nasproti Zlo, Kulturi se zoperstavlja Narava, Duševnosti Telesnost, Kreposti Nečistost, Običajnosti Izjemnost, Družbenosti Individualnost.

95 Glas v Sivoj Zibak: Pogled kot objekt (Fotografija, nostalgia, montaža); v MONTAŽA, Imago, Ljubljana 1987, str. 26.

SVET ŽIVIH



SVET MRTVIH

Konkretni zgodovinski in etnološki primeri (ne)cikličnega sprejemanja življenja in smrti v indoevropskem izročilu, skozi katerega se bom v nadaljevanju prebijal, kažejo, da nam tovrstne pojave lahko v celoti osvetli le istočasno gledanje na dve sosednji polji. Najprepoznavnejši znak prvobitnih religioznih eksplikacij je dialektična inertnost vsega stvarstva in s tem nerazdružljiva vpetost življenja in smrti. Slednja predstavlja le začasno, latentno izginotje, ki jamči vnovičen povratek na ta svet. Paleolitski pokopi v fetusnem položaju, obrnjeni proti vzhodu, naravnost kličejo pokojnika nazaj. Nekaj mlajši simboli »metafizike smrti« (*Leroi-Gourhan*) uboda s kopjem pomenijo istočasno smrt in – spolni odnos, zagotavljajoč ponovno rojstvo ubitega oziroma žrtvovanega človeka (ali živali). Spolnost omogoči človeku, da sam – brez Božje pomoči – reproducira svoj rod, toda cena za to pravico je izguba nesmrtnosti. Smrt v tem primeru nastopi kot posledica človekovih seksualnih stikov.¹ Simbolično regeneracijo predstavlja tudi inhumacija v rodovitno prst, često z vso pokojnikovo opremo vred. Krožnost odhajanja in rojevanja, umiranja in plodnosti, je bila torej dojeta obojestransko – tako življenje kot smrt sta dvoznačna in oba morata v tej ambivalentni vlogi vztrajati, da se boben ne zaustavi. Okorne figurice, idoli, so obenem simboli pokojnikov in nosilci moči in kolektivnosti, primerni za (skupnosti vselej koristno) identifikacijo. Prehodni nečistosti, hudobnosti rajnega sledi po mrliškem obredu zveličanja. Tako posvečeni pokojnik postane zaveznik, dobrotnik skupine, pa tudi njen kaznovalec, če je potrebno. Njegovo kraljevanje je na spodnji polovici sheme, vzajemni vplivi – molitve, darovanje, žrtvovanje ter zagotavljanje blagostanja, izpolnjevanje želja, pa tudi maščevalnost – pa prodirajo iz in v zgornji polji. Odtod plejada prerojenih junakov,² ki s svojim izginjanjem in pojavljanjem učinkovito vzpostavljajo svoje (in družbeno) poprejšnje stanje. Tako se je oblikoval (precej ohlapen) pojem *duše* kot rezultat deljenja človeka na smrtni in nesmrtni del. Prvobitni nazor »telesne« duše se kaže v novoustvarjenemu, ki je le razrasel poganjek materialnih ostankov svojega predhodnika. Najgloblji mitski motiv – ki je v svoji (različnih etnoloških posebnosti) očiščeni formi razumljiv le človekovemu nezavednemu, saj se oklepa njegovih temeljnih protislovij – je v tovrstnem izročilu (v primerjavi z drugimi mitskimi zgodbami) najeksplicitnejše razviden tudi v zunanji, človekovemu zavednemu dojemljivi zgodbi. Hitro se ga opazi. Večnost naravne obnovljivosti permutira v duhovno, religiozno ali svetov-

1 Poleg svetopisemskega obstaja še precej podobnih mitov o pogubnem izvirnem grehu (npr. v Afriki).

2 Najpopularnejši so Oziris/Horus, Feniks, Zagrej/Dioniz, Arianda, Orfej...V slovenskem ljudskem izročilu jim poleg sv. Andreja metaforično ustreza kralj Matjaž (globoko spanje je namreč simbol nekakšne časovne inkubacije, renovacije tega slovenskega Rešitelja).

nonazorsko regeneracijo. Starogrški mit o Zagreju (= prvem Dionizu) je zelo ilustrativen.

Zeusu rodi lastna hči Perzefona sina Zagreja, ki mu oče zaupa svetovno gospodarstvo; ljubosumna Hera pa nadenj naščuva Titane. Zagreja (v podobi bika) razkosajo in požrejo; utripajoče srce in redke ostanke pa zbere Demetra. Različnim zaključnim scenarijem je skupen junakov povratek – na primer z Zeusovim posredništvom pridejo Zagrejevi ostanki v (tokrat človeško) Semelino telo on ta rodi drugega Dioniza; ali pa, preprosteje, oživi potem, ko Zeus vtakne njegovo srce v mavčni kip. Titane doleti božja kazen: Zeus jih raztrešči s svojo strelo, iz njihovega pepela pa vznikne človeštvo, ki obenem združuje dobre, dionizijske in slabe, titanske lastnosti.

Os Dionizijevega (bil je starogrški bog vegetacije, živalstva, posebej pa še vinske trte) čaščenja, ki se je izteklo v kasnejši Orfejev kult, je bila neskončna cikličnost vsega. Orfiki so bili prepričani, da je človeška duša padli bog ali demon, ki se mora vedno znova vračati na zemljo – v tuja telesa. Orgastične zabave, istočasno čaščenje navidez nasprotujočih si božanstev, razuzdana breznormnost in veselje nad novim so le nekatere od enolokih univerzalij (pred)antičnih ljudstev. Kulturna predstavljata kulminacijo indoevropskega »orfejskega sindroma«, združitev verskih in filozofskih metempsihotičnih naukov,³ vsebujata pa tudi temeljne nastavke – denimo zaničevanje telesnega in glorificiranje duhovnega – vzporednih in kasnejših religij knjige.

80

Prvobitno verovanje v neskončno, a posamično vračanje mrtvih na ta svet pa je kmalu trčilo ob novejša prepričanja o enkratnem velikem skupnem povratku oživiljenih, kar se je takoj reflektiralo v zamenjavi krožnega mitskega s premočrtnim nepovratnim časom. Nova iranska in bližnjevzhodna verstva – Zaratustrov nauk, mazdaizem in religije Abrahamovega rodu (judaizem, krščanstvo, islam) – so za skupno usodo človeštva proglasile končno Rešitev, Sodni dan.

Nam najbližja krščanska sekanta, ki je prečkala krog zgodnejših mitoloških slojev, je črpala svojo linearno odločnost tako iz židovskega pričakovanja Mesije kot tudi iz rimskega razumevanja zgodovine. Enkratnost eshatološkega procesa je povzročila natančno ločitev prej zamešanih področij življenja in smrti. Človeka čaka pogubljenje ali zveličanje – ne more pa več vplivati in vdirati (razen na Koncu) na ta svet. Dvodimenzionalna shema se skrči le na razdaljo Dobro – Zlo, pa še to le v heretičnem gnosticizmu in različnih manihejskih variantah.⁴ Sugestibilne prerokbe iz Stare je Nova zaveza po svoje interpretirala in dogmatizirala neizbežnost izključno končnega Vstajenja. Nujno implicitno skladnost (= *Concordia veteris et novi Testamenti*) dokazujejo analogne biblične osebe: Jezus na tej, Adam (ali Kajn) pa na drugi strani daljice. Podobno sovpadata Marija in Eva. Tolikšno nevzdržno poenostavljanje pa je »kristjanizirano«¹ ljudsko izročilo korigiralo s prejšnjimi, predkrščanskimi usedlinami. Nekateri motivi, recimo, iz poslikanih zgodnjekrščanskih katakomb spominjajo na arhaična pojmovanja onostranskosti; nenehni križi in težave s (poganskimi) pravljničnimi bitji, ki jim je stroga Cerkev pritaknila demonski predznak; ali pa, nasprotno – pripisovanje orfejskih atributov krščanskim svetni-

3 Metempsihoza = seljenje duš.

4 Na primer arianske, bogomilske, katarske in albižanske staro in srednjeveške ločine.

kom; in nenazadnje tudi kronično čudežno prikazovanje nekaterih bibličnih oseb – s takimi in podobnimi spodrsjlaji se je srečevala krščanska konkvista nevernih ljudstev. Omenjeno heretično prikrojjevanje pa ne bi bilo mogoče, če ne bi bil tudi sam cerkveni nauk le posrečen in učinkovit zgodovinsko–psihološki derivat starejših verovanj. Že od svojih začetkov je jeznorito potiskanje poganstva – ki se zrcali na primer v krščanski božični preobleki prastarega religioznega praznovanja in veseljačenja ob zimskem solsticiju⁵ – prav gotovo beg pred svojo lastno negativno zavestjo in poskus prisilne legitimacije novega mišljenskega nazora; kasnejša uveljavljanja »ad ogni costo« pa njegove obsesivne repetitije. Sistem (ali posameznik) je pač najranljivejši prav na tistem mestu, kjer kali potlaččenega nesramno kukajo izza etabliranega. Podoben je bil tudi nekaj stoletij starejši proces animalizacije matriarhalnih božanstev ob prehodu v patriarhat. Negotovost vedno vodi v represijo.

Oni govore: »Zar čemo, kad nestanemo pod zemljom, ponovo stvoreni biti?« Oni ne veruju, da će pred Gospodara svoga izići.

(Koran, Sura XXXII., 10)

Nevzdržnost dvovladja

Mitologeno in ritualogeno jedro staroslovanske verske in obredne prakse je bil (izvorno verjetno skitski) kult mrtvih, dialektično vpet v orfejski par s kultom rodovitnosti. Spet prejšnja shema: mrtvi odhajajo s tega, regenerativna moč – in seveda tudi zlo – pa se napajata na onem svetu. V ta čarobni cikel je bilo zajetih še več drugih, tipično slovanskih verovanj.⁶ Kult prednika, pozneje lahko preoblikovan tudi v arhetip junaka, predstavlja v svojem psihološkem jedru istovetenje s pozitivnimi lastnostmi pokojnika in ga zato lahko prištejem med najsutilnejsše družbene integratorje. *Jaz* lahko (v tradicionalni družbi) preživi le z visoko stopnjo identifikacije z ostalimi v skupini. Čaščenje mrtvih (2. in 4. polje) in magija plodnosti (2. in 1.) sta se ob priselitvi navezala na usihajoč antični mit o razkosanju, partenogenezi⁷ in ponovnem razcvetu. Orfejski motivi so bili v mediteranskem bazenu popularni od 6. stol. pred do 5. stol. našega štetja, predstavljali pa so že omenjena še starejša ciklična verovanja. Posebej dolgo so se obdržali v navadah ljudstev južne Italije in južnega Balkana, s katerimi so se srečevali prodirajoči Slovani. Med totalitaristično krščansko konverzijo pa je sicer vzpostavljena zveza med podobnima verovanjima poniknila, preoblikovana pa je le privrela na dan v obliki različnih krivovernih interpretacij cerkvenih nauk. K temu pa je pripomoglo tudi samo krščanstvo, katerega ideja o onostranstvu se je sintetizirala v 5. stol. (v delih sv. Avgušтина), končno podobo pa je dobila šele s Tomažem Akvinskim v 13. stoletju.

5 Najbolj bučna so bila celo večdnevna decembrska slavlja ljudstev »rodovitnega polmeseca« in grško–rimskega sveta.

6 Posvečenost ognjišča (sakralnega in profanega središča vsakdanjega življenja) in ognja (kremacija je pomenila ponovno rojstvo), oboževanje narave (in dreves: ponekod so mrtvece – jamstva tostranske rodovitnosti – pokopavali v izdolbenih deblih) in bojevniška institucija »soumirajočih« (= obredno žrtvovanje podrejenih ob smrti rodovnega veljaka, verjetno še iz skitskih časov). Na naših tleh so preprosti ljudje še pred nekaj desetletji ob prekopavanju starih grobov lobanjo prednika umili, jo pazljivo ovili v prt in jo zakopali skupaj z novim mrtvecem. Šele s tem naj bi se potomci dokončno oddolžili rajnim in se s tem odrešili morebitnega razžirajočega občutka krivde. V znak žalosti za umrlimi svojci so živalim ostrigli dlako, moški so si pustili brado in hodili so odkrite glave, vdove so si morale postriči lase... – vse kot simbolna žrtev.

7 Partenogeneza = čudežna zanositve

Tudi slovensko ljudsko blago, sicer naravni podaljšek prastarih prepričanj skriva v svoji najgloblji plasti orfejske ostanke. Pripojenost *navja* živemu svetu je samoumevna, kar potrjuje cela falanga bajeslovnih in ambivalentnih sprehajalcev med obema.⁸ Vsak izmed njih na svoj način obeleži določeno sezonsko spremembo – npr. zimski ali poletni solsticij, prihod pomladi ali jesensko umiranje – ali pa personificira abstraktnije eksistenčne zagate. Mejo med naturalistično in fenomenološko razlago mita je seveda vedno težko potegniti. Kakorkoli že, vsem tem prikaznim skupna intencionalna prepletenost reda in kaosa, asketstva in razkošnosti, podzemlja in tostranskosti. Med slovenskimi mrliškimi običaji zavzema častno mesto razkošna pogrebna gostija, bližja orfejskemu uživaštvu kot žalovanju v krščanskem smislu. Tudi ljudsko pesništvo, polno brezbožnih preobratov in poant,⁹ odraža to zmedo. Pred posesivno cerkveno ideologijo se je morala človekova nezavedna (z evolucijo pridobljena) dediščina, zajeta v temeljnih mitskih motivih, (nehote) eksteralizirati izven institucionaliziranih religioznih kanalov. Le tako lahko namreč razložim presenetljivo dejstvo,¹⁰ da je bilo še do nedavnega med preprostimi, s tradicijo prežetim slovenskim življem precej razširjeno prepričanje, da se človek po smrti še enkrat (ali celo večkrat) rodi – in to v enaki ali pa, glede na dejanja iz svojega prejšnjega življenja, kvalitetno spremenjeni oblike. Recimo zloba v prvem življenju pomeni živalsko inkarnacijo v drugem. Seveda ta prerajevalni cikel ni bil povzdignjen v sofisticiran verski kozmos vzhodnjaškega tipa, predvsem zaradi prevladujoče krščanske eshatologije in evropske racionalnosti. Zadnji val metempsihotičnih naukov je namreč staro celino pretresel s katarsko, patarensko in bogomilsko versko reformacijo v razvitem srednjem veku (od X. do XIV. stol.). Preprosto ljudstvo si ne more ustvariti filozofskega sistema, ki bi bil popolnoma v skladu z uveljavljenim verskim; še posebej ne, če nova religiozna orientacija ni kompatibilna s starejšo. Ta subverzivni nazor pa je ostal latentno prisoten v vseh sferah ljudske kulture. V pripovedništvu je predstavljal hvalično stojalo (junak se pregreši; prostovoljno se sežge; latentno živi v neizgorjenem delu telesa; skozi deviško telo se čudežno prerodi in zaživi novo življenje) za pravljico predivo. Na njegovo starodavnost kažejo tako najsplošnejša, kot tudi številne drobne simbolične dramatizacije. Dovolj ilustrativna je npr. telesnost substance,¹¹ ki edina ostane tudi po izginotju ostalega in ki jo lahko (krščansko) etiketiramo kot človeško dušo. Arhetipskost metempsihoze je razpoznavni znak »naravnega« orfejizma verovanj nekdanjih kultur, obenem pa reflektira intimnost dojemanja človekove kontinuitete *pre et post mortem*.

8 Najznačilnejši predstavniki, izčrpno opisani v knjigi *Alenke Goljevšček, Med bogovi in demoni, so kurent, sredozimna Pehta baba, rusa, hostnik, vedomec, kresnik, polažar in vampir. Svoje bližnje sorodnike imajo v ljudskem verovanju južnejših slovanskih ljudstev (npr zduhač ali zmaj, polažar...).*

9 Naj omenim le najznamenitejše: *Godec pred peklom, Mrtva sestra se oglasi, Mrtvaška kost, Mrtvec pride po ljubico, Po smrti združena in Mati po smrti skrbi za svoje otroke*. Simptomatično pa je tudi kronično pogansko dojetje Matere Božje (v pesmih Marija in brodnik, Jezusovo trpljenje itd.), saj arhaična Velika Boginja (slovanska *Lada*) vztrajno s sebe cepra prisilno nataktno krščansko ogrinjalo.

10 Tudi znani etnolog Milko Matičetov, sicer privajen domišljiji slovenskega ljudskega bogastva, nad takim prepričanjem ni skrival začudenja (v prispevku *Sežgani in prerajeni človek*).

11 V nekaterih verzijah ima formo jabolka ali jagode, starih simbolov plodnosti in obnovljivosti narave.

V 3. stol. je krivovernemu Origenu¹² uspela »predfreudovska« premestitev pekla iz nekakšne prostorske nedoločnosti v človekovo notranjost, saj ga je senzualistično označil le kot grizenje vesti v grešnikovi zavesti. Objektivno nejasnost zamenja subtilnejša subjektivna interpretativnost. Krajše, Objekt zdrsne v Subjekt. Ta korak, filozofsko podkrepjen s podobnimi Platonovimi razmišljanji o deležnosti stvari v svetu idej, se nehote približa samoumevnosti reinkarnacije pri arhaičnih ljudstvih. Končno pojasnilo je zato domena globinske psihologije. Vračanje umrlega na to stran življenjskega limesa, kjer si lahko dovoli marsikaj, je v svojem najglobljem jedru kvalitativno in – glede na njegovo vsemogočnost – tudi kvantitativno nadaljevanje odnosov med njim in njegovimi najbližjimi živimi. Človek namreč ne more ustvarjati zunanjih pogojev svojega obstajanja; lahko pa si jih prikroji, da postanejo znosnejši. Žrtvovalni rituali so zgled take dvojne komunikacije: z (materialnim) samokazovanjem živih se kompenzirajo različni obvezujoči občutki do pokojnika in obenem se od njega izprosijo nadnaravne intervencije. Dobro/Zlo omnipotentnost, v preprosti družbi specifično povzeto v tandemu kultov prednikov in rodovitnosti, pa je krščanstvo enostransko oklestilo. Smrt postane le končna, ne pa hkrati tudi začetna življenska postaja. S tem naj bi se tako skupina kot tudi posameznik zavarovala pred večasih neznosnimi občutki krivde, ki bi jih možnost (trenutne ali stalne) metempsihoze omogočala. Cena za tako obrambo pa je prekinitvev dobrohotnih stikov med svetovoma. Taka ekonomija se (je) – vsaj v institucionalnem smislu – očitno izplača(la). Gotovo pa precej manj v osebnem človeškem, ki ni nikoli povsem podleglo različnim uradnim cerkvenim dogmam. Zgolj za primer: demonskost mrtveca (4. – 3. polje) ostane freudovsko misificirana le do trenutka, ko se ji pridruži njen zaščitniški, regenerativni komplement (2. – 1.).

Gibalo človekovega življenja je njegov odnos do preteklosti, ki razpade v zavezujoč občutek krivde DO in v blagodejno pričakovanje ugodnosti OD preminulih. Spremenljivo razmerje filogenetske »zgodovinske ujetosti« dopolnjuje ontogenetska orientacija v prihodnost. Prav v križanju oziroma ločevanju percepiranja celotnega, pred- in posmrtnega bivanja pa je treba iskati vzroke različnih oblik časovnosti. Skrajni – ciklična in linearna – torej nista odraz, ampak nujen pogoj, konstitutivno bistvo medsebojno diferenciranih, a s kasnejšo kulturno globalizacijo homogeniziranih družbenih orientacij. Odtod tudi »dvojno štetje časa«: v agrarnih, k inerciji nagnjenimi skupnostmi ostaja krožno; k Cilju usmerjenimi, »futurističnimi« pa premočrtno. Preprostemu, s tradicijo prežetemu človeku je gotovo bližje prvo dojemanje. Evolucijsko pridobljeni in zato ponotranjeni orfejski arhetip se namreč kljub rušilnim ideologijam ohranja v globinah človekovih predstav, za kar jamči njegovo oziroma njihovo nezavedno poreklo. Navezanost Kulture na Naravo je najmočnejša prav ob in po smrti. Že bežen pogled v ta izsek iz nam najbližjega ljudskega izročila ali pa iz neizmerne zakladnice primerjalne mitologije je zadosti prepričljiv. Paradoksalnost neskončnosti je pač sprejemljivejša do enoobrazne končnosti.

LITERATURA

- 1 J. Cazeneuve, *Sociologija obreda*, SH, Ljubljana, 1986.
- 2 O.M. Frejdenberg, *Mit i antička književnost*, Prosveta, Beograd, 1987.
- 3 S. Freud, *Metapsihološki spisi*, SH, Ljubljana, 1987.

12 Tega slovitega aleksandrijskega zdravnika je obsodil carigrabski 5. ekumenski koncil leta 553.

- 4 A. Goljevšček, *Med bogovi in demoni*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1988.
- 5 A. Goljevšček, *Mit in slovenska ljudska pesem*, Slovenska matica, Ljubljana, 1982.
- 6 M. Hulin, *Skriveno lice vremena*, Naprejed, Zagreb, 1989.
- 7 V. Ilić, *Mitologija i kultura*, Svet kulture, Beograd, 1988.
- 8 J. Janičjević, *U znaku Moloha*, Vajat, Beograd, 1986.
- 9 E. Leach, D. A. Aycok, *Strukturalističke interpretacije biblijskog mita*, August Cesarec, Zagreb, 1988.
- 10 M. Matičetov, »Sežgani in prerajeni človek« (SAZU, Dela 15, Inštitut za slovensko narodopisje 4, Ljubljana, 1961).
- 11 *Slovenske ljudske pesmi, različne izdaje*.
- 12 *Zgodovina v slikah, 1 – 11*, DZS, Ljubljana, 1974–77 (več avtorjev)

Tod Browning *Stuart Rosenthal*

85

Andrew Sarris je opredelil Toda Browninga kot »predmet nadaljnje raziskave«, medtem ko ga 16 mm filmski katalog označi kot »nepoznanega režiserja«.

Presenetljivo je, da vloga režiserjev, čeprav je bila nekoliko periferna do glavne smeri razvoja ameriške kinematografije, ni pritegnila večje pozornosti, kot jo je, še posebej s strani avtorske kritike. Tod Browning je vsekakor eden izmed najbolj konsistentnih filmskih ustvarjalcev, kar jih je kdajkoli delalo v Hollywoodu.

O specifičnosti njegove filmske simbolike priča že intervju iz marca 1928. leta, ki je izšel v Motion Picture Classic že dolgo pred nedavnim izbruhom priljubljenosti pri avtorski kritiki.

»Dolgoročno gledano,« začinja sestavek Joan Dickey, »je več kot verjetno, da bodo režiserji spoznani za prave avtorje filmov. Dejansko so oni stilisti, bolj kot na primer scenaristi.«

»Tu je Griffith s svojo zamotano kombinacijo materiala Theodorja Dreiserja in Laure Jean Libbey. George Fitzmaurice je naredil za film nekaj podobnega kot Michael Arlen za literaturo. Omeniti velja tudi Jamesa Cruza, možatega kot Conrad.«

»In ne pozabimo Toda Browninga. Stilista med stilisti. On je malodane izvedenec.«

Trenutno je v pripravi vsaj ena podrobnejša biografija, ki naj bi osvetlila Browningo nenavadno ustvarjalno pot. Detajlna biografska obdelava nedvomno presega namen pričujoče študije, za katero bo zadostoval kratek očrt njegovega zgodnjega obdobja.

Browning je bil rojen 12. julija 1882 v Louisvillu, Kentucky, in je – po navajanjih večine virov – zbežal od doma pri šestnajstih, ne da bi končal gimnazijo. Najprej se

je pridružil cirkusu in kasneje prestopil k vaudvillu, potujoč širom po deželi s komadi, kot so *The World of Mirth*, *Mutt and Jeff* in *Lizzard and Coon*. K filmu je pristopil 1913. ali 1914. leta (odvisno od vira) kot igralec komičnih vlog za Biograph, v filmih kot je *Scenting a Terrible Crime*. Kmalu zatem je za Majestic – Reliance posnel *An Exciting Courtship* in *The Wild Girl*. Kot asistent režije je sodeloval pri Griffithovem *Intolerance*, filmu pri katerem je sodeloval tudi pri scenariju. To je bilo v obdobju, ko je začel pisati scenarije, medtem ko je vztrajal kot asistent.

Njegov samostojen režijski debut je film *Jim Bludso* za Fine Arts 1917. leta. Do 1919 je bil umetniški vodja pri Universalu, kjer je prvič vzpostavil stik z Lonom Chaneyem in naredil Universalovo izjemno uspešno serijo *Jewels*, s Priscillo Dean. Tako Deanova v naslovni vlogi kot *The White Tiger* in *Outside the Law* karakterizirajo dozdevno avtentično atmosfero, ki jo je Browning pričaral v svojih krimi-melodramah. Njegovi prepričljivi portreti propadlih tipov iz podzemlja in drugačnega zakonskega življenja, ki namiguje na njegovo familiarnost s tem miljejem, neizmerno prispevajo h kasnejšim dosežkom, kot so naprimer *The Black Bird*, *The Show in The Unholy Three*. Neki zanimivi, toda nedokončani odstavek iz Motion Picture Classic intervjuja navaja, »da je zgodba o dveh neaktivnih, bolezenskih letih Toda Browninga še predobro poznana, da bi jo bilo potrebno podrobneje ponavljati. Browning dokaj iskreno priznava, da ni mogel dobiti dela, ker je bil okupiran s poskusom, da bi izpil ves izcedek zla na svetu.«¹ Morbidno obarvane reference bi nam utegnile pomagati razložiti nekatere izmed Browningovih preokupacij s scenografijo, sicer pa si je težko predstavljati, kdaj naj bi se ti »dve neaktivni, bolezenski leti« pripetili. Od 1917. leta do svojega zadnjega filma, *Miracles for Sale* iz 1939. leta, je Browning naredil vsega skupaj šestinštirideset celovečernih filmov, upoštevajoč seznam, ki vsebuje vsaj dva filma letno od začetka do konca.

Browningovo filmografijo najpogosteje označujejo s pridevnikom obsesivna. Browning je tako agresiven in nepopustljiv v svojem iskanju določenih tem, da se zdi, kot da je nevrotično fiksiran nanje. Neizbežno ga privlačijo situacije moralnih in seksualnih frustracij. V tem, prav tako kot v svoji preobremenjenosti z recipročno krivdo, z labilnimi osebnostmi in z elementi človeške odvratnosti ter privlačnosti, izredno sovпада s Chabrolom. Browninga je še posebej oblikovala njegova abnormalna fascinacija z deformiranimi kreaturami, ki so prisotne v njegovih filmih. Ta fascinacija ni vedno docela intelektualna, kajti v njej se že ekstremno naslaja.

Browning izraža svoje zadovoljstvo na način, ki ga lahko resnično označimo kot prisilnega. V njegovem opusu se znova in znova pojavljajo določeni posnetki, kompozicije in montaže, ki ne glede na to, koliko je to njegov zavestni namen, dajajo vtis odkrite ponovitve. Dejansko ima Browning omejen obseg tako tém kot efektov, iz katerih kompilira vsak svoj prizor posebej. Zato nam katerikoli delen vstop v njegovo filmografijo pokaže ves spekter značilnosti njegovega celotnega opusa.

Ta omejitev predmeta raziskovanja nam bo pomagala pri kritičnem vrednotenju Browningovih filmov. Večina njegovih filmov do nedavna ni bila razpoložljiva in celo sedaj jih je lahko dostopnih manj kot polovica, s tem da je nekaj pomembnejših produkcij, kot je na primer *London After Midnight*, še vedno na seznamu izgubljenih filmov. Komerzialno dostopen tisk je pogosto nepopoln. V filmskem tisku, ki ga je moč kupiti v Združenih državah, na primer menijo, da je *Where East Is East*, zaradi

1 Kaminsky, Stuart M., *Take One*, Canada, junij 1972

manjkajočih delov filma, nerazumljiv. Vendar je mogoče iz fragmentov in filmov, ki so na vpogled, prav zaradi konstantnih ponovitev, izpeljati nekatere domneve ali se celo približati nekaterim zaključkom.

Tipičen Browningov protagonist je na animalno stopnjo reduciran človek. V skoraj vseh primerih razkriva fizično deformiranost, kot zrcaljenje mentalne pohabljenosti, ki ji je bil Browning priča v nekaterih slojih neobčutljive družbe. V *West of Zanzibar* Chaney ohromi na obe nogi, ko ga Barrymore, ki namerava pobegniti z njegovo ženo, porine preko balkona. Chaneyeva preplavljenost s fizično bolečino se kanalizira v iskanje maščevanja, ki dominira nad njim, enako kot živalskemu dejanju vlada instinkt. Animaličnost njegove narave je poudarjena v prizoru, ko Hromec (kot Chaneya zdaj imenujejo) razposajeno privije k sebi divjega šimpanza. To je edini trenutek v filmu, ko izgubi svojo grozečo avro, hkrati pa ta efekt najbolj reafirmira njegovo človeško osnovo. Še direktnjša animalična afiniteta Browningovih značajev je razvidna iz njihovih imen: Tiger, cirkuški lovec v *Where East Is East*, Cock Robin (Petelin Drozg), karnevalist v *The Show*, in naslovni značaj v *The Black Bird* (Črni Ptič), če jih naštejemo le nekaj. Vsi delujejo kot živali zaradi svojih enostavnih naravnih strasti, izmed katerih je najmočnejša sla po maščevanju. K neizčrpni moči, ki jim omogoča triumf nad tistimi, ki so jih naredili za izobčence, ogromno prispeva njihovo neomajno zaupanje v lastno pravičnost in asketska posvetitev posameznim ciljem.

Alonzo, v *The Unknown*, je med najbolj divjimi in instinktivnimi Browningovimi protagonistimi. Kot žival uporablja noge za roke in, značilno, izbere si živali – konje – kot sredstvo svojega neartikuliranega povračila. Alonzova smrt pod konjskimi kopiti se potemtakem pripeti v njegovi lastni orbiti. Podobno povzročijo živali tudi destrukcijo Tigra v *East Is East* in Echa v *Unholy Three*.

Najbolj prozaična izmed Browningovih animaličnih transformacije je zmožnost vampirja, da se spremeni v netopirja ali volka. Vendar je očitno, da takšne inkarnacije zla nimajo namena vzbuditi tolikšne naklonjenosti kot Tiger ali Hromec. Zato je pomembno uvideti, da Browningova menažerija razlikuje dva razreda animalizacije človeka – pošteno posurovelost žrtev in izmečke ter golazen.

Zaradi tega mora protagonist filma *The Black Bird* naposled prenehati s krvnim maščevanjem iz ljubosumnosti do Bertie. Black Bird je vodja kriminalcev, ki uporablja lažno identiteto, da bi se izognil zakonu. Z deformiranjem in izmaličenjem svojega telesa postane škof, pohabljeni duhovnik. Kot nakazuje že njegovo ime, sodi v razred izmečkov in parazitov. V nasprotju z junaki filmov *Where East Is East*, *West of Zanzibar*, *The Devil-Doll* in *Freaks*, so njegove motivacije korumpirane in zato na koncu ne uspe.

Čprav Browningovi junaki v svojem instinktivnem obnašanju pozabljajo na moralne kontradikcije maščevanja, vseeno vzdržujejo latenten občutek poštenosti, ki vpliva na njihovo vedenje v stiku s tistimi, ki jih niso prizadeli. To je ena izmed komponent Barrymorjeve pripravljenosti v *The Devil-Doll*, da se odreče lastni sreči, da ne bi spravljal v zadrego svoje hčere, ki se ga sramuje. Prav to utemeljuje tudi njegovo nepripravljenost nadaljevati z izkoriščanjem svojih peklenskih lutk, potem ko je maščeval samega sebe. Chaney trguje s svojim življenjem za življenje svoje hčerke v *Where East Is East* in *West of Zanzibar* ter s tem, ko osvobodi duhovnika, ki ga je ujel vlomilski alarm, tvega zapor, v filmu *The Unholy Three*. Maščevalna sla je tu opazna kot ekstrem skupaj s poštenostjo.

Freaks je film, ki je najbolj ekspliciten v koincidenca pravičnosti in maščevanja. Spake živijo po preprostem in jasnem zakonu, za katerega bi kdo utegnil pomisliti, da predstavlja jedro Browningovega ideala družbe: »Užalite enega izmed njih in užalili boste vse.« (Browningovi ostali filmi, kakorkoli že, postavljajo na laž možnost praktične izvedbe takšnega idealnega sistema.) Spake, kot skupina, prevzemajo odgovornost za blagostanje vsakega posameznega člana. Znotraj njihove tesno povezane skupnosti ni prostora za svetohlinstvo. Želijo harmonično koeksistirati s svetom »velikih ljudi«, toda če je komurkoli prizadejana krivica ali si kdo jemlje prednost pred drugimi, bo takoj odreagirala celotna kolonija in mu nedvomno prisodila primerno kazen.

Solidarnost spak je odlika, ki jo je v zgodbo vnesel Browning in ni navzoča v kratki zgodbi Toda Robbinsa, Vzpodbude, po kateri je film *Freaks* prirejen. Browningov prispevek je prav tako evidenten v poštenosti, ki preveva izvrševanje njihove doktrine. Skupnost ne reagira na Cleopatrino omalovaževanje Friede in odlašča akcijo proti Cleopatri, vse dokler nima neovrgljivega dokaza o njuni vpletenosti v umor Hansa. Ker je to eden tistih redkih primerov v Browningovih filmih, v katerem je krivda nesporno določena, lahko popolnoma zagovarjamo izbruh spak. Pritlikavec v Vzpodbudah je ostudno arbitraren in izprijen posameznik, v primerjavi s Hansom, žrtvijo v filmu.

Naslednja pomembna značilnost, ki jo najdemo pri Browningovih osrednjih karakterjih, je trdovratnost volje. Ta jim zagotavlja samodisciplino, ki jih nepopustljivo vodi k dosegu njihovih ciljev. Prav ta jim tudi omogoča, da s pomočjo mentalnega vodenja upravljajo s šibkejšimi osebnostmi. Občutek zunanega vodenja našega mišljenja je pogost halucinatoren simptom pri psihičnih obolenjih in njegova prisotnost v Browningovem delu pomeni vrhunec njegove obsesionalne kvalitete.

Barrymorjev instrument maščevanja v *The Devil-Doll* so majcene živo-mrtve lutke, ki nimajo svoje lastne volje in ubogajo njegove telepatske ukaze. S temi miniaturnimi lahko obvladuje svoje sovražnike. Celo kadar Barrymore ni neposredno fizično prisoten na sceni, je čutiti njegovo navzočnost skozi klavstrofobičnost podob, ki so skomponirane iz paralelnih linij, spominjajočih na rešetke (sence žaluzij, knjižnih polic itd.).

Sposobnost, da nekdo prevzame vodstvo nad drugim bitjem, je prav tako bistvena v *The Unholy Three*. Echo the Ventriloquist priča na sodišču skozi usta Hectorja, ki je obsojen umora, ki pa ga je v resnici zagrešil Echo partner. V takšnem ritmu kot prihajajo besede z mesta za priče, Browning v kadru prehaja z Echa na Hectorja in vice-versa ter tako potrdi izjavljalčevo popolno odgovornost za vse izrečeno.

V filmu *Mark of the Vampire* (in *London After Midnight*, katerega re-make je *Mark of the Vampire*) je uporabil hipnozo kot sredstvo manipuliranja. Vendar za namen filma, to je razkritje morilca, ne zadostuje samo obvladovanje hipnotizerske veščine nad duševnostjo drugih. Barrymore, inšpektor, spretno uporablja večinoma precej nenavadne zvijače, da bi pripeljal svoje sumničenje do točke, kjer uporabi hipnozo za izvabitev priznanja. Res da Barrymore, celo kot predstavnik zakona, ni klasičen primer Browningove animaličnosti (prav tako kot osnovna intenca filma *Mark of the Vampire* nekako odstopa od Browningovih tipičnih intenc), pa vendar z lahkoto manipulira s svojo žrtvijo. To je film, ki prikazuje pretirano samozavest Browningovih protagonistov pri zalezovanju ljudi.

Najstrašnejše manipulantske moči pripadajo vampirjem in Browningov odnos do njih sproži neminljiv osebni problem. Vampirji so glede svojih življenjskih sredstev odvisni od betežnih in nedolžnih članov družbe, ki jih Browning maščuje. Preživljajo se s krvjo slabotnih, ki jih lahko obvladujejo, vendar so ranljivi s strani tistih, ki imajo toliko odločnosti, da se jim uprejo. Browningovemu prototipu junaka ustreza dr. Van Helsing v *Draculi*, ki poseduje močno voljo, kot skrušeno prizna vampir.

Visoko cenjene vrednote nižjih družbenih slojev, ki jim je Browning posvetil največ svoje filmske energije, so samozaupanje, bistrournost in ugled. Prav zaradi tega je Browning gojil veliko spoštovanje do ljudi, ki so bili determinirani s svojimi okoliščinami. To spoštovanje je konstantno in neodvisno od moralnosti njihovih dejanj. To nam pomaga razumeti, zakaj Browninga privlačijo tako degradirani značaji, kot je Alonzo v *The Unknown*, Black Mike Silva v *Outside the Law* in Cock Robin v *The Show*. Black Bird je konsistentno z moralnim ogrođjem Browningovih filmov nujno pogubljen. Režiser se prav nič ne izmika pokazati, kaj je zanj substancialno vredno občudovanja, z vso spoštljivostjo do specifičnih karakternih potez. Dan Tate (v vlogi Black Birda) ustvari ozračje omalovažujoče nadutosti, ki ga loči od siromašnih krogov, v katerih se giblje. Film se začne s kadrom množice obrazov, vzorcem patetičnih ljudi, ki živijo v predelu Limehousa. Temu takoj sledi rez, s Chaneyevim vstopom v zatemnjeno sobo, ki je daleč proč od prejšnje nakazane človečnosti. Razen v trenutkih jeze, Black Bird običajno kaže svojo neprizadeto aroganco do zadev vsakdanjega življenja v svojem sosodstvu. Lahkoverni in nekoliko nezvesti ljubimci se z lahkoto ujamejo v spletke, s katerimi jih Black Bird načrta drugega proti drugemu. Občinstvo ni nikoli resno zaposleno z romanco niti ni posebno vznejevoljeno ob Tatovem poskusu, da bi jo uničil. Mladi par funkcionira predvsem kot sredstvo zarote in sled Black Birdovim višjim zvijačam. Ko je Tatu zadana njegova usodna poškodba in je boleče ujet v telo pohabljenega misijonarja, umre ponavljajoč sam sebi: »Kakšen norec sem, kakšen norec sem, kakšen norec sem.« Njegovi pravici, nekoristni takšnemu kot je, je zadoščeno, ko reveži, ki odkrijejo njegovo truplo, pripomnijo: »Bog bo dober s tabo, Bishop, ker si bil ti dober z nami.« Ta ironija potrdi Browningov gnev do Tatovega prestopka, za katerega prejme primerno kazen, do njegove agresivnosti in moči nad drugimi, ki ga je razdvojila od tistih, s katerimi je bil v stikih. Važnejši element Browningove obsesije je višje vrednotenje naivcev. Groteskni tipi, ki nastopajo v stranskih zgodbah v *The Unholy Three* in *The Show*, so tipični za Browningov pogled na naivce, ki so, v obeh primerih, postavljeni ob bok filmskim zvezdam.

V filmski osebnosti Lona Chaneya je Browning našel popolno utelešenje karakterja, kakršen ga je zanimal. Chaney je bil izkušen v igranju problematičnih tipov. O njem se je širil sloves, da se do skrajnosti poglubi v svoje vloge. Zgodbe o ekstremih, do katerih naj bi šel pri uporabi bolečih make-upov in naprav, so postale del hollywoodske legende. »Najbrž ste brali, kako je (Chaney) trpel v nekaterih svojih preoblekah,« pravi Browning v intervjuju za Motion Picture Classic. »To ni publiciteta. Storil bi karkoli in dovolil je, da mu zaradi njegovih filmov storijo skoraj vse.« Chaneyeva brezpogojna predanost igri daje njegovim karakterizacijam izjemno intenzivnost, ki je bila absolutno bistvena za verodostojnost Browningovih stvaritev.

Deset filmov, ki sta jih Browning in Chaney posnela skupaj, pomeni največji uspeh v karierah obeh. V teh filmih lahko občutimo osebni stik med igralcem in režiserjem, ki je moral biti globlji od profesionalnega spoštovanja. Domneva, da je Browning

uporabil Chaneya kot ventil za svoje lastne frustracije, kot bomo videli, ni brez razumske osnove. Chaney je razodeval veliko dovzetnost za čustva in gone izobčencev, ki si jih je zanj izmislil Browning. Browning je morda upravičeno edini režiser, ki je videl v Chaneyu več kot pozornost privablajočega prevaranta. Medtem ko veliko Chaneyevih filmov z drugimi režiserji vsebuje bajke o pravičnem kaznovanju, pa je pod Browningovim vodstvom predstavljen z vso substancialno človeško kompleksnostjo. Najpogosteje je bodisi nesrečna žrtev drugih – kot Quasimodo ali On v *He Who Gets Slapped* – ali enostavno norec – kot Erik (*The Phantom of the Opera*) ali Blizzard, gangster z možganskim tumorjem v *The Penalty*.

West of Zanzibar nam v nasprotju s *He Who Gets Slapped* lepo ilustrira razliko med Browningom in ostalimi filmskimi režiserji, ki so dali Chaneyu vloge v filmih z motivom pravičnega kaznovanja. V *He Who Gets Slapped*, filmu Victorja Sjöstroma iz njegovega ameriškega obdobja, Chaney igra znanstvenika, ki mu žena krade njegovo življenjsko raziskavo in jo daje svojemu ljubimcu, Chaneyevemu najboljšemu prijatelju. Ko Chaney protestira proti temu, da bi znanstveno razpravo, ki je v resnici njegovo lastno delo, predstavil znanstvenemu zboru njegov nekdanji prijatelj, ga prekinejo in izobčijo v profesionalno osamitev. Zlomljen si Chaney poišče anonimnost pod imenom On in postane cirkuški klovn, ki zabava ljudi tako, da od drugih klovnov stalno sprejema zaušnice, na katere odgovarja s smehom. Na koncu pa On spusti leva na svojega bivšega kolega, kar je le posledica trenutnega afekta.

90

Kljub temu, da sta oba, On in Hromec, utrpela pogubna izdajstva, so njune reakcije prav nasprotni. Browningov junak ne bi nikoli reagiral tako prisilno kot On za simbolno odvezo ponižanja. Browningov Chaney se, namesto za filozofsko smer podrejanja svojim razočaranjem, odloči za enostavno zadoščanje z udarcem nazaj, ki spremeni njegov čustveni upor v vir primarne moči. Gledalec, zanesen s protagonistom, je presunjen ob realizaciji njegovih možnosti besneče vprege smisla za zločin. To je eden izmed razlogov, zakaj so *West of Zanzibar* in Chaneyevi ostali filmi z Browningom veliko bolj vznemirljivi od grozljivih misterijev, ki jih je posnel z drugimi režiserji.

Browning je bil prav tako edinstven v spoznanju ekspresivnih možnosti Chaneyevega obraza, ki so lahko enako likovno agilne kot njegovo telo. Browningova prikazovanja Chaneya, v velikem planu le redkokdaj kažejo eno samo čustvo. Za Browninga je, bolj kot čustva sama, specifična zmožnost nenadnih, sprememb in afektov. Chaney je pogosto razvijal svoj lik od uživanja prek veseljačenja do zmedenosti ter presečenja in potem skozi jezo v stanje razjarjenosti v individualnem zaključnem posnetku. V *West of Zanzibar*, ob spoznanju, da ga njegova žena ni nikoli v resnici zapustila z Barrymorjem, zdrsne iz nezaupljivosti v solze, medtem ko je bil še trenutek prej radostno filistrski, kot da bi bil okusil svoje maščevanje. Podobna obrazna metamorfoza je prisotna v *The Unknown*, ko Joan Crawford razkrije svojo afero s silakom. Ta sprememba se dogaja počasneje in celo bolj nadzorovano kot tista v *West of Zanzibar* in zato vsebuje določen element napetosti.

V *The Black Bird* si je Browning pomagal stopnjevati napetost s Chaneyevim obrazom kot pokazateljem rapidnega nihanja razpoloženja naslovnega junaka. Chaney je ključna oseba, ki bo zapečatila usodi West End Bertie in Fifi. Slikovitost njegove obrazne ekspresivnosti vzbuja pri občinstvu željo po združitvi mladega para. Vrhu tega pa je notranja eksplozivnost, ki je ujeta na njegovem obrazu, stalni opomin na nevarnost, ki jo predstavlja njegova prisotnost.

V *The Road to Mandalay* sunkovite čustvene spremembe na Chaneyevem obrazu signalizirajo spremembe toka zgodbe. Ko Singapore Joe pripravi praktično šalo pobožnjaškemu Charliju Wingu, se njegova obrazna mimika spremeni iz objestnosti prek začudenja v jezo in konča v grozeči sovražnosti, ko najde svojo hčer v sobi s svojim bratom in Admiralom. To daje ton sklepnemu dogajanju filma, ki doseže vrh z onemogočenim spolnim zbližanjem Orientalala in Joejevo smrtjo. Vse, kar je temu predhajalo, je prikazovanje preprečene romance oziroma, dejansko, družinskega spora. V tem primeru je Chaneyev obraz uporabljen strukturalno, kot vizualno središče sprememb razpoloženja.

Pogosto je mogoče na Chaneyevem obrazu opaziti več razpoloženj. Že bežen pogled Black Birda, ki opazuje igro Madame Fifi, dokazuje najprej njegovo očaranost nad igralko in potem njegov dejanski entuziazem, ko s krožnimi kretnjami ploska in žvižga skozi zobe. Istočasno je na njem vidno notranje vriskanje, ki daje prvi namig, da jo vidi kot izziv – kot predmet osvojitve – in da je na tem, da stori prvi korak.

Na drugem mestu se Van Tate posmehuje Bertijini ponudbi, da bi odkupila ukradeno diamantno ogrlico. Nato se pri njuni mizi pojavi Fifi s posušenimi vijolicami, ki jih je Chaney poslal v njeno garderobo. Chaneyeve oči se zlovešče zožijo, ko vidi Bertie, ki kupuje sveže rože. Njegove stisnjene veke zaradi nepričakovanega cvetja in potem surova vznemirjenost ter vseveden smeh izražajo naraščajočo jezo. Chaney odstrani suho vijolico, ki jo je Fifi pripela na ovratnik njegovega rivala, in jo nadomesti s svežo. Brž ko Bertie odide, se Chaney kljubovalno obrne in kamera nekaj sekund obstane na njem. Ko nenadoma pobesni, zdrobi kozarec pred sabo. Manevriranje z obrazom, kot anticipacija prejšnjega neobvladovanega napada, povzroča pri gledalcih občutek neugodja ob Chaneyevem smehu.

»Ko sem pisal scenarij za Chaneya,« je dejal Browning v intervjuju za Motion Picture Classic, »nisem nikoli pomislil na razplet. Razplet nujno izhaja iz zgodbe, potem ko začutite vse njene karakteristike.«

Browning je gradil svoje filme z razvijanjem dovršeno povezane strukture prepovedi okrog posameznika. Njegova dominantna tema je zgrešeno srečanje. To se zgodi na mnogo različnih načinov, izmed katerih vsakega lahko prepoznamo skoraj v vseh Browningovih filmih. Najznačilnejše oblike frustracij, ki prežemajo vse njegovo delo, so:

1. *Resničnost proti dozdevnemu*. Standardni kriteriji prvih vtisov za Browningov univerzum niso uporabni. Fizična lepota in položaji, ki vzbujajo zaupanje javnosti, pogosto predstavljajo le fasade najbolj pokvarjenim lopovom.
2. *Seksualne frustracije*. V Browningovih filmih otroci predstavljajo dimenzije njegove lastne seksualnosti. Še posebno posvečen je odnos med očetom in otrokom. Žalitev sina ali hčere je prav tako žalitev roditelja in *vice versa*. V takšnih pogojih je nezakonsko rojstvo še posebno neznosno. Seksualne frustracije v Browningovem delu so lahko ali njegova lastna doživetja ali doživetja njegovih bližnjih sorodnikov.
3. *Konflikt nasprotujočih si nagnjenj v posamezniku*. To je notranja, identiteto določujoča frustracija. Manifestira se lahko z rabo alteregov ali s simbolno ločitvijo dvojice lastnosti na dva individua.
4. *Nezmožnost dokazati krivdo*. Katerikoli pravni sistem, še posebej pa gonja Browningovih junakov za maščevanjem, je obremenjen s situacijami, v katerih krivde ni

mogoče jasno določiti. V takšnih primerih mora maščevalec pogosto narediti prestopke zoper veljavni red, da bi kaznoval prestopke drugih.

Preden si bomo ogledali, kako delujejo skupaj vse oblike frustracij v filmu *Fast Workers*, velja vsako izmed njih obravnavati posebej.

1. Resničnost proti dozdevnemu

Večji del filma *Freaks* se ukvarja z razprševanjem gledalčevega začetnega odmika od naslovnih oseb. Te so prikazane med opravljanjem dejavnosti normalnega življenja – prehranjevanjem, kramljanjem, igranjem, delom, pripravi na poroko in proslavljanjem rojstva. Spake pri premagovanju svojih ovir opravljajo cele nize bizarnih gibov, ki pa jih Browning raje kot s triki prikazuje na prozaičen način. Zapleteno proceduro, ki jo opravlja Človek–torzo, moški brez rok, ob prižiganju cigarete, Browning uporabi kot postransko akcijo v dialoški sceni. Po drugi strani pa Browning svoje občinstvo odvraca od sočustvovanja s spakami, kar doseže s tem, da njihove popačenosti uporabi kot osnovo za precejšnji delež črnega humorja.

Sočasni protismerni tok normalizacije spak predstavlja surovost Cleopatre, artistke na trapezu, in njenega ljubimca Herculesa, silaka. V nasprotju z njunimi nenavadnimi cirkuškimi kolegi, sta ta dva oportunistična, brezčutna, nesramna in brez zvestobe do kogarkoli razen do njiju samih. Fizična lepota, ki prikriva perverzno, je identična običajni Browningovi premisi o uglednosti, ki prekriva korupcijo.

92

To je formula, ki jo je uporabil v *Where East Is East*. Tigrov odbijajoči obraz zakriva izobilje dobrote, rahločutnosti in stanovitne starševske ljubezni. Pač pa za eksotično lepoto Madame de Silva ležita hlinjeno prisrčno ter zlobno ravnanje in neusmiljena sovražnost. Grozo vzbujajoči Enooki Joe iz *The Road to Mandalay* ima marsikaj skupnega s Tigrom v tem, da je njegov večni namen preskrbeti svojo hčerko in jo varovati, celo do točke, ko pred njo zataji celo lastno identiteto in prepreči njeno poroko. Očitno je, da je čudoviti otrok v *The Unholy Three* daleč od miline in nedolžnosti, medtem ko je prijazna Mrs. O'Grady pravzaprav zločinski vodja. Da bi bila ironija še večja, je Echo s svojim strašnim videzom nazadnje prikazan kot nekdo, ki čuti nežno naklonjenost do Rosie in Hectorja.

Ta vzorec lahko ponovno zasledimo v *The Devil–Doll*, ko Lionel Barrymore pobegne iz zapora, da bi uničil tri bankirje, ki so mu podtaknili krivdo za poneverbo, ki so jo sami zakrivali. Barrymorja označujeta kot dobrega moža njegova zavzetost za hči in zavrnitev predloga, da bi zlorabil svoj položaj. Pregarjajo ga kot nevarnega zločinca, medtem ko trije lopovi živijo kot vodilni meščani. Zanimivo pa Browning v *The Unholy Three* uporabi maskiranje Chaneya v staro, to pa Barrymorju pomeni krinko, ki omogoča kroženje njegovemu besnemu uničevanju. Toda, ko je njegovo maščevanje dovršeno, podobno kot Echo, pokaže svojo dobrotljivo naravo. Echo, preoblečen v babico kaže izredno podobnost z Barrymorjem, preoblečenim v starejšo žensko, ki prodaja lutke v *The Devil–Doll*. To dodatno izpričuje spremenljivost Browningovih junakov, ki bi identično ravnali, če bi bili postavljeni v enake nize okoliščin.

2. seksualne frustracije

Browning redno vpeljuje temo sekundarne oziroma »indirektne« seksualne frustracije z mehanizmom očeta ali matere, ki ne ve za identiteto svojega

lastnega otroka, ali pa gre za obratno situacijo. Singapore Joe iz *Road to Mandalay* je tako ostudnega videza, da si misli, da bi se njegova hčerka (ki se resnično zgrozi nad tem ostudnim moškim, ki je redno obiskoval blagovnico, v kateri je bila zaposlena kot uradnica) sramovala, ko bi se zavedala njunega sorodstva. Spopad, ki sledi, ko Admiral, eden izmed Joevih tihotapskih kolegov naznaní svoj načrt za poroko z njo, se sprevrže v boj za ohranitev družinske seksualne integritete. Ohranitev nadzora nad gangstersko skupnostjo postane predvsem vprašanje m a c h i s m a.

Lionel Barrymore v *The Devil-Doll* izvede podoben poskus, ko svojo hčer želi obvarovati težav in nesreče tako, da ji prikriva svojo identiteto celo potem, ko se izkaže, da ni kriv poneverbe. Ironija pa je v tem, da je s svojim samozatajevanjem pred hčerko, Barrymore samega sebe kaznoval za zločina (umor in odgovornost za ohromelost), ki ju je zagrešil med prizadevanjem za svojo rehabilitacijo. Nedvomno pa najbolj žalostna posledica položaja, v katerem se je znašel Barrymore, ni bila izguba njegovega dobrega imena niti leta, ki jih je prebil v zaporu, pač pa odtujitev hčérine ljubezni in spoštovanja.

Variaciji motiva »neznanega porekla« najdemo v filmih *The Show in White Tiger*. V prvem slepi stavec, ki živi s Salomo, po pomoti Johna Gilberta zamenja za svojega lastnega izgubljenega sina. Saloma, ki je zaljubljena v Gilberta, ga kljub njegovi ravnodušnosti spodbuja k nadaljevanju te rašade. Kljub temu, da je bilo to pretvarjanje načrtovano z namenom, da bi starcu nudilo duševni mir, pa je bilo razburjenje zanj preveliko. Zgrudi se mrtev ravno v trenutku, ko njegovega pravega sina kot kriminalca usmrtijo na zaporniškem dvorišču čez cesto. Šele takrat Gilbert izve, da je bil stavec pravzaprav Salomin oče. Običajno prezirljivi Gilbert, po tem dogodku začne Salomo obsipati s hvalo zaradi njene stanovitne vdanosti in požrtvovalnosti do očeta. Kot je naravna smrt v *West of Zanzibare* koda, ki zahteva moževo smrt, tej pa bo sledila še smrt žene ali otroka, tako je tudi slepčev konec indikativen za Browningovo poudarjanje integritete družinskega rodu. Tako oče pogosto žrtvuje samega sebe z namenom, da bi nadaljeval svoje pokolenje. *Pièce de resistance* spletke, ki jo zasnuje Hromec je v tem, da se le-ta posmehuje Barrymoru v njegovih zadnjih urah zaradi poskusa umora dekleta, za katero je Barrymore verjel, da je hči njegovega sovražnika. Ko je izvedel, da je dekle pravzaprav njegova lastna potomka, je žrtvoval svoje življenje, da je zagotovil njeno varnost. Da bi jo obvaroval pred omadeževanostjo z očetovimi grehi, Barrymore sklène, da hči ne sme izvedeti resnice o njunem sorodstvu. Ta scena je tudi v razmerju do finalne scene (odpoved hčeri) pri Paulu Lavondu v *The Devil-Doll*. V *Where East Is East* je Tiger svoje celotno življenje zavezal hčerki Toyo. Ob njeni nameravani poroki z Bobbyjem Baileyem doživi krizo, ki traja vse do trenutka, ko Bailey demonstrira svojo moškost s tem, da se ubrani pobeglega tigra.

Singapore Joe, ki upa, da se bo lahko povzpél, če si bo dal kirurško popraviti obraz, pa skuša z ugrabitvijo ženina hčeri preprečiti poroko s človekom iz vrst njegovih gangsterskih kohort. Taisti film predstavlja rasistični stud nad seksualnim onečiščenjem, ko prikaže mešanje ras s poskusom posilstva, ki ga izvrši črni Charlie Wing nad belo žensko. To je odmev na odločno stališče, ki ga zavzema Black Bird, ko pošlje mlado deklo iz show bara. Vpraša jo: »Želiš, da povem tvojemu očku, da si bila zunaj s Chinkom?«. Takšni toni prežemajo tudi film *West of Zanzibar*, ko brezskrbni domorodci s svojimi mišičastimi, črnimi bleščočimi se telesi krožijo okrog Chaneyeve posesti v pričakovanju ukaza za žrtvovanje njegove bele hčérke.

Razkroj družinskih vezi je v filmu *White Tiger* posrednejši in v določenem smislu tudi bolj latentno perverzen. Ko poročnik Hawkes prevara Mika Donovana, to ne rezultira le v obstrelitvi Donovana, pač pa tudi v ločitvi od njegovih mlajših sester, Roy in Sylvie. Preden se bo lahko račun čez mnoga leta spet poravnal, se morata brat in sestra ponovno srečati, čeprav nič ne vesta o identiteti drug drugega. Četudi od njunega začetnega srečanja v muzeju voščenih lutk njuna zveza ohranja bratovsko-sestrski značaj, pa se ves čas vsaj megleno zavedata njegovih incestuoznih implikacij. Kot profesionalca na področju tatvin, drug v drugem vzbujata občudovanje, ki je zelo podobno tovarištvu med Echom in Rosie v *The Unholy Three*, Royevi sumi glede Longwortha, čudaškega gentlemana, kateremu Sylvia izkazuje precejšnje zanimanje, pa so prikazani na način, ki je nekoliko podoben Echovemu ljubosumnemu nezaupanju do Hectorja.

Pravica do vrnitve v prvotno animalno stanje pri Browningu funkcionira kot način doseganja grobe sile, ki jo uporabi kot sredstvo seksualne izjave. Dogodek, ki vzpodbudi regresijo in iskanje maščevanja, je skoraj v vseh primerih seksualne narave. Hromcu je ukradena soproga, za katero misli, da je noseča s svojim prešuštnim ljubimcem. Gunner se (v *Fast Workers*) čuti ponižanega, ko se njegova nova nevesta izkaže kot povsem drugačno od mlade in nedolžne, za kakršno jo je imel. Silak v *The Unknown* naklonjenost Joan Crawford od Alonza preusmeri nase, Bertie pa dobi premoč nad Black Birdom v njunem rivalstvu za Fifi. Tigrova zagrenjenost v *The Unknown* je posledica gnusa zaradi pretekle in sedanje nezvestobe. Vsi ti moški si obupno prizadevajo preseči svojo notranjo stisko in z maščevanjem ponovno vzpostavijo svoje osebne občutke seksualne nadvlade. Film *The Unknown* definira seksualno osnovo za temo frustracije v celotnem Browning-Chaneyevem ciklu in jo neposredno poveže z neizogibno fizično popačenostjo glavnega junaka. Chaney igra Alonza, ki je Brezroki čudež, cirkuški artist, ki svoje noge uporablja za metanje nožev v Joan Crawford, hčerko lastnika cirkusa. Samo njegov asistent, grbavi pritlikavec ve, da gre pri tem za goljufijo. Alonzo ne le da ima obe roki, na eni od njiju ima celo dva palca. Zasjepljen je s Crawfordovo, ki pa čuti nevrotičen odpor do rokovanja z moškimi in za katero bi bil moški brez rok edini ljubimec, ki bi ga lahko sprejela. Neke noči Alonzo med preprirom zadavi lastnika cirkusa. Joan Crawford, ki je s svojega okna priča umoru, vidi le to, da ima napadalec nenavaden palec. Tako je metalec nožev varen pred sumničenji, dokler nihče ne ve, da ima obe roki, če pa bi se odločil za poroko, bi žena odkrila njegovo skrivnost. Alonzo se ukvarja z dilemo, ali naj si da amputirati roki. Medtem ko je v bolnišnici pa Joan Crawford premaga svojo fobijo in se zaljubi v silaka Malabarja. Hudobni Alonzo skuje načrt, po katerem naj bi s pomočjo konjske vprege silaku odtrgal roki s telesa, vendar mu med izvrševanjem tega načrta spodrsne, konji pa ga do smrti poteptajo. Amputacija v filmu prevzame pomen kastracije, medtem ko strah pred dotikom moških rok pri Crawfordovi predstavlja bizarno (in samoobrambno) psihoseksualno disfunkcijo, znotraj katere jo lahko razvname le »brezspolen« moški. Alonzo je lik visoke seksualne moči, ki se ne kaže le v nadštevilnem palcu, ampak tudi v dejstvu, da je kljub rokam, tesno zvezanim ob telo, sposoben funkcionirati na nadpovprečno visokem nivoju. Tako si v nekem trenutku prižge in pokadi cigareto, za to pa uporabi stopalo, kljub temu, da mu obe roki prosto visita ob telesu. »Pozabil si, da imaš roke,« ga opomni njegov pritlikavi sluga.

Bolj ko se Browning bliža vrhuncu svoje kariere, vse manj prikriti postajajo podpovršinski seksualni tokovi. Medtem ko film *Freaks* predstavlja najbolj ekspliciten

izraz strahov, ki se tako zelo pogosto pojavljajo v ozadju vseh njegovih filmov, pa *Dracula* meji na surrealno kot evokacija potlačene seksualne groze. Vse od Kiplingove pesnitve, Thede Bara, in Hammerjeve filmske formule pa do satire vampirskih zborovanj pri Polanskem, je pojem vampirja označeval brezbožno zvezo med smrtjo in seksualnim. Kar se tiče samega vampirja, se nočno poželenje izenačuje z nekrofilsko strastjo; zli duh se pojavi v obliki nadležne nočne more, prežeče nad spečo nedolžnostjo, ki žrtve z dotikom svojih podočnikov spreminja v pokorne sužnje. Tako so *Draculo* prvotno razglašali kot »najbolj nenavadno izmed vseh ljubezenskih zgodb«.

Kljub svoji časovni odmaknjenosti od romana Brama Stokerja, pa Browningova verzija *Dracule* v odnosih med »normalnimi« osebami ohranja viktorijansko formalnost prvotnega vira. V tej atmosferi je kipenje neustavljivega zla, personificiranega v grofu *Draculi*, materializacija najglobljega strahu viktorijanske morale. Prisiljenost in neučinkovitost Davida Mannersa pri ravnanju s svojo zaročenko, predstavljata popolno nemoč, ki je v očitnem nasprotju z neustavljivo močjo grofa *Dracule*. Ob teh merilih je povsem nedvomno, da v trenutku, ko se v operi ugašajo luči, Lugosi pove Sally: »Človeka čakajo še daleč hujše stvari, kot je smrt!« Notranjemu konfliktu seksualne represije je moč izvesti še drugačno paralelo, ko Van Helsing ugotovi: »Moč vampirja je v dejstvu, da ljudje vanj ne verjamejo.«

Prava esenca filma *Freaks* je seksualna frustracija. Centralni dogodek – poroka pritlikavca Hansa s stasito Cleopatro, artistko na trapezu – predstavlja trčenje dveh absolutnih seksualnih nasprotij; gre za udejanjenje nemogoče zveze. Že ena od prvih scen, ko Hans naleti na Cleopatro, razjasni protislovje te združitve. Cleopatra dominira nad majcenim Hansom. Govori z raskavimi, bobnečimi toni, medtem ko je pritlikavčev glas visok in neodločen. Zapeljiva, zrela, poveljniška in samozavestna Cleopatra predstavlja nasprotje Hansu, ki je otroškega videza in negotov zaradi njenega odziva na njegovo preprosto in odkrito občudovanje. Ko ju opazujemo, nas najprej pretrese groba neskladnost tega para, vendar pa je naša reakcija na to sceno produkt dveh vzajemnih gledišč, ki ju ta vsebuje. Hansu priložnost pri veliki dami predstavlja fantastičen in nedosegljiv cilj, njegovo uresničenje pa izpolnitev najbolj ekstravagantnih fantazij. Malomeščanska artistka pa omalovažujoče gleda na pritlikavca, ki ji predstavlja priložnost za zabavo ob nekakšni kruti seksualni šali, kar ji tudi uspe.

Browning ravno na tem mestu opravičuje razkroj individualne seksualne ravnodušnosti kot vzroka za maščevanje. Cleopatrina odločitev, da se zaradi bogastva poroči s pritlikavcem in se ga kasneje znebi, sama na sebi ne predstavlja njene največje podlosti. V tem kontekstu zakrivi Cleopatra najostudnejše hudodelstvo s tem, da draži Hansa, to pa stori tako, da provokativno spusti na tla svoje ogrinjalo in zatem svoji žrtvi dovoli, da ji ga ponovno namesti na ramena. Odločitev za umor je v tem primeru samo naravna posledica njenega pohlepa po roganju in seksualnem omalovaževanju pritlikavca. Tovrstna eksploatacija pa učinkuje daleč bolj obsceno od jasnega in čistega dejanja umora.

Drugi pogled na Cleopatro kot seksualno plenilko se nam ponuja ob opazovanju njenega ravnanja s Hansovo zaročenko Friedo. Do njenega prvega spopada pride, ko Cleopatra zlobno draži pritlikavko s tem, da se igra z njenimi krilci, do drugega pa, ko se Frieda ustavi ob Cleopatrinem vagonu, da bi jo prosila, naj preneha s svojim posmehovanjem Hansu. V obeh primerih Cleopatra zavaruje svojo seksualno supe-

riornost. Tako kot Hercules neprestano razkazuje svojo moč in išče vedno nove načine poudarjanja svoje moškosti, je tudi Cleopatrina samozavest odvisna od kontinuiranega potrjevanja njene sposobnosti, da lahko uniči vsakega seksualnega nasprotnika – resničnega ali zgolj potencialnega.

V nasprotju z negotovostjo pri normalnih ljudeh, zavzemajo spake povsem hladnokrvno držo. Sprijaznili so se s svojimi omejitvami in se jim prilagodili. Tudi posamezniki z radikalnimi amputacijami (ki imajo pri Browningu vedno močne konotacije kastracije) so se neverjetno adaptirali na svoje fizične omejitve, tako da uporabljajo noge in usta namesto manjkajočih dlani. Po drugi strani pa mnogi med njimi predstavljajo uskladitev prevladujočih seksualnih predstav. Poleg hermafroditov, imamo tu opraviti tudi s komično vljudno držo do nekakšnega »križanja ras« ob rojstvu otroka, ki je potomec »človeka-okostnjaka« in debele bradate ženske. Tako Phroso brez vsake sledi poželjivosti reče lepi Venus: »Ujeti bi me morala še pred mojo operacijo.« Celo Roscoe Ates ohrani resnobo, ko povabi sestro zaročenke svojega siamskega dvojčka: »Tudi naju kdaj obišči.«

Svatba predstavlja dokončno konfrontacijo med ničvredneži in spakami. Nenehno spontano gibanje spak vidno označuje obseg njihove energije in moči. Načrt zastrupitve novepečenega soproga pri Cleopatri in Herculesu izzove pijan, porogljiv smeh in rjojenje. Cleopatrina prva izkušnja z v celoti zbrano močjo teh »stranskih igralcev« označuje spremembo toka seksualne grožnje v filmu. Uvodoma je Cleopatra navdušena nad svojo malo šalo (»Nič ni lepšega kot biti drugačen,« izjavi Friedi ob neki priložnosti. »Predstavljaš si – Cleopatra – kraljica zraka, poročena s pritlikavcem!!«). Njena samozavest se omaje, ko se začne skrivnostni, ritmični in skorajda poganski iniciacijski obred, njen strah pa se izrazi v preobratu. Svoj trdni položaj Cleopatra znova pridobi potem, ko Hercules ukaže, naj se ta zbor prekine in lahko začne s ponovnim poniževanjem Hansa.

Če je res, (kot trdijo nekateri psihiatri) da naša averzija do pohabljenih temelji na globoko zasidranem strahu, da bi se to prav lahko zgodilo tudi nam, potem ta svatba predstavlja očitno materializacijo grožnje, ki je implicitno prisotna skozi ves film. V Browningovem referenčnem okviru gre seveda za seksualno grožnjo, ki je v popolnosti realizirana v represalijah spak. Cleopatra je transformirana v čudovito spako – brezspolno piščice. Zaključek, v katerem Herculesa skopijo, pa le še podkrepi temne seksualne teme tega filma.

3. konflikt nasprotujočih si nagnjenj v posamezniku

Lona Chaneya pogosto hvalijo kot Lignalca, ki je sposoben v vsaki svoji vlogi razviti popolnoma različno osebnost. Vendar pa so v Browningovih filmih vsi liki, ki jih ponazarja Chaney, povezani v eno samo zavest, ki jo je režiser ustvaril, pa tudi prevaral. Kadar Chaney v istem filmu igra dve popolnoma različni vlogi, vsak od teh likov pooseblja eno od dveh nasprotujočih si tendenc, ki ju lahko najdemo v celotnem konceptu protagonista pri Browningu. Gre za način Jekilla in Hyda, ko eden od Chaneyevih karakterjev križa načrte drugemu in tako ponazarja neukrotljivo frustracijo, ki jo je za glavni lik zasnoval Browning. Tako si na koncu filma *Black Bird* zlomi hrbet in s tem postane ujet v Bishopovo telo. V finalu *Outside the Law*, Chaney pooseblja tako blagega orientalca, kot tudi vročekrvnega neotesanca, ki ga ustrelji. Echo, zločinec, ki govori iz trebuha, si v filmu *The Unholy Three* nadene oblačila dobrotljive starke. Detektiv v *London After Midnight* osumljenca za umor ujame v zanko s tem, da nastopi v vlogi režečega se vampirja.

Black Birdovo pretvarjanje v Bishopa uspe predvsem zaradi Bishopovega obraza, ki tako zelo prepričljivo reflektira globoko duševno trpljenje, ki je naslovnemu liku absolutno tuje. Ko Bertie in Fifi prideta iskat pomoči k lažnemu duhovniku, Tate za trenutek zdrсне iz karakterja, ki ga poseblja, ju sumničavo premeri iz očesnih koticov, usta pa spremeni v čvrsto šobico. Obraz nas prepriča, da imamo opraviti s kraljem podzemlja in ne s sočutno osebo, katere videz želijo vzbuditi tresoči se udje in duhovniška noša. Pri Browningu predstavlja fizična pohabljenost znak obilnega notranjega kaosa in vedno označuje nedolžno ali pa simpatično bitje. V njegovih filmih resnično trpljenje v človeku razvije nevarne lastnosti. Kakršnokoli dobro dejanje, ki ga eventualno lahko stori, je vedno posledica prvotne moči značaja, navzlic od zunaj vsiljenemu trpljenju, ki sili može kot sta Hromec in Paul Lavond (v *The Devil-Doll*) v novo, še globljo krivdo. Lavond je prepirljiv in sovražen, Hromec pa eden najgrših in najbolj zakrknjenih Browningovih junakov. Bishopov zgubljeni izraz razkriva njegovo nagnjenost k pasivnemu trpljenju, ki ga umešča bliže k Sjöstromovemu On klovn, kot pa k Lavondu oziroma Hromcu. Odkar je nagnjenost k samopodreditvi nezdrujljiva z oblastnimi potezami, ki jih ceni Browning, je Dan Tate razcepljen na dvoje. Lažno trpljenje in mehko vedenje se združita na eni strani v Bishopu, medtem ko se posmehljiva agresivnost in grobo stesane poteze sestavijo v liku Black Birda.

Browning včasih uporabi tretjo osebo ali skupino ljudi, da bi predstavil poteze, ki so antagonistične bazičnim impulzom centralnega karakterja. Tako obenem poudari oboje: pomanjkanje zaupanja do izoliranih lastnosti in obenem povečuje možnost nastanka nesoglasja med obema tendencama. Podobo Alonza, ki je lik superiorne moškosti in pri katerem gre za popolnoma fizično bitje, ki je v celoti utemeljeno z elementarnimi animalnimi strastmi, podpira prisotnost Johna Georga, v vlogi Coja, njegovega grbavega asistenta. Coja pogosto prikazuje, kako sledi svojemu gospodarju, oblečen v identično ogrinjalo in klobuk. Na teh posnetkih se zdi kot miniatura verzija samega Alonza. Cojo je tisti, ki pohlepne Alonza opozori na to, da bi poroka, o kateri je razmišljal, pripeljala do odkritja njegovih rok, s tem pa tudi do njegove inkriminacije. Grbavec, oblečen kot Alonzo, vendar brez njegovih fizičnih lastnosti, tako služi kot privesek inteligence, ki pa je popolnoma ločen od telesa metalca nožev. V filmu *Freaks*, oči spak, ki se prikazujejo iz teme za vagoni predstavljajo nekakšno zunanjo vest pohotne, brezčutne Cleopatre in jo spominjajo njene lastne krivde. Gunner (*Fast Workers*) se čuti poklicanega za razkrinkavanje vseh žensk, katerim je podlegel Bucker Raily, ki se jim je vedno zlahka pustil preslepiti. Pri vsakem od teh primerov potlačena nasprotna tendenca (ki se kaže kot fizična disociacija) frustrira dominantno dispozicijo karakterja.

4. nezmožnost dokazati krivdo

V Browningovem opusu je film *Freaks* domala alegoričen v tem, da izbira posameznike, o katerih krivdi ne more biti dvoma. Pravičnost je odlično prikazana ravno zaradi maščevanja, s katerim se srečamo le ob absolutnem zločinu »naklepnega umora«, kazen pa je primerne obsega glede na zločin seksualnega poniževanja. Običajno pa ob pripisovanju krivde v Browningovih zgodbah vseeno pride do situacijske zmešnjave. Ta ustvarja tisto raven frustracije, ki direktno zadeva instinktivno ravnino pravice, ki jo skušajo doseči njegovi filmi.

Alonzo v *The Unknown* stori dejanje, ki ima pravzaprav pomen samokastracije. Do te točke ga pripelje Estrellita (Joan Crawford), ki ne le, da ga privede v položaj, v

katerem je zanj zaželeno biti brez rok, ampak se ravno v trenutku, ko je narejena škoda že nepopravljiva, samovoljno spremeni v svoje nasprotje. »Estrellita,« pripovedujejo napisi, »želi, da bi bil Bog vsem moškim odvzel roke.« V tem filmu Estrellita potemtakem predstavlja tako povzročitelja dogajanja kot tudi smrtnega sovražnika tiste vrste moških, ki jo predstavlja Chaney – ne ve pa, da je Alonzo prav takšen.

Glede na Estrellitino izdajstvo, je lahko spregledati dejstvo, da je Alonzova krivda nebistvena v primerjavi z njegovim hrepenenjem po njej. S tem, ko je umoril človeka, je Alonzo ustvaril cel niz okoliščin v katerih bi bilo biti brez rok pravzaprav prednost. Alonzo ima torej dva razloga za izsiljevanje zdravnika, ki naj mu kirurško odstrani zgornje okončine. Prvi izhaja predvsem iz njega samega, medtem ko je drugi, posledica njegovega samožrtvovanja, v rokah njegovega neprilagodljivega ženskega ideala. Vključitev razmerja med Alonzom in Estrellito predstavlja dodaten faktor vzdrževanja napetosti med lastnikom cirkusa in Alonzom, to pa kasneje zasenči vprašanje glavne odgovornosti za Alonzovo tako zelo skrajno razrešitev problema. Ali ta ostaja predvsem na Alonzu ali tudi na Estrelliti?

Druga ravnina te zapletene strukture se pojavi v trenutku, ko si Alonzo za tarčo svojega maščevanja izbere Malabarja. Logično bi se bila morala Alonzova jeza usmeriti na dekle in ne na silaka. Vendar pa se pri filmu, v katerem je seksualna napetost skorajda otipljiva, ne zdi pretirano sprejeti združitve Estrellite in Malabarja v medij, skozi katerega je možen transfer krivde, ali pa vsaj njena delna redistribucija. S simboličnega stališča se zdi popolnoma ustrezno, da bi se z napadi na osebo, ki poseduje že kar pretirano moškost, Alonzo maščeval za svojo avtokastracijo, medtem ko kazen »roka za roko«, kot nekakšna iluzija pravičnosti, zrcali Alonzovo predstavo o silakovi krivdi. Po daljšem opazovanju pridemo do zaključka, da so ravno ta dvoumna in nezaslišano zakrivljena vlakna krivde in pravice tista, ki film *The Unknown* naredijo tako drznega.

West of Zanzibar doseže vrh svoje psihološke grozljivosti v trenutku, ko Chaney odkrije, da je dekle, ki jo uporablja kot orodje svojega načrta za maščevanje, pravzaprav njegova lastna hči. Hromec se loti maščevalnega poslanstva s popolnim zaupanjem v pravilnost svoje stvari, takoj zatem pa ga uniči ravno realizacija njegove lastne krivde. To, da je Barrymore dejansko izvršil začetni prestop, nikakor ne zmanjšuje te krivde. Kot v *The Unknown in The Devil-Doll*, se tudi tu goreč poskus zagotovitve pravice sprevrže v nov zločin. V *Road to Mandalay* sporočilo podnaslova, ki označuje Joa, vsebuje mučna stanja Alonza, Paula Lavonda in Hromca. Nanaša se na »grešne može, podobne nam, ki nenehno prenašamo svoje duše. Pregloboko smo pogreznjeni, da bi nam Bog dopustil vzpeti se nazaj.«

V *Fast Workers* se štiri raznovrstne frustracije tako dobro dopolnjujejo, da je težko, če ne celo nemogoče ugotoviti, kje se konča ena in začne druga. Ti medsebojni odnosi ga naredijo za enega najbolj osupljivih Browningovih filmov, še posebej glede morale in pravice. Že sam naslov je dvoumen; namiguje tako na spretnost gradbenih delavcev pri zakovičevanju, kot tudi na njihov stil ravnanja z ženskami. Vsak od te trojice se na svoj način moti med serijo dogodkov, ki privedejo do tega, da Bucker naklepno dopusti Gunnerjev padec z nebotičnika.

Bucker je v tem triu zaradi svoje lahkovernosti tudi najšibkejši. Ves čas ga tudi usmerjajo k poroki z izsiljevalko, ki pa je odvisna od njegovega kolega Gunnerja. Ko Bucker svojim smejočim se sodelavcem razlaga, kako so zadnje od deklet zbrcali

»vzdolž dvorane, skozi vežo in čez vrata ven,« je očitno, da ženske obravnavajo s krutimi dvojnimi merili.

Mary je eno od bivših Gunnerjevih deklet, ki tako zelo priklene nase Buckerja, da se ta z njo na hitro poroči, ne da bi se pred tem (kot običajno) posvetoval s svojimi kolegi. Medtem ko uporablja domiselno lažno dokazovanje, da bi predvidenega moža ujela v past in jasno kaže precejšnje zanimanje za njegov denar, (ko izve, da si je prihranil 500 dolarjev, vzklikne: »Oh, ti si tak dragec!!«) pa Mary ob tem pokaže tudi nekaj pristnega nagnjenja do Buckerja. To, da je sama žrtev gospodarske depresije, prav tako deformira njena moralna merila. Njena težnja po izboljšanju svojega položaja v težkih časih je razumljiva. Kakšni so njeni upi za prihodnost, se nam razjasni potem, ko z denarjem, ki si ga izposodi od nevednega Buckerja, plača varščino za Gunnerja, moškega, ki ga v resnici ljubi in ga tako spravi iz ječe. »Prijeten otrok si,« ji reče Gunner, »najslajši na svetu, ampak ne vleci venomer na dan te stvari in ne pitaj me vselej z njo. Ko to slišim, me ima, da bi ušel.«

Skrajna sumničavost je tista, ki Gunnerja motivira k razkrivanju ozadja njenega odnosa z Buckerjem. Navidezno gre za prijateljsko dejanje do moža, ki potrebuje zaščito pred lastnim pomanjkanjem skepticizma. Mary kljub vsemu ne želi nič žalega svojemu soprogu, ki je povsem zadovoljen in navdušen nad zakonom. Gunner ravna sebično, ko prepriča Mary, naj z njim preživi konec tedna v New Orleansu, medtem ko je Bucker prepričan, da je šla na pogreb svoje stare mame. Njegovo razkazovanje fotografij s tega vikenda Buckerju, predstavlja dejanje seksualnega poniževanja, ki je po svojem duhu enako izprijeno kot Buckerjeva reakcija nanj – poskus umora.

99

Po skupaj preživetem koncu tedna se Mary in Gunner znajdetata v izredno frustrirajoči dilemi. Gunner se čuti preziranega s strani Mary, do katere pa očitno nekaj čuti. Če bi jo razkrinkal, bi dobil zadoščenje za tisto, kar je doživljal kot izdajstvo njega samega, s tem pa bi po njegovem mnenju osvobodil k norim dejanjem nagnjenega Buckerja. Če pa se ne bi vmešal, bi imel občutek, da je pustil na cedilu svojega najboljšega prijatelja in bi svojo jezo še naprej usmerjal na Mary. Na to frustracijo odreagira z nepričakovano silovitostjo, kot je je zmožen samo Chaney, ko porine pest skozi okensko šipo. Mary si Gunnerjevo mrko razdražljivost uvidevno razloži kot žalost, ker jo je dokončno izgubil. Tudi ona je namreč doživljala rahlo obžalovanje. Sama se je namreč ravnokar skrivaj poročila z Buckerjem in začutila, da je s tem izgubila morebitno možnost, da bi si spet pridobila Gunnerja.

Film *Fast Workers* predstavlja Browningovo finalno cinično sporočilo o nemožnosti posameznika, da doseže pravico, ne da bi se omadeževal, pa če je njegov ideal še tako zelo pošten. Površinsko so bile stvari spravljene v red. Gunner in Bucker sta spet prijatelja in enakovredna pred premeteno žensko. Zdaj se Gunner, posameznik, ki nosi največjo krivdo, znajde v najboljšem položaju (če ne štejemo nekaj polomljenih kosti), medtem ko v svojem bistvu dobronamerno Mary oba moška obsodita in zavržeta.

Večinoma Browningovi filmi vzbudijo zanimanje publike s tem, da jo spravijo v pričakovanje mučnega dogodka in jo potem na tej točki pričakovanja zadržujejo še naprej. Zgodbe se vedno sučejo okrog glavnega junaka in večina naše groze izvira iz strahu pred njim ali zanj. Browning te formacije psihološke negotovosti poudarja z momenti popolnega šoka. Njegov postopek vzbujanja groze je v tem, da publiko hitro vrže iz ravnotežja, jo spravi v zadrego s strašno grozno, zatem pa nepričako-

vano odreže od dogajanja in ji tako dopusti, da si sama ustvari zaključke. Publika (ki je zaradi notranje napetosti filma že popolnoma živčna) je tako zaradi nepričakovane spremembe perspektive ali kota kamere še dodatno dekoncentrirana. Nasproti preprostemu narativnemu stilu, ki prevladuje večino filma, te spremembe učinkujejo kot sunek. Pri filmu *The Show* se gledalec ne odziva zgolj na akcijo, ki poteka, ko sta Barrymore in Gilbert skupaj s strupenim legvanom ujeta v vzdani omari, ampak tudi na nepričakovan prehod iz niza frontalnih posnetkov v enega samega, ki je posnet pod ostrim kotom. Isto bi lahko rekli tudi o spremembi okvirja, ko v filmu *The Unholy Three* Harry Earles izpusti iz kletke gorilo. Opico najprej zagledamo skozi ključavnico, nato pa se prikaže v *long shotu*, znotraj okvirja odprtih vrat. Klimaks filma *The Unknown* pa je za Browninga nenavaden, saj imamo opraviti z rezom med številnimi *set-up* kamere. Browning pridobi na grozljivosti z animalnimi transformacijami svojih likov, z nenadnim spreminjanjem vizualnega okvirja reference v drugo, ki gledalca postavi v isto ravnino z zverino na ekranu in ga tako naredi še bolj ranljivega. Ta postopek Browning običajno združi s tem, da kamero tik pred njenim premikajočim se subjektom izravna s nivojem tal. Tak posnetek izrazito poudari plazenje in lovljenje ravnotežja, najbolj znamenita uporaba tega postopka pa je tista iz filma *Dracula*, ko se odlični Dwight Frye plazí proti služabnici, ki je tik pred tem omedlela. Ta pristop je učinkovit pri prvem *single shot* »polovičnega človeka« v *Freaks*, in kot ozadje Chaneyu v *West of Zanzibar*. Analogija posnetku, ki uporabi prave živali, se pojavi še v *The Devil-Doll* in *The Show*, ko gre Sv. Bernard s čredo ovac naravnost »v« kamero. Grozljivi *close-up* Draculovega bleščeče belega obraza z lesketajočimi se razprtimi usti, medtem ko sledi vratu njegove žrtve, spusti skoraj do *top of lens*.

Tu in tam Browning strateško poseje šokantne dele, da bi tako gledalca osupnil in ga naredil bolj naklonjenega za sprejemanje še tako neverjetnega preobrata dogodkov, ki bi lahko sledili. Browning v intervjuju za Motion Picture Classic navaja: »Pri ukvarjanju s skrivnostno zgodbo je treba biti najbolj pozoren na to, da se ne sprevrže v komično. Če stvar postane preveč grozna in strašna, seže že onkraj meja povprečne imaginacije in publika se začne smejati. Lahko da to zveni nesmiselno, ampak skrivnost mora biti narejena verjetno.« Nujnost obglavljenja Johna Gilberta v *The Show* tako pojasnjuje – in tu gre za eno najvznemirljivejših zadev v Browniniovih filmih – polet domišljije Lionela Barrymora. S pomočjo tega mehanizma lahko Browning ugodi svojemu nagnjenju k mračnemu absurdu in paralizira svojo publiko, ne da bi v njej vzbujal dvom.

Miracles for Sale, edina Browningova produkcija, ki dejansko učinkuje kot projekt M-G-M studia, se začne s poživljujočim sunkom, ki gledalca ujame popolnoma nepripravljenega. Nekje v zaledju bojišča orientalski častnik graja lepo vohunko, češ da je razpečevala sporočila, ki so kasneje pripeljala do bombardiranja šolskega poslopja. Zatem ji ukaže, naj se spravi v otroško krsto (»Saj boste razumeli, samo otroške imamo na razpolago,« se ji posmehuje.), pri čemer ji na obeh koncih štrlijo iz krste glava in stopala, zatem pa svojemu podrejenemu ukaže z brzostrelko prerešatati krsto na dvojce. Potem ko je gnusni ukaz že izvršen, se na gledalčevo začudenje izkaže, da je šlo pri tej eksekuciji samo za novo variacijo tradicionalnega trika »žaganje ženske na dvojce«. Iluzija je bila naprodaj pri Robertu Youngu, dobavitelju čarovniške opreme. Preostanek Browningovega labodjega speva pa je, kar je obžalovanja vredno, skrivnost na ozadju okultnega.

Klimaks filma *Freaks* najbrž doseže najbolj nepopustljivo stopnjo vrhunskega terorja izmed vseh Browningovih filmov. Napetost začne naraščati, ko se začno, kot sile neizbežne usode, za vsakim oknom, vrati in vagonom, pojavljati povsod navzoče spake. Od tu naprej Browning gradi svoj horror s pomočjo kratkih, staccato šokov, ki se pojavljajo, medtem ko se v svetlobi bliskanja grozna telesa spak vlečejo po blatu. Proti koncu te sekvence so njihove oblike komajda razpoznavne v vsem tem prerivanju, polnem krčevitih energičnih gibov, ki želijo razrezati svojo žrtev.

Tehnika, ki jo Browning uporablja pri konstruiranju trenutkov groze, se je dejavno prenesla tudi v ero zvoka. Očitno si je Browning horror predstavljal predvsem v vizualnih izrazih. Zvočni zapis, ki pri filmu *Dracula* spremlja sesanje krvi, nosi le oddaljene zvoke ulice, peklenške lutke pa svoje delo opravljajo v popolni tišini. Ta dva filma sta podobno kot *Mark of the Vampire*, dejansko minimalno odvisna od razpoloženja, ki vlada v glasbi. Tako je *track-in* Cleopatre v trenutku, ko zgrabi načrt za umor Hansa, sam na sebi dosti bolj moteč od njene izjave »Pritlikavci niso močni ljudje.« Tiho in identično gibanje kamere, v trenutku ko Mary iz *Fast Workers* ugotovi, da Bucker razmišlja o umoru, določno ohladi vzdušje. Celo pri v osnovi zvočni sekvenci, kot je seansa v *Miracles for Sale*, Browningova vizualna intuicija podpira in krepi vplivnost te scene s tem, da spiritalni zvoki izvirajo iz žareče črnega ekrana.

Večina Browningovih filmov vztraja pri formatu melodrame z dodanimi horror epizodami, vendar obstajata najmanj dve njegovi deli, v katerih pa skrbno razvija negotovost nad razprostrtim časovnim obdobjem.

101

Skoraj pol filma *White Tiger* se odvija v oddaljeni koči, v katero so se v svojem iskanju draguljev osamili Sylvia, Hawkes in Roy. Vsak izmed njih čuti, da ga nameravata ostala dva izigrati, Roy pa sumi Hawkesa kot tistega, ki naj bi o vsem skupaj poročal njegovemu očetju. Browning to nezaupanje še poudari z izoliranjem posameznih likov s pomočjo ločenih *close-up* posnetkov na katerih si ogledujejo svoje partnerje, ki jih po Longworthovem nepričakovanem prihodu ločuje v nenehno spreminjajoče se skupine. Medtem, ko gresta Hawkes in Roy v spalnico, da bi zaslišala Longwortha, Sylvia skuša skriti del plena. Ko Sylvia in Longworth kramljata, ju Roy nadzoruje z okna. Številna praznoverna znamenja – črna mačka, trinajst kosov draguljev, razbito ogledalo – empirično dodajo svoj delež k uokvirjanju napetosti. Klavstrofobična koča vsebuje takšno akcijo, da pritisk doseže prav eksplozivno točko.

Spreminjajoče se permutacije nezaupanja imajo precej podoben učinek kot pri sceni iz *The Unholy Three*. Tu so, seveda, znaki konflikta in provokacije še očitnejši. Rosie se odkrito roga, ko radostno prepeva pesem ljubezni brez povračila, medtem ko vodi Echovo režečo se lutko. Medtem, ko silak pazljivo čisti svojo puško šibrovko, se gorila hrani v njegovi zaklenjeni sobi. Močne in sugestivne podobe, kot je tista, ko pritlikavec opazuje McLaglenovo orožje in par od daleč motri Rosie in Echa, zagotavljajo vizualni stresni element. Tempo nevarnih sprememb se vztrajno pospešuje, vse dokler v precizno orkestriranem finalu Herman ne vpraša Rosie, če bi ušla z njim, in jo, ko se mu ta upira, tudi napade. Pritlikavec iz kletke izpusti gorilo, ki ubije McLaglenu, potem ko je ta zadavil pritlikavca. Browning spet doseže efekt s tem, da z eksplozijo procesa sprosti napetost.

Mark of the Vampire je še en film, ki ga Browning razvija, ne da bi se zanašal na nepričakovanost šoka. Izmišljen načrt, ki naj prisili morilca, da spet odigra svoj

zločin, je le konstrukt, namenjen ustvarjanju razpoloženja. Dobljena delikatna krhka tekstura zla predstavlja v vsaj takšni meri triumf osvetlitve Jamesa Wong Howa, kot Browningovega čuta za nerealno. Howe je prizorišče okopal v skrivnostnem, bleščečem žarenju, ki je brez ostrih senc in kontrastov, značilnih za Freundovo delo pri Draculi. Freundova razsvetljava je teatralna, pri Howu pa naravna. Skladno s tem se tudi potiska teh dveh filmov izrazito razlikujeta. *Dracula* je čisti Grand Guignol, ki nas straši z možnostjo, da postanemo žrtve vampirja. Grožnja v *Mark of the Vampire* pa je nedoločna in se bolj nanaša na onostransko atmosfero, ki jo evocira demonični par, kot pa na specifične moči, ki jih ima v lasti. Publika je bolj soočena s svojimi lastnimi težavami, kot z nevarnostmi, ki grozijo junakom v filmu.

102

Browning nekatere od začetnih akcij v Draculi bistri s sredstvi ene od svojih najljubših zvijač – živalske montaže, pri kateri kak še posebno zlovešč dogodek preseka s posnetki malih stvorov. Vedno, ko katera od Draculovih žena pride na dan iz svoje grobnice, izgine izza skalne police podgana ali pa se iz pocinkanega, kot krsta oblikovanega predalčka izvleče osa. Metafora razlaga naravo vampirja in prenaša vtis ponovnega vstajenja zla in parazitskega iskanja hrane. Po drugi strani pa ustrezna sekvenca iz *Mark of the Vampire* uporablja te inserte, da bi dala zagon zapleteni ritmični pasaži. Ko se Bela Lugosi in dekleta – netopir spuščata po s pajčevino zastrtem stopnišču zapuščene graščine, je njuno napredovanje razbito na serijo posnetkov, ki vsak posebej potencirajo kontinuirano gibanje kamere, igralcev ali obojega. To ustvarja vtis lahkega, nezemeljsko drsečega filma. Ko vse to združi z netopirji, podganami in insekti, ki divjajo naokrog, si Browning zagotovi ritem, ki še poudarja enakomerno počasno napredovanje strašnega para. Gibanje ne izgubi na gladkosti in par se zdi, kot da bi obenem plaval in hodil. Čudne živali imajo svoj pomen v tem, da ustvarjajo nenaravno atmosfero. Pajki in podgane so znani simboli groze, Browning pa uporabi npr. pasavca, ki se skriva izza kripe. Učinek je v tem, da gledalec izgubi orientacijo, saj se znajde v univerzumu, ki je popolnoma izven sfer naravnega izkustva. Takšen je tudi vpliv živalske montaže v *West of Zanzibar*, kjer krokodil, orjaški močerad, eksotične ptice in pragozdni insekti najavljajo marš voodoo pošasti.

Religiozni simbolizem, ki se pojavlja periodično, Browningovim filmom nudi dva antagonistična zaključka. Ko Hromec na prižnici v katedrali odkrije svojo mrtvo ženo in otroka, slovesno in resnobno okolje njegovi zaobljubi, da »bosta Crane in njegov otročaj še plačala« posodi ton fanatične nepreklicnosti. Oltarski kip Device z otrokom potrjuje nedolžnost njegove soproge in otroka. Istočasno pa imajo Chaneyevi težavni in boleči premiki (ki nekoliko spominjajo na njegovo vlogo v *The Miracle Men*) videz okrutne parodije religioznega moledovalca, katerega vera je bila izročena posmehu. Božja pravičnost je zgrešila, zato se Hromec odloči, da se bo lotil lastne misije pravičnosti.

Medtem ko Singapore Joe hrepeneče bulji v svojo hčer skozi okno starinarnice, razstavljena razpela pričajo o njegovi ljubezni do nje, obenem pa, paradoksalno, igrajo vlogo bariere med njima. Black Bird – Bishop z lahkoto prevara Fifi, Bertieja, policijo in domačine s svojim lažnim pregrinjalom religiozne dobrote. Paul Levond grozi zadnjemu od bankirjev s šifriranim sporočilom, rešljivim s pomočjo združevanja besed iz Biblije; Knjiga dobrote nepričakovano varuje sporočilo pravice. Religija je torej za Browningovega junaka dodaten vir frustracije – predstavlja le neizpolnjeno obljubo.

Gledališče v *Tomaž* optiki *Kukovica* psihoanalize in kritike

- 104 Odslej se književnost ne bo več delila v tri panoge
v liriko,
epiko,
in dramatiko,
temveč v štiri:
v liriko, epiko, dramatiko in kritiko.

ALFRED KERR

Notranji ustroj slovenske kulture kliče po zahtevi, da napravimo althusserski rez v gledališču oz. v lutkovnem teatru, ki je njegova nadgradnja. Čeprav misel izgleda povsem povprečnemu bralcu zgolj anarhoiden izbruh, bo legitimnost trenutnega posega kasneje opravičena.

Za iztočnico bom vzel dve razmišljanji, prikladni zahtevam althusserskega reza: »Da bi rešili gledališče, ga moramo uničiti, vse igralke in igralci morajo pomreti od kuge... Igralci onemogočajo umetnost.«¹

»Doba, v kateri živimo, je kakor pogorišče, na katerem tavajo napol blazni pogorelci in skušajo mukoma rešiti, kar se še rešiti da. Skušajo zidati nove stavbe iz razvalin, ne da bi se zavedali, da je treba podreti vse ruševine do tal, preobrniti vse temelje in zgraditi vse stavbe na novo.«²

1 Zbornik, Med Artaudom in Brechtom, KMGL, Ljubljana 1972, str. 22.

2 Debevec, Ciril, Izbrani gledališki članki, KMGL, Ljubljana 1972, str. 80.

Če si omejimo gledališče s Platonom, potem so drugi, torej slabi posnemovalci, tehnološki presežek, ki išče po dobljeni nezaupnici lastno potrditev. Njihovo delo je z določenega aspekta sicer nujno, ker je potrebno videti tudi slabo oz. eksperimentalno, a z drugega popolnoma nemogoče, ker je njihovo vodilo motto: »HOW TO DO IT!«.

Razpravljanje o začetku oz. o začetku gledališča »je torej v posebnem primeru (govora) o gledališču dvakrat odveč«³, a to vsekakor ne pomeni, da je potrebno začeti na sredi ali celo na koncu, kar je navada slovenskega pristopa.

Kje začeti in kaj določa legitimiteto gledališke teorije in kritike?

Načelni odgovor se glasi iz istega gledališča kot Debevčev: »Razrušiti in ponovno zgraditi.« Narod, ki nima kulture kritike oz. ki pojme kritike le medlo pozna, če parafraziramo Lessinga, se ne more konstituirati kot narod. Zato je zadnji čas, da prekinemo severjevsko - prereno dojetanje teatra, ga razrušimo in zgradimo na novo.

Smisel pričujoče naloge je pokazati primer teoretsko, legitimno vpotegnjenega zaključka o njuni prisotnosti psihoanalize in psihoanalitske optike v lutkovnem teatru ter dati iztočnice gledališki kritiki. Ravno gledališka kritika je sporni element v kontaktu med odrom in dvorano, a ne po zaslugi kritikov, temveč vzgoje, ki je zaradi ideoloških posegov v šolo kulturno osiromašila slovenskega gledalca in ga pahnila v mentalno bedo, kjer je edina nacionalna identifikacija ostala »Bosna blau kompleks«.

Misel o razrešitvi tako dobiva obrise legitimitete, ki jo bo potrdila analitična in primerjalna metoda, tako da althusserski rez ne bo rez, ki bo povzročil prisad, temveč rez, ki bo ločil gnilo od zdravega.

I. PSIHOANALIZA IN GLEDALIŠČE

I. I. Legitimnost psihoanalize v gledališču

dokaz A **K**o mu je napeto pričakovanje božiča v sanjah spet pričaralo prizor spolnega občevanja staršev, ki ga je nekoč opazoval /ali ga je skonstruiral/, ga je gotovo najprej umeval po starem, kakor da je izhod črevesa tisti del ženskega telesa, ki naj bi sprejel ud. Kaj bi si lahko sicer drugega mislil, ko je bil pri enem letu in pol gledalec te scene?⁴

Pričujoči Freudov citat ni naključno, marveč konstruktno - načrtno predložen, ker že sam po sebi pri bralcu izzove prepoznavanje. Z vpotegnitvijo osrednje Althusserjeve teze »ideologija interpelira individuume v subjekte«⁵, si pridobimo osnovni instrumentarij, s katerim dokažemo oz. razložimo dejansko eksistenco psihoanalize v gledališču.

Iz citata je mogoče povsem jasno razbrati, da je Volčji človek drugič reagiral posnemovalno na prvi doživljaj, se pravi, da je ob ponovljeni situaciji že uspel

3 Skušek- Močnik, Zoja, Gledališče kot oblika spektakelske funkcije, Analecta, Ljubljana 1980, str. 7.

4 Freud, Sigmund, Mail Hans - Volčji človek, SH, ŠKUC, Ljubljana 1989, str. 199.

5 Althusser, Louis, Ideologija in estetski učinek, CZ, Ljubljana 1980, str. 72.

prepoznati svojo vlogo in se je temu primerno tudi odzval. To je neposredni dokaz, da psihološki instrumentarij podlega interpelaciji. Najbolj je omenjeni fenomen opazen pri branju Freudovih del, kajti tedaj bralec, ne samo spremlja teoretske razlage, temveč jih prepoznava kot elementarne dele lastnega psihičnega sistema. Torej v psihoanalizi nastopa kakor prepoznavanje, tako tudi posnemanje. Oba povezuje psihični instrumentarij človeka.

Vse to nas sili v zaključek, da gledališko predstavo primerjamo z bralčevim prepoznavanjem z vsebino, junaki knjig.⁶ Gledalec nastopa v dvorani kot individuuum. Brž ko se vsede in ko se predstava začne, se čustveno, predvsem pa miselno odzove določenim scenam. S tem dejanjem, ko um zadobi gibljivo formo z razmišljanjem oz. s prepoznavo kot vzrok prej omenjenega učinka, gledalec postane subjekt. Nasploh lahko v diskurz posežemo s Heglom, da uvidimo razlike oz. enakosti med knjigo /literarno umetnino/ in gledališko predstavo. Hegel pravi, da je nujnost dramske uprizoritve v imanentnosti dramskega besedila. Notranja razsežnost dramskega besedila je besedilo samo, ki pri nujnem prehodu v »zunanjo razsežnost«⁷ razpade na govor /»element, ki je vreden, da rabi za zunanje izražanje duha«⁸/ in negovorno stran /scena, ki mora postaviti zapisano/.

Iz heglove teorije vidimo, da bistvenih razlik med literarno umetnino in gledališko predstavo ni. Razlike nastanejo ob interpretacijah, ki lahko napravijo individuuma še bolj dovzetnega za interpelacijo v subjekta.

dokaz B

Nedvomno je dokaz A - rezervni dokaz ob trezni predpostavki, da lutkarjem ali kakim drugim »zagrizenim« privržencem gledališča, ki jih zanima praksa in samo praksa. Njim in podobnim je potrebno odgovoriti v njihovem kontekstu, se pravi, z velikimi gledališkimi avtoritetami, pred katerimi gledališki praktiki padajo na kolena.⁹

Antonin Artaud v prvem manifestu Gledališča krutosti večkrat omenja sanje. Predvsem si je zanimivo pogledati naslednji pasus: »Ne gre za to, da bi bilo treba odpraviti artikulirano besedo, temveč za to, da bi dobila približno tak pomen, kakršnega ima v sanjah,«¹⁰ ki ga bomo začasno samo označili, da se bomo kasneje k njemu ponovno vrnili.

Drug zanimiv primer navaja Brecht v Malem gledališkem katekizmu /Kleines Organon für das Theater/. Paragraf 28 se večkrat, a enosmiselno nanaša na sanje: »Gledavcem v teh hišah gre predvsem za to, da svet, ki je poln protislovij, lahko zamenjamo za ubran svet, ne posebno znan svet za svet iz sanj.«¹¹

6 Paradoksalno bi izzvenelo, če bi trdili, da interpelacija med bralcem in knjigo poteka samo v primeru, da le-ta čita Freudova dela.

7 Skušek-Močnik, Zoja, Gledališče kot oblika spektakelske funkcije, Analecta, Ljubljana 1980, str. 18.

8 Ibidem, str. 19.

9 Na mestu brezpogojne podvrženosti avtoritetam se kar samo ponuja vprašanje teorije. Če so zagrizeni privrženci gledališča podvrženi avtoritetam, potem se ukvarjajo s teorijo ali igrajo popolne bedake. Omenjeno mesto dokazuje nesmiselnost oz. notranjo protislovnost njihovih izjav o absolutnem pomenu prakse.

10 Zbornik, Med Artaudom in Brechtom, KMGI, Ljubljana 1972, str. 72.

11 Ibidem, str. 98.

Res je, da avtorja ne omenjata direktno psihoanalize, temveč je to naš zaključek upravičen preko nakazanega. Vendar Artaud jasno nakaže zahtevo po jeziku podobnem sanjam. Psihoanaliza je razgradila in razjasnila govorico sanj tako, da je potrebno Artaudovo fikcijo le s pomočjo psihoanalitske optike vnesti oz. razkriti in fikcija bo postala realnost. Pripomniti je potrebno le to, da je bila psihoanalitska optika v zgodovini nešteto krat uporabljena - vendar nezavedno. Tako je bila tudi Artaudova fikcija že ob obelodanjenju realnost, a na nezavedni ravni.

I. II. Optika psihoanalize

Kakorkoli se bo že zdelo laiku nesmiselna primerjava analitične konfrontacije analitika in analizanta z gledališčem oz. z odrom in dvorano, se bo nam pokazal smisel gledališke situacije, oz. če govirim v Brechtovem kontekstu, se bo prikazalo »gledališče znanstvenega obdobja«. ¹²

Gledališko situacijo lahko najbolje razgradimo na primeru konfrontacije analitika in analizanta: »Analitikov položaj se opira na transfer ali - v lacanovskem besedišču na to, da analitik opravlja funkcijo »subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve«. ¹³ Optika je pri analizantu povsem drugačna, ker ta hoče iz analitikovih ust slišati »svojo željo«, vendar mu je analitik ne more povedati, ker je nezavedno skrito v analizantu. Tisto, kar analizant išče, mora najti »tam, kjer je zasidrano, namreč v svojem nezavednem«. ¹⁴ To doseže s /po/ govorom z analitikom, ker je nezavedno strukturirano kot govorica /Lacan/. Nujnost dialektične analize v tej točki konfrontacije analitika in analizanta je, da v tem trenutku analiza steče, zato ker analitik že čaka analizanta na mestu njegovega nezavednega.

107

Vsak potencialni obiskovalec Talijinega hrama ima lastne inhibicije po »videnju zelenega«, ki jih bo v določenem trenutku zadovoljil; se pravi, da je njegovo ugodje odvisno od točke prepoznave, ki so strukturirane v govoru. Igra sama kot analitik lahko omenjene želje zadovolji pod dvema pogoje: - da z dogajanjem na odru »prisili« gledalca v razmišljanje, oz. ga postavi za subjekt cogita, ki bo poiskal /prepoznal svojo željo, - da analitik /oder ¹⁵ čaka gledalca na mestu njegove želje. Seveda se tu postavi načelno vprašanje - kako, ki je, ker govorimo o psihoanalitski optiki, v bistvu že retorično. Oder lahko predpostavi psihični instrumentarij gledalca in procese, ki se odvijajo v njem. Pri tem je bistveni element optika, ki tipično iritira gledalčevo željo po zadovoljitvi ugodja, ga s tem napravi za subjekta cogita in ga hkrati učvrsti v pozicijo brechtovskega subjekta.

I. III. Optika psihoanalize v označevalcu /teorija pogleda/

Teorija pogleda, katere namen je razkritje delovanja cogita v Descartesovem smislu, nastopa v naši vsakdanji realnosti in je del psihopatologije našega vsakdanjika. Ker gre, kot je že ugotovljeno, za vsakdanji pojav /in ne le zato/, preide shiza očesa in

12 Ibidem, str. 111.

13 Freud, Sigmund, Mali Hans - Volčji človek; Močnik, Rastko, Psihoanaliza v verovanju in vednosti, SH, ŠKUC, Ljubljana 1989, str. 250.

14 Ibidem, str. 256.

15 Oder ima v bistvu, prav tako funkcijo psihoanalitske optike /trompe l'oeil/, ker so nam tu vidni le igralci. Oder kot celota skriva v svoji postavitvi delo režiserjev, kostumografov, maskerjev, mojstrov osvetljave... V tem kontekstu študije oder nastopa v smislu celote.

pogleda¹⁶ v nezavedno. Če podamo grob opis Merleau - Pontyevem smislu videnja in gledanja, potem se dotaknemo le roba problema. Kompleksnost omenjenega problema lahko uvidimo na primeru; vedno, ko gledamo - vidimo ali ne - vidimo, čeprav vedno vidimo. Manko omenjene sodbe poiščimo v Lacanovi interpretaciji shize očesa in pogleda.

»Najradikalnejši problem mimikrije je v tem, da ugotovimo, ali ga moramo povezati s kakšno oblikovano sposobnostjo samega organizma, ki nam kaže njene manifestacije. Če naj bi bilo to legitimno, bi morali razumeti, po katerih poteh ta sila zmore obvladati ne le samo obliko mimikiriranega telesa, pač pa tudi njegovo razmerje z okoljem, od katerega se mora razlikovati ali, narobe, kateremu se mora priljučiti. Skratka, kakor nas nadvse ustrezno opozarja Caillois, pri takšnih mimikrijskih manifestacijah, in še posebno pri tistih, ki nas opozarjajo na funkcijo oči, se pravi, pri ocelli, gre za to, da razumemo tole: ali nas prevzamejo - dejstvo je, da tako učinkujejo na roparico ali na domnevno žrtev, ki jih gleda - ali nas prevzamejo zato, ker so podobni očem, ali pa so, narobe, oči fascinantne samo zato, ker so povezane z obliko ocelli. Z drugimi besedami, ali nismo dolžni prav tako razlikovati med funkcijo očesa in funkcijo pogleda?«¹⁷

Lacan torej razkrije razliko med funkcijo očesa in pogleda, ker »je videno /vu/ pred tistim, kar je dano -v- videnje./donné-à- voir/«¹⁸ Lacanova natančna distinkcija vsebuje dragoceno informacijo za oder, ki lahko računa na reakcijo gledalcev, vendar mora pri tem računati, kot trdi Merleau-Ponty, da pogled in oko delujeta skupno. Merleau-Pontyeva interpretacija v »Phenomenologie de la perception« naveže skupno delovanje subjekta, ki ga je treba misliti hkrati kot »naturiran«, odvisen, in kot »naturirajoč«, avtonomen, »nesklonljiv«¹⁹, s cogitom.

Potrditev, da je treba obe plati subjekta misliti skupaj, je govor. V Drugi Descartesovi meditaciji subjekt pride do zaključka: mislim, torej sem, vendar cogito na tem mestu stoji na govoru, subjekt je svojo misel dojel samo skozi medij govora. Resnična formulacija subjektovega cogita bi se potem glasila: misli se, biva se, a tu sebe pretvarja v pozabo - postane molčeči cogito.²⁰ Bistvo molčečega cogita je, da postane »je cogito šele, ko se sam izrazi.«²¹

Na zgornjem primeru je nazorno dokazano, da optika v gledališču izzove subjekta, da v »vozliščih« predstave cogitu da status cogita.

Že prej smo ugotovili, da je eden odločilnih elementov gledalčeve vključitve v predstavo njegova želja. »Človekova želja je želja Drugega [...], na koncu katere je da janje-v-videnje.«²² Omenjeni Lacanovi postavki zastavljata označevalca kot pot do drugih označevalcev, ki jih je potrebno razgraditi; želja, Drugi, trompe l'oeil. Oder kot potencialni Drugi gledalčeve želje to lahko iritira, da preide v misleči cogito - s trompe l'oeil. Trompe l'oeil ali varalec očesa je varalo; »če hočemo

16 Gre za šesto poglavje Lacanovih Štirih temeljnih konceptov psihaanalize /CZ, Ljubljana 1980/, ki naslovno sovпада s kontekstom.

17 Ibidem, str. 101, 102.

18 Ibidem, str. 102.

19 Zupančič, Alenka, To see or not to see, RAZPOL 5/89, Analecta, Ljubljana 1989, str. 109.

20 Parafraza diskurza A. Župančič v ibidem, str. 110.

21 Merleau-Ponty, Maurice, Phenomenologie de la reception, Gallimard, Paris 1945, str. 463.

22 Lacan, Jacques, Štirje temeljni koncepti psihoanalize, CZ, Ljubljana 1980, str. 153.

prevarati človeka, mu pokažemo sliko..., nečesa onstran tega, kar hoče videti.«²³ Bistveni »point« varalca očesa je vzbuditi subjektovo željo z nečim v razmišljanje. Subjektova želja od videnja do dajanja-v-videnje v drugo fazo razmišljanja, ki je razmišljanje post-festum, saj je pogled /želja padel na finto varalca pogleda v trenutku, ko subjekt postavi/ dá trompé l'oeil kot označevalca v-videnje.

Podobni miselni učinek na subjekta želje med gledalci izzove odrsko postavljena optična prevara - anamorfoza. Čeprav je njena elementarna fiksacija slikarstvo, lahko doseže na slikovni podlogi scene odra isti učinek kot trompé l'oeil ali kot Zöllnerjeva iluzija.²⁴

Težnje frontnih avtoritet gledališke teorije so prav miselni efekti optike, ki /so/ se /realizirali/ realizirajo v umetnosti. V Artaudovem prvem manifestu Gledališča krutosti je moč opaziti več takih mest: »Ker je odkrit poseben vpliv svetlobe na duha, je treba raziskati učinke svetlobnih vibracij,...²⁵ ali«... medtem ko bodo predmeti, ki so sicer navadno na odru, odstranjeni ali prikriti.«²⁶

Gledališče, predvsem lutkovno gledališče je vedno iskalo nova izhodišča v postavitvi predstave, toda vsak poskus je pokazal, če se izrazim z levi-straussovskim besednjakom, odsotnost komunikacije med odrom in gledalci. Nezavedno v omenjeni patologiji je odsotnost analitičnega pristopa k gledališki teoriji, ki bi majava mesta oz. nakazana mesta razširil, popravil in dopolnil. Potrebno je poudariti, da odsotnost komunikacije v gledališču ni tipično brechtovsko protislovje, temveč paradoksalni estetski padec - padec zaradi estetske zasičenosti. Estetika ima v gledališču dialektično funkcijo znotraj etike: etika deluje celostno - povezovalno, estetika znotraj nje smiselno z distinktivnimi komentarji.

109

II. KRITIKA IN KULTURA

II. I. Konstruktivna destrukcija

Težnja po althusserskem rezu v lutkovnem teatru ni, kot je že ugotovljeno, utopija, marveč nadaljevanje Artaudove vizije. Kot Artaud v prvem manifestu Gledališča krutosti teoretsko izvede lastno vizijo preoblikovanja gledališča ugotavlja: »V današnjem času propadanja vrednot se mora metafizika skoz kožo vsesati v dušo.«²⁷ Torej stvaritev »znanstvenega gledališča« zahteva tudi drugačno vizijo publike. Vzgoja publike je čisto kulturološki moment, saj latinski pomen besede kaže na obdelovanje zemlje, se pravi, zajema odnos do nečesa. Vendar odnos do nečesa kot postavka temelji na predpostavki, da se mora najprej vzpostaviti odnos do samega sebe.

Teoretska nujnost za ponovno vzpostavitev odnosa do sebe je obračun z ideološkim prizvokom vzgoje t. i. severjevskega obdobja v gledališču, ki »izhaja iz » platoni-

23 Ibidem, str. 149.

24 Levi-Strauss je v oddaljenem pogledu/SH, ŠKUC, Ljubljana 1985, str. 217-219/ opisal Zöllnerjevo iluzijo kot čutno prevaro; dve vzporednici, ki sta gosto črtkani pod poljubnim ostrim kotom proti navidezni sredinski razdalji med vzporednicama. Dobljena slika ne daje občutka resnične vzporednosti premic, temveč daje videz, da se bosta premici sekali.

25 Zbornik, Med Artaudom in Brechtom, KMGL, LJ 1972, str. 73.

26 Ibidem, str. 75.

27 Ibidem, str. 77.

stičnega » razumevanja umetnosti, po katerem je umetnost že sama na sebi nekaj, kar je nevarno državnim ustanovam in človeškemu sožitju na način državne organizacije.«²⁸ K obračunu s preteklo gledališko vestjo spada tudi obračun z odnosom do gledališke kritike.

Zgodovinski aspekt slovenske kritiške tradicije zapade na dva obdobja; predvojnega, ki je imel izoblikovano držo, a je bil do vratu zapet s puritanstvom ali ujet v t. i. »korak za«, kar bomo videli kasneje in povojnega - ideološko obremenjenega. Manko, t. i. načelni teoretski manko zgoraj omenjenih obdobij, je nestrukturacija odnosa občinstva do kritike, ki je spravljala in še vedno spravlja kritiko pod optiko neusmiljene mačehe ubijalke.

Vedeti moramo, da izraz kritika ni enoznačen; »zdaj implicira to, da nekaj raziskujemo in s tem zavrremo - negativno sodbo; zdaj označuje /to je njegov temeljni pomen/ pozitivno poznavanje meja, to se pravi, proučevanje za možnost neke dejavnosti.«²⁹ Macherey nazorno nakaže obrat: pristop kritike k umetnosti, umetnini, šele daje status umetnine, se pravi, da je umetnina s kritiko dobila potrditev eksistence, ne glede na dejstvo, ali je pristop oz. ocena pozitivna ali negativna. Gledano s tega aspekta - dobroti in slabosti - gre v bistvu za paradoksalen problem; Aristoteles v poetiki opozarja, da mora kritik osvetliti dobre in slabe strani, ker že Platon v Sofistu ugotavlja sočasen obstoj bivajočega in nebivajočega.

110 Izhajajoč iz te točke se ugotovi, da je problem kulture problem drobnih distinkcij, ki kakor pri kritičkem manku, čeprav je teoretsko paradoksalen, odigrajo odločilno vlogo. V sporu kritiškega manka ni spor v paradoksu, temveč v sklepu vpotegnjem iz tega; paradoks ni odvečen - zato ga je potrebno prezentirati.

II. II. Nova kritika na pogorišču

Po začrtanju odnosa občinstva do kritike se lahko osredotočimo na kritiko samo. Ugotovili smo že, da je predvojna slovenska kritika imela držo - koncept delovanja, ki je bil strogo moralističen. Legitimnost teze o moralizmu oz. t. i. ujetosti v »korak za« si lahko analitično ogledamo pri Cirilu Debevcu, v pred- in povojnem obdobju enim od vodilnih kritikov in režiserjev.

»Po prvih, resda močno razbolelih in bolnih izkrikih povojnih ekspresionistov, po neuspeh poskusih futuristov, po umetniško precej nedognanih in nedostatnih obtožbah pacifistov, po maloštevilnih, res dragocenih družbenih analitikih, je dramska produkcija zlezla nekam na tla in ne more v svoje višine nazaj. Gledališče ne vrši več svobodno svojega poslanstva, ne posega več aktivno in gosposko v kulturno umetniško in socialno življenje narodov, temveč se trudoma muči in peha v jarmu železne vladarice Politike.«³⁰

Ena od bistvenih tendenc v Debevcem kritičkem ustvarjanju je alternativnost; v kontekstu člankov se vije duh - klic po novem gledališču - alternativnem gledališču. Vendar bolj ko se Debevec poteguje za novo gledališko izraznost, bolj zapada v

28 Skušek-Močnik, Zoja, Gledališče kot oblika spektakelske funkcije, Analecta, Ljubljana 1980, str. 65.

29 Althusser, Louis, Ideologija in estetski učinek, CZ, Ljubljana 1980, str. 146.

30 Debevec, Ciril, Izbrani gledališki članki, KMGL, Ljubljana 1967, str. 82.

protislovja, iz katerih je mogoče razvideti, kaj je zanj alternativa. Negiranje impresionistov, futuristov je vsekakor lahko drža kritika, a tudi indicija o njegovih pogledih. Tako se lahko vprašamo, o kakšnem gosposkem posegu Debevec govori, ali o malomeščanskem gospostvu ali gospostvu kot takem. Zaključki kažejo na slednje; članek datira v leto 1937, ko se je fašizem že povzpел in je bilo zagovarjanje tedaj alternativnega gledališča - Brechtovega teatra - precej bogokletna zadeva. Zato tendence po alternativni, ki je »korak za«.

»Mislim, da sta v vsem značaju gledališkega občinstva samo dve potezi, ki bi se dali z vso zanesljivostjo ugotoviti in sicer potezi, ki sta lastni vsaki skupini. To sta: I. popuščanje osebne volje v korist skupne volje, II. nalezljivost. Prvo lastnost je znameniti psiholog Gustav Le Bon označil [...]»³¹. Če je bil vnos teze o »koraku za« prej vprašljiv, potem je sedaj potrditev dejstveno pred nami. Debevec si v razlagi psihologije množic, ali ne upa vpeljati, ali pa ne pozna Freuda in njegove Množične psihologije in analize Jaza, ki datira daleč pred izidom Debevčevega članka /1937/. Freud je bil, prvič, žid, drugič pa je psihoanaliza preveč »umazana« za »gosposki« poseg v kulturo. Dejstvo je, da se je Freud v svoji teoriji psihologije množic naslonil na Le Bona in ga dodelal, kar ne negira pravilnost Le Bonovih zaključkov, marveč kaže na Debevčev »korak za«. Tako izmotavanje iz okvirov lastnih načel dokazuje, da so obtožbe gledališča kot rablja politike, dokaj naivno dojeta vprašanja.

II. III. Nova kritika na pogorišču II.

Debevčev »manifest« gledališke kritike si lahko postavimo za izhodiščno postavko, ki jo bomo obdelali in dodelali z namenom, da se izkristalizirajo osnovna načela kritike, njen namen in njen odnos do občinstva - novega občinstva, konstituiranega po althusserskem rezu.

V članku »Gledališče in kritika« Debevec poda deset točk kritike kot temeljne:³²

1. Strokovna izobrazba in strokovna usposobljenost; kritik mora imeti »primerno znanje iz vseh snovi, ki sodijo po svoji zvrsti v gledališko stroko. Predvsem širok razgled po modroslovni, slovstveni in umetnostni zgodovini.«³³
2. Jasnovidnost - predstava mora kritiku v trenutku razpasti na temeljne enote.
3. Čut za stvarnost - objektivnost.
4. Vzgojnost: pokazati rešitve, nakazati prikrito.
5. Poučnost; kritika je edini vir za izobrazbo gledališkega občinstva.
6. Strogost: kritik mora imeti svojo držo.
7. Pogumnost: kritikova drža naj bo vedno enaka - stati mora za svojim teoretskim korpusom.
8. Taktnost - žlahtnost: gre za t. i. prestiž kritike - točnost izražanja.

31 Ibidem, str. 64

32 Pričujoče temeljne točke so povzetki članka v ibidem, str. 51 - 59.

33 Ibidem, str. 52.

9. Jedrnatost kritike: izraža kritikovo mnenje in ne mnenja drugih oz. anketna mnenja drugih ali prepisovanje gledaliških listov.

10. Jezik - oblika: kritika je četrta zvrst književnosti.

Kljub dobro pokritemu področju se Debevcu izmakne iz vida nekaj temeljnih konceptov kritike;

- pristop k objektu kritike in
- diskurzivnost kritike.

Macherey v /Nekaj temeljnih konceptov/ pravi, : »Kritizirati pomeni to, da skušamo priti do vednosti, kaj je literarna umetnina, dajemo kritiški dejavnosti raziskovalno področje, predmeta pa pravzaprav ne. Poleg tega nedvomno nekoliko prehitro uporabimo izraz vednost.«³⁴ Distanciranje oz. vzpostavljanje odnosa med kritikom in umetnino - predstavo - se kaže na načinu prezentiranja kritikovega videnja. Seveda gre v tej točki za »tri vrste kritik«:

- »kritika kot ocenjevanje /šola okusa/,
- kritika kot vednost«,³⁵
- kritika kot skupek ocenjevanja in vednosti.

112

Pri odločanju, za katero zvrst kritike se bo kritik odločil, sta načelno prvi dve varianti kot izhodišče za tretjo večinoma nepravilno dojeti, ker se mnogim izgublja izpred oči dejstvo, »da kritiški dejavnosti dajemo področje«,³⁶ ne pa tudi predmeta. To pomeni izogibanje »vsakršnemu empirizmu«³⁷ in prepuščanje spekulaciji, ki vzpostavlja novo vednost, se pravi, možnost - sposobnost videnja obrata, ki je navidezno prikrit.

Kako kritik pokaže obrat, ki je prikrit, ali »kako je umetnina nekaj drugega, kar je«?³⁸

Macherey pravi, da obstaja med pisateljem in kritikom ireduktinilna razlika, »ki ločuje obe obliki diskurza drugo od druge.«³⁹ Se pravi - kritik pokaže, »kako je umetnina nekaj drugega, kar je«⁴⁰, z diskurzom. Vendar v gledališču problem diskurza lahko obravnavamo trojno; pisateljev diskurz, režiserjev diskurz in kritikov diskurz. Trojni diskurz ne pomeni za kritika lažjega, marveč kompleksnejšega dela. Prenos literarnega zakona v režijski zakon ima svoj manko, ki izgine iz pogleda, da bi v drugem delu pridobila predstava čar - mogoče z enournim potenciranjem določenega dogodka. Ravno omenjeno izmikanje oz. potenciranje sili gledališkega kritika v diskurzivnost, kjer temeljne koncepte Debevcovega »manifesta« uporablja za umestitev predstave na pravo mesto.

34 Althusser, Louis, Ideologija in estetski učinek, CZ, Ljubljana 1980, str. 146.

35 Ibidem, str. 146.

36 Ibidem.

37 Ibidem, str. 147.

38 Ibidem, str. 149.

39 Ibidem, str. 149.

40 Ibidem, str. 146.

Conclusio

Sklep kot tak ne pomeni tudi končne razrešitve problema kulture, saj althusserski rez, ki je napravil kritičen poseg, še ni spremenil nazora slovenskega naroda in našega kulturnega čuta, temveč je problem šele nakazal.

Naloga je samo nakazala način vključitve v problem, ki so ga, kot smo lahko dojeli, nakazali gledališki teoretiki. Prav v njihovih delih je potrebno iskati izhodišče za delo - jih nadgraditi na mestih, kjer so padli, in graditi kulturo v njeni pravi iztočnici. Čeprav tudi kriva pota, kot antipodi dobri - resnični poti, že s samim dejstvom vključevanja dajejo svoj doprinos - čeprav napačen, se morajo skozi čas (navsezadnje) konfrontirati z resnico in priznati napake, ki rušijo slovenski kulturni prostor. A njihov sklep je sklep post festum in med časom njihovega spoznanja se gradi kulturni nazor Slovencev v napačni smeri - smeri slabih posnemovalcev. Do njih moramo zavzeti držo, držo, ki jo je imel Platon do vseh posnemovalcev, se pravi, ne izgnati ljudi, ki slabo posnemajo, temveč izgnati pristope, ki vodijo k slabemu posnemanju.

VIRI IN LITERATURA

PRIMARNA:

- 1 ALTHUSSER, Louis, Ideologija in estetski učinek, CZ, Ljubljana 1980
- 2 DEBEVEC, Ciril, Izbrani gledališki članki, KMGL, Ljubljana 1967
- 3 FREUD, Sigmund, Mali Hans - Volčji človek, SH, ŠKUC, Ljubljana 1989
- 4 LACAN, Jacques, Štirje temeljni koncepti psihoanalize, CZ, Ljubljana 1980
- 5 LEVI - STRAUSS, Claude, Oddaljeni pogled, SH, ŠKUC, Ljubljana 1985
- 6 SKUŠEK - MOČNIK, Zoja, Gledališče kot oblika spektakulske funkcije, Analecta, Ljubljana 1980
- 7 RAZPOL, 5/89, Analecta, Ljubljana 1989
- 8 ZBORNİK, Med Artaudom in Brechtom, KGML, Ljubljana 1972

SEKUNDARNA:

- 9 ARISTOTELES, Poetika, CZ, Ljubljana 1982
- 10 DESCARTES, René, SM, Ljubljana 1988
- 11 MOČNIK, Rastko, Beseda - besedo, ŠKUC, Ljubljana 1985
- 12 PLATON, Država, DZS, Ljubljana 1976
- 13 PLATON, Sofist, ZO, Maribor 1980

Dopplerjev Matjaž N. efekt Berger v orožju Hamletovega očesa

114

... NATAŠI ...

1

O prijatelj moj, kaj vse si že okusil v življenju! Napni možgane, strgaj raz sebe vsa prekrivala in razgali najgloblje čustvo v svojih prsih, poruši vsakršen zid, ki te ločuje od človeka, o katerem bereš, in potem beri Shakespeara – zona te bo spreletavala ob notranjih navzkrižjih njegovih junakov. A podoba je, da je celo Shakespeara obhajala groza pred pravimi religioznimi navzkrižji.

Sören Kierkegaard: Bolezen za smrt

Zakaj začeti z besedami velikega Danca? Morda je v ozadju resda vrsta pietetnih razlogov: ena najodličnejših stilistik znotraj svetovne zgodovine filozofiranja («l'homme, c'est son style», pravi francoski pregovor); ena najodličnejših teorij verovanja («Če pa je za krščanstvo v celem bistveno prav to, da ga je treba verovati, ne pa doumeti...»)¹ v transverzali Etienne de la Boétie (Prostovoljno suženjstvo) – Blaise Pascal (Misli)... – in tako dalje. Toda tisto »usodno«, zaradi česar stojimo v predverju njegovih vrat, je prav sestav pojmovnika Kierkegaardovega univerzuma: »božja ljubezen«, »božja strogost«, »ponovitev«, »občutek krivde«, »obup«, »strah in trepet«, »ali– ali«... Te kategorije so v globinskem sestavu

1 Kierkegaard, Sören: BOLEZEN ZA SMRT, Mohorjeva družba, Celje 1987, str. 127;

Kierkegaardovega docela ambivalentnega odnosa (mixtum compositum »ljubezni« – »sovrastva«) do krščanstva. »Točka prešitja«, označevalec, ki evakuira ves sestav – in radikalno precepi biografsko–filozofsko ontologijo Sörena Kierkegaarda, je GREH. Greh, pod katerega »strašno težo« je živel Kierkegaardov oče in ki ga je obilno prenesel (= delegiral) na sinovo civilizacijsko poslanstvo, o čemer priča njegov Die Tagebücher. »Očetova zgodba je bila naslednja: ko je bil star deset let in je pasel ovce, je nekega dne, sam, lačen in prezebel – dvignil roko in zažugal Bogu, ga ozmerjal, ker ga na teh pustih planjavah pušča samega in bednega. Je to storil zares ali pa je šlo le za domišljijo dečka, ki je morda dan poprej poslušal Jobovo zgodbo iz Svetega pisma? Vseeno. Krivda je bila tu...«² In ravno vprična točka je očiče soočenja dveh velikih Dancev: Sörena Kierkegaarda in Hamleta Danskega. Tudi Hamletov Oče preloži grehe (»bil sem v cvetu svojih grehov«), neskljenjene račune – na svojega Sina. Ravno s to ontološko zadolžitvijo se za Hamleta znajdejo vsi »grešniki« na isti ravni, tu ni nikakršnega »diferencialnega računa«, zato vsa iztiritev (»out of joint«), fundamentalno zaprečenje morebitne izvršitve velikega naklepa (= maščevanje Očetovega umora), (ob)tiči v »mirovanju«, »razpoki« (karkoli je že Hamlet–drama po svoji »konfiguraciji« makro– kinetična); ergo: vse drugo se lahko zgodi, samo ta linija, ki jo zastopajo tri osebe, vpisane v »dramatis personae« v isti vrstici: (1) Hamlet, sin prejšnjega (2) in (3) nečak sedanjega kralja – bo ostala v genealogiji »greha« nedotaknjena, kolikor že z začetno opombo anticipiramo, da problem konca ostaja znotraj okrožja hamartije in Aristotelovega polja týche.

2 Posebnost Hamleta je ta, da se tu nikakor ne moremo zadovoljiti zgolj z detekcijo, da tu hkrati obstoji »napaka izreke prvega stavka«:

Bernardo: Kdo je?

Francisko: Ne, meni odgovori: stoj, kdo si?³

– in

(ob dobesednem branju) vsaj »problem konca«, ki tiči v nasebju realizacije Horatiove naloge, ki mu jo naloži Hamlet (»da mojo zgodbo razložiš«), ko Horatio pravi:

»A ker ste pali v to krvavo igro
vi s poljskih vojn, vi iz Anglije,
zdaj odredite, naj mrlič ti
se polože na oder na ogled,
jaz pa naj govorim vsem, ki ne vejo,
kako je to prišlo: in čuli boste
o poltnih, krutih, nenaravnih delih,
o umorih slepih, o slučajnih sodbah,
o smrtih po zvijači in nasilju,
nazadnje o naklepih pogrešenih,
ki udarijo spočetnike: vse to

2 Hribar, Tine: KIERKEGAARDOVSKI SUSPENZ, spremna baseda k Sören A. Kierkegaard: PONOVITEV, FILOZOFSKE DROBTINICE... SM, Lj. 1987;

3 Shakespeare, William: HAMLET, prev. Oton Župančič, MK (Kondor), Lj. 1961, + odstev Hamlet–Župančič, str. 7;

izpričam, kot je res.
a s tem hitimo, dokler so duhovi
še zbegani; sicer iz zmot in spletk
rodi se več gorja.«⁴

V, 2

Soglašamo s Christopherjem Laschom, ki v knjigi Narcisistična kultura⁵ pravi, da »klasična drama« Sofoklesa, Shakespeara in Ibsna govori o konfliktih, ki so povezani s klasičnimi nevrozami; zapopadenje distichie (spodletelega srečanja) »napake začetka« in »problema konca« bomo sledili ravno skozi medij neuroze. Ravno oba »nenavadno intonirana« akcenta, ki sta vpisana v Vstop in Izstop drame, govori, kako je pravzaprav na nek način nemogoče definirati »ontološki začetek« oz. »konec« drame o Hamletu. Dobesedno branje nas navaja na rešitev, da skozi sistem »dramskih algoritmov« Horatio govori zgodbo o Hamletu (kakor stoji na »formalnem koncu drame«). Še več: v strahu, da bo Horatio zagotovo »izpričal« zgodbo, »kot je res«, se v govorici, kot a priori histerični substanci (v substanci, kjer gre vseskozi za p r e h i t e v a n j e), zmoti in napačno začne s prvim stavkom: »Kdo je? – Ne, meni odgovori: stoj, kdo si?« Ravno skozi ta neuspeli šiv, »konec–začetek«, je Hamlet drama, ki vznikne skozi Möbiusovo površino. Zlasti pod tem kotom gledanja »zagreši« Župančičev prevod Hamletovega ključnega stavka prvega dejanja:

/The time is out of joint... 188/⁶

»Svet je iz tíra...«⁷

V, 1

– radikalen premik v pomenjanju. »Čas je iz tíra«, Hamletova raztrganina pa je bitka za »pravi čas« (pravi trenutek maščevanja svojega očeta; in vice versa – pravi trenutek Klavdijeve likvidacije Hamleta...). In ta »temporalnost« odigra tudi ključno vlogo v zagrabitvi problema »konec–začetek«; K D A J? – je namreč temeljno vprašanje te drame. Logika gibanja navznoter obrnjene osmice (ni naključno znak za neskončnost) – je ravno logika »utripanja« Hamletove »ontološke difference« znotraj iztirjenega časa, ki bi ji tudi lahko rekli »never ending story«. Ravno ta čez–časovnost iztirjenega časa pomeni mitično utrdbo Hamleta v Möbiusovi votlini kroženja zgodovine civilizacije (kajpada ne tiste enciklopedično utripajoče izza prosojnih črk Guttenbergove galaksije!). Hkrati iztirjeni čas evidentno zada razpoko (»napake«, »luknje«) Horatioevemu pripovedovanju Hamletove zgodbe; oziroma – »pravi« začetek in »pravi« konec zabriše, vpotegne v logiko, ki je tipična za strukturo Möbiusovega traku.

4 isto, str. 142;

5 Lasch, Christopher: THE CULTURE OF NARCISSISM, New York 1979;

6 THE COMPLETE WORKS OF WILLIAM SHAKESPEARE, London–Oxford–New York–Toronto; uredil W. J. Craig, izdaja iz leta 1962;

7 Hamlet – Župančič, str. 36;

ko Hamlet v odgovoru Horatiu opisuje, kako

»Naš kralj gostuje in piruje v noč,
pijančtuje in razbrzdano pleše...«⁸

– in Hamlet obsodi to pijančevanje, češ, da imajo Dance za pijance od vzhoda do zahoda... – tedaj pa nenadoma, sredi tako govorjenega monologa, »break«... – in kot da bi skušal izgovoriti svojo bit, svojo onto–nazirajočo materialistično stratifikacijo:

»Tako je često pri posameznikih,
da zarad kake hibe od narave,
recimo od rojstva – v čemer so nedolžni –
saj človek si ne voli sam izvora –
jim čud na eno plat preveč omahne
ter ruši ograje in brani razuma
ali nagib jim kak preveč razkrajja
blesk lepega značaja – ti ljudje,
ki pečat nosijo teh nedostatkov –
bodi po rojstvu ali usodi zvezd –
njih vrednost, naj bo čista kot krepost,
brezkončna, kot jo more kdo imeti,
bo v splošni sodbi le okužena
od te posamezne hibe: granček zla
poniža drugo žlahtno vso vsebino
v svojo gnilobo.«⁹

Še preden bo nekdo tretji govoril o svoji grešnosti, ta tretji pa je duh očeta, se na isti črti znajdetta »pijance–razbrzdani plesalec« in nekdo, ki je v bistvu »lepega značaja«, iz čigar lepote pa »štrli« pojav »grančka zla«, ki sesuje celotno plemenito bistvo; tako vidi Hamletov pogled »zvezdo« Klavdij – Hamlet. In nato se pojavi duh. To mesto še zdaleč ni tako eno–stavno, da bi se lahko preprosto zadovoljili z dejstvom, da pač duh Očeta pove Hamletu: (1) Klavdij me je ubil, (2) maščuj me!, (3) zoper mater ne ukrepaj! Prvi problem, ki je »obrnjen« v Hamleta, je mesto, kjer zaloti duha:

»Skoraj bo že ura,
ko se v žvepleni, mukoviti plamen
vrniti moram.«¹⁰

In Hamlet odvrne: »Naj zarotim pekel?«¹¹

Skratka – tega duha (Očeta) odkrije v peklu. Sam Oče mu torej govori o mestu, kjer se nahaja – in sam Oče dvakrat omeni svoje grehe, dasi ne razkrije njihove vsebine. Naj nam bo tu dovoljen določen ekskurz v lacanovsko psihoanalizo, ki zadeva

8 Hamlet – Župančič, str. 26;

9 isto, str. 29,

10 isto,

11 isto, str. 32;

razmerje pekel – nevrotik. Za Freuda je religija (s kliničnega stališča) analogna obsesivni nevrozi. V svojem spisu Prihodnost neke iluzije pravi: »Če religija po eni strani obsega motnje prisilnostne vrste, kakršne predstavlja le obsesionalna nevroza individua, po drugi strani implicira sistem iluzij, ki ga ustvari želja (ein System von Wunschillusion) z utajitvijo realnosti (Vorleugnung der Wirklichkeit), sistem, kakršnega v izolirani obliki najdemo le v halucinatorični psihozi (nur bei einer Amantia), ki je stanje srečne duševne zmedenosti.«¹² Z Lacanom pa referirajmo neko drugo mesto, namreč Ime Očeta. Lacan pravi v *Ornicarju?* 5 (str. 54): »Judje so dobro razložili, kaj imenujejo Oče. Vržejo ga v neko točko luknje, ki si je ne moremo predstavljati. Jaz sem, ki sem, to je luknja, kajne? Luknja (...) pogoltna in potem v določenih trenutkih spet izpljune. Izpljune kaj? Ime, Očeta kot ime.«¹³ Svoj dispozitiv – »Bog je nezaveden!« – razloži: »Bog ex-sistira, je ex-sistenca par excellence, skratka, je potlačitev sama. Je celo oseba, za katero se predpostavlja, da je potlačena. V tem je religija resnična.« (*Ornicar?* 2, str. 103)¹⁴ Od tod pa je seveda brati njegovo diagnozo razmerja pekel – nevrotik: »Pekel je utvara nevrotika: perverzija, katere nevroza je spodletela.« (*Ornicar?*, str. 104)¹⁵ Sam Hamlet sicer resda v tem okrožju vprašanje pekla obravnava v obliki vprašalnega stavka, se pa potem (neposredno pred play-scene) dovolj resno »zaževa« ponovi – tokrat v obliki predpostavke, da bi bil ta duh lahko tudi hudič, ki je speljal njega, ki je tako šibak (II, 2). Neposredno po play-scene pa ta pekel »potegne« še enkrat »ven«; tokrat v obliki identifikacije:

118

»Zdaj je za čare prave nočni čas,
 ko grobi zevajo in bruha sam pekel
 kugo na svet: zdaj pil bi vročo kri,
 počel dejanja ljuta, da bi dan
 jih z grozo gledal.«¹⁶

In naposled (v tej liniji) p e k l a Klavdija pri molitvi (po play-scene) ne ubije ravno zato, ker bi tako (po Hamletovih besedah) Klavdij prišel v nebesa; zaradi predpostavke, da »pekel obstoji«, hoče imeti Klavdija prav tu. Zato ga tedaj ne likvidira. Zato ga mora ujeti pri eni od krepostnih grešnosti. Zato vnovič preloži »pravo-srečanje«.

Drugi problem mandata, ki ga naloži Hamletu duh njegovega Očeta, so (v pričujočem spisu prav »obsesivno« omenjani) g r e h i. Prvič torej duh eksplicitno pove, da je v peklu zato, da se bodo grehi iz »tostranstva« »izžgali in očistili«; drugič pa eksplicitno opiše stadij svojih grehov; ta stadij je v najvišji točki, »odrezan bil sem v cvetu svojih grehov« – skratka – z nesklenjenim »računom«. V okoliščinah srečanja z duhom seveda ne postavi pod vprašaj očetovih grehov. Jih pa »privleče na dan« ob Klavdijevi molitvi: »On (Klavdij, op. av.) pal je na očeta sitega, / ko cvel je v grehih bujno kakor maj; / kák bil je njegov račun, kdo ve kot Bog?«¹⁷ In v tem pogledu – namreč grehov, računov, krivde, ki jih ima »na glavi« stari Hamlet – drama ne pove

12 cit. po Regnault, Francois: BOG JE NEZAVEDEN, Analecta, Lj. 1987;

13 cit. po Regnault, str. 80;

14 ibid.;

15 ibid.;

16 Hamlet – Župančič, str. 81;

17 isto, str. 85;

kaj oprijemljivo legitimnega. Kolikor lahko tu pristavimo svojo dóxo, se zdi, da je treba iskati sled teh »grehov« v »politični predzgodbi«; v Hamleta (seniorja) zmagi (= pobojem) nad Poljaki in Norvežani; na »koncu koncev« je Fortinbrasova (juniorja) zadnja beseda... Naj pa ta nakazana gaz ostane retorično vprašanje.

Tretji problem pa je amandma k duhovemu Ukazu maščevanja lastne smrti:

»A kakorkoli primeš se dejanja,
ne skrni si srca in zoper mater
ne ukrepaj nič: prepusti jo nebesom
in trnom v njenem srcu, ti jo naj
skelé in zbadajo.«¹⁸

Na tem mestu skušajmo poantirati nekaj, kar tako rekoč »ždi« vseskozi v »zraku«, kar obsedeno navajamo skozi Hamletov diskurz, kar tudi sam proizvede, da bije v oči – v navedenem »breaku«; gre namreč za Hamletov »občutek krivde« = »granček zla«. Kaj je Hamlet dejansko (do sedaj) zagrešil takega, da bi ga opravičeval ta »nori« občutek krivde? Saj sam njegov »jaz« (»Ich«) dejansko ne ve, da bi kaj »zagrešil«; pravi delegat te »krivde« je »vsevidni« nadjaz (»über-Ich«); ta je tisti, ki radikalno otovori človeka, ki ima ustrezne informacije o »izrinjenih željah«. In nadjaz Hamleta vseskozi »krivi« želje po materi – incestne želje po materi – oziroma še več: prepovedane incestne želje po materi. Njegov »občutek krivde« se kajpada konstituira šele skozi prepoved. Travmatična babilonija zapovedi in prepovedi (kakor si jih bomo še naprej ogledovali v Hamletovi »kinetiki«) – to so vendarle tisti atributi, ki so tipični za obsesionalno nevrozo Hamletovega »dramskega subjekta«. Šele od tod je treba brati Hamletovo obsedenost s Klavdijem – ko sam sebi pritrди, da je Klavdiju »več kot nečak, a mnogo manj kot sin« – in od tod je potrebno brati, da Hamlet od Ukaza duha svojega Očeta pravzaprav lahko realizira zgolj amandma v zvezi z materjo. V tem amandmaju pa kajpada radikalno najde svoj Užitek, »svoje mesto«:

Hamlet: »Lahko noč; toda ne hodi k stricu v postelj;
če nimaš čednosti, jo vsaj igrāj.
Pošast privada, ki razjeda um,
našarjen vrag, je vendar angel v tem,
ker vaji lepih in krepostnih del
daje zunanost in odelo vsaj,
ki se prileže. Vzdrži še to noč
in ta ti bo olajšala prihodnjo;
nadaljna bo še lažja...«

Kraljica: Kaj naj storim?
Hamlet: Nikar ne tega, kar ti jaz velim;
naj tolsti kralj spet v posteljo te zvabi,
te ščiplje v lica, zove svojo miško,

in kadar te poljubljal bo ogabno,
tapljal s prekletimi ti prsti vrat,
mu za nagrado vso to stvar razkrij:
namreč, da ne blaznim zares, temveč le
iz zvijače. Prav, če mu poveste...«¹⁹

III, 4

S to trojno »problematično« utrdbo, s tem »hudičev« težkim tovorom, ki mu ga naloži duh njegovega Očeta – Hamlet stopi na pot. Na pot, ki se imenuje

The time is out of joint; O cursed spite, 188
That ever I was born to set it right!

Točno ta topos v drami je zagotovo najbolj pomembno samorefleksivno Hamletovo »izvajanje« o sebi; ravno na tem mestu Hamlet najavi svoj obsesionalni alpinizem – oz. svoj obsesionalni cross country. Obsesionalec je »artist«, ki si zgradi celo podzidje mehanizma zaprek, zapovedi, »da bi do neskončnosti odlašal srečanje s pravim trenutkom« (dr. Slavoj Žižek); in kam nas pelje ta interpretacija drugam kot v »prvi vzrok« njegovega prelaganja »pravega trenutka« likvidacije Klavdija? Dokaz: simptomatično je, kako Hamlet neposredno pred mišnico »sumi«, da bi bil ta duh (Očeta) lahko tudi hudič – in pravi:

»Jaz hočem
trdnjših dejstev. Igra bodi past,
da ujamem kralja in njegovo vest.«²⁰

Ko ima ta »trdna dejstva« v svoji (očesni) posesti, pa si izmisli nov »razlog«, zakaj še-ne-delovati (cf. Klavdij – molitev – pekel). To mesto – »Čas je iz tira: o prekletstvo in sram, / da jaz sem rojen, naj ga uravnavam...« – je seveda Hamletov »besneči« »feed-back« samemu sebi, je bes – nad svojo poprejšnjo evforijo:

»Da, ubogi duh, dokler spomina bo
v tej glavi zbegani. Tebe naj pomnim!
Da, iz zapiskov svoje pameti
izbrišem vse neznatne, prazne zgodbe,
vse reke, slike, prošle vtiske, kar sta
jih zabeležili mladost in skušnja;
in tvoj ukaz edini naj živi
v možganov mojih knjigi, nepomešan
z manj vrednimi stvarmi: zaboga, da!«²¹

I, 5

Kakorkoli že pa je potrebno k poskusu te »členitve« dodati naslednjo opombo: teo-ontološki nauk o sveti Trojici (Oče–Sin–Duh), v katerikoli historično-teološki verigi ga že gledamo (naj bo to rezultanta Fotiusove shizme, Summe Tomaža

19 isto, str. 91;

20 isto, str. 61;

21 isto, str. 32–33;

Akvinskega, koncila v Lyonu 1274, intervencija Duns Scotusa...) – vedno znova verificira dejstvo, da najvišjo ceno za »ljubezensko razmerje« vedno plača Sin; Hamlet je zgolj dokaz več.

4 **K**antovski »matem«, da je potrebno iti dovolj daleč v »vsebino«, da bomo naleteli na »formo«, verificira tudi danski kraljevič; le-ta je namreč dovolj daleč v »vsebinu« pustil ključno besedico te forme, ki ji gre »ontološko« in »tehnološko« (kolikor je de facto Tehnologija produktivnejše ime dramaturgije) prvenstvo, ki ji pravcata »točka prešitja«, ki omogoča dostop do nekaterih esenčnih ambivalenc, ki so vpisane v »dramski diskurz«; Hamlet pravi materi neposredno po mišnici (in Klavdijevi molitvi):

»Žila kot vam mi v rednem taktu igra
enako zdravo godbo...«²²

V tem okrožju zgolj pripominjamo, da ni naključno, da sta oba pulza (Hamletov in materin, po Hamletovih besedah) pripeta na isti Čas, ki se ga je z zlo slutnjo namenil uravnati Hamlet. Naša teza je, da je označevalec pulse institucionalnega pomena za »formo« te »tragedije« (da dobesedno preskoči iz »vsebine« v »formo«), zato se najprej predajmo razkošju avanturistične vožnje po njenem pomenskem liku:

- »pulsate: 1. bítí, utripati, pulzirati, razbijati (srce), drhteti...;
- pulsatile: adj. utripajoč, razbijajoč, ki pulzira; mus s katerim se tolče;
- pulse: I: pulz, utrip, bilo; phys, el. (tokovni) sunek, impulz...«²³

Pulziranje (bilo) je konstitutivno znotraj iztirjenega časa. Bije med nemogočima stenama biti ali ne-bití, vseskozi »neznosno« utripa kot ontološki transmitter vzdolž celotne transverzale Hamletovih strelskih jarkov Želje (skozi katero je potegnil Lacan mrežo v svoji znameniti študiji). Pulz: ali biti ali ne-bití (dvakratna vzpostava Hamletovega vprašanja samoukinitve); ali Ime Očeta ali Želja Matere; ali ljubezen do Ofelije ali latentno nergaški homoseksualni dovtip (Horatio); ali ubiti Klavdija (ko moli) ali ne-ubiti... – in tako dalje. Najpoprej si (ob tem) pogledjmo, kje v tekstu še stoji isto genealoško polje besedice pulse: (1) ko zagleda duha (Očeta) – in ko mu Horatio in Marcel tako branita, da bi duhu sledil:

»Moja usoda kliče
in slednjo žilico v telesu tem jekli
kot kite leva mi nemejskega.«²⁴

(2) ob koncu dialoga Hamlet – Klavdij, katerega »snov« je Hamletov umor Polonija, Klavdij pravi:

»Hamlet divja mi v krvi kot vročica...«²⁵

IV, 3

22 isto, str. 90;

23 VELIKI ANG. –SLO. SLOVAR, str. 749;

24 Hamlet - Župančič, str. 29;

25 isto, str. 98;

In kakorkoli se da dokazati, da je William Harvey v predavanju 17. 4. 1616 (v letu Shakespearove smrti), kot član Royal College Physicians, prvič uradno omenil rezultate 12-letnih raziskav o krvnem obtoku, ki jih je kot definitivni rezultat izdal šele leta 1628 v delu z naslovom *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, in da je Hamlet spisan leta 1601 (prvič pa naj bi bil tiskan leta 1603) in da med Harveyem in Shakespearom ni nikakršne epistemološke vezi, pa »pulse« leži na dovolj zglednem mestu v Hamletu. In ta »pulse« daleč presega metaforično raven znotraj dramskega diskurza. Lahko bi na neki ravni celo rekli, da je Shakespeare v Hamletu tako rekoč »avant la lettre« »pulse« potegnil iz »biološkega« »krvnega obtoka« in obravnaval v nekem smislu p u l z i j e (kakor jo razdeluje lacanovska psihoanaliza). V katerem smislu? (1) Da pot subjekta na ravni zadovoljivte »poteka med dvema stenama nemožnega«;²⁶ načelno je celoten dispozitiv drame postavljen v ali – ali.../... ali družina ali država... – in oba ALI se ad infinitum prikazujeta kot nemožna. Zlasti še, če že na tej stopnji anticipiramo rezultat, da je os (zaradi načelne nemožnosti tako zastavljene stave) izničena, da je »končni zmagovalec« nekdo onstran linije (danska država – družina = Fortinbras. V ta niz sodi ontološki razpor Ofelije (samomor), ontološki dispozitiv Hamleta: mrtev–še–preden–umre (cf. celotno skalo Hamletovih Ali–jev) in, kot je pokazal Lacan v svoji analizi Hamleta, tudi Hamletova mati (diagnoza: zaradi »instinktivne požrešnosti«) stavo ali – ali obrne v niti – niti: niti stari Hamlet niti Klavdij. (2) Drugič pa je pulzijo drame Hamlet brati v logiki poante Heraklitovega fragmenta – »Loku je ime življenje, njegovo delo pa je smrt.«²⁷ In »ta« lok smo vpeljali s starogrško besedico *krisis*,²⁸ (ki sicer poleg odločiti kaj, pomeni razpoko) – *tódzon krisis*... – kot način odločitve boja z lokom – ko smo dejali, da je že »vse« v drugem prizoru prvega dejanja. Skozi to bi lahko celo nekoliko grobo rekli, da je ontološki tir drame Hamlet odločitev–brez–od–LOČITVE (kolikor slovenščina v tem trenutku igra na naše note).

5 **K**o Polonij raziskuje okoliščine Hamletove »blaznosti« (njuno prvo dramsko soočenje »v živo«), ga vpraša:

»Kaj čitate, kraljevič?

Hamlet: »Besede, besede, besede.«²⁹

II, 2

To Hamletovo »sporočilo« daleč presega okvirje zgolj »igranja blaznosti«; to »sporočilo« nikakor ni brati kot kakšno abruptno domisljico – (ali kaj podobnega). Ne sodi torej v običajno logiko njegovega kliničnega manevra – in presega mrežo »besednih iger«, tehniko (besednih) obratov... – in kar je podobnega. To stališče je spoznavnoteoretsko stališče, vpisano v določeno ontološko tradicijo, od grške »spoznavne teorije« do lingvističnega podjetja Ferdinanda de Saussura, njegovih

26 Lacan, Jacques: ŠTIRJE TEMELJNI KONCEPTI PSIHOANALIZE, CZ (Misel in čas), Lj. 1980, str. 221;

27 isto;

28 GRŠKO-SLOVENSKI SLOVAR, uredil Anton Dokler, Lj. 1915, Katoliški tisk, str. 450;

29 Hamlet – Župančič, str. 48;

»strukturalističnih učencev« in »post–strukturalističnih« naslednikov. Če tu preskočimo enciklopedično ceremonijo evidentiranja bližin in razlik tu naštetih taborov – in zopet zaplavamo proti hamletovskemu toku – potem je seveda odločilno za naš spis o Hamletu, da je Hamlet tisti, ki izreče besede, da so besede (povedano v jeziku tu navedene tradicije) le sistem znakov / označevalcev; rečeno z ontološkim pojmovnikom: med mislijo (jezikom) in bitjo, subjektom in objektom vlada dystichía, radikalno spodletelo srečanje. Skozi to Hamletovo »spoznavno–teoretično« poanto – njegova pozicija presega obeležje gesla latinskega rezervata – Acta, non verba! Še več: radikalna ontološka spodletelost misli nasproti biti stvari se elementarno vpiše v njegovo samoizkustvo; toda tu ni moč reči, »ni sposoben preiti od besed k dejanjem« (kakor se glasi slaboumje proslule politične floskule). Poanta njegovega samoizkustva je korenito kritično obrnjena v njegovo verbalno – v območje njegove govorice. V »nemožnosti govorice« tiči problem. Ko se Hamlet obkrajat samoobtožujoče znajde sam–pred–sabo, ne pravi, denimo, »ne morem delovati«, ampak

(1) »Na delo, moj razum! (II, 2)³⁰ in

(2)... Kako pa jaz –
oče ubit in mati oskrunjena –
poziva dva na um moj in na kri –
jaz pa kar spim; tu pa v sramoto svojo
gledam smrt bližnjo dvajset tisoč mož,
ki iz objesti, le za slepo slavo
gredo v svoj grob ko v postelj, se boré
za krpo tal, premajhno za terišče,
preozko za grobove, da bi vanje
zagrebli padle. Misel, o, poslej
krvava bodi ali nič ne šteje!³¹

IV, 4

Hamlet torej detektira, da je z njegovo govorico (mislijo) »nekaj narobe«. Lahko bi celo rekli, da »trči« na delovanje–v–govorici – oziroma, da je govorica sama delovanje. S tem pa »problem« preloži v drugo polje. Od tu se tudi pokaže, da Hamlet ni »čistokrvni« obsesionalec, ampak hkrati (v nekem smislu) tudi histerik (in ne zgolj v smislu, da je govorica – Hamlet so vendar monologi, monologi in monologi – a priori histerična). V katerem smislu? »Temeljna poteza histerika, prehitevanje, prežema celotno njegovo ekonomijo uživanja: histerika prepoznamo, denimo po tem, da mu govorjenje o tem, kaj namerava storiti... nekako že kar »nadomesti stvar samo« – v govorjenju se prehiteva, kot da je že pri stvari, ves užitek je v teh prehitevajočih pripravah.«³² (dr. Slavoj Žižek, Nezavedno verovanje in nezavedna vednost) Da pa je Hamlet sploh lahko Hamlet, mora stati v razpoki ali – ali; nekaj »trenutkov« kasneje (2. prizor II. dejanja je ključni epistemološki prizor Rozenkrancu in Gildensternu pove:

30 isto, str. 60;

31 isto, str. 101;

32 ZIK, IDEOLOGIJA, SLOVENCÍ, DE, Lj. 1987, str. 163;

»... kajti sama po
sebi ni nobena stvar na svetu ne dobra ne zla,
tako jo stori šele naša sodba...«³³

II, 2

Hamlet se torej v svoji govorici, v svoji govorni praksi, znajde med dvema nemogočima stenama, »biti« med izkustvom govornice kot »nemogoče« (»besede, besede, besede«) in med označevalci, ki producirajo označence (»stvar... tako jo naredi šele naša sodba...»). In v tem besednem dvoboju z Gildensteronom in Rozenkrancem, v katerem Hamlet pravi: (1) sreča je vlačuga, (2) Danska je ječa, (3) svet je ječa – Hamlet obupano veli Gildensteronu in Rozenkrancu:

»Ali pojdemo na dvor? Zakaj, pri moji
veri, jaz ne znam modrovati.«³⁴

II, 2

Na kateri točki izkusi Hamlet sebe kot tistega, ki ne zna modrovati? Ravno v trenutku, ko v »besednem dvoboju« premaga oba nasprotnika, ko disputirajo o sanjah; ko Hamlet neposredno po misli, da šele sodba naredi stvar dobro ali slabo, pravi, da je Danska ječa – mu Rozenkranc odgovori, da jo je potemtakem naredila njegova častiželjnost. In namesto da bi ga Hamlet pobil z argumenti, da je častiželjnost v samem Rozenkrančevem očesu (saj ju ulovi, da ga po naročilu »zalezujeta«), skratka, namesto, da bi se obdržal v isti sferi »problema«, popusti in dopusti, da iz problema častiželjnosti »zdrsnejo« k problemu sanj, kjer sicer Hamlet prav freudovsko bere sanje, da so sanje sence (nezavednega v) budnosti – in skozi ta »zdrs«, preložitvev problema v drugo sfero, skozi to, da ju v disputaciji ni »premagal« (= »prepričal«), »resignirano« odvrne: jaz ne znam filozofirati. Da pa se ta »ne znam modrovati« veže na dialog, dokaže sam Hamlet, ko nekaj trenutkov kasneje, v fascinantnem monologu, poda svojo epistemološko stratifikacijo:

»... in resnično, tako me vse
teži, da se mi zdi vsa ta krasna stavba, ta zemlja,
samo pusto predgorje; ta čudoviti baldahin, zrak,
vidita, ta ponosno prepeti nebes, ta veličastni
obok, okrašen z zlatimi plameni, ah, se mi ne
zdi nič drugega ko gnila gomila kužnih hlapov.
Kakšna mojstrovina je človek! Kako plemenit
po svoji pameti! Kako neomejen po zmožnostih!
Po podobi in kretanju kako popoln in čudovit!
V dejanjih kako podoben angelu! Po svojem
razumu kako podoben Bogu! Lepota svetá! Vzor
vsemu živemu! In vendar, kaj je meni ta kvintesenca
prahu?«³⁵

II, 2

33 Hamlet – Župančič, str. 49;

34 isto, str. 50;

35 isto, str. 51;

Ta manieristična identiteta hamletovskega epistemološkega troboja (resnično-dobro-lepo) je njegov »nazirajoči materializem«; in kakorkoli je »eter« ključna – in edina – skupna astronomska točka (Hamleta) Shakespeara – Giordana Bruna – Keplerja (na svetu ni praznega prostora, ker je le-ta vsepovsod izpolnjen z »etrom«), pritrjujemo skepsi epistemologa Alexandra Koyréja, ki v epohalni študiji *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma* pravi, da ne ve, ali je imel Giordano Bruno »veliki vpliv na svoje sodobnike in ali je nanje sploh vplival. V svojem nauku je bil daleč pred svojim časom. Tako se mi zdi, da je bil njegov vpliv zapoznel. Brunov nauk je bil sprejet in je postal velik dejavnik 17. stoletja šele po iznajdbi teleskopa in velikih Galilejevih odkritij.«³⁶ Tista korenita razlika med Shakespeareom (Hamletom) in Brunom je na eni strani radikalni pesimizem (»nič drugega ko gomila kužnih hlapov«), na drugi strani pa veliki emancipatorični optimizem Giordana Bruna.

6 **L**eninistična intonacija zagrabitve »igranja Hamletove blaznosti« bi bila takale: ni pomembno, kaj si Hamlet (subjektivno) misli o svoji »blaznosti«, pomembno je edino, kako Hamletova »blaznost« (objektivno) funkcionira v družbenih razmerah danskega občestva. In če funkcionira Polonij kot ideolog danskega dvora, potem funkcionira Hamlet kot »dvorni norec« tega dvora. Anton Zijderveld je v svoji študiji *Realnost v ogledalu* (racionalistično skozi analize tradicionalne norosti) poudaril, da so družbe uporabljale »norce« za ohranjanje družbene stabilnosti, za ravnovesje (že v starem Rimu so organizirali praznike norosti – saturnalijske). V ta »kurz« sodi ex-sistenca srednjeveških pevcev, »minnesängerjev«, truverjev, vagabundov, glumačev, ki so utelešali dispozitiv norosti. Po Zijderveldu je norec »varnostni ventil« določenega občestva in, denimo, oblasti ne spodbija. »Čim bolj diktatorska je oblast, tem bolj potrebuje norost in norce,« pravi Zijderveld. In kakorkoli že zoperstavimo »norost« »zdravemu razumu«, kakorkoli že »norec« »korigira« (spreminja in spodbija) »zdravi razum«, toliko bolj ta »zdravi razum« konstituira in krepi, saj ravno hrbtna stran norosti definira »zdravo pamet« kot »zdravo«. Ves trik operacije »dopustitve« »norca« je, da njegova fenomenologija konsolidira normativ »običajnega«, »zdravega«, »normalnega«. S tem pa seveda, to »zdravost«, »normalnost«... korenito utrjuje. In na tem tiru deluje–funkcionira Hamlet. Govorno deluje. Deluje skozi besede. On lahko sam sebe izkuša kot tistega, ki se nikakor ne more prilagoditi gnili danski dejanskosti; dejansko pa »deluje« v danskem občestvu kot »dvorni norec«. (Seveda) ni naključno, da na pokopališču drži v rokah ravno Yorickovo lobanjo, lobanjo popularnega »dvornega norca«. In tudi Hamlet je bil med danskim ljudstvom priljubljen, tako pravi Klavdij Laertu. »Funkcija norca« je torej inkorporirana v še tako diktatorsko državno ureditev; na tej »označevalni verigi« funkcionira Hamlet. Ne gre torej za to, da se Hamlet ne more prilagoditi »razmeram« v tej gnili državi, ampak v objektivnih družbenih okoliščinah te danske države funkcionira – kot da je preveč prilagojen. Ali z Lacanovimi besedami: »Že od nekdaj sem opozarjal na... heglovski postopek obrata pozicije lepe duše v razmerju do realnosti, ki jo obtožuje. Nikakor ne gre za to, da

36 Koyré, Alexander: *OD SKLENJENEGA SVETA DO NESKONČNEGA UNIVERZUMA*, SH, Lj. 1988;

bi jo prilagodili tej realnosti, marveč za to, da ji pokažemo, kako ji je še predobro prilagojena, ker sodeluje pri njeni vzpostavitvi.«³⁷

V kakšnem občestvu funkcionira Hamlet? Če racionalist ho-RATIO »stoji« na bregu »normalnosti«, potem Polonij ontološko predstavlja breg »patologije« (»Tčas izza tapete opazujeva midva sestanek«, pravi prvič Klavdiju II,2; drugič – tik pred svojo smrtjo – pa pravi (zopet) Klavdiju: »jaz stopim za preprogo, da bom slušal pogovor njun...« III, 3–, in tretjič (Kraljici): »Zdaj zdaj bo tu. Le ga čvrstó privijte, / češ, kaj počne, se več ne dá trpeti in da ste vi zaslanjali ga že / pred silno jezo. Jaz se skrijem tu.« III, 4) In v tem »patološkem« pribrežju kralujeta Klavdij in Gertruda. »Reko«, ki teče, heraklitovska reka časa, v katero ne moreš nikoli stopiti dvakrat, »zasedajo«: problematično čistiželjna Rozenkranc in Gildenstern, fascinantno-zagonetna Ofelija, »filozofa življenja« – oba grobarja, viteških časti Laert in Fortinbras... – in druge, manj upadljive, »dramske osebe«. Amhlôdi – Amlethus – »Norec« – Hamlet drži temu občestvu ogledalo, »da kaže čednosti njene poteze, pregrehi njeno podobo, svojemu času in družbi njuno obliko in odtisk.«³⁸ Toda najsi baron Münchhausen še tako zatrjuje, da se je prijel za lase in izvlekel iz živega peska, zato nič manj ne obtiči v živem pesku, zato nič manj ni »od tega sveta«.

126 **7** Na tem mestu »problem Hamletove blaznosti« premeščamo na drugo raven, v območje »druge blaznosti«, v območje Ofelijine »blaznosti«. Kakorkoli že je njuna ljubezen »problematična«, »zamotana«, »zagonetna«, pa najsi bo zato, ker je Ofelija dejansko del velikega državnega stroja (ali kot žrtev okoliščin... »Laert–Polonij – ali kot »aktivna« udeleženka) ali pa zaradi Hamletovega »agresivnega zlega očesa« (koliko je dejansko Ofelijo detektiral v sferi »zarote« – tekst ostaja odprt). Spomnimo se samo, kako ji v prvem prizoru tretjega dejanja, v ključnem »spornem« prizoru, v besu (ker je morda? zalotil Polonija za tapeto) Ukaže:

»Ako se omožiš, ti dam to prekletstvo za doto: bodi nedolžna kakor led, čista kakor sneg, vendar naj ti ne odide obrekovanje. Stopi v samo–stan, slišiš: zbogom. Ali, če se hočeš po vsej sili omožiti, vzemi norca; zakaj pametni moške vedo le predobro, kakšne spáke delate iz njih.«³⁹

III, 1

Pri tem pa ta samostan (nunnery) v vulgarni angleščini pomeni (in je pomenil tudi za časa Shakespeara) javno hišo. Tu je samo še enkrat izpričano, da je formula, ki si jo je pridobil skozi posredovanje pogleda v mater – »Slabost, ime ti je ženska!« – zadobila univerzalno veljavo. Pod pritiskom te veljave počí vsakršno »ljubezensko razmerje« do ženske. Tako tekst ne ponuja »v živo« njune ljubezni, ampak ponudi (na neki način) dva »mrtva« dokaza (razen »prijazne izmenjave« nekaterih besed ob mišnici, ki pa se uvrščajo na drugo pobočje):

37 Lacan, Jacques: *Ecrits*, Paris, 1966, str. 596;

38 Hamlet – Župančič, str. 69;

39 isto, str. 66;

(1) prvi (dokaz) je Pismo, ki ga Polonij (kot »corpus delicti«) navaja, da bi potrdil svojo diagnozo, da je Hamlet blazen od (zavrnjene Ofelijine) ljubezni; (2) drugi (»mrtvi«) dokaz pa je Hamletovo kričanje, ko dobesedno stoji v luknji njenega groba, da je Ofelijo ljubil – in da se dvajset tisoč bratov s svojo ljubeznijo ne more primerjati z njegovo. Po tej grobo začrtani prolegomeni – vstopimo v problem Ofelijine blaznosti, ki pa jo je iskati v neki »sledi« Hamleta, in ne samo v tej, da ji je Hamlet ubil Očeta. Hamletov Oče namreč »umre«, Hamlet je obupan in celo »nekaj« sumi. V tem obupu pravi, »da Vekovečni samomora zabranil bi ne bil,« in ta »prepoved« obvelja tudi potem, ko odkrije, da je bil Oče umorjen. Ofeliji Hamlet ubije Očeta in (Ofelija) naredi natanko tisto, česar Hamlet ni storil. In v teh okoliščinah Ofelijine samoukinitve, v osrčju blaznosti, ko ji je smrt Očeta (umor!) iztrgala »označevalno verigo«, »tu« postane Ofelija fascinantna, tu odpre sublimno polje ženskega diskurza v drami »Hamlet« (in skozi samoukinitve ukine zakon, ki mu je podvržen moški–Hamlet). Ofelija zblazni v žalovanju, strohni v žalovanju – in poje svojo pesem:

»Ko sneg je bel mrtvaški prt...«⁴⁰

IV, 5

In stopi v genealogijo sublimnosti Antigone. Bernard Baas: »In Antigona izbere (ali res?) podobo snega, snega, katerega belina gotovo lahko zariše odsotnost vsake krivde; toda ta podoba je še vedno simbol, ki ga je navdihnil zakon, ki tu nima kaj iskati. Kajti sneg, večni sneg, h kateremu teži Antigonina želja brez objekta, je sneg, katerega belina je belina mrtvaškega prta... Nemara pa poanta postane očitna, če pomislimo, na nenavadni Platonov primer: čista želja čistega ugodja čiste beline. Kaj je ta čista belina, ta belina, ki je – kot pravi Platon – bela v največji meri? To je belina, na kateri se nič ne prikaže; nobena poteza, noben čar, nobena podoba. To je strogo vzeto sublimna (sub–limes) belina, natanko nad mejo, onkraj katere ni nič več predstavljivo. Sublimna belina je predstavitev tistega, kar je nepredstavljivo; in čista želja je želja te sublimne beline. Čista želja, to je bela želja.«⁴¹ In ravno tedaj – v Ofelijinem izničenju–skozi–žalovanje – tedaj Hamlet »celemu svetu« pove, da je to Ofelijo ljubil. »Platonska ljubezen« okoli »nemogočega objekta«.

127

8

Zaključna beseda

»Ušesa so v polju nezavednega edina odprtina, ki se ne more zapreti.«

Jacques Lacan, Štirje temeljni koncepti psihoanalize

»Usodni« topos drame »Hamlet« se resda dogaja v ušesu (zvarek strupa, ki ga Klavdij vlije v uho Hamletovega Očeta; Polonij posluša izza tapete, Hamlet ga zabode skozi tapeto, kar sprosti generalno tenzijo v celo vrsto trupel...); toda

40 isto, str. 102;

41 Baas, Bernard: ČISTA ŽELJA GLEDE LACANOVSKEGA »KANTA S SADOM«, v zborniku ŽELJA IN KRIVDA, Analecta, Lj. 1988;

»Hamlet« je vendarle drama, ki se predvsem dogaja v sferi »prevare očesa«. Prevara očesa je najpoprej vpisana v dispozitiv dialektike razmerja družina/država: vladar Klavdij ne samo, da uničuje družinski zakon, ampak definitivno izniči družino. Najprej v predzgodbi ubije Hamletovega Očeta, po naključju v finalu mater – in skozi naklep (ki pa je bil prav tako realiziran po naključju, čeprav je bil »podprt« s številnimi potencialnimi možnostmi...) Hamleta, in tako skozi izničenje družine, izniči državo (Fortinbras zasede Dansko). Hamlet pa »vidi preveč« (navajali smo že mesta, ko govori o državi) in v tem »videnju preveč« enostavno »ne vidi več«, da odlašanje njegove likvidacije Klavdija pomeni »prispevek« k likvidaciji države. Ta Hamletovega »videti preveč« (umor Očeta je opisan, načrt »maščevanja« je tu, prav tako »corpus delicti« – mišnica) ni mogoče enostavno zoperstaviti temu, da pa Klavdij »vidi premalo«. V njuno razmerje – »Nikoli me ne vidiš tam, kjer te jaz vidim!« – je radikalno vpisan Čas. Hamlet resda lahko trdi: »vmesni čas je moj...« (V, 2) in ta stavek je izrečen v »bitki« s Klavdijem, s Klavdijevim časom (ko ga je le-ta poslal v smrt na Angleško). Toda edino pravo razmerje njunih Časov je pravzaprav »poanta« časovnega razmerja Zenonove aporije Ahil–Želva; še več: njuno soočenje obeh časov (ob)tiči v tej aporiji. Aporija pravi, »da najhitrejša bitje v teku nikoli ne dojde najpočasnejšega. Zakaj zasledovalec mora vsakokrat šele doseči točko, s katere je zasledovani že odšel, tako da ima počasnejši nujno zmeraj nekaj prehitka.«⁴² Toliko bolj fascinantno je, da si Klavdij in Hamlet izmenjujeta vlogi »Ahila« in »Želve«. In celo na koncu (ad infinitum) je tako: že ko je Hamletovo telo smrtno ranjeno (ko je v prehitku glede na živega Klavdija), Hamlet Klavdija zabode – in v tej »aporetični točki« »zaključita« svoje razmerje.

Hamletov »več kot nečak in mnogo manj kot sin« je teleologija njegovega »delovanja«. In ta teleologija vznikne iz presežnega uživanja, očesnega užitka, perverzncga užitka..., ki ga Hamlet razteguje v neskončnost, tako da je cela drama v znaku tega prvega negibnega gibala (v dobesednem pomenu), zakaj Klavdij je realiziral njegovo »ojdipsko–nezavedno« željo (ubil mu je Očeta in zasedel mesto ob materi). In prav sem je situiran koren obnašanja obsesionalca; spolno razmerje matere in strica mu daje neznošno mnogo opravlja – in prav to »spolno razmerje« je objekt Hamleta–obsesionalca, ta »objekt (mu, op. a.) daje preveč užitka, tako lepo mu je, da je kar grozljivo neznošno, in zato srečanje odlaga.«⁴³

Q. E. D.

42 PREDSOKRATIKI, Zenon, str. 91;

43 JEZIK, IDEOLOGIJA, SLOVENCI..., str. 162;

Kaj se dogaja Snežana in z mojim Janez Šušteršič ljudstvom?

129

Prispevek h kritiki Podlag prebivalstvene politike v SR Sloveniji, ki ga je pripravila posebna večstrankarska strokovna komisija v sestavi:

*Katja BOH, Igor BRATINA, Anjuta BUBNJOV - ŠKOBERNE,
Anderja ČERNAK - MEGLIČ, Jerina KODELJA - STARIN,
Mateja KOŽUH - NOVAK, Samo LOZEJ, Janez MALAČIČ,
Meta MENCEJ, Jožica PUHAR, Daniela VRHOVNIK,*

pod predsedništvom

Emila Milana PINTARJA

s posebnim poudarkom na plastičnem prikazu njihove pomanjkljive strokovnosti.¹

1 Članka, objavljena v nadaljevanju, sta bila napisana marca 1990, torej še pred volitvami, kot odgovor na »podlage populacijske politike«. V komisiji Šinigojeve vlade je sodelovala tudi Katja Boh, članica vodstva socialno-demokratske stranke, o kateri se je takrat že govorilo kot o bodoči »ministrici za družino«. Narodno–razplodna propaganda, s katero so mediji pozdravili nastanek podlog, je podkrepila pričakovanje, da bosta stara (komunistična) in nova (Demosova) oblast našli »skupni jezik« v besednjaku nacional–demokracije; da se bosta sporazumeli v govorici nove vladajoče ideologije. Danes je Katja Boh prav res ministrica, Emil Milan PINTAR pa je predsednik vlade, in to daje branju člankov dodaten čar. Razkrijejo nam lahko, da sta si Bohova in Pintar le v strankarski (politični), ne pa tudi v ideološki opoziciji. Morda bi lahko celo rekli, da je na volitvah zmagala nacional–demokratska koalicija komunistov in Demosa. (op. avtorjev)

Vprašanje »kaj se dogaja z mojim ljudstvom«, so si verjetno zastavljali že plemenski vodje v pradavnini, ko so načrtovali kake plemenske spopade. In tako se je skozi stoletja izoblikovalo nekaj, čemur danes pravimo **prebivalstvena politika**. Sama definicija prebivalstvene politike je preprosta: gre za usmerjanje kvantitete in kvalitete prebivalstva z določenimi ukrepi v smeri, ki se zdi vladajočim najprimernejša za doseganje določenih ciljev. In cilj opravičuje sredstva. **Prebivalstvo pa se bo, ne glede na ukrepe prebivalstvene politike, odzvalo, kot se mu pač zljubi** (prosto po Murphyju).

Ukrepi različnih prebivalstevih politik so bili pač različni. Vse se je začelo z ugotovitvijo, da število neke kategorije prebivalcev ne ustreza določenim namenom. Tako so v Franciji na začetku tega stoletja ugotovili, da imajo premalo vojakov v primerjavi s sosednjo Nemčijo, zato so na vrat na nos začeli s kampanjo za zvišanje števila rojstev pod krinko »ohranitve francoskega naroda«. Angleži si v istem obdobju niso belili glave s številom vojakov, bolj jih je skrbelo slaba kvaliteta nižjih slojev, iz katerih so se rekrutirali vojaki, zato so na primer v javne šole uvedli brezplačna kosila. Indijci pa so se v petdesetih letih tega stoletja soočili z izredno hitrim naraščanjem prebivalstva, ki ga je bilo treba nekako ukrotiti, saj je grozila splošna lakota - zato je vsak moški, ki se je dal sterilizirati, dobil tranzistor. Skratka, vsaka dežela si je sama, glede na svoje specifičnosti, definirala problem v zvezi s svojim ljudstvom, in ga tudi skušala reševati na sebi lasten način. Analize vseh poskusov v preteklosti pa nam pokažejo, da so bili rezultati glede na vložena sredstva in napore, dolgoročno gledano, nični. Tako na kvantiteto kot tudi na kvaliteto prebivalstva vpliva celoten kompleks družbeno ekonomskih odnosov oziroma družbena klima kot taka.

Sedaj smo se Slovenci znašli pred tem, da si kot samostojen, suveren narod (kot smo zapisali v Ustavo) definiramo svojo prebivalstveno politiko. Za začetek smo si izbrali komisijo, ki naj bi definirala problem, postavila cilje, ki jih hočemo doseči in predlagala ustrezne ukrepe za doseg te ciljev. Tako je nastalo prvo delovno gradivo z naslovom Podlage prebivalstvene politike v [S]R Sloveniji pod taktirko Emila Milana Pintarja (v nadaljevanju: Pintarjeve podloge).

V svoji analizi Pintarjevih podlog se bova ustavila pri sami definiciji problema, zaradi katerega naj bi Slovenija potrebovala takšno prebivalstveno politiko, kot jo v nadaljevanju predlagajo.

Q. E. D.

Čemu potrebujemo lastno prebivalstveno politiko? Potrebno lastne prebivalstvene politike skušajo Pintarjeve podloge utemeljiti z odnosom do treh kvantitativnih kazalcev gibanja števila prebivalstva: rodnosti, smrtnosti in migracij. Ta odnos je tako klasično stereotipen, da je prav grozljivo, in ga lahko povzamemo takole:

1. Slovenski narod je ogrožen v svojem bistvu.
2. Slovenski narod je ogrožen v svojem bistvu, ker Slovenke nočejo roditi več kot enega ali dva otroka v celem svojem življenju.
3. Slovenski narod je ogrožen v svojem bistvu, ker so mladi vse bolj zasvojeni z alkoholom, drogami in avtomobilizmom, ki so najpomembnejši vzroki smrti med mladimi (tja do 34. leta starosti).
4. Slovenski narod je ogrožen v svojem bistvu tudi z invazijo »južnjakov«, ki kvarno vplivajo na narodovo telo, nekako tako kot karies na zobe.

Pravilnost svojih stališč skušajo podkrepiti z navajanjem različnih podatkov, ki naj bi fascinirali bralce in obenem služili kot dokaz strokovno opravljene analize podatkov. Pri tem pa na žalost zagrešijo več vrst osnovnih metodoloških napak.

Štirje glavni tipi metodoloških napak Pintarjevih podlog:

1. *Neustrezno navajanje podatkov*: podatki bodisi niso točno opredeljeni (iz imena podatka ni razvidno, za kateri koeficient pravzaprav gre), bodisi ni pojasnjen njihov dejanski pomen (ko [če] ugotovimo, kateri podatek je naveden, potem uvidimo, da je vsebinsko napačno interpretiran), ali pa so podani le opisno in neeksaktno, kar je daleč od poštene znanstvene analize.

2. *Vrednostne interpretacije podatkov*: pogosto je naveden podatek brez ustrezne kompleksne interpretacije; ovrednoten je le v (ideološkem) kontekstu izumiranja naroda.

3. *Neveljavni sklepi*: ker so ustvarjalci Pintarjevih podlog zagrešili napake, opredeljene pod točko 1, se jim to maščuje tudi pri izpeljavi sklepov. Ker ne poznajo ne vsebine ne pomena večine navajanih podatkov in ker se trudijo na vsak način dokazati, da je slovenski narod ogrožen, večina izpeljanih sklepov ne drži.

4. *Nekonsistentnost*: trditve ali podatki, predstavljeni v enem delu besedila, se ne skladajo vedno s tistimi, ki se pojavijo na nekem drugem mestu.

Sedaj pa je čas, da se sprehodimo skozi Pintarjeve podloge in si ogledamo, kako se da »znanstveno« pričarati problem tam, kjer ga pravzaprav ni.

**Ljudje imamo vedno manj otrok,
o groooza!!!**

Prvi stavek poglavja o »rojstvih v (S) R Sloveniji« (Pintarjeve podloge, str.6) pravi takole:

»Število rojstev v Sloveniji upada že deseto leto zapored in ne dosega več niti enostavne reprodukcije prebivalstva.«

Ta stavek je lep primer, kako ničesar ne poveš, pa vendar ustvariš paniko. Pa pojdimo lepo po vrsti:

Prvič, število rojstev je absolutni kazalec, ki nam sam po sebi zelo malo pove. Število rojstev se iz leta v leto lahko zmanjšuje iz različnih razlogov:

- ker je število žena v rodnem obdobju manjše kot v predhodnih letih (ženske lahko teoretično rojevajo le od 15. do 50. leta starosti, praktično pa od prve menstruacije do konca klimakterija - v povprečju se torej število izide);
- ker se ženske (in moški) odločajo za otroke šele v višji starosti;
- ker si tako moški kot ženske ne želijo imeti več veliko otrok;

pa še bi lahko naštevali.

Skratka, najpomembnejši faktor, ki bi ga morali upoštevati, preden naženemo paniko v zvezi z zmanjševanjem števila rojstev, je spolno starostna struktura prebivalstva.

Drugič, samo število rojstev ni kazalec, iz katerega bi lahko sklepali o tem, ali se prebivalstvo reproducira. Le, če ga primerjamo s številom umrlih v enakem obdobju, lahko ugotovimo, ali prebivalstvo narašča ali pada. O samem obsegu reprodukcije prebivalstva se da sklepati na osnovi neto koeficienta reprodukcije, a o tem malo kasneje.

Svojo trditev iz prvega stavka skušajo Pintarjeve podloge podpreti s tem, da nam v nadaljevanju ponudijo nekaj podatkov o splošni meri rodnosti (nataliteti tj. o številu porodov na 1000 prebivalcev), ki jim dodajo še nekaj številčnih podatkov o številu rojstev.

Če za uvodni stavek še lahko rečemo, da je sicer demagoški, da pa se mora zgodba na nek način vedno začeti, pa takoj v nadaljevanju naletimo na osnovne, diletantske metodološke napake:

- med seboj primerjajo podatke o nataliteti za tri leta (1900, 1952, 1988), ne da bi se jim zdelo kakorkoli potrebno utemeljiti pravilnost izbora let (izbrati je treba leta, ki po nekih predpostavkah lahko veljajo za tipična);
- med seboj primerjajo podatek o povprečnem številu rojstev v obdobju 1975-1979 s podatkom za leto 1988 (torej primerjajo podatek za neko obdobje s podatkom v eni točki - v enem letu).

Na tak način navedeni podatki so lahko le ilustracija za že prepričane, nikakor pa ne morejo biti utemeljitev kakršnihkoli sklepov. Sicer pa tudi za nataliteto sólo velja, da iz nje ni mogoče sklepati, ali se prebivalstvo reproducira, ker na njeno višino vpliva spolno starostna struktura prebivalstva.

V tretjem odstavku končno izvemo za neto koeficient reprodukcije prebivalstva, ki je razložen takole: »Leta 1986 smo že beležili manj kot 1 deklico na 1 žensko (neto koeficient reprodukcije 0.9).« To, kar navajajo podloge (število deklic na eno žensko), je zgolj fantazijsko-literarni opis pomena koeficienta, ki ga nato navedejo.

Neto koeficient reprodukcije dejansko pokaže sam obseg reproduciranja prebivalstva, saj pove, koliko deklic bo v povprečju rodila ena ženska. Če je podatek za neko leto manjši od ena, pomeni, da se prebivalstvo ne bo reproduciralo v enostavnem obsegu, če bodo razmere skozi naslednjih 35 let ostale nespremenjene. Reči, da v nekem letu nismo dosegli enostavne reprodukcije, pomeni nepotrebno dramatiziranje, za katerim se prejkone skriva pojmovanje ljudstva kot velike tovarne otrok.

Tudi v tem odstavku so podloge nedosledne pri izbiri let, za katere navajajo podatke. Najprej navedejo neto koeficient reprodukcije prebivalstva za leto 1986, nato pa trdijo, da se je javnost zavedela problema padanja rodnosti šele takrat, ko se je začelo zmanjševati absolutno število rojenih otrok, torej leta 1980. Če bi podloge hotele ostati konsistentne, bi morale ali navesti podatek o neto koeficientu reprodukcije za leto pred 1980 (če so že hotele javnosti očitati pomanjkanje razumevanja za ta koeficient), ali pa dokazati, da leto 1986 predhodi letu 1980.

Naslednji odstavek bomo navedli v celoti:

»Upadanje števila rojstev se je začelo v času, ko je bila v rodnem obdobju najštevilnejša tista generacija žensk, ki so bile rojene v času slovenskega baby-booma v petdesetih letih. V naslednjih letih pa se, poleg spremenjenega obnašanja rodnih parov, soočamo še s padanjem števila rodnih žensk. Tako bo leta 1996 žensk starih med 20-29 letom za 3.3% manj kot jih je bilo leta 1986. Če je bil torej v obdobju, ko je še vedno naraščalo število rodnih žensk, 10% padec števila rojstev, lahko pričakujemo, da bo že v bližnji prihodnosti, ob enakem rodnostnem obnašanju, še hitrejše padanje rojstev kot v zadnjih 7 letih.«

Najbolj grozna napaka podlog je najbrž ta, da predlagajo ukrepe za zviševanje rodnosti, ne da bi vsaj navedle predpostavke o dejavnikih, ki vplivajo na odločitev o številu otrok. Izgovor, da so te stvari splošno znane in jih zato ni potrebno

kvantno vplivajo na naravno telo, nekako tako kot karies na zobe.

eksplicitno navajati, ne drži. Vprašanje motivacije za rojevanje namreč tudi v znanosti še ni dobilo zadovoljivega odgovora.

Glavna napaka navedenega odstavka pa je v tem, da padanje rojstev in padanje števila čensk v rodni dobi, ki sta le dva izraza istega procesa, prikaže kot ločena problema, ki se medsebojno potencirata. O tem več kasneje.

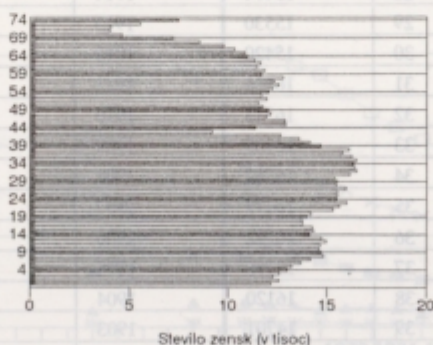
Podloge kasneje navedejo tabelo »Povprečno število živorojenih otrok na eno žensko v letih 1970 - 1987«. Če bi namesto tega upoštevali podatke o številu živorojenih otrok na eno žensko v fertilni dobi, bi podatkov ne mogli naravnost prepisati iz statističnega letopisa, zato pa bi izločili vpliv različnega deleža rodnih žensk v celotni ženski populaciji. Podatki bi seveda potem izgledali nekoliko manj dramatično, še vedno pa bi obveljala ugotovitev, da tudi iz teh podatkov ne moremo sklepati o obsegu obnavljanja prebivalstva. Podloge, ki sicer govorijo o »nepopravljivem trendu usihanja slovenskega naroda« torej ob množici podatkov, ki niti o veselju do rojevanja otrok ne povedo nič zanesljivega, samo enkrat in samo za eno leto navedejo podatek, ki resnično govori o tendencah pri obnavljanju prebivalstva (in ne naroda), namreč neto koeficient reprodukcije.

Ljudje imamo vedno manj otrok, pa kaj? Če bi bile Pintarjeve podloge tisto, kar niso - tj. strokovne, bi skušale objektivno analizirati podatke, ki nam jih nudi Statistični letopis (S) R Slovenije. V nadaljevanju bova skušala v nekaj točkah pokazati, do česa bi se verjetno prikopali.

Za začetek bi si ogledali »ženski del« starostne piramide prebivalcev Slovenije leta 1988 po centralnem registru [S] R Slovenije (stanje per 31.12.1988). [Gl. tabelo 1 in piramido]

Najprej se vprašamo, v katerih letih je v Sloveniji prišlo do fenomena, znanega pod imenom »baby boom«. ² Analiza starostne piramide nam pokaže, da se je število

Število žensk v Sloveniji 31. 12. 1980 (po centralnem registru SR Slovenije)



² »Baby boom« je oznaka za obdobje, v katerem pride do izrednega porasta prebivalstva zaradi velikega števila živorojenih otrok. Ta pojav se običajno razlaga z zmanjšanjem smrtnosti novorojenčkov in porastom blagostanja, vendar demografi opozarjajo, da se tega pojava ne da zadostno razložiti samo z vplivom teh faktorjev. Prave razlage tega pojava torej ni.

Tabela 1: število žensk v SR Sloveniji 31. 12. 1988

| LETO ROJSTVA | STAROST | ŠTEVILO ŽENSK | LETO ROJSTVA | STAROST | ŠTEVILO ŽENSK |
|--------------|---------|---------------|--------------|---------|---------------|
| 1988 | 0 | 12174 | 1942 | 46 | 12892 |
| 1987 | 1 | 12565 | 1941 | 47 | 11914 |
| 1986 | 2 | 12273 | 1940 | 48 | 12162 |
| 1985 | 3 | 12610 | 1939 | 49 | 12015 |
| 1984 | 4 | 13018 | 1938 | 50 | 11777 |
| 1983 | 5 | 13268 | 1937 | 51 | 11552 |
| 1982 | 6 | 13695 | 1936 | 52 | 11950 |
| 1981 | 7 | 14177 | 1935 | 53 | 11691 |
| 1980 | 8 | 14820 | 1934 | 54 | 12053 |
| 1979 | 9 | 14722 | 1933 | 55 | 12250 |
| 1978 | 10 | 14612 | 1932 | 56 | 12580 |
| 1977 | 11 | 14662 | 1931 | 57 | 12349 |
| 1976 | 12 | 14967 | 1930 | 58 | 12813 |
| 1975 | 13 | 14727 | 1929 | 59 | 11706 |
| 1974 | 14 | 14148 | 1928 | 60 | 11859 |
| 1973 | 15 | 14355 | 1927 | 61 | 11480 |
| 1972 | 16 | 14294 | 1926 | 62 | 11625 |
| 1971 | 17 | 13815 | 1925 | 63 | 11355 |
| 1970 | 18 | 13788 | 1924 | 64 | 11005 |
| 1969 | 19 | 13980 | 1923 | 65 | 10833 |
| 1968 | 20 | 14200 | 1922 | 66 | 10319 |
| 1967 | 21 | 15319 | 1921 | 67 | 9767 |
| 1966 | 22 | 15651 | 1920 | 68 | 8544 |
| 1965 | 23 | 15996 | 1919 | 69 | 7229 |
| 1964 | 24 | 15508 | 1918 | 70 | 4622 |
| 1963 | 25 | 15551 | 1917 | 71 | 4012 |
| 1962 | 26 | 15546 | 1916 | 72 | 4083 |
| 1961 | 27 | 15953 | 1915 | 73 | 5558 |
| 1960 | 28 | 15474 | 1914 | 74 | 7473 |
| 1959 | 29 | 15530 | 1913 | 75 | 7381 |
| 1958 | 30 | 15420 | 1912 | 76 | 7129 |
| 1957 | 31 | 16156 | 1911 | 77 | 6138 |
| 1956 | 32 | 16513 | 1910 | 78 | 6109 |
| 1955 | 33 | 16405 | 1909 | 79 | 5516 |
| 1954 | 34 | 16362 | 1908 | 80 | 4359 |
| 1953 | 35 | 16477 | 1907 | 81 | 4359 |
| 1952 | 36 | 16242 | 1906 | 82 | 3967 |
| 1951 | 37 | 15796 | 1905 | 83 | 3264 |
| 1950 | 38 | 16120 | 1904 | 84 | 2860 |
| 1949 | 39 | 14701 | 1903 | 85 | 2348 |
| 1948 | 40 | 14158 | 1902 | 86 | 2004 |
| 1947 | 41 | 13615 | 1901 | 87 | 1583 |
| 1946 | 42 | 12663 | 1900 | 88 | 1334 |
| 1945 | 43 | 9185 | 1899 | 89 | 1066 |
| 1944 | 44 | 11383 | 1898 | 90 | 774 |
| 1943 | 45 | 12919 | pod 1897 | nad 90 | 1931 |

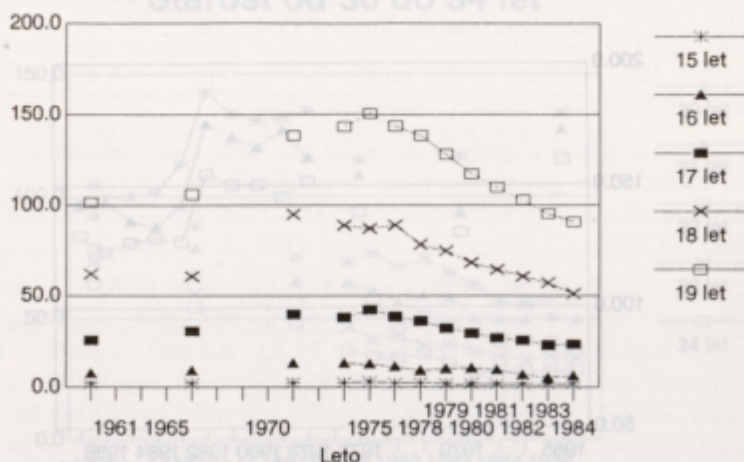
žensk povečalo v letih 1950-1957. To obdobje je torej obdobje baby booma na Slovenskem. Te ženske so danes stare od 33 do 40 let, torej že izven tiste starosti, v kateri naj bi ženske rojevale otroke.

Če si ogledamo spodnji del piramide, lahko predpostavimo, da so imele ženske, ki so bile rojene v baby boomu, otroke v obdobju 1972-1980, saj se v tem času poveča število rojenih deklic. Prva generacija »baby boom« žena je bila leta 1972 stara že 22 let, zadnja pa 15 let, kar pomeni, da so slednje takrat vstopale v najrodovitnejše obdobje. Leta 1980 pa je bila večina »baby boom« žena že izven najrodovitnejšega obdobja.

Ko bi si tisti, ki so pisali Pintarjeve podloge, ogledali samo starostno piramido v Letopisu [S]RS (iz katerega je drugače citiranih večina podatkov), bi prvega stavka poglavja o »rojstvih v [S]R Sloveniji« ne zapisali, saj bi ugotovili, da se število porodov zmanjšuje predvsem zato, ker je število žena v najplodnejšem obdobju manjše.

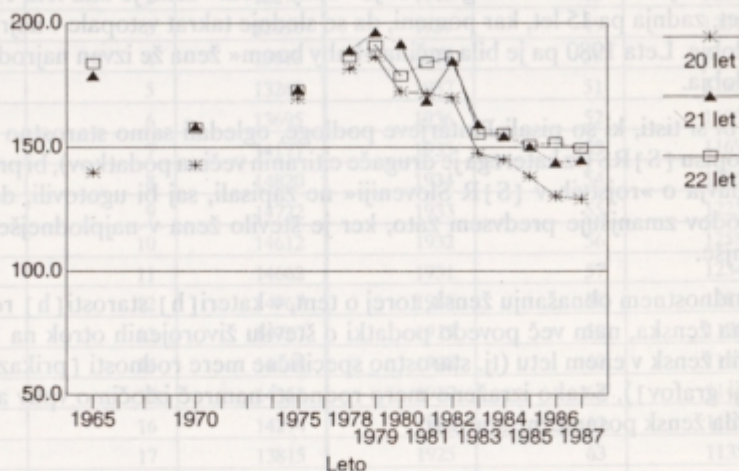
O rodnostnem obnašanju žensk, torej o tem, v kateri [h] starosti [h] rojeva povprečna ženska, nam več povedo podatki o številu živorojenih otrok na 1000 enako starih žensk v enem letu (tj. starostno specifične mere rodnosti [prikazujemo jih v seriji grafov]). S tako izraženo mero rodnosti namreč izločimo vpliv absolutnega števila žensk posamezne starosti.

Starostno specifične mere rodnosti Starost od 15 do 19 let



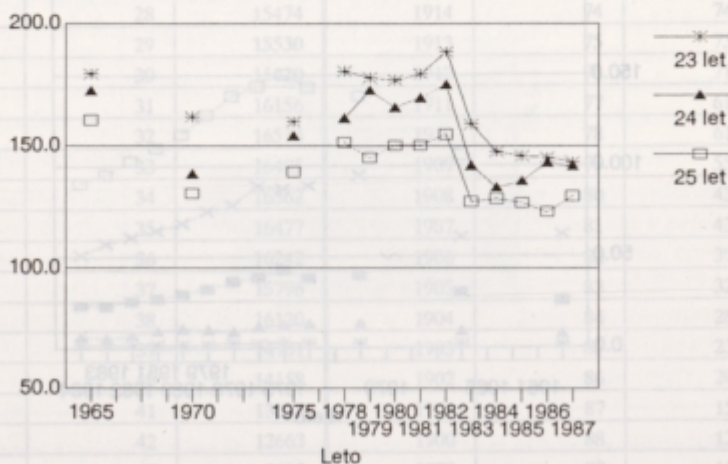
Starostno specifične mere rodnosti

Starost od 20 do 22 let



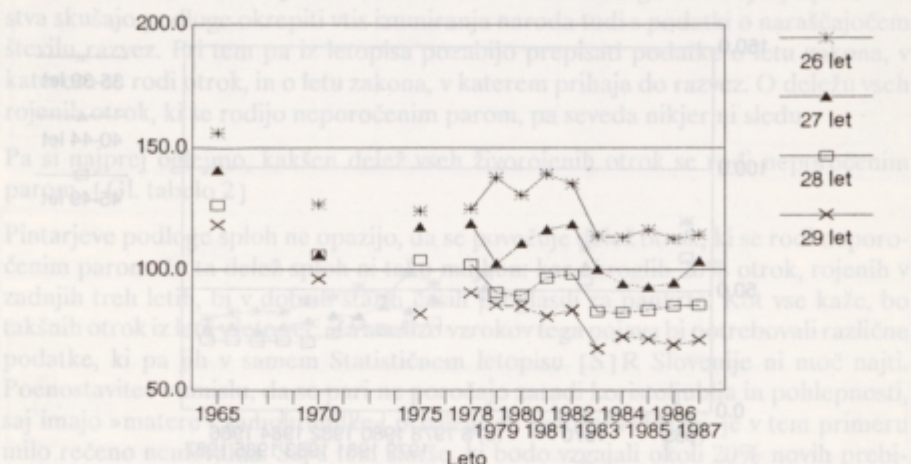
Starostno specifične mere rodnosti

Starost od 23 do 25 let



Starostno specifične mere rodnosti

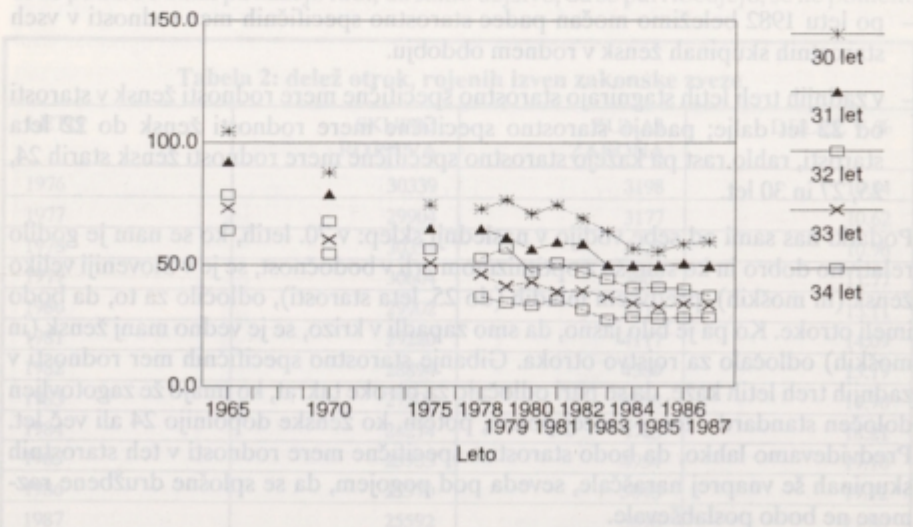
Starost od 26 do 29 let



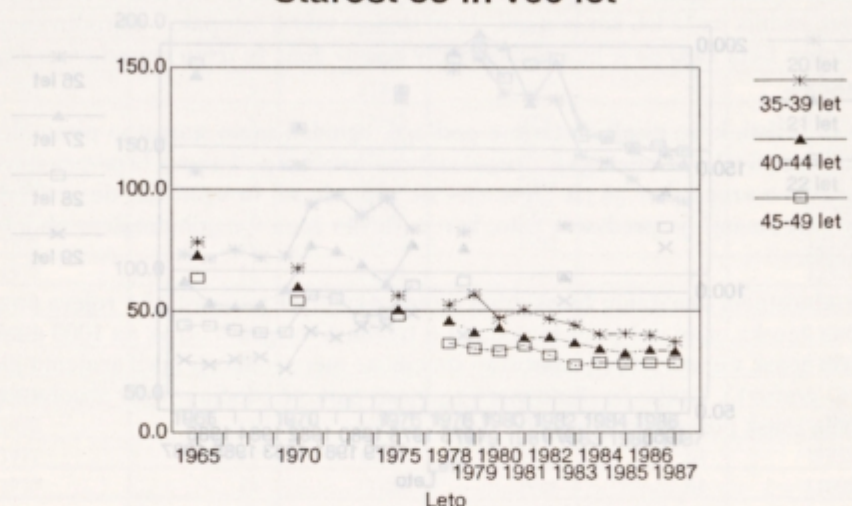
137

Starostno specifične mere rodnosti

Starost od 30 do 34 let



Starostno specifične mere rodnosti Starost 35 in več let



Iz diagramov, kjer smo grafično prikazali gibanje starostno specifičnih mer rodnosti, lahko ugotovimo naslednje:

- v splošnem so starostno specifične mere rodnosti za ženske med 15 in 23 letom rasle v obdobju 1970 do 1980 (1981). To pomeni, da se je v tem obdobju vedno več otrok rojevalo materam, starih med 15 in 23 let.
- po letu 1982 beležimo močan padec starostno specifičnih mer rodnosti v vseh starostnih skupinah žensk v rodnem obdobju.
- v zadnjih treh letih stagnirajo starostno specifične mere rodnosti žensk v starosti od 22 let dalje; padajo starostno specifične mere rodnosti žensk do 22 leta starosti, rahlo rast pa kažejo starostno specifične mere rodnosti žensk starih 24, 25, 27 in 30 let.

Podatki nas sami od sebe vodijo v naslednji sklep: v 70. letih, ko se nam je godilo relativno dobro in ko smo še z optimizmom zrlj v bodočnost, se je v Sloveniji veliko žensk (in moških), predvsem mladih (do 25. leta starosti), odločilo za to, da bodo imeli otroke. Ko pa je bilo jasno, da smo zapadli v krizo, se je vedno manj žensk (in moških) odločalo za rojstvo otroka. Gibanje starostno specifičnih mer rodnosti v zadnjih treh letih kaže, da se pari odločajo za otroke takrat, ko imajo že zagotovljen določen standard - torej precej pozno, potem, ko ženske dopolnijo 24 ali več let. Predvidevamo lahko, da bodo starostno specifične mere rodnosti v teh starostnih skupinah še vnaprej naraščale, seveda pod pogojem, da se splošne družbene razmere ne bodo poslabševale.

Obnašanje večine parov je pravzaprav družbeno racionalno: otroka imaš takrat, ko mu lahko nekaj nudiš. In imaš jih toliko, kolikor jih lahko (kvalitetno) preživiš. Slovenci si lahko pravzaprav čestitam: res bo potomcev (morda) manj, bodo pa toliko bolj zdravi, normalni ljudje.

Koruznik in koruznica, ločenec in ločenka, ti so izdajalci naroda...

V pomanjkanju podatkov o dejanskem obsegu obnavljanja prebivalstva skušajo podloge okrepiti vtis izumiranja naroda tudi s podatki o naraščajočem številu razvez. Pri tem pa iz letopisa pozabijo prepisati podatke o letu zakona, v katerem se rodi otrok, in o letu zakona, v katerem prihaja do razvez. O deležu vseh rojenih otrok, ki se rodijo neporočenim parom, pa seveda nikjer ni sledu.

Pa si najprej oglejmo, kakšen delež vseh živorojenih otrok se rodi neporočenim parom. [Gl. tabelo 2]

Pintarjeve podloge sploh ne opazijo, da se povečuje delež otrok, ki se rodi neporočenim parom. In ta delež sploh ni tako majhen: kar okroglih 20% otrok, rojenih v zadnjih treh letih, bi v dobrih starih časih proglasili za pankrte. Kot vse kaže, bo takšnih otrok iz leta v leto več. Za analizo vzrokov tega pojava bi potrebovali različne podatke, ki pa jih v samem Statističnem letopisu [S]R Slovenije ni moč najti. Poenostavitev v smislu, da se pari ne poročajo zaradi koristoljublja in pohlepčnosti, saj imajo »matere - samohranilke« privilegiran položaj v družbi, je v tem primeru milo rečeno nemoralna. Saj s tem starše, ki bodo vzgajali okoli 20% novih prebivalcev Slovenije, obtožimo goljufanja. Kako pa bodo goljufi vzgajali svoje otroke?!!

Nasproti parom, ki živijo v izvenzakonski skupnosti in rojevajo izven-zakonske otroke, so postavljeni pari, ki so legalizirali svojo skupnost pri matičarju. Za te pare se vodi tudi statistika razparjevanja oziroma razvez. Pintarjeve podloge zgroženo ugotavljajo, da število razvez iz leta v leto narašča, število porok pa upada, kar naj bi spet zmanjševalo število rojenih otrok. Pa je temu res tako?

Brez panike, prosim! [oglejte si tabele 3 do 7] Če bi si pisci Pintarjevih podlog ogledali podatke za vseh zadnjih sedem let, bi ugotovili, da število razvez po letu 1983 pada. Podatki pa kažejo tudi, da samo dejstvo, da se pari ločujejo, še ne pomeni,

Tabela 2: delež otrok, rojenih izven zakonske zveze

| LETO | SKUPAJ ROJSTVA | ZUNAJ ZAKONA | DELEŽ V % |
|------|----------------|--------------|-----------|
| 1976 | 30339 | 3198 | 10.54 |
| 1977 | 29904 | 3177 | 10.62 |
| 1978 | 30354 | 3328 | 10.96 |
| 1979 | 30604 | 3602 | 11.77 |
| 1980 | 29902 | 3919 | 13.11 |
| 1981 | 29220 | 4117 | 14.09 |
| 1982 | 28894 | 4389 | 15.19 |
| 1983 | 27200 | 4598 | 16.90 |
| 1984 | 26274 | 4785 | 18.21 |
| 1985 | 25933 | 4954 | 19.10 |
| 1986 | 25570 | 5043 | 19.72 |
| 1987 | 25592 | 5578 | 21.80 |

Tabela 3: razveze po številu vzdrževanih otrok

| | BREZ OTROK | EN OTROK | DVA ALI VEČ OTROK | SKUPAJ |
|---------|------------|----------|-------------------|--------|
| 1980 | 735 | 1008 | 566 | 2309 |
| 1981 | 736 | 1079 | 628 | 2443 |
| 1982 | 729 | 1115 | 693 | 2537 |
| 1983 | 783 | 1190 | 737 | 2710 |
| 1984 | 732 | 1085 | 721 | 2538 |
| 1985 | 674 | 1110 | 763 | 2547 |
| 1986 | 597 | 985 | 699 | 2281 |
| 1987 | 624 | 956 | 583 | 2163 |
| SKUPAJ: | 5610 | 8528 | 5390 | 19528 |

Tabela 4: deleži razvez po številu vzdrževanih otrok

| | BREZ OTROK | EN OTROK | DVA ALI VEČ OTROK | SKUPAJ |
|---------|------------|----------|-------------------|--------|
| 1980 | 31.83 | 43.66 | 24.51 | 100 |
| 1981 | 30.13 | 44.17 | 25.71 | 100 |
| 1982 | 28.73 | 43.95 | 27.32 | 100 |
| 1983 | 28.89 | 43.91 | 27.20 | 100 |
| 1984 | 28.84 | 42.75 | 28.41 | 100 |
| 1985 | 26.46 | 43.58 | 29.96 | 100 |
| 1986 | 26.17 | 43.18 | 30.64 | 100 |
| 1987 | 28.85 | 44.20 | 26.95 | 100 |
| SKUPAJ: | 28.73 | 43.67 | 27.60 | 100 |

Tabela 5: razveze po letih trajanja zakona

| | POD 1 | OD 1 - 4 | OD 5 - 9 | NAD 10 LET |
|------|-------|----------|----------|------------|
| 1980 | 41 | 705 | 658 | 905 |
| 1981 | 40 | 779 | 727 | 897 |
| 1982 | 55 | 725 | 805 | 952 |
| 1983 | 53 | 786 | 801 | 1070 |
| 1984 | 53 | 681 | 784 | 1020 |
| 1985 | 46 | 638 | 771 | 1092 |
| 1986 | 29 | 554 | 662 | 1036 |
| 1987 | 28 | 561 | 563 | 1011 |

Tabela 6: delež razvez po letih trajanja zakona v vseh razvezah

| | POD 1 LETO | OD 1 DO 4 LET | OD 5 DO 9 LET | NAD 10 LET |
|------|---------------|------------------|------------------|---------------|
| 1980 | 1.78 | 30.53 | 28.50 | 39.19 |
| 1981 | 1.64 | 31.89 | 29.76 | 36.72 |
| 1982 | 2.17 | 28.58 | 31.73 | 37.52 |
| 1983 | 1.96 | 29.00 | 29.56 | 39.48 |
| 1984 | 2.09 | 26.83 | 30.89 | 40.19 |
| 1985 | 1.81 | 25.05 | 30.27 | 42.87 |
| 1986 | 1.27 | 24.29 | 29.02 | 45.42 |
| 1987 | 1.29 | 25.94 | 26.03 | 46.74 |

Tabela 7: delež razvezanih brez otrok v vseh razvezah

| | POD 1 LETO | OD 1 DO 4 LET | OD 5 DO 9 LET | NAD 10 LET |
|------|---------------|------------------|------------------|---------------|
| 1980 | 85.37 | 40.14 | 21.88 | 30.17 |
| 1981 | 82.50 | 38.51 | 19.53 | 29.10 |
| 1982 | 85.45 | 37.93 | 18.51 | 27.10 |
| 1983 | 81.13 | 36.39 | 18.73 | 28.41 |
| 1984 | 77.36 | 40.23 | 19.26 | 26.08 |
| 1985 | 69.57 | 33.07 | 18.29 | 26.56 |
| 1986 | 72.41 | 35.74 | 16.62 | 25.87 |
| 1987 | 64.29 | 38.15 | 18.47 | 28.49 |

da nimajo otrok. Slaba tretjina zakonskih zvez, ki se razveže, ne zapusti nobenega otroka. Dobrih 40% razvez pusti za seboj po enega, okoli 25% razvez pa po dva ali več otrok. Ko ugotovimo, da dobri dve tretjini zakonskih zvez razpade po 5 in več letih trajanja zakonske skupnosti, pa nas lahko začne skrbeti nekaj drugega. Večina parov »pridelava« v petih letih toliko otrok, kot jih namerava imeti v svojem življenju. Vsi ti otroci razvezanih staršev pa nosijo v svoji dušici travmo razveze svojih staršev.

Problem našega prebivalstva torej ne tiči v tistem grmu, kjer bi ga radi našli pisci Pintarjevih podlog: za zmanjševanje rojstev nista kriva manjše število porok in večje število razvez, saj podatki kažejo, da se otroci rojevajo v vedno večji meri parom, ki jih ni blagoslovil matičar, pa tudi, da imeti otroka še zdaleč ne pomeni tudi vztrajati v nesmiselni zvezi.

...da o samcih in samicah niti ne izgubljam besed!

Tem podatkom sledita dva odstavka, v katerih skušajo podloge iz podatkov o odstotku poročenih dvojic in dvojic v izvenzakonskih skupnostih brez otrok ter iz podatkov o odstotku samskih moških in žensk sklepati o številu oseb brez otrok. V dveh odstavkih lahko izvemo, da z besedo primerjanje avtorji podlog označujejo preprosto seštevanje, da biti samec v starosti 59 let pomeni, da nisi bil nikoli poročen in nikoli nisi imel otrok (če nisi samski prisilno, torej vdovec), in

podobno, nikjer pa ni eksplicitno napisanega končnega sklepa oziroma ocene števila oseb brez otrok.

Pokazali smo že, da Pintarjeve podloge predlagajo ukrepe za dvigovanje rodnosti, ne da bi vedele, kaj nanjo vpliva, zdaj pa vidimo, da tudi davek na samstvo oz. neimetje otrok predlagajo, ne da bi vedele, koliko je ljudi brez otrok.

Gorje, Slovenci mladi umirajo!

Ko začno ustvarjalci Pintarjevih podlog navajati podatke o tem, kako in zakaj prebivalci Slovenije umiramo, ponovijo osnovne metodološke napake, ki sva jih naštela zgoraj. Ker sva hotela razčistiti sama pri sebi, o čem pravzaprav govorijo, sva vzela v roke statistične letopise (S)R Slovenije. Pri tem sva naletela na čudno in nepremostljivo oviro: metodologija spremljanja vzrokov smrti na Slovenskem se je v zadnjih dvanajstih letih spremenila kar trikrat, zato je nemogoče primerjati podatke o vzrokih smrti za recimo obdobje zadnjih desetih let.

Pintarjeve podloge tako na primer navajajo podatek, da je leta 1988 umrlo 131 otrok med 1. in 14. letom starosti, od tega 63% zaradi poškodb (torej 83 otrok). Nama pa se je zdelo dosti bolj zaskrbljujoče dejstvo, da se praktično ne zmanjšuje delež novorojenčkov in dojenčkov, ki umirajo zaradi prirojenih napak oziroma komplikacij pri porodih, navkljub vse bolj razviti predporodni (prenatalni) medicini. Tako je leta 1986 kar 74 otrok (29% umrlih te starosti), leta 1987 pa 50 otrok (23% umrlih te starosti), starih manj kot dva meseca, umrlo zaradi prirojenih deformacij, 136 (leta 1986) oziroma 114 (leta 1987) novorojenčkov (do 6. dneva starosti) pa je umrlo zaradi težav pri porodu (perinatalna morbiditeta). Resnično bi se bilo treba zamisliti nad podatkom, da je leta 1986 72%, leta 1987 pa 82% vseh umrlih novorojenčkov umrlo zaradi težav pri porodu. Zaradi sprememb v metodologiji pa je te podatke nemogoče primerjati s podatki za pretekla leta, zato ne moremo nič konkretnega reči o tem, ali se stanje na tem področju izboljšuje.

Glede na podatke, ki nam jih nudi Statistični letopis (S)R Slovenije, lahko ugotavljamo samo gibanje starostno specifičnih mer smrtnosti. Analiza kaže, da v zadnjih trinajstih letih smrtnost populacije do 60. leta starosti v splošnem rahlo pada. V rahlem porastu je le smrtnost moških po 50. letu starosti, vendar je težko reči, kaj vpliva na rast smrtnosti moških te starosti, saj ustreznih podatkov ni.

Pintarjeve podloge predlagajo, da bi se smrtnost vseh starostnih skupin skušala zmanjšati s »...preventivnimi programi za preprečevanje nesreč, samomorov, bolezni obtočil in alkoholizma...«. Spet bi radi preventivno preprečevali posledice, ne da bi se lotili vzrokov. Pravzaprav so tako samomori kot alkoholizem in narkomanija posledica razčlovečenja družbe in razbitja družine, saj so to le tri oblike bega pred stvarnostjo. S temi problemi se srečuje tudi vsa »Evropa« tj. ves razviti svet. Zakaj ne bi skušali vpostaviti samosvoje politike družbenega razvoja, ki bi težila k zadovoljnemu posamezniku?

Še beseda, dve o migracijah

Pintarjeve podloge navajajo, da Slovenija »zapušča veliko strokovnjakov z najvišjo stopnjo izobrazbe, ne prihajajo pa k nam enakovredni kadri iz drugih republik«. To je pravzaprav tudi rdeča nit poglavja, v katerem se obravnavajo migracije.

Na tem mestu se ne bi preveč intenzivno ukvarjala s problemom migracij, predvsem zato ne, ker sam Statistični letopis (S) R Slovenije ne nudi zadosti strukturiranih podatkov. Pravzaprav je vse, na kar se lahko opremo, izobrazbena struktura migrantov, starejših od 15 let. Če si ogledamo podatke za zadnjih pet let, lahko ugotovimo, da se zaradi migracij število delavcev v Sloveniji poveča za okoli 3000 - 4000 ljudi letno (razlika med imigranti in emigranti). Hkrati pa vidimo, da se v Slovenijo priseli več ljudi z višjo in visoko izobrazbo, kot se jih odseli. Še več: migracijski saldo Slovenije v odnosu do drugih republik je visoko pozitiven. In polovica vseh priseljenih v Slovenijo ima več kot samo dokončano osnovno šolo. Na žalost nam statistika ne pove ničesar o tem, koliko od teh ljudi je prišlo k nam samo na došolanje. Prav tako molči o tem, kaj se šteje za migracije v tujino. Na področju migracij s tujino je slovenski saldo rahlo negativen. Težko pa bi trdili, da pomeni 15 ljudi z visoko in višjo izobrazbo, ki povprečno letno zapustijo Slovenijo, tragedijo za »slovenski narod« (nacionalna struktura šolanih emigrantov in imigrantov je, kot vse kaže, sladka tajna uradne statistike), še posebej, če vemo, da se jih povprečno letno prav toliko vrne iz tujine.

Sicer pa: če je Slovenija gradila ogromne izobraževalne komplekse (kot je na primer bivši Železarski izobraževalni center na Jesenicah) in prevzela nase, da bo izobrazila tudi določeno število »južnih« delavcev, nima nobenega smisla sedaj jokati nad »begom možganov« iz Slovenije. Ljudje se pač vračajo nazaj tja, od koder so prišli.

Čemu nenadoma takšna naglica?

Sedaj, ko imamo nenadoma občutek, da si bo slovenski narod končno lahko pisal sodbo sam, so se torej našli ljudje, ki nam skušajo dopovedati, da smo kot narod obsojeni na propad in da nujno potrebujemo prebivalstveno politiko, ki bo pospešila množično produkcijo malih Slovencev. Prepričana sva, da neko vrsto prebivalstvene politike dejansko potrebujemo, saj je bilo to področje do sedaj popolnoma marginalno, vsi ukrepi pa bolj ali manj eksperimentalni. Vendar pa je treba projekt postavljanja prebivalstvene politike zastaviti temeljito in predvsem strokovno, česar za Pintarjeve podloge ne moremo trditi, saj je zgoraj podana analiza pokazala, da temeljijo na provizoričnih ocenah dosedanjih gibanj prebivalstva, v nadaljevanju pa so predlagani ukrepi brez resne analize posledic teh ukrepov. Smisel prebivalstvene politike ni v tem, da na vsak način spodbuja rojevanje otrok in da skuša s kaznovanjem zmanjšati smrtnost prebivalcev zaradi poškodb in različnih oblik zasvojenosti ter zmanjšati imigracije. Smisel prebivalstvene politike vidiva v tem, da se skuša že rojenim posameznikom omogočiti dostojno življenje. Dovolj je eksperimentiranja! Slovenci vsekakor še ne bomo izumrli, saj se še vedno več ljudi rodi, kot jih umre. In zato si vzemimo čas. Ko bomo uspeli v tem, da bodo v naši deželi živeli srečni in zadovoljni ljudje, bomo imeli tudi več srečnih in zadovoljnih otrok.

VIRI:

Tabela 1 – Statistični letopis SR Slovenije 1989; Tabela 3-5

Tabela 2 – Statistični letopis SR Slovenije 1982 do 1989; Tabela 3-* Živorojeni otroci

O padajočem *Janez Šušteršič* volumnu slovenskega naroda

144

Dokument, popularno imenovan Pintarjeve podloge populacijske politike, je izzval nemalo polemik, ki so tako burne, da vsaj na prvi pogled dajejo vtis ostre razdelitve na »za« in »proti«; toda v ozadju tega silnega nasprotovanja je molčeče pristajanje na številko, ki mu je dala začetni zagon. Ta številka je 0.9 in pomeni neto koeficient reprodukcije prebivalstva [S]R Slovenije. Sporočilo te številke je, da bo biološka zapuščina ene sedaj živeče petnajstletnice, če se stvari do njene smrti ne bodo spremenile, manj kot ena cela nova ženska (natančno: za 10% manj) in da se bo na ta način zmanjševal skupni volumen žensk na Slovenskem.

Podatek, ki izraža zmanjševanje rodnosti prebivalstva v Sloveniji, nastopa kot glavni vzrok podlog prebivalstvene politike. Njihovi pisci so prepričani, da jim ni treba posebej dokazovati, zakaj zmanjševanje rodnosti pomeni problem. Namesto dokazovanja, da problem sploh obstaja, ponujajo že kar njegovo ideološko interpretacijo, ko pravijo, da padanje rodnosti pomeni »nepopravljiv trend usihanja slovenskega naroda« (Pintarjeve podloge, str. 6). Zato moramo, če hočemo podloge zgrabiti prav v njihovem korenu, postaviti vprašanje, *zakaj je upadanje rodnosti sploh problem, oziroma, za koga in v kakšnih okoliščinah je upadanje rodnosti problem?*

Populacijski naturalizem

Da bi bil problem upadanja rodnosti in njegova pričakovana posledica (številčno zmanjševanje naroda) sploh lahko problem, mora obstajati nekdo, ki nastopa kot lastnik naroda, torej nekdo, ki lahko s tem narodom razpolaga, recimo tako, da sme v imenu svojih ciljev napovedati vojno in v njej žrtvovati določen del tega naroda. S stališča takšnega lastnika je ekonomski pomen prebivalstva mogoče primerjati s pomenom naravnih bogastev, kot so na primer rude. Bistven pri tem je način pojmovanja tega bogastva: ali v njem vidimo bogastvo, ki bo ustvarilo novo bogastvo, ali pa vidimo njegov pomen preprosto v tem, da ga imamo in da ga lahko

preštevamo. Preštevanje je značilno za naturalne ekonomije, kot je na primer socialistična. Število prebivalstva je lahko ključni problem le v naturalni ekonomiji, ki ne razume, da z gospodarskim razvojem vrednost ljudi raste in da raste tudi vrednost produkta, ki ga ustvarijo. Naturalna ekonomija svoj uspeh meri z absolutno količino proizvodnje namesto z njeno vrednostjo na prebivalca, svojo moč pa vidi v številu in ne v sposobnosti svojega prebivalstva. Na socialistično naturalno ekonomijo se vežejo tudi naturalni družbeni odnosi, kjer razpolaganje z narodom preraste v upravljanje življenja vsakega posameznika, v neskončno usmerjanje in planiranje življenjskih stilov in dejavnosti. Naturalizem te vrste je možen le v kolektivistični družbi, ki posameznika ne prizna za subjekt, ki ne prizna individualizma in pravic posameznika, in ki je »organizirana« teleološko, v imenu velike ideje. Socializem je torej naturalističen in kolektivističen.

Prebivalstvena politika, katere podloge se sklicujejo predvsem na menda podobne izkušnje zahodnoevropskih držav, bo izvajana v povsem drugačnih družbenih razmerah in zato lahko objektivno pomeni le reproduciranje naturalnih družbenih odnosov. Tisto, kar naj bi bilo v podlogah sklicevanje na vzore razvitih držav, pomeni v naših razmerah le svojevrsten *populacijski naturalizem*. Zato je upadanje rodnosti z ekonomskega stališča lahko vzrok za alarm le v primeru, da hočemo še naprej ohranjati logiko dosedanjega socialističnega gospodarstva v novi preobledi.

Ideologija nacionalne ogroženosti

Histerija, zagnana okoli nesrečnega *H*neto koeficienta reprodukcije, pa vendarle ni primarno stvar ekonomije. Pintarjeve podloge so sicer polne različnih koeficientov in pokazateljev, ki so nezadostni in povezani v povsem neveljavne sklepe. Veliko pomembnejši od teh pokazateljev so ukrepi, ki jih podloge predlagajo, in ideologija, ki jo pomagajo plasirati. Ta ideologija je ideologija nacionalne ogroženosti. Že navedena cvetka o »nepopravljivemu trendu usihanja naroda« je le ena številnih sintagm, ki se iz podlog pretakajo naravnost v argumentacijo različnih rešiteljev naroda. Podloge na ta način igrajo zelo pomembno vlogo v procesu zamenjave vladajoče ideologije, ki se prav zdaj dogaja v Sloveniji.

Najvidnejši znak zamenjave vladajoče ideologije je ta, da so tisto mesto, ki so ga v oblastni retoriki nekoč zavzemali izrazi socializem, samoupravljanje in podobne izmišljotine, danes prevzeli izrazi narodov obstoj, suverenost, neodvisnost, samostojnost, in podobna borbena gesla. Pri tem seveda ne gre za to, da bi bila sporna sama težnja po suvereni nacionalni državi ali celo pravica do izražanja čustva nacionalne pripadnosti. Če so prav nacionalna čustva tista, ki večini ljudi dajejo občutek pripadnosti neki skupnosti, potem je pač tudi razumljivo, da sprejmejo svojega suverena ravno v podobi nacionalne države. Vendar pa ima lahko takšna pripadnost, ki opravičuje konstitucijo države, zelo različne podobe, od nedolžnega patriotizma do najbolj militantnega nacionalizma.

Problematično pri sedanji zamenjavi vladajoče ideologije je prav to, da se nova ideologija konstituira v zelo militantni različici, ki vodi v militariziranje družbenih odnosov. Prva faza te militarizacije je bila *obramba pred srbsko nevarnostjo*. Zdaj že kar nekaj let delujoči mehanizem ohranjanja republiških komunističnih oligarhij z medsebojnih obtoževanjem (do meje, ki jo dopušča cilj ohranitve oblasti v celotni državi), je v ljudstvu, ki nima nikakršne zveze s komunizmom, ustvaril vzdušje neprestanega strahu, napetosti, pričakovanja spopadov, navijanja, pa tudi militantne pripravljenosti za obrambo. Dokončna institucionalizacija srbske nevarnosti

so bili Ertlovi izredni ukrepi proti prvodecemberskemu mitingu. Najbolj zaskrbljujoče pri vsem skupaj pa je, da stranke, zbrane v Demosu, ki prav dobro vedo, da je napeta situacija v Jugoslaviji voda na predvolilni mlin vladajočih strank, aktivno sodelujejo v ustvarjanju ideologije zunanjega sovražnika in celo - npr. z zahtevo po Svetu narodne rešitve - predlagajo nove in še bolj histerične oblike njene institucionalizacije.

Vprašanje je, kako dolgo bo tovrstna militarizacija na podlagi zunanje nevarnosti lahko učinkovita. Če bo prišlo do »nove jugoslovanske sinteze« na način nasilne prekinitve demokratizacije, bo delovanje politične opozicije in alternative moralo dobiti povsem drugačne oblike. Če bo prišlo do konfederacije s sporazumom med komunisti, potem bo zunanja nevarnost res ostala zgolj stvar medsebojnega dogovora oddelkov za ideološko propagando. Če pa bo nova slovenska oblast po volitvah vodila politiko radikalne osamosvojitve, bodo zunanji pritiski najbrž realnost in tedaj nova oblast navkljub vsej deklarirani demokratičnosti ne bo izbirala sredstev, da bi se zaščitila.

Druga faza militariziranja družbenih odnosov pod plaščem nacionalne ideologije je faza govorjenja o *biološki ogroženosti narodovega obstoja*. Teza o biološki ogroženosti, ki pomeni oblikovanje mita o notranji ogroženosti družbe, in je tako komplementarna mitu o zunanji nevarnosti, se je najprej izrazila v težnjah po omejitvi pravice do splava. Nekaj kasneje se je pojavil podatek o padanju rodnosti in z njim tudi njegova histerizacija. Vrhunec te histerizacije pomenijo prav podloge prebivalstvene politike. Ukrepi, ki jih predlagajo podloge, pomenijo že izpeljavo nove vladajoče ideologije v oblike njene materialne eksistence.

Materialne posledice nove ideologije

146 **E**na od nalog vladajoče ideologije je v tem, da legitimizira postopke represivnega aparata, s katerim je vzdrževan položaj vladajoče družbene skupine. Že mit o zunanji nevarnosti dopušča represivnemu aparatu kriminaliziranje poljubno izbranih političnih nasprotnikov z argumentom, da njihovo opozicijsko delovanje objektivno škodi velikemu cilju obrambe narodove suverenosti. V primeru, da se uresniči scenarij, po katerem na volitvah zmagajo stranke Demosa in se po zmagi odločijo za politiko hitre in radikalne osamosvojitve Slovenije, bo podloga takšne politike obračunavanje ne le s starimi, marveč tudi z novimi političnimi nasprotniki.

Mit o biološki ogroženosti naroda, tako kot je materializiran v populacijskih podlogah, pa ne pelje le v obračun s političnimi nasprotniki, ampak v mnogo več: v preoblikovanje ogromnega korpusa družbenih odnosov. Populacijske podloge se ne ukvarjajo le s spodbujanjem »družbeno priznanega rodnostnega vedenja«, ampak tudi s problemi, ki bi morali biti stvar drugih posebnih in predvsem parcialnih politik. Ta vseobsežnost vodi v spremembe življenjskih stilov in prestrukturiranje družbenih razmerij, s tem pa v novo deprivilegirano številnih družbenih skupin. Med njimi bodo zlasti *Neslovenci* (torej tisti, katerih otroci ne morejo biti šteti za Slovence), *Nemoški* (torej ženske), *Nerazmnoženi* (vsi tisti Slovenci, ki zaradi svoje spolne usmerjenosti, preferiranja samstva, zdravja in podobnega nimajo otrok) in *Nevzburjeni* (namreč tisti Slovenci, ki jih biološka ogroženost naroda ne vzburja dovolj, da bi vseprek delali male Slovenke in Slovence).

Osnovna napaka populacijskih podlog je torej v tem, da so instrument oblikovanja neke nezdrave vladajoče ideologije in da so nastale v družbi, ki je še vedno kolek-

tivistična. V zadnjem času je ta resda začela priznavati tisti element individualizma, ki daje posamezniku pravico do lastne iniciative in podjetnosti pri reševanju eksistenčnih problemov, vsaj v ekonomiji, in vsaj v tistem njenem delu, kjer gre za ustanavljanje privatnih podjetij - a je pri tem spregledala predpostavko individualizma, ki pravi, da posameznik ni subjekt, če ni različen od vseh drugih posameznikov, in če ta njegova različnost ni legitimna in zagotovljena. Dokler pa je ta predpostavka spregledana, pomeni oblikovanje nacionalne ideologije zgolj ohranjanje naturalnih družbenih odnosov, kolektivism, spregledovanje pravic posameznika in militariziranje družbe.

| | |
|------------------------------|--|
| Uredništvo | |
| Eseji | Vlasta Jalušič, Miha Kovač, Tomaž Mastnak, Igor Škamperle, Marcel Štefančič jr., Tadej Zupančič, Ali Žerdin |
| Razprave | Mladen Dolar, Rado Riha, Slavoj Žižek (urednik Razpola); Miran Božovič, Rastko Močnik, Stojan Pelko, Alenka Zupančič |
| Glavni urednik | Miran Božovič |
| Odgovorni urednik | Vlasta Jalušič |
| Tajnica uredništva | Alenka Zupančič |
| Oblikovanje in prelom teksta | Biba Mazzini |
| Tisk | Korošec, Ljubljana |
| Svet revije | Mladen Dolar, Zdenko Kodelja, Tomaž Mastnak, Rastko Močnik, Braco Rotar, Miran Šimenc, Darko Štrajn, Tadej Zupančič (delegati sodelavcev); Slavoj Žižek (predsednik); Pavle Gantar, Gregor Gotobič, Peter Klepec, Dejan Pušenjak, Tanja Rener, Rado Riha, Marcel Štefančič jr. (delegati širše družbene skupnosti) |
| Naslov uredništva | Ljubljana, Gosposka 10/I |
| Uradne ure | Ponedeljek, od 13. do 15. ure |
| Tekoči račun | 50101-678-47163, z oznako ZA PROBLEME |
| Izdajatelj | RK ZSMS, Ljubljana, Dalmatinova 4 |
| Naklada | 1300 izvodov |
| | Revija denarno podpira Kulturna skupnost Slovenije. Po sklepu Republiškega sekretariata za kulturo in prosveto številka 421-1/74, z dne 14. marca 1974, je revija oproščena davka od prometa proizvodov. |
| | Rokopisov in slik ne vračamo. |
| | Cena te številke je 70,00 dinarjev. |