

PROBL MI Eseji 7

DEMOKRATIČNA REINVENCIJA	
Deklaracija o človekovih pravicah	5 Christine Fauré
Deklaracija o ženskih pravicah, posvečena Kraljici 1791	20 Olympe de Gouges
Olympe de Gouges in	
Deklaracija o pravicah ženske in državljanke	27 Vlasta Jalušič
KULTURA, IDEOLOGIJA, ZGODOVINA	
Težave z ideologijo	35 Igor Škamperle
Negativna pričevanja: pisni in grobni ostanki	44 Iztok Saksida
Prehrana, ritual in (likovna) umetnost	60 Zlatko Skriš
Lapsus po Janezu	70 Andrej Malnič
DE LA DÉMOCRATIE EN YUGOSLAVIE	
Kult mrtvega poglavarja	76 Ali Žerdin
Slovarček minimalizma	82 Franci Zavrl
DER BEGRIFF DES POLITISCHEN	
Politika, politično, družbenopolitično	87 Tonči Kuzmanič
ŽENSKE V OČETNJAVI	
Tradicija proti sodobnosti:	
vznemirjenje zaradi sati-dane v Indiji	99 Radha Kumar
Sestrinstvo i različnost	108 Svetlana Slapšak
ČRNA O'MARICA	
Duh korporacije in njegova slaba vest	111 Marcel Štefaničič, jr.
AMERICANA	
Promoviranje Americane v ameriški literaturi	
dvajsetega stoletja, drugič (elementi)	125 Tadej Zupančič
GLEDALIŠKE LUČI	
Privilegiran pogled, naravno telo	129 Emil Hrvatin
'68 - '88	
Sečanje na koješta	135 Svetlana Slapšak



PROBL MI Eseji 7

DEMOKRATIČNA REINVENCIJA

- | | | |
|---|----|------------------|
| Deklaracija o človekovih pravicah | 5 | Christine Fauré |
| Deklaracija o ženskih pravicah, posvečena Kraljici 1791 | 20 | Olympe de Gouges |
| Olympe de Gouges in | | |
| Deklaracija o pravicah ženske in državljanke | 27 | Vlasta Jalušič |

KULTURA, IDEOLOGIJA, ZGODOVINA

- | | | |
|---|----|----------------|
| Težave z ideologijo | 35 | Igor Škamperle |
| Negativna pričevanja: pisni in grobni ostanki | 44 | Iztok Saksida |
| Prehrana, ritual in (likovna) umetnost | 60 | Zlatko Skriš |
| Lapsus po Janezu | 70 | Andrej Malnič |

DE LA DÉMOCRATIE EN YUGOSLAVIE

- | | | |
|-------------------------|----|--------------|
| Kult mrtvega poglavarja | 76 | Ali Žerdin |
| Slovarček minimalizma | 82 | Franci Zavrl |

DER BEGRIFF DES POLITISCHEN

- | | | |
|--|----|----------------|
| Politika, politično, družbenopolitično | 87 | Tonči Kuzmanič |
|--|----|----------------|

ŽENSKE V OČETNJAVI

- | | | |
|--|-----|------------------|
| Tradicija proti sodobnosti: | | |
| vznemirjenje zaradi sati-dane v Indiji | 99 | Radha Kumar |
| Sestrinstvo i različnost | 108 | Svetlana Slapšak |

ČRNA O'MARICA

- | | | |
|---------------------------------------|-----|-----------------------|
| Duh korporacije in njegova slaba vest | 111 | Marcel Štefančič, jr. |
|---------------------------------------|-----|-----------------------|

AMERICANA

- | | | |
|--|-----|----------------|
| Promoviranje Americane v ameriški literaturi | | |
| dvajsetega stoletja, drugič (elementi) | 125 | Tadej Zupančič |

GLEDALIŠKE LUČI

- | | | |
|-----------------------------------|-----|--------------|
| Privilegiran pogled, naravno telo | 129 | Emil Hrvatin |
|-----------------------------------|-----|--------------|

'68 - '88

- | | | |
|--------------------|-----|------------------|
| Sečanje na koješta | 135 | Svetlana Slapšak |
|--------------------|-----|------------------|

Deklaracija o *Christine Fauré* človekovih pravicah

Pri presoji Deklaracije o človekovih pravicah iz leta 1789 je presenetljivo 5
predvsem nasprotje med zgodovinsko uspešnostjo teksta in težkimi pogoji, v katerih je nastajal, njegova nedodelanost.

Ko so se poslanci 20. avgusta 1789 pod pritiskom nemirov, ki so pretresali deželo, lotili redakcije Deklaracije, prvega dela ustavnega dokumenta, so sklenili, da morajo pohiteti, da bi ugodili pričakovanjem javnosti, pa tudi zato, da bi omilili naraščajočo napetost med člani Skupščine, ki o tej zadevi niso uspeli doseči soglasja. Ta Skupščina se je sestala v »obednici« v Versaillesu.

Običajne organizacijske tehnike dela in priprava volilnih odborov¹ so se vpričo navala gradiva in nasprotujočih si pristopov pokazale kot neučinkovite. Tako so 7. julija ustanovili Ustavni komite, sestavljen iz 30 volilnih odborov, 14. julija Ustavni komite z osmimi člani, 12.² avgusta pa so imenovali komite s petimi člani,³ kot da bi omejevanje števila udeležencev poenostavilo delo in zagotavljalo uspeh.

V obupu, ker Mirabeau, član tega komiteja Petih, ni izpolnil svoje vloge božjega poslanca, in ker je celo sam predlagal predstavitev redakcije Deklaracije na kasneje, ko bodo že opravili redakcijo Ustave, so se člani odločili za sestavo in skupščinsko glasovanje o členu za členom, izhajajoč iz načrta, ki je služil kot osnutek.

Načrt, ki ga je izdelal šesti volilni odbor, je dobil zaupanje Skupščine in je 19. avgusta na volitvah premagal tistega, ki ga je podal opat Sieyès. Razloge za to izvolitev je

1 O odborih glej opombo o šestem volilnem odboru.

2 Mounier, Talleyrand-Perigord, Sieyès, Clermont-Tonnerre, Lally-Tollendal, Champion de Cice, Le Chapelier in Bergasse..

3 Demeunier, Mirabeau, La Luzerne, Redon, Tronchet.

težko pojasniti. So ga podprli zaradi njegove neškodljivosti, ki je puščala maneverski prostor nasprotnikom Deklaracije? Adrien Duquesnoy, poslanec Bar-le-Duca je o tej odločitvi v dnevnik zapisal: »Sila presenetljivo je, da bo očitno sprejet prav eden najslabših osnutkov...«⁴ Gaultier de Biauzat, poslanec Clermont-Ferranda, je dogodek pospremil s temi besedami: »Vztrajali smo v prepričanju, da je tekst premalo odločen. To pa je gotovo manjši greh kot napake, ki jih je opaziti v mnogih drugih osnutkih.«⁵

Poslanci so s svojo spretnostjo našli več snovi za reformo obstoječih odnosov med oblastmi, kot pa za filozofsko proučevanje človekove usode. Na temelju te namerne izpustitve, včasih pomešane z velikim entuziazmom, pa tudi z dobršno mero nezvestobe, so se lotili končne redakcije Deklaracije. To je trajalo od 20. do 26. avgusta.

Da bi omejili protislovja, so zelo natančno tehtali besede, celo preveč natančno, kot so ironično ugotavljali nasprotniki Deklaracije, ki so v teh formulacijah videli le še eno prazno retorično vajo.⁶

27. avgusta je poslanec Bouche iz Senechausseeja iz Aixa zahteval, naj dodatne člene proučijo šele po redakciji Ustave. Da bi se izognil dvomjem, je celo predlagal: »Nacionalna skupščina priznava, da Deklaracija o človekovih pravicah ni končana... skupščina se bo nemudoma lotila dela v zvezi z Ustavo; če bo razprava porodila zamisli, ki si zaslužijo vključitev v Deklaracijo, bomo o njih razpravljali, ko bo Ustava končana.« Ta predlog je bil sprejet.⁷

6

Tako je bilo po napornem delu urejeno vprašanje Deklaracije o človekovih pravicah, ki so jo uvrstili na začetek Ustave. Ta sklep pa na žalost ni vplival na nacionalno in nadnacionalno prihodnost tega načina izražanja, ki je bil zgled dve stoletji: 1793, 1795, 1848, 1949, 1950.

MIT O ČLOVEKOVIH PRAVICAH

Inavguralni značaj teksta iz leta 1789, ki je splošno priznan, je treba ponovno proučiti. Kaj pravzaprav pomeni, če besedilo iz leta 1789 označimo kot inavguralno: po eni strani pomeni začetek, posvečeno pa je z obredom, je torej edino in vsa besedila, ki bodo sledila, bodo vrednotena z vatlom tega prvega. Georges Vedel je v zvezi z Univerzalno deklaracijo o človekovih pravicah leta 1948 zapisal: »Stilu manjka tista kratkost, veličina in prepros, ki so odlike besedila iz leta 1789, čutiti je, da imajo členi različne vire, da so bili zamišljeni v različnih jezikih in pogosto prevajani.«⁸

Najpogostejši pristop k Deklaraciji iz leta 1789 je sakralizacija.⁹ Ne zanimajo ga konkretne razsežnosti, cilja le na ideal. Dejansko namreč gre za učinek mita o

4 Journal d'Adrien Duquesnoy (Dnevnik Adriena Duquesnoya) o Ustavodajni skupščini - 3. maj 1789, 3. april 1790 - objavil R. de Crevecoeur, Pariz, Picard, 1894, del I, str. 300.

5 Gaultier de Biauzat, poslanec Tretjega stanu v Skupščini teh stanov leta 1789, njegovo življenje in korespondenca, napisal Francisque Mege, Clermont-Ferrand, tisk. Bellet, 1890, prvi del, str. 247.

6 E. Dumont, Spomini na Mirabeauja in na prvi dve Zakonodajni skupščini, Pariz, P.U.F., 1951, prim. opombo Malouet, str. 161.

7 Parlamentarni arhivi od leta 1787 do 1860, zbirka zakonodajnih in političnih razprav parlamentarnih zbornic, napisali Madival, Laurent in Clavel, I. serija, VIII. knjiga, 5. maj 1789; 15. september 1789, str. 492.

8 Univerzalna deklaracija o človekovih pravicah, Socialno pravo, december 1949, str. 379-380.

9 R.Tavernier, Dediščina let 1789 in 1848 v Univerzalni deklaraciji o človekovih pravicah iz leta 1848.

»človekovih pravicah«, če Deklaracijo iz leta 1789 presojamo, kot da nima izvora, kot da ni iz ničesar porojena, ampak je že vsa izgotovljena, plod Božjega uma. Zabrisanje vseh sledi slučajnosti in negacija okolja, iz katerega izvira, sta tehniki, s katerima se ohranja njena sakralna distanca.

Na ta način se da tudi pojasniti, zakaj so načrti Deklaracije iz leta 1789 padli v pozabo: predstavljali so del pogojev za izdelavo velikega teksta, in kot taki so izginili iz zgodovinske pripovedi.

Današnja objava teh načrtov ima razen namena demitizacije nacionalnega emblema tudi teoretski zastavek: osvetliti formo, ki je lastna demokracijam moderne dobe in sodobnosti.

NAČRTI Načrti Deklaracije, teh je 27¹⁰, zajemajo vsebino, ki daleč presega končno besedilo iz leta 1789. Vse kasnejše Deklaracije iz let 1793, 1795, 1848, ki jih bolj ali manj posrečeno primerjajo med seboj, da bi ugotovili, kaj je značilno za vsako izmed njih, je moč zvesti na to, kar je »že tu«, so neke vrste aktualizacije skritih možnosti. Proučevanje načrtov nam je razkrilo strukturo, pojasnilo pa je tudi pojav ponavljanja, t.j. načeli smo problem smisla ugotovljenih predstavitev. Deklaracija o človekovih pravicah se ponavlja, istočasno pa želi biti dokončna, zato nikakor ni »zgodovinsko zaprta zbirka listin«¹¹ kot je, na primer, Code civil (Državljanski zakonik). S tem dolgoročnim ponavljanjem dobiva Deklaracija svoj simbolni značaj. Nekateri¹² zgodovinarji francoske revolucije, od Mathieza naprej, neprestano poudarjajo to razsežnost, zmanjšujejo pa simbolično funkcijo pojava znakov, podob, emblemov, predmetov, ki so jih prodajali sočasno s temi dogodki, na primer volneno kokardo ali trak. Deklaracija je bila seveda tudi predstavljena, upodobljena. Številni umetniki¹³ so ji dali dekorativno oporo. S simbolnim pa ne mislimo le na manifestacije, ki so bile neposreden rezultat družbenega imaginarija tistega zgodovinskega trenutka, ampak tudi na napotitev k nezavedni strukturi, ki presega obdobja.

Naša prva skrb je torej določitev konstitutivnih elementov te strukture: od možnega k aktualnemu, in ne od ene aktualne oblike k drugi; izhajali bomo iz načrtov iz leta

Kolokvij v Grenoble-Vizillu, od 1. do 3. oktobra 1986. Človekove pravice in boj za svobodo, razmnoženi tekst.

- 10 Vprašanje števila osnutkov Deklaracije je postalo sporno v začetku stoletja. E. Walch je v svoji študiji Deklaracija o človekovih in državljskih pravicah in ustavodajna skupščina, pripravljala dela, Pariz, 1903, str. 95, zapisal: "Identificirati smo uspeli le 15 osnutkov in tako zaostajamo za številko 21, ki jo je podal M. Jellinek." Tudi naša številka morda ni dokončna. Izbor tekstov temelji včasih na precej nejasnem razmejevanju med tem, kaj bi bilo namenjeno Deklaraciji, in kaj ustavi. Možno je, da bodo v prihodnosti raziskovalci odkrili še nove avtorje osnutkov, zunaj Ustavodajne skupščine. V našo številko 27 sta vključena tudi teksta, ki ju v tem delu nismo predstavili: - Splošni pogledi na Francosko ustavo ali Poročilo o človekovih pravicah v naravni, družbeni in monarhični ureditvi, napisal M. Cerutti, 1789 (165 strani); - Človekove in državljske pravice ali pravda dninarjev, delavcev in rokodelcev, ki jih je Skupščini treh stanov predstavil S.A.S. Mgr le Duc de Orleans, zapisal opat de Favre, Pariz, 1789, na voljo je faksimile založbe Edhis.
- 11 A.G. Arnaud, Esej o strukturalni analizi francoskega Državljskega zakonika, pravila igre v meščanskem miru, Pariz, Knjižnica filozofskega prava, 1973, str. 15.
- 12 Stanje v Franciji med revolucijo (1789-1799), pod vodstvom Michela Vovlla, Pariz, La Decouverte, 1988, str. 167.
- 13 Zbirka de Vincka, analitični seznam F.L. Bruela, Pariz, Nacionalna tiskarna, MDCCCXCIV, 2. knjiga, pogl. XXXI.

1789 in jih primerjali z objavljenimi Deklaracijami, ne bomo pa primerjali Deklaracij med seboj, kar je sicer navada v pravnih vedah.

Ta postopek pa zahteva uvod, ki bo omogočil ne le pristop k vzpostavljenim celotam, ampak tudi k variacijam njihovih delov. In ker ponavljanje pojava Deklaracije običajno pripisujemo univerzalnosti njene vsebine, je proučitev te univerzalne vsebine očitno lahko zelo primerna vodilna nit.

Kako se univerzalnost kaže v načrtih, na kak način povzemajo zaporedne Deklaracije, predvsem tiste iz let 1789, 1793 in 1795, prej obstoječe enote? Gradivo, ki nam je na voljo, je večinoma individualnega porekla. Le trije načrti so kolektivni: načrt Ustavnega komiteja, ki ga je predstavil 28. julija 1789 Mounier, načrt Komiteja petih, ki ga je 17. avgusta predstavil Mirabeau, in načrt šestega volilnega odbora. Tako je tudi jasna velika razlika v postopkih. V teh tekstih lahko razložimo tri različne figure, ki dajejo ideji o univerzalnosti drugačno, a ne ekskluzivno vsebino.

UNIVERZALNOST IN NJENI RAZKOLI

PRVA FIGURA: CELOTA LJUDI IN DRŽAVLJANOV.

8 Deklaracije o človekovih pravicah se nanašajo na celoto članov civilne družbe, brez vsake izključnosti. Pri Sieyèsu beremo: prvi člen, »družba ne more biti drugega, kot plod dogovora med člani. Servan pravi: prvi člen, »vsaka civilna družba je rezultat dogovora med člani, nikoli plod moči«. In celo pri Crénièru, ki tako odločno postavlja pod vprašaj splošne sprejete kategorije in zgodovinske precedense, o katerih je bila skupščina¹⁴ soglasna, naletimo na misel o udeležbi vseh članov v civilni družbi brez zadržkov: »cilj vsake dobro urejene družbe je sreča vseh in vsakega člana, ki jo sestavlja...«

V vseh tekstih je prisotna trditev, da pomeni civilna družba celoto državljanov; trditev je toliko bolj izražena, če je avtor načrta prepričan v naravnost tega stanja. Načrt Boucha, ki je bil bolj kot ostali navezan na tradicijo kraljevske Ustave, o tej temi ne govori veliko. Ponavljajoče potrjevanje te celote pa članom ustavodajne skupščine ni prineslo ustrezne krepitve njihovega poslanstva: vzbudilo je prepričanje, da gre za neproblematično nadaljevanje naravnega stanja v civilno družbo.

Naravno stanje zajema človeštvo v celoti, v njem ni nikakršnih omejitev za tistega, ki se želi izpopolnjevati ali si zagotoviti obstoj. V družbeni in civilni ureditvi, kot jo je koncipiral Sieyès in ki mu predstavlja »dopolnilo naravnega reda«, je prebivalstvo, zajeto z združevalno pogodbo, isto kot v naravnem redu, vendar ima to prednost, da so naravne neenakosti nadomestili s pravičnostjo: »pravica šibkega nad močnim je enaka pravici močnega nad šibkim«. Torej kontinuiteta med naravnim stanjem in civilno družbo¹⁵, pa tudi časovna bližnjica, saj gre namreč za istega človeka v

14 "Pogosto so nam govorili o ameriški Deklaraciji o pravicah. Če je res takšna, je po mojem mnenju absurdna: takšna ne more imeti nobenega učinka." Parlamentarni arhivi, VIII. knjiga, op. cit. seja 18. avgusta, str. 451.

15 Ta kontinuiteta med naravnim stanjem in civilno družbo je podana v Sieyèsovem rokopisu (Človekove pravice, A. str. 319). Avtor je v svoji analizi povzel teorijo o potrebah, ki jo je Condillac razložil v svojem delu Trgovina in vlada ter njun odnos (1776). Pri vodji senzualistične šole pa ni opaziti ognjevitosti, kakršna je značilna za Sieyèsa.

različnih situacijah: »sam v naravi« in s sebi podobnimi. Ponekod, npr. v Condorcetovi Deklaraciji o pravicah, pa naravne osamljenosti niti več ne omenjajo. S tem tekstom z izredno močno časovno povezanostjo dveh etap neposredno prehajamo v civilno družbo.

Avtorji osnutkov zaradi vseh teh razlogov niso razvili scenarija o genezi družbene pogodbe. Ali se jim je zgodovina zdela znana ali pa je izgubila svojo privlačnost? Med člani¹⁶ ustavodajne skupščine je le doktor Gallot podal njen kratek oris. Članom skupščine se je očitno zdela odločujoča predvsem naravnost civilnega akta. Durand de Maillane je zapisal: »ta družba, skoraj tako naravna za človeka, kot njegove izvirne pravice«.

Praktična posledica tega teoretičnega razcepa je bila zavrnitev vsakega izjemnega statusa, načela družbe privilegijev, kjer bi zasebni interes prevladal nad kolektivnim.

Člani ustavodajne skupščine so skušali predvsem prekiniti paralizirano državnega aparata, ki se je na vseh koncih Francije soočal z neskončnim številom administrativnih in davčnih partikularizmov. Ukinitve privilegijev je bilo prvo dejanje nacionalne reorganizacije. Pogosto se je kazalo neposredno v osnutkih. Pri Boislandryju prevladuje skrb za pravično ureditev. Člen XIV: izključni privilegiji so v nasprotju s svoboščinami in pravicami državljanov in škodijo splošnim interesom družbe.

Pison du Galland, člen XIII: »Vsako razlikovanje, vsaka izjema, vsak privilegij, vsaka izključna pravica je nična in izkoriščevalska.« Končno je Marat z značilnim pretiravanjem vsakega privilegirane posameznika označil za »pošast v družbenem redu«, se pravi za moteč element recipročnosti menjave med Državo in posamezniki.

V večini osnutkov je opustitev privilegijev dobila pozitivno in abstraktno obliko »enotnega zakona za vse« (La Fayette), »enakih pravic družbene garancije« (Thouret), ki velja tako za lastnino kot za svobodo.

Ta ideja o univerzalnosti pa vendarle ni porodila političnega koncepta, ki bi zajel vse državljane. Petion je sicer priznaval načelo univerzalnosti družabnikov, kljub temu pa je zagovarjal potrebo po drugotni ponovni razdelitvi oblasti; ker je ljudstvo ali narod odslej gospodar lastne prihodnosti, si ti dve stališči ne nasprotujeta. Tudi Sieyes skuša združiti zamisel o civilni družbi, ki jo sestavljajo vsi, z zamisljo o politični družbi, ki bi jo sestavljalo le nekaj ljudi. Vzpostavitev dveh različnih vrst državljanstva je utemeljena z nujnostjo menjave med posameznikom in državo.

»Ženske, vsaj za sedaj, otroci, tujci in tisti, ki z ničemer ne prispevajo k vzdrževanju javnih ustanov, ne morejo vplivati na javne zadeve.« Četudi ne gre za zemljiške lastnike, ampak za »delničarje družbenega podjetja«, je v tekstu opaziti vpliv fiziokratov,¹⁷ ki jih bomo ponovno srečali v razpravah o volilnem sistemu. Ženske torej navkljub zamenljivosti pojmov svobode in lastnine in navkljub dejstvu, da so lahko posedovale, niso imele osebne svobode, z izjemo vdov so bile izključene iz političnih dejavnosti.

16 Cerutti in Marat sta tvegala poročilo o družbeni pogodbi. Ker nista bila člana ustavodajne skupščine, za njuno delo ni bila nujna takšna učinkovitost kot za dela članov; lahko sta si proviščila učenjaške izpeljave.

17 G. Weulerss, Fiziokracija ob zori revolucije, 1781-1792, Pariz, Ecole des hautes etudes en sciences sociales, 1985, str. 363.

Zamisel o celoti ljudi in državljanov so torej koncipirali v nasprotju z družbeno in politično stvarnostjo, ki je izgubila svoj povezovalni smisel. Avtorizirali so diskriminatorško ureditev, ki je prizadela nekatere družbene skupine. Ta omejena zastopanost politične družbe se je izrazila v volilni pravici davčnih obvezancev.

DRUGA FIGURA: FRANCOSKA UNIVERZALNOST

Pretirana misel, da so celoto državljanov mobilizirali, da bi obnovili Državo, je istočasno navdihnila tudi vrnitev k samemu sebi, občutek eksemplaričnosti: Deklaracija o pravicah je morala oznaniti »temeljna načela, ki naj služijo za izhodišče vsem vladam« (Duport) in ki bodo »francosko ljudstvo naredila prvo in za zgled drugim« (Terme). Razen teh izjem, ki jim je treba dodati še Bouchev osnutek, ki lirično povzdiguje »restavracijo francoske svobode«, je nacionalnih čutev v osnutkih le malo. Servan, ki je sprva skušal ločiti Splošno deklaracijo od Posebne deklaracije z naslovom »Pravice francoskih državljanov«, je na skupščinskih razpravah predstavil le svojo prvo Deklaracijo, s čimer je francoski primer postavil v ozadje.

Dejansko je presenetljivo, da so bili osnutki v skupščinskih razpravah tako malo sprejemljivi, in da jih je pogosto prekrizalo nacionalno vprašanje. Prvrženci angleške in ameriške ustave so morali biti zelo previdni, da ne bi prizadeli občutljivost poslancev glede te teme, in odmik od ameriškega vzora je navdihnil dostojanstven napredek, kjer je imel svoj prostor nacionalni ponos.

- 10 Nacionalni zastavek pa ni vnesel razdora med privrženec človekovih pravic; ločil je realistične privrženec Nacionalne ustave od tistih, ki so želeli, da bi bila Deklaracija pred to Ustavo. Skozi misel o francoski eksemplaričnosti se je namreč zasnovala ponovna teritorializacija pojma univerzalnosti. Ta ideja se je utrdila v diskurzu, ki je Deklaracijo iz leta 1789 tradicionalno naredil za ambasadorico francoskega naroda.

TRETJA FIGURA: VERSKA UNIVERZALNOST

Soglasna uveljavitev laizacije družbenih odnosov, utemeljitev svobode izražanja, pa je pustila nepokrita verska nagnjenja, ki so v obrambi človekovih pravic postala nov predmet. Na kak način? Na seji Skupščine 23. avgusta 1789, na kateri je bila četrtina prisotnih duhovnikov in na kateri so razpravljali o svobodi vere - posebej odmeven je bil Mirabeaujev govor o strpnosti in govor Rabauta Saint-Etienna o verski svobodi - je prišlo do izraza predvsem takratno prevladujoče stanje duha: določiti meje verskih obredov, da ne bi kratili svobode mišljenja. Budnost protestantov, ki so opozarjali na državljansko diskriminacijo, katere žrtev so bili, je onemogočila razglasitev katoliške vere za vodilno.

Versko vprašanje je bilo vir dveh teženj, ki sta prežemali razprave o človekovih pravicah.

Izjava o človekovih pravicah se mora podvojiti s tisto o dolžnostih. Janzenistični pesimizem je nekatere katolike navdajal s strahom zaradi morebitnih zlorab in nemirov, ki bi jih človekove pravice lahko prinesle v civilno življenje. Camus, poslanec Tretjega stanu mesta Pariza, odvetnik v Parlamentu, je 4. avgusta 1789, v največjem hrupu predlagal Deklaracijo o pravicah in dolžnostih državljanov. Dopolnilo so zavrnil z večino glasov 570 proti 433.¹⁸ Zavrnitev dopolnila je verjetno

18 Parlamentarni arhivi, III. knjiga, op. cit., str. 341.

pogojila »osnutek Ustave o pravicah francoskega državljana«, ki poudarja nujnost dvojne formulacije pravic in dolžnosti.

Začrtane povezave med pravicami in dolžnostmi so nenavadne. Člen IV: »Človekove pravice so njegovo življenje, svoboda, čast in delo.« Lastnino so uvrstili med dolžnosti, napad na to dolžnost pa razglasili za »največji zločin«. Torej spoštovanje lastnine in družbene garancije, ki so ju tako cenili fiziokrati, ki so tudi jedrnato formulirali logično recipročnost pravic in dolžnosti!¹⁹

Potreba po represivni sili, ki bo branila lastnino, je postala politični odgovor prevladujočega etičnega pesimizma: tako je stalni predstavnik fiziokratov v skupščini, Dupont de Nemours, zaradi nasilja nad osebami in lastnino gospode povzdignil glas in od državljanov zahteval spoštovanje pravic drugih državljanov, tudi s silo, če bo potrebno.²⁰

V številnih osnutkih je prisotna zahteva, naj akcijo javnih sil spremlja verska morala, zagotovilo čistosti namenov vsakogar. Država se lahko prerodi le za ceno te budnosti: Gouges-Cartou je v členu LXX zapisal: »zakon ne more zajeti skrivnih prestopkov, zato ga morata nadomestiti vera in morala«. Dobesedno je povzel člen XVI osnutka šestega volilnega odbora, čeprav avtor ni bil njegov član.²¹ Gre za nalezljiv nemir, ki ga je sprožila vzpostavitev javnega življenja, saj so odslej obstajale nepremostljive ovire za vdor v življenje posameznikov. 24. julija je razprava o nedotakljivosti položaja lepo pokazala dvome poslancev glede udeležbe v javnem in zasebnem življenju.

Nasproti inkvizitorskemu pogledu v notranje življenje se je pojavilo ovrednotenje osebnega življenja, temelja javnega življenja, ovrednotenje, ki izvira iz protestantizma. Rabaut Saint-Etienne je v svoji Deklaraciji potrdil primat osebe brez vsakršnega dvoma v naravno dobrotljivost posameznika. Marat je v skladu s svojim začetnim kalvinizmom zatrdil, da »so se resnice, ki jih je zatrlo nasilje«, zatekle na dno srca.

Končna Deklaracija je ta nasprotja izničila. Versko vprašanje so otresli vseh družbenih referenc.

Te figure niso preprosti elementi, ampak že rezultat kombinacij. Ali pa so te kombinacije v končni Deklaraciji iz leta 1789 ohranjene? Kako so izvedli prehod iz osnutka v končni tekst?

DEKLARACIJA O ČLOVEKOVIH PRAVICAH IZ LETA 1789

Z izjemo nekaj članov,²² izposojenih iz osnutka šestega volilnega okrožja, ki so obravnavali državljanski nadzor nad javnimi silami in davkarijo, ni med osnutki in tekstom opaziti nobenega nadaljevanja.

19 Drugi možni vir za formulacijo pravic in dolžnosti državljanov je delo Mablyja: *Pravice in dolžnosti državljana*, katerega posthumna izdaja v letih 1788-1789 je doživela velik odmev: predstavlja so jo na Skupščini veljakov leta 1788, iz leta 1789 so znane tri izdaje. Gabriel Bonnot de Mably, *Človekove pravice in dolžnosti državljanov*, kritična izdaja J.L. Lecercla, Pariz, Didier, 1972.

20 Parlamentaarni arhivi, op. cit., str. 345.

21 Gouges-Cartou si je marsikaj izposodil iz osnutkov šestega volilnega urada. Sestava tega urada nam sicer ni znana, po mnenju Ph. Dawsona pa lahko trdimo, da ni bil član julija leta 1789, tj. v obdobju, v katerem je nastala Deklaracija. Glej Ph. Dawson, "Šesti volilni odbor Nacionalne skupščine in njegov osnutek Deklaracije o človekovih pravicah". *Zgodovinski anali francoske revolucije*, št. 232, april-junij 1978.

22 Člena XX in XXI šestega volilnega odbora sta v končni Deklaraciji postala člena XII in XIII; delno je člen XXII postal člen XIV, člen XXIII člen XV, člen XXIV pa člen XVI.

Na kak način je Generalna skupščina opravila redakcijo? Povzeli so že napisane člene,²³ vendar so jih iztrgali iz prejšnjega konteksta in jih osamili. Razprave so bile garaško delo, kjer so presajali besede iz enega stavka v drugega, kot da bo ta kirurgija razblinila nejasnost izrazov, ki bi lahko povzročili prestopke, spore, vse, kar bi lahko razdelilo skupščino, jo zapeljalo v napetosti, ki bi zmanjšale njen ugled.

Odstranili so motive pravic in dolžnosti, versko vprašanje so omejili na preprosto naznanilo. Kako so poslanci obravnavali perečo ukinitve privilegijev, ki je še posebej s spornim odkupom fevdalnih pravic povzročila resničen družbeni strošek?

Uveljavitev svetega značaja lastnine v členu II so dopolnili s členom XVII o zakonskih določbah razlastitve. Tekst nikjer eksplicitno ne navaja pogojev odkupa fevdalnih pravic, kar je pač v skladu s težnjo ustavodajalcev, da se oddaljijo od tega področja. Problem pa se je v tekst prikradel s pomočjo inacic. Njegove sledi so komaj vidne, vendar razkrivajo globinsko ekonomijo končne deklaracije iz leta 1789, ki ni bila toliko univerzalna zaradi svoje vsebine, kot pa zato, ker se ni hotela otresti družbenih sporov, ker v želji po splošnosti vendarle ni eliminirala vsega, kar je bremenilo tisti čas.

Z Marcom Suelom²⁴ si oglejmo etape skrivnosti člena XVII o lastninski pravici (le droit de propriété): prvo spremembo so izvršili v trenutku redakcije zapisnika na seji 26. avgusta 1789, na seji, ki ji je predsedoval Clermont-Tonnerre. Ohraniti so skušali predvsem možnost ponovnega odkupa fevdalnih pravic. Prehod k množinski uporabi samostalnika je spet vpeljal navado, ko so fevdalne pravice označevali s terminom »posesti« (les propriétés).²⁵

Druga sprememba člena XVII je pod pretvezo tiskarske napake nakazala zmanjšanje politične vloge plemstva in duhovščine, kar je povezano z zatonom kraljevine po pobegu v Varennes. To spremembo so izvedli na seji 8. avgusta 1791.²⁶

Targetov osnutek Deklaracije, ki številne člene posveča zaščiti lastnine, kaže na razsežnosti, ki so jih za ljudi leta 1789, ko jih je še skrbela institucionalna prihodnost monarhije, predstavljali načini razlastitve.

S temi primeri smo želeli pokazati omejeno ekonomijo meril, ki so jih poslanci ohranili pri končni redakciji Deklaracije iz leta 1789. Le-ta je 8. avgusta 1791 v nasprotju z nameni ustavodajalcev naredila konec vsem drugim inacicam besedila.

23 V glavnem so bili avtorji osnutkov tudi avtorji končne Deklaracije: Mirabeau, Mounier, Target, Dupont, Castellane, z izjemo Alexandra de Lametha, ki je napisal člena IV in V, Talleyrand-Perigord je redigiral člen VI, Duc de la Rochefoucauld pa je avtor člena XI.

24 M. Suel, "Deklaracija o človekovih in državljskih pravicah: uganka člena XVII o lastninski pravici", Revija za javno pravo in politično znanost v Franciji in tujini, 7. oktober, 1974, št. 5.

25 Kraljeva deklaracija, ki se nanaša na ravnanje Skupščine treh stanov 23. junija, 1789, čl. XII: "vse vrste lastnine brez izjeme bodo spoštovane, in Njegovo veličanstvo razume kot lastnino predvsem desetino, rente, fevdalne in gosposke pravice in dolžnosti in nasploh vse pravice in posebne pravice, običajne ali častne, povezane z zemljišči in fevdi." Zapisniki, 23. junij, 1789, str. 9.

26 Ponedeljek, 8. avgusta 1791: "Poročevalec je povedal, da so komiteji ugotovili, da Deklaracije o človekovih in državljskih pravicah v redakciji ni potrebno spreminjati. Neki član je opazil, da je brez dvoma prišlo do napake v členu XVII Deklaracije, kjer je zapisano les proprietes (posesti) namesto la propriete (lastnina), s čimer je morda jasneje izražen namen člena. Poročevalec je priznal, da gre za napako, ki jo je treba popraviti, tako da se bo člen začel z besedo: Le propriete. Skupščina je potrdila ta popravek in po nekaj predlogih, ki niso bili sprejeti, je odločila, da bo Deklaracija o človekovih in državljskih pravicah takšna, kot v osnutku, z izjemo popravka v členu XVII; tako sledi...". Zapisniki Nacionalne skupščine, št. 729, ponedeljek, 8. avgusta, 1791, Pariz, Baudouin, 25. del.

Člen XIV je prešel tri stanja: »vsak državljani ima pravico sam sestaviti zapisnik«,²⁷ in končno, »vsi državljani imajo pravico sami sestaviti zapisnik.« Te inačice niso ekvivalenti, ustrezajo namreč nihanjem politične reprezentacije in izmenoma poudarjajo delovanje posameznika in nediferenciran, skoraj generičen značaj obnašanja državljanov.

Končni stadij, ki se je vzpostavil kot inštanca odločanja skozi proces potlačenja, je užival nedvomno avtonomijo v odnosu do svojih predhodnikov, osnutkov, ki so jih obravnavali pri redakciji.

OSNUTKI IN ČAS PO LETU 1789

V Deklaracijah iz let 1793 in 1795 zasledimo teme iz osnutkov leta 1789, ki pa jih takratna Deklaracija ni zajela; kot da bi šlo za nekakšno zaporedno črpanje skupnega temelja, ki se je uveljavilo v skladu z možnostmi trenutka.

Delo in solidarnost z nesrečnimi državljani pogosto označujejo kot značilnost Deklaracije iz leta 1793. Lastnina in delo sta povezana: delo je sredstvo za pridobitev lastnine (člen XVI), ki ni za nikogar pri delu ekskluzivna (člen XVII), pogodba med zaposlenim in delodajalcem pa mora spoštovati neodtujljiv značaj človeške osebe (člen XVIII).

Ti pojmi so prisotni že v osnutkih leta 1789, in to v analognih oblikah: »uveljavitev svobode«, ki po mnenju Pisona du Gallanda pelje k lastnini. Opat Sieyes razširi idejo lastnine osebe na idejo dela: »delo ni drugega kot koristna uporaba lastnih sposobnosti«. Opat de Favre,²⁸ glasnik delovnega ljudstva - dninarjev, delavcev, obrtnikov - zavrača preklicnost delovne pogodbe in poudarja potrebo po socialni politiki za ostarele delavce in invalide. V svojem drugem osnutku je Sieyes zastavil možnosti javne dobrodelnosti (člen XXXV), s čimer se je ukvarjal tudi Terme, ki je govoril o vzajemni pomoči med družabniki.

Medtem ko je Deklaracija o pravicah iz leta 1789 zaničevala vse socialne razsežnosti človekovih pravic, so se osnutki bolj približali zahtevam družbe, ki je bila pobudnica Deklaracije iz leta 1793 in ki so jo Deklaracije 20. stoletja potrdile.

S primerjavo je moč določiti skupne točke med vsebino osnutkov iz leta 1789 in Deklaracijo 5. fructidorja leta III (22. avgusta 1795). Ob napovedi, da gre za Deklaracijo o pravicah in dolžnostih, je povzela formulacijo, ki so jo odstranili 4. avgusta 1789, ki pa je v osnutkih ustrezala močno strukturiranim težnjam.²⁹ Mimo Deklaracij iz leta 1789 in 1793 je ponovno uveljavila načelo suverenosti, utemeljene na »univerzalnosti državljanov« (člen XVII), o katere genezi smo govorili v zvezi z naravnimi pravicami. Izkušnja nevarnosti, ki bi jih lahko prinesla »delna združitve državljanov«, je ponovno poudarila potrebo po uvedbi konsenza, ki bi združil celotno družbo.

27 Kraljev odlok, objavljen 3. novembra, 1789, v Parizu, Nacionalni arhivi AD 1090. Prim. Putfin (C.G.), "Deklaracija o človekovih in državljanskih pravicah, štetje in inačice tekstov (avgust 1789-september 1791)", Zgodovinski anali francoske revolucije, april-junij 1978.

28 "Od petindvajset milijonov prebivalcev Francije jih kar 19 milijonov živi od dela svojih rok; temu prevladujočem delu, ki je brez lastnine, dejansko pripada lastnina ubogega", v Človekove in državljanske pravice ali pravda dninarjev, delavcev rokodelcev, op. cit., str. 61.

29 29. Temo "pravic in dolžnosti" najdemo tudi v Deklaraciji o pravicah in dolžnostih Držav iz leta 1949 (270. plenarna seja OZN, 6. decembra 1949).

Osnutki iz leta 1789 predstavljajo za Deklaracije 18. stoletja okvire skupnega intelektualnega prostora, katerega zaporedne aktualizacije so ustvarile nasprotja. Ta so se še poglobila in so jih očitno izrabili pri pisanju Francoske deklaracije o pravicah leta 1946: svoboda, ekonomske in socialne pravice naj bi izhajale iz nespravipljivih zgodovinskih logik, o čemer je G. Vedel zapisal: »Logika človekovih pravic je ustavodajalce leta 1946 navedla k intervencionizmu, v katerem bi ustavodajalci leta 1789 videli najhujšo grožnjo.«³⁰

Nasprotno pa osnutki kažejo izredno sodobnost liberalnih in socialnih pravic v istem mahu, pri istih ustavodajalcih. Položaj avtoritete poslancev očitno ni bil enak, ko so predlagali, razmčili svoje področje poseganja v gradivo osnutkov, in takrat, ko so odločali o členih končne Deklaracije. Razen tega je treba povedati, da je bila večina redaktorjev osnutkov v Skupščini na položaju predsednika ali tajnika. Zato je treba Deklaracije tehtati z vidika teh položajev avtoritete, ki je izhajala iz moči in omejitev akta razglasitve pravic.

DEKLARACIJA, LOČENA OD USTAVE

V letu 1789 so imeli vsi v mislih angleški in ameriški vzor,³¹ vendar obstoj tega predhodnika ni zadostoval za uvedbo natančne oblike, ki bi ugodila zahtevam poslancev. Treba je bilo določiti merila, po katerih bi sestavili tekst deklaracij. O izbiri besede »deklaracija« ni bilo razprav, privolili so v že znano uporabo v knjigah pritožb in samoumevno so prevzeli besedo, ki so jo uporabljali kralji, ki so sporočali svojo voljo.³²

Termin »deklaracija« je služil tudi za izražanje začetnih situacij: Deklaracija o vojni je prinesla spremembe v življenju ljudi, Deklaracija o človekovih pravicah naj bi prinesla spremembe v pogojih obstoja večine prebivalcev. Prva skrb ustavodajalcev je bila določitev narave odnosa med Ustavo in Deklaracijo. To naj bi razrešilo vprašanje položaja deklaracije na koncu ali začetku Ustave.

Med razpravami julija in avgusta 1789 je prišlo do ločitve Deklaracije od ustavnega področja. To avtonomijo je sankcionirala zgodovina ustave, saj Deklaracija o človekovih pravicah dve stoletji ne bo imela pravne vrednosti.³³

30 G. Vedel, "Ekonomske problemi in Ustava 27. oktobra, 1946", Družbeno pravo, fascikel XXXI, 1947, str. 30.

31 Veliki teksti, ki so spremljali angleško revolucijo, Habeas corpus act iz leta 1679 in Bill of rights iz leta 1689, so omenjali manj pogosto kot teksti, ki zaznamujejo ameriško neodvisnost. Navedimo Ceruttijev osnutek in govor Lally-Tollendala 19. avgusta, 1789: "Angleži, ljudstvo, ki navsem svetu najbolj razume znanost vladanja" (Parlamentarni arhivi, op. cit., str. 458). Ameriške tekste so v francoščini objavili v publikaciji Pravde Anglije in Amerike kv letih 1776-1778, Anvers, Pariz. Zbrali so jih tudi v posebni izdaji, ki jo je prevedel L.A. de la Rochefoucauld d'Anville, Ustava trinajstih Združenih držav Amerike, Filadelfija, Pariz, Pierres, 1783. Pomen anglosaksonske reference je bil zastavek polemike v začetku tega stoletja: ali je bila Deklaracija iz leta 1789 francoska? Prim. E. Boutmy, "Deklaracija o človekovih in državljskih pravicah in G. Jellinek", Analitični znanosti, Pariz, 1902. G. Jellinek je avtor dela, ki so ga pravkar prevedli v nemščino: Deklaracija o človekovih in državljskih pravicah, prispevek k zgodovini modernega ustavnega prava, Pariz, Fontemoing, 1902.

32 A. Furetiere, Dictionnaire universel, 1960. Sieyes omenja to rabo v svojem historiatu deklaracij o človekovih pravicah, ki jih imenuje "lažne deklaracije". Po njegovem mnenju je šele ameriška revolucija prinesla resničen prelom s prejšnjim stanjem.

33 O ustavodajni vrednosti Deklaracije: prim. F. Luchaire, Ustavodajni svet, Pariz, Economica, 1980

Kakšni so bili razlogi te avtonomije? Deklaracija je uhajala kategoriji resnice ali laži, zato ji njeni nasprotniki tudi niso mogli resno ugovarjati - njihov glavni argument se je sukal okoli iredalizma postopka, njegove neizvedljivosti in lažnosti. Po Crenieru³⁴ je bil Deklaracija izjava, enakovredna dejanju. Ali je bilo to dejanje enostavno preureditev obstoječih oblasti?

Michel Troper v nedavnem članku o Deklaraciji o pravicah in Ustavi pravi: »Kar so tedaj razumeli kot ločitev oblasti, je bil popolnoma negativen princip, ki ni predpisoval nobenega načina delitve oblasti.«³⁵ Deklaracija o pravicah je imela smoter v sami sebi. Ni bila na čelu Ustave, ampak le ločena od nje. Govorjenje o Deklaraciji kot temelju ustave ni bilo drugega kot prevara, šele njuna razcepitev je postala zgodovinsko pomembna.

Toda do te avtonomije Deklaracije ni prišlo na magičen način. Bilo je obdobje latence, omahovanja, ki se kaže v naslovih in vsebini načrtov: »Deklaracija o človekovih pravicah v družbi«, »Deklaracija o človekovih in državljanskih pravicah«, »Splošni pogledi na ustavo«... Ta omahovanja so se razrešila v dualnosti končnega naslova: »Deklaracija o človekovih in državljanskih pravicah«, pri čemer je treba spomniti, da je Deklaracija o pravicah, ki jo je 5. oktobra 1789 potrdil kralj,³⁶ še imela naslov »Deklaracija o človekovih pravicah v družbi«.

Ta sprememba, ki je niso nikoli komentirali, spada v polje tistih variant teksta, pri katerih se zgodovinarji in pravniki iz različnih razlogov niso zaustavljali. Domnevamo lahko, da je bil naslov Deklaracije strateško spremenjen, da bi pomiril kraljevo sumničavost, ki je že močno narasla zaradi puntarskega obkoljevanja.³⁷

Delitev Deklaracije in Ustave na ločeni realnosti je prispevala k oblikovanju dveh polov, ki ju je potem jasno opredelila vsaka Deklaracija: en pol naravnega prava, ki je zbiralističe heterogenih prispevkov - stoične misli, srednjeveškega nominalizma, teorije tiranocida, ki je opravičevala upor proti zatiranju, pogodbene teorije 17. stoletja, ki je predstavljala osnutek mednarodnega prava;³⁸ drugi pol je pozitivno pravo, katerega meje so bile vprašanje, ki je napajalo francosko zgodovino ustave.

Ustavodajalci so se spraševali, v kakšni meri je Deklaracija del Ustave; v sorodnem duhu so se tudi teoretiki francoskega javnega prava spraševali o »pravnem dosegu, ki bi ga lahko imela Deklaracija iz leta 1789 v Ustavi (iz leta 1875), ki se ni opirala nanjo«.³⁹

V tem pogledu je v Franciji nedavna uvedba nadzora ustavnosti zakonov, da bi pravno zaščitili temeljne pravice, skušala posrkati to dvojnost.⁴⁰

Na nadnacionalni ravni se ta bipolarnost ohranja z ukrepom Združenih narodov o dvojnem sistemu: na eni strani priporočila državam v obliki Deklaracije, na drugi

34 "Načelo je izraz neke resnice: pravica je učinek dogovora. O prvem razpravljamo, razmišljamo, z drugo delujemo." Parlamentarni arhivi, VIII. knjiga, op. cit., seja 18. avgusta, str. 451.

35 V l'etat de la France pendant le Revolution (1789-1799), op. cit., str. 184.

36 Zapisniki Nacionalne skupščine. Pariz, Baudouin, III. knjiga. Prim. znak z državnim žigom na ovitku.

37 Med dogodki 5. in 6. oktobra so kralja pripeljali v Pariz; malo kasneje je Nacionalna skupščina zapustila Versailles in se preselila v prestolnico.

38 M. Villey, Le Droit et les droits de l'homme, Pariz, P.U.F., 1983.

39 P. Raynaud, "Des droits de l'homme a l'Etat de droit", Revue française de theorie juridique, P.U.F., 1985.

40 F. Goguel, "Objet et portee de la protection des Droits fondamentaux. Conseil constitutionnel francais" (Predmet in domet obrambe temeljnih pravic. Francoski ustavodajni svet), Revue internationale de droit compare, april-junij 1981. O "bloku" ustavnosti prim. J.-L. Quermonre, Francoska vlada v času V. Republike, Dalloz, 1988, str. 349.

regionalni sporazumi prisilne narave. Evropska konvencija o človekovih pravicah iz leta 1950 se zelo eksplicitno vpisuje v to ločevanje funkcij.

Ta pola, ki se navkljub zelo različnim zgodovinskim okoliščinam srečujeta, delujeta kot strukturna učinka: omogočata nam umestitev tistega, kar ni izrečeno, kar je treba obnoviti, da bi dojeli fenomen v vsej njegovi celovitosti.

TISTO, ČESAR DEKLARACIJE NE POVEDO

Dva primera: kaj manjka, kaj ni izrečeno v Deklaracijah 18. stoletja in osnutkih? To gotovo ni odkritje socialnih pravic in pravic nacionalne solidarnosti, ki jih po krivem pripisujemo prihodnjim stoletjem, temveč je to vmesna razsežnost med posameznikom in civilno družbo, ki jo predstavlja družina! Družina je pri filozofih naravnega prava uživala privilegirano mesto. Rousseau ji je to temeljno mesto v civilni družbi odrekel, ker »se je treba zmeraj vrniti k začetnemu sporazumu«. ⁴¹ V njegovi optiki je družina postala okolje, potrebno za razcvet posameznika, neke vrste moralna garancija njegovih navad in njegove sreče.

Ustavodajalci iz let 1789 in 1793, ki jih je kaj malo zanimala doktrinalna čistost, nikoli ne omenjajo družine ⁴² kot temeljne celice civilne družbe. V osnutkih se družinska razsežnost včasih pojavlja v posredni obliki zahteve po enakosti otrok pri dedovanju. Razkritje samovoljnega zapiranja v ječe je prav tako opozorilo na družinsko realnost, saj so družine, ki so se želele znebiti katerega svojih članov, uporabile to sredstvo, ki ga je monarhija dopuščala. ⁴³ Ta vidik so popolnoma zamolčali, pod vprašaj je prišla le Država. V Deklaraciji iz tretjega leta revolucije je prišlo do premika. Družine še naprej ne omenjajo kot pravico, toda člen IV, ki govori o dolžnostih, pravi: »Nihče ne more biti dober državljani, če ni dober sin, oče, brat, prijatelj, mož.« Deklaracija iz leta 1848 v družini že vidi enega temeljev Republike; Deklaracija iz leta 1946 obravnava družino kot ustanovno enoto socialnih pravic. Univerzalna deklaracija iz leta 1948 pa v uvodu nagovarja »vse člane človeške družine«.

Drugi primer: kaj manjka, kaj ni izrečeno v Univerzalni deklaraciji o človekovih pravicah iz leta 1848? Vmesna oblika med posameznikom in Državo, manjšinska skupina, ki v imenu svojega jezika, kulture in včasih vere, zahteva spoštovanje svojih specifičnih pravic. Usoda manjšin ⁴⁴ je prepuščena Državam, od katerih so odvisne. Kar pa v Deklaraciji iz leta 1848 ni pojasnjeno, je, kako naj razumemo pojem univerzalnosti.

41 J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique* (O družbeni pogodbi ali Načela političnega prava), *Oeuvres complètes*, Pariz, Gallimard, 1944, III. knjiga, str. 359.

42 Cerutti, ki, kot vemo, ni bil član ustavodajne skupščine, je v svojem osnutku namenil družini pozitivno vlogo: čl. XVI. "družbe so se izoblikovale iz družin, ne iz posameznih ljudi (...) Pravica prvorojenca ni odraz družinskega duha, ampak nečimrnosti imena", op. cit., str. 43.

43 "Država je dala družinskemu vodji na voljo zelo represivna sredstva, predvsem zaporno pismo (brez sojenja), s katerim so v interesu skupine razreševali spore s polnoletnimi otroci." M. Garaud, rokopis, ki ga je dopolnil in objavil R. Szramkiewicz. *La Revolution française et la famille*, Pariz, P.U.F., 1978. Opremo se lahko tudi na delo Arlette Farge in Michela Foucaulta, *Le desordre des familles, lettres de cachet des archives de la Bastille*, Pariz, Gallimard-Julliard, 1982.

44 Usoda manjšin: "Splošna skupščina je ugotovila, da je zelo težko najti primerno rešitev za to obširno in občutljivo vprašanje, ki ima v vsaki državi še svoje posebne vidike; z upoštevanjem univerzalnega pomena Deklaracije o človekovih pravicah se je odločila, da vprašanja manjšin v Deklaraciji ne bo obravnavala s posebno določbo" (Stotriindevetdeseta plenarna seja OZN, 10. decembra, 1948).

Deklaracija o človekovih in državljskih pravicah iz leta 1789 je opravila sintezo med naravnimi in nacionalnimi pravicami s podreditvijo vsakega posameznika suverenosti Naroda. Državljanstvo so definirali - že v perspektivi Ustave iz leta 1791 - na ekskluziven način, tj. francosko v nasprotju s tujim. Ta ekskluzivna razsežnost človekovih pravic je naznačila določeno opustitev naravnega prava. Univerzalna deklaracija o človekovih pravicah iz leta 1948 je skušala vzpostaviti pogajalski prostor, v katerem bi urejali odnose med Državami in dosegli mednarodni red. Ali se je hotela povrniti k enemu izvirnih zastavkov filozofije naravnega prava z oslavitvijo »starih, morilskih suverenosti«, kot se je izrazil René Cassin, njen francoski urednik?⁴⁵ A čeprav je v redakcijskem komiteju v letih 1947-1948 vladala liberalna večina⁴⁶ to ni prineslo ničesar novega v označitvi univerzalnosti deklaracije. Le-ta se napaja pri izvoru »svetovne vojne«, proti barbarstvu katere se bori, in zagovarja ozemeljsko, ekstenzivno dinamiko, ki ji stoji nasproti planetarizacija oblike nacionalne Države.

Na svetovni ravni⁴⁷ torej najdemo to, kar smo videli že na nacionalni, v osnutkih iz leta 1789, v rubriki »francoska univerzalnost«: ozemeljsko komponento pojma univerzalnosti.

DEKLARATIVNO DEJANJE

V zvezi z Deklaracijo iz leta 1789 smo pokazali na neizrečeno, manjko, nedokončano; toda neuspehi so očitno redno spremljali dovršitev Deklaracij. Kakšna je njihova vrednost?

Ali Deklaracije opisujejo dejansko stanje? Ali navkljub obilnemu dvomju zelo afirmativnega vokabularja - npr. terminov kot oblast, dolžnost - potrjujejo resnično ali lažno stanje stvari? - saj sta prav ti kategoriji značilni za potrditev. Ali je umestna želja po preverjanju utemeljenosti naslednje trditve: »ljudje se rodijo in živijo svobodni in enakopravni«? S tem členom so ustavodajalci, kot ugotavlja Crénière, merili na delovanje: »Pravica je učinek dogovora, po katerem delujemo.« Občutek tesne povezanosti med izjavljanjem neke pravice in med izvršitvijo nekega dejanja je opaziti pri vseh ustavodajalcih, tako pri tistih iz 18. kot pri onih iz 20. stoletja. Za Reného Cassina je npr. Univerzalna deklaracija o človekovih pravicah pomenila delovanje proti nacizmu in zaslužnjevanju. Razsežnosti delovanja so bile torej Deklaraciji lastne, kot je namignil že Jacques Maritain, ko je govoril o »praktičnem idealizmu«.

Filozofi, sociologi⁴⁸ in lingvisti so se na različne načine spopadali s težavami performativne izjave, klasifikacije, ki so jo poudarjale Deklaracije. V njihovih analizah pa je običajna govorica še enkrat izrinila svečan književni jezik, in kolikor nam je znano, se nobena od teh disciplin ni lotila študija Deklaracij o človekovih pravicah, očitno preveč vidnih, preveč izpostavljenih, da bi jih ne pozabili.⁴⁹

45 Marc Agi, René Cassin, fantassin des droits de l'homme, Pariz, Plon, 1979, str. 229.

46 M. Bettati: "Od Penelope do Antigone", politično delovanje Komisije OZN, Osnutek, januar 1981, str. 34.

47 Luc de Heusch: "Človekove pravice kot predmet antropoloških razmišljanj", "Misel in ljudje", Revue mensuelle de philosophie et de morale laïque, Bruselj, 1982-1983, str. 138-147.

48 P. Bourdieu: Ce que parler veut dire, Pariz, Fayard, 1982.

49 Theorie des actes de langage, éthique et droit, objavljeno pod vodstvom Paula Amseleka, Pariz, P.U.F., 1986.

Deklarativni akt predvideva prostor avtoritete, brez katere bi izgubil ves svoj smisel; predvideva tudi celo vrsto zunanjih okoliščin, ki omogočajo ali onemogočajo njegovo delovanje. Zakaj so se Deklaracije ponavljale? Argumentom, ki to ponavljanje pojasnjujejo s formalnim izpopolnjevanjem, bi lahko nasproti postavili misel, da se Deklaracije ponavljajo prav zaradi njihove nepopolnosti. Ker izjava ni dala pričakovanih učinkov, je treba Deklaracijo obnoviti, še enkrat izjaviti človekove pravice. Ali je to povezano s spremembo političnega personala, z oblikovanjem novih zvez? Če pristanemo na to tezo, bomo morda s tem povečali vlogo zunanjih okoliščin v pogojih pisanja teksta in se s tem zatekli k udobni, a malo koristni tezi o družbeni determiniranosti diskurza. Ali v enkratnem izjavljanju, ki tvori vsako Deklaracijo, najdemo elemente, ki bi zaobjeli te motnje v delovanju?

Deklaracija o človekovih in državljanskih pravicah iz leta 1793 je namene svojih postopkov označila s temi besedami: »Ljudstvo je sklenilo v svečani Deklaraciji iznesti (...) da bi vsi državljani (...) in da bi ljudstvo (...)«. Z drugimi besedami, Deklaracija skuša uvesti trdno referenco, ki bi ljudi zavarovala pred neskončno variacijo situacij. Ta uvedba - inštitucija nas spet pripelje k samo-vedbi, avto-inštituciji.

Ljudstvo ljudstvu, to zaobseženje vira in sprejemnika v Deklaraciji iz leta 1793 ustreza izbrisu drugega, radiranju vsega spornega, predvsem v odnosu med kolektivom in njegovimi člani. »Državljan«, »del ljudstva« - katera notranja nuja pogojuje zamenjavo teh terminov?

18

Ali ni tako sestavljena Deklaracija iz leta 1793 sama pripravila pogoje za svoj zgodovinski neuspeh?⁵⁰ Deklaracija iz leta III je prav tako osvojila samo-vedbo, toda razpolovitev pravic in dolžnosti in poudarjanje že omenjene dvojnosti človeka in državljana je natančno določilo prostor njenega poseganja in pojasnilo termine pretekle pogodbe med Državo in prebivalstvom. Deklaracije o človekovih pravicah uvrščamo v dve skupini, v eni predstavniki deklarirajo (1789, 1848, 1948), v drugi ljudstvo razglasa (1793, 1795, 1946). Ali ti dve skupini, ki v splošni ekonomiji tekstov kažeta pomembne razlike, izpolnjujeta posebne zgodovinske zahteve?

Kakšen je odnos med strukturalnimi inačicami Deklaracij in med različnostjo zgodovinskih obdobij, katerim pripadajo? To vprašanje ima sporno vrednost. Zastavili smo ga v okviru splošnega razmišljanja o pogojih »nesreče«, ⁵¹ tj. spodletelosti te znamenite izjave-dejanja oziroma, kot se dozdeva, njene ponovitve.

Vsebine osnutkov niso v celoti prenesli v Deklaracijo iz leta 1789; razdelili so jo v dve drugi Deklaraciji 18. stoletja, kot zbiralnik, ki napaja več virov.

Osnutke smo morali umestiti v odnosu do objavljenih Deklaracij, pojasniti zapleteno štreno menjav, do katerih je prišlo in omeniti tudi tiste, ki jih ni bilo, vse to pa naj bi pojasnilo smisel kroženja pojmov in s tem seveda njihovega oblikovanja. Spopadli smo se tudi s pojavom ponavljanja Deklaracije, ponavljanja, ki daje tem tekstom njihovo simbolno vrednost. Ta pa je predvsem delovanje, ki poteka preko konstantnih elementov z zelo različnim poreklom. Odkrivanje teh elementov, ki se lahko pojavijo v obliki ponovljenega vprašanja, pogostosti besed, je potrebno zaradi

⁵⁰ Ustava iz leta 1793 ni nikoli uradno veljala.

⁵¹ S pogoji nesreče mislimo na polom govora, o čemer je govoril J.L. Austin na več konferencah.

mešanja informacij, ki prihajajo iz različnih vetrov: iz političnih znanosti, zgodovine, antropologije. Sožitje teh polj bo morda delalo težave tistim, ki imajo veselje z logikami konstituiranih disciplin. Deklaracija pa je mejni tekst v tem smislu, da se umešča v mešan univerzum, ob rob politični ustavi in celoti etičnih vrednot. Tej izvirni dvojnosti dodajmo še nastanek po drobcih in prav zato so tako dragoceni osnutki, ki nas seznanjajo z izhodiščnimi pojmi. Nastajanje po drobcih se je pokazalo v popravkih, ki jih zasledimo v tekstu. Naše branje drugače je temeljilo na podrobnostih, na neskončno majhnem, kar pa ne izključuje možnosti velikih učinkov: le nekaj besed in Deklaracija o človekovih in državljskih pravicah bi imela drugačen naslov...

Prevedla Tanja Lesničar-Pučko

Deklaracija *Olympe de* o ženskih *Gouges* pravicah, posvečena Kraljici 1791

Najpomembnejši tekst Olympe de Gouges, vsekakor pa najsmelejši, najbolj domiselen in najmodernejši.

20 Gospa,

I Ker nisem vajena besed, s katerimi se Kogovarja Kralje, v tem spisu, ki vam ga posvečam v znak spoštovanja, ne bom uporabljala prilizljivega laskanja Dvorjanov. Moj namen, Gospa, je govoriti vam iskreno. Nisem čakala, naj se tako izrazim, Svobode: enak pogum sem izkazovala v času, ko je zaslepljenost despotov kaznovala tako plemenit pogum.

Ko vas je vse Cesarstvo obtoževalo in krivilo za svoje stiske, sem v tistem težavnem in nemirnem času jaz edina imela pogum, da sem vas branila. Nikoli nisem mogla verjeti, da bi Princesa, ki je bila od malega obdana s plemenitostjo, imela vse pregrehe nizkotnosti...

Samo tista, ki jo je naključje povzdignilo na visok položaj, ima pravico dati takšno težo razmahu Ženskih Pravic in pospešiti njihov razvoj. Če bi bili manj izobraženi, Gospa, bi se lahko bala, da bodo vaši posebni interesi prevladali nad interesi vašega spola. Vi ljubite slavo: premislite, Gospa, da so največji zločini ovekovečeni prav tako kot največje vrline; a kako različni sta njihovi slavi v analih zgodovine! Ena je vedno vzor, druga pa za vekomaj prekletstvo človeškega rodu.

Nikoli vas ne bodo obdolžili zločina, če boste skušali prenoviti običaje in dati vašemu spolu ves ugled, ki si ga tako želi. Na nesrečo novega režima pa to ni delo enega dne. Ta revolucija bo izvedena šele, ko se bodo vse ženske zavedale svoje bedne usode in izgubljenih pravic. Podpirajte, Gospa, tako lep boj; branite ta nesrečni spol in kmalu bo na vaši strani pol kraljestva in vsaj še tretjina preostalega.

S takšnimi, Gospa, s takšnimi podvigi se morate odlikovati in zanje zastaviti vaš ugled. Verjemite mi, Gospa, naše življenje je bore malo vredno, predvsem za

Kraljico, če to življenje ni olepšano z ljubeznijo do ljudstva in z večno dražestjo dobrodelnosti...

Takšna, Gospa, takšna so moja načela. Ko vam govorim o domovini, se mi namen tega posvetila izmika izpred oči. Tako vsak dober Državljan žrtvuje svojo slavo, svoje interese, ko so le-ti vsklajeni z interesi domovine.

Z najglobjim spoštovanjem,

Gospa,
sem Vaša ponižna in poslušna služabnica,

de Gouges.

Deklaracija o pravicah ženske in državljanke, ki naj jo odredi Narodna Skupščina na svojih zadnjih sejah ali na seji prihodnjega zakonodajnega sveta.

PREAMBULA

Moški, si sposoben biti pravičen? Ženska je, ki ti zastavlja to vprašanje; vsaj te pravice ji ne boš odvzel. Povej mi! Kdo ti je dal suvereno oblast, da zatiraš moj spol? Tvoja moč? Tvoje sposobnosti? Opazuj stvarnika v njegovi modrosti, poglej naravo v vsej njeni veličini, ki se ji, kot se zdi, želi približati, in mi pokaži, če si upaš, primer takšne tiranske oblasti.

21

Povrni se k živalim, povprašaj elemente, proučuj rastline in na koncu bežno poglej še vse preobrazbe v organizirani materiji; in uvidi, ko ti ponujam možnosti za to. Išči, brskaj, in razloči, če moreš, spole v upravljanju narave. Povsod jih boš našel pomešane, povsod v skladni skupnosti sodelujejo pri tej nesmrtni mojstrovini.

Samo moški se je okitil s svojo izjemnostjo. Čuden, slep, napihnen z znanostjo in izrojen, hoče v tem stoletju razsvetljenja in modrosti v svoji najbolj ostudni nevednosti despotsko ukazovati spolu, ki je prejel vse intelektualne vrline in hoče uživati sadove revolucije ter zahtevati svoje pravice do enakosti, da ne rečem še kaj več.

Matere, hčere, sestre, predstavnice Naroda, zahtevajo vključitev v narodno skupščino. Ker menijo, da so neznanje, pozaba ali prezir ženskih pravic edini vzrok za javno gorje in pokvarjenost oblasti, so se odločile, da v svečani deklaraciji predstavijo naravne, neodtujljive in svete pravice žensk, da bi ta deklaracija, stalno na očeh vseh članov družbe le-te neprestano spominjala njihovih pravic in dolžnosti, da bi sklepi ženske oblasti in sklepi moške oblasti, ki bi jih vsak trenutek lahko primerjali s smotrom katerekoli politične institucije, bili bolj spoštovani, da bi se zahteve državljanek, ki bodo odslej temeljile na preprostih in neizpodbitnih načelih, vedno obrnile v prid ustavnosti, zdravi morali in sreči vseh.

Zato spol, ki je superioren po lepoti in po pogumu v materinskih mukah, v prisotnosti in pod okriljem Najvišjega, priznava in razglaša naslednje Pravice Žensk in Državljanek.

PRVI ČLEN

Ženska se rodi svobodna in ostane
Enaka moškemu po pravicah. Socialne razlike so lahko utemeljene le na splošni koristnosti.

II

Namen vsakega političnega združenja je ohranitev naravnih in nezastarljivih pravic Ženske in Moškega: pravica do svobode, lastnine, varnosti in predvsem do upora zoper zatiranje.

III

Načelo vsake suverenosti se nahaja predvsem v Narodu, ki ni nič drugega kot skupnost Žensk in Moških: nobeno telo, noben posameznik ne more izvajati oblasti, ki ne izhaja izrecno iz tega.

IV

Svoboda in pravičnost sta v tem, da se odpovemo vsemu, kar pripada drugemu; tako je uveljavljanje naravnih pravic žensk omejeno le z nenehno tiranijo moških; te meje se morajo spremeniti potom zakonov narave in razuma.

V

Zakoni narave in razuma prepovedujejo vsa družbi škodljiva dejanja: ničesar, kar ti modri in božanski zakoni ne prepovedujejo, ne moremo preprečiti in nikogar ne moremo prisiliti, da dela to, česar ti zakoni ne odredajo.

VI

- 22 Zakon mora biti izraz splošne volje; vse Državljanke in Državljeni si morajo osebno ali prek svojih predstavnikov prizadevati za njegovo oblikovanje; Zakon mora biti enak za vse: vsem državljankam in državljanom, ki so pred njim enaki, morajo biti enako dostopni vsi častni nazivi, položaji in poklici, v skladu z njihovimi sposobnostmi, vrlinami in nadarjenostjo.

VII

Nobena ženska ni izvzeta; obsojena, aretirana in zaprta je v primerih, ki jih določa Zakon. Ženske se pokoravajo temu strogemu Zakonu tako kot moški.

VIII

Zakon odreja samo kazni, ki so nujno in nesporno potrebne, in nihče ne more biti kaznovan po zakonu, ki ni bil izoblikovan in razglašen pred kaznivim dejanjem in veljaven tudi za ženske.

IX

Vsako žensko, proglašeno za krivo, Zakon strogo kaznuje.

X

Nihče ne sme biti preganjan zaradi svojih temeljnih stališč; ženska ima pravico povzpeti se na morišče, imeti pa mora tudi pravico povzpeti se na Tribuno, če njeni nastopi ne motijo javnega reda, določenega z Zakonom.

XI

Svobodno izražanje misli in mnenj je ena najdragocenejših pravic ženske, ker ta svoboda zagotavlja zakonitost očetovstva. Zato lahko vsaka Državljanica svobodno izjavi: sem mati otroka, ki vam pripada; ne da bi jo kak barbarski predsodek silil k prikrivanju resnice; razen v primerih izrabljanja te svobode, določenih z Zakonom.

XII

Pravice ženske in državljanke morajo biti zajamčene, ker to zahteva spolšna korist; jamstvo teh pravic mora biti uzakonjeno v korist vseh in ne le v posebno korist nam, ki nam je zagotovljeno.

XIII

Dajatve za vzdrževanje javnega reda in za stroške uprave, so za ženske in za moške enake; ženska sodeluje pri vseh tlakah, pri vseh napornih opravilih, zato mora v enaki meri sodelovati tudi pri delitvi položajev, poklicev, nalog, častnih nazivov in dejavnosti nasploh.

XIV

Državljanke in Državljeni imajo pravico, da sami ali prek svojih predstavnikov ugotavljajo potrebnost javnih dajatev. Državljanke se z njimi lahko strinjajo le, če jim je priznana enaka delitev, ne le imetja, temveč tudi javne uprave, in pravica določanja deleža, osnove, terjanja in trajanja davkov.

XV

Ženske, ki so se v dajatvah pridružile moškim, imajo pravico, da od kateregakoli javnega uradnika zahtevajo poročilo o stroških njegove administracije.

XVI

Vsaka družba, v kateri varstvo pravic ni zagotovljeno ali delitev moči ni določena, nima ustave; če večina posameznikov, ki tvorijo Narod, ni sodelovala pri oblikovanju ustave, le-ta ni veljavna.

XVII

Lastninska pravica pripada obema spoloma, ne glede na to ali živita skupaj ali ločeno; lastnina je nedotakljiva pravica vsakogar; kot resnična dediščina Narave ne more biti nikomur odvzeta, razen ko to zahteva zakonito ugotovljena javna potreba, in v pogojih pravične in predhodne odškodnine.

POSTAMBULA

Ženska, prebudi se! Klic razuma se razlega po vsem univerzumu. Spoznaj svoje pravice! Mogočno cesarstvo Narave ni več obdano s predsodki, fanatizmom, praznoverjem in lažmi. Luč resnice je razpršila vse sence neumnosti in nezakonitega prilaščanja. Moški suženj je povečal svojo moč, moral se je zateči k tvoji, da bi strl svoje okove. Ko se je osvobodil, je postal krivičen do svoje družice. O, ženske, ženske, kdaj boste spregledale? Kakšne prednosti vam je prinesla revolucija? Še večji prezir, še bolj očitno zaničevanje. V stoletjih pokvarjenosti ste vladale le moškim slabostim. Vaš imperij je uničen; kaj vam torej preostaja? Prepričanje o nepravilnosti moških. Zahteva po vaši dedovini, temelječa na modrih odlokih Narave. Česa naj bi se bale pri tako lepem podvigu? Dobrih besed Zakonodajalca pri svatbi v Kani? Se mar bojite, da bi vam naši, francoski Zakonodajalci, korektorji te morale, ki je bila tako dolgo privesek politike, a zdaj ni več na mestu, ponovili: ženske, kaj imate skupnega z nami? Vse, bi jim odgovorile. Če bi se v svoji slabosti upirali, da postavijo to nedoslednost v nasprotje s svojimi načeli, njihovemu ničevemu domišljanju o večvrednosti pogumno ugovarjajte z močjo razuma; združite se pod praporom filozofije, pokažite vso moč svojega značaja in kmalu se bodo

ti oholeži plazili pred vašimi nogami, vendar ponosni, da z vami delijo bogastvo Najvišjega. V vaši moči je, da premagate vse ovire, ki vam jih nastavljajo; samo hoteti morate.

Preidimo zdaj k strašnemu opisu vašega prejšnjega položaja v družbi; in ker je v tem trenutku toliko govora o narodovi vzgoji, pogledjmo ali bodo naši modri Zakonodajalci pametno razmišljali o izobrazbi žensk.

Ženske so storile več slabega kot dobrega. Prisila in prikrivanje sta bili njihova usoda. Kar jim je bilo odvzeto s silo, so si pridobile nazaj z zvijačo; zatekale so se k vsem svojim čarom in niti najbolj neoporečen se jim ni mogel upreti. Strup, bodalo, vse jim je bilo pokorno; vladale so nad zločinom prav tako kot nad vrlino. Predvsem francoska vlada je bila stoletja odvisna od nočnega upravljanja žensk; v ministrskem svetu za njihovo radovednost ni bilo skrivnosti; veleposlaništvo, poveljstvo, ministrstvo, predsedništvo, papeštvo, kardinalstvo, skratka vse, kar označuje moško neumnost, profano in posvetno, vse je bilo potrjeno pokvarjenosti in častihlepnosti tega spola, ki je bil prej zaničevanja vreden, a spoštovan, zdaj po revoluciji pa spoštovanja vreden, toda zaničevan.

24

Koliko opažanj bi lahko ponudila v takšnem nizanju nasprotij! Za to mi zadostuje le trenutek, a ta trenutek bo pritegnil pozornost najbolj oddaljenih zanamcev. Za časa Ancien Regima je bilo vse izkrivljeno, vse je bilo sprijeno; toda, mar ni mogoče zaznati izboljšanja stvari v samem bistvu teh pregreh? Ženski je zadostovalo, da je bila lepa ali prijazna; če je imela ti dve prednosti, so pred njenimi nogami ležala vsa bogastva. Če tega ni izkoristila, je bila čudaška ali pa je gojila nenavadno filozofijo, ki jo je privedla do zaničevanja bogastva; torej je veljala le za trdoglavko. Najbolj nespodobna je z zlatom kupovala spoštovanje. Ženski mešetarski posli so bili neka vrsta obrti, ki so se je naučile v prvem razredu, a odslej ne bo imela več veljave. Če bi jo še imela, bi bila revolucija izgubljena in bi v novih odnosih ženske še vedno ostale pokvarjene. Pa vendar, ali si razum lahko prikriva, da so ženski vse druge poti do bogastva zaprte, da jo moški kupuje, kakor sužnjo na obalah Afrike? Razlika je velika, to vemo. Sužnja vlada gospodarju; toda če ji gospodar da svobodo brez povračila, in to v letih, ko je sužnja že izgubila vse svoje čare, kaj se bo zgodilo s to nesrečnico? Zavrnjena igračka; celo vrata dobrotelnosti so ji zaprta; revna je in stara, pravijo; zakaj si ni znala ustvariti bogastva? Drugi, še bolj ganljivi primeri se ponujajo razumu. Mlado neizkušeno dekle, ki jo je zapeljal moški, ki ga ljubi, bo zapustilo starše, da bi mu sledilo; nehvaležnež se je bo po nekaj letih odrekel in bolj ko se bo starala ob njem, bolj nečloveška bo njegova nezvestoba. Zapustil jo bo tudi, če bo imela otroke. Če bo bogat, bo mislil, da mu ni treba deliti bogastva s svojimi plemenitimi žrtvami. Če ga kakšna obljuba veže na dolžnosti, jo bo prekršil in se nadejal vsega od zakonov. Če je poročen, vse druge obveznosti zanj nič ne veljajo. Kakšen zakon je torej treba oblikovati, da bi izruval zlo s korenino vred? Zakon o delitvi imetja med moškimi in ženskami in zakon o javnem upravljanju. Razumljivo je, da tista ki je rojena v bogati družini, z enako delitvijo veliko pridobi. Toda kakšna je usoda zaslužne in vrle ženske iz revne družine? Revščina in ponižanje. Če se ravno ne odlikuje v glasbi ali slikarstvu, so zanjo vse javne funkcije nedostopne, četudi ima vse sposobnosti. Podati hočem le oris stvari, poglobila jih bom v novi izdaji vseh mojih političnih del, ki jih nameravam objaviti v prihodnjih dneh, skupaj z opombami.

Svoj tekst nadaljujem z opisom običajev. Poroka je grobnica zaupanja in ljubezni. Poročena ženska lahko nekaznovano rojeva nezakonite otroke svojemu možu in jim

daje imetje, ki jim ne pripada. Neporočena ima le eno bedno pravico: stari in nečloveški zakoni njenim otrokom prepovedujejo pravico do imena in imetja njihovih očetov in o tem še ni bilo izoblikovanih nobenih novih zakonov. Če se moj poskus, da bi svojemu spolu dala častno in pravično spoštovanje v tem trenutku zdi nesmislen in nemogoč, prepuščam čast, da obravnavajo ta problem, moškim, ki bodo prišli za menoj; a medtem, ko čakamo na njih, jim lahko utremo pot z narodovo vzgojo, s prenovitvijo običajev in z zakonskimi dogovori.

OBLIKA DRUŽBENEGA DOGOVORA MED MOŠKIM IN ŽENSKO

Midva, N in N, se po svoji volji združujeta za čas najinega življenja in za čas najinih vzajemnih nagnjenj pod naslednjimi pogoji: nameravava in hočeva združiti najini imetji v skupnost in si pridržujeta pravico, da ga ločiva v dobro najinih otrok in tistih, ki jih lahko imava iz posebnih nagnjenj, in vzajemno priznavava, da najino imetje pripada neposredno najinim otrokom, ne glede na to v čigavih posteljah so bili spočeti, in da imajo vsi, brez razlik, pravico nositi ime očetov in mater, ki so jih priznali, in priznavava zakon, ki kaznuje zanikanje svoje lastne krvi. Prav tako se zavezujeva, da bova v primeru ločitve razdelila najino premoženje in izdvojila delež, ki po zakonu pripada najinim otrokom; in da v primeru trajne zveze polovica imetja tistega, ki bi prej umrl, pripade njegovim otrokom; in če bi eden umrl brez otrok, bi preživel podedoval pravico, razen če bi umirajoči določil polovico skupnega imetja komu drugemu.

Približno takšna je oblika zakonskega akta, ki ga predlagam. Ob branju tega čudnega spisa, že vidim, kako se proti meni dvigajo svetohlinci, ozkosrčnejši, duhovščina in vsa peklenska klika. Toda kakšno moralno oporo bo nudil modrim, ki si prizadevajo za doseg pravičnejšega vladanja! V nekaj besedah bom podala konkreten dokaz za to. Bogatemu epikurejcu brez otrok se ne zdi nič narobe, če obiskuje svojega revnega soseda, da mu poveča družino. Ko pa bo obstajal zakon, ki bo revni ženski dajal pravico, da od bogatega zahteva, da posvoji svoje otroke, bodo družabne vezi bolj omejene in običaji bolj prečiščeni.¹ Mogoče bo ta zakon varoval interese skupnosti in brzdal nered, ki vodi toliko žrtev v zavetišča ponižanja, nizkotnosti in degeneracije človekovih načel, kjer že dolgo ječi Narava. Naj torej klevetniki zdrave filozofije prenehajo nasprotovati prvobitnim običajem, ali pa naj se izgubijo v svojih citatih. Želela bi še en zakon, ki bi ščitil vdove in gospodične, prevarane z lažnimi obljubami moškega, s katerim naj bi se poročile; želela bi, pravim, da bi ta zakon prisilil nestalneža, da drži svojo obljubo ali pa plača odškodnino sorazmerno svojemu premoženju. Želela bi tudi, da bi bil ta zakon strog do žensk, vsaj do tistih, ki bi si drznile zateči se k zakonu, ki so ga same prekršile s svojim neprimernim vedenjem, če bi imeli dokaz o tem. Istočasno bi želela, kot sem to izrazila v delu iz leta 1788, PRIMITIVNA SREČA MOŠKEGA, da bi javna dekleta nastanili v za ta namen določene mestne četrti. Niso javne ženske tiste, ki najbolj kvarijo moralo, ampak salonske dame. Ko bi se poboljšale te, bi se spremenile tudi prve. Niz teh spremembe bi sprva povzročil nered, nato pa bi korak za korakom končno privedel do dovršene skupnosti.

Ponujam nepremagljiv način, ki bi povzdignil dušo žensk: to je, da se ženske pridružijo moškim pri vseh njihovih opravilih. Če se moškemu ta način zdi neizvedljiv, naj deli svojo usodo z žensko, vendar ne po svoji muhavosti, temveč v skladu z

¹ Tako je imel Abraham zakonite otroke z Agar, služabnico svoje žene.

modrostjo zakonov. Predsodki izginjajo, morala se prečisti in Narava dobi nazaj vse svoje pravice. Temu dodajte še poroke duhovnikov in Kralja, utrjenega na svojem prestolu, pa francoska vlada ne more več propasti.

Potrebno je, da povem še nekaj besed o težavah, ki jih, kot pravijo, povzroča odlok v korist obarvanih prebivalcev na naših otokih. Tam Narava drhti od groze, tam se razum in človečnost še nista dotaknila zakrnelih duš; predvsem tam razločevanje in nesloga razburjata prebivalce. Ni težko uganiti, kdo podpihuje ta požigalski ogenj: v samem srcu Narodne skupščine jih najdemo; v Evropi prižigajo ogenj, ki bo zajel Ameriko. Koloni hočejo despotsko vladati nad ljudmi, katerih očetje so in bratje, in brez poznavanja pravic narave iščejo njihov izvor v najmanjšem odtenu svoje krvi. Ti nečloveški Koloni pravijo: naša kri kroži po vaših žilah, toda če bo potrebno jo bomo prelili, da bi potešili našo sprijenost ali naše slepo častihlepje. Prav v teh krajih, ki so najbližje Naravi, oče ne pozna svojega sina; gluhi za krike krvi, zaduši vse njene čare. Kaj lahko pričakujemo od upora kolonom? Zatreti ta upor z nasiljem, bi pomenilo narediti ga grozljivega, pustiti ga še naprej v okovih, bi pomenilo usmeriti vso pokvarjenost v Ameriko. Zdi se, da božanska roka povsod razliva dedovino človeka: svobodo; samo zakon ima pravico zatreti to svobodo, če se izrodi v razuzdanost; toda ta zakon mora biti enak za vse, predvsem pa mora omejiti pooblastila Narodne skupščine z dekretom, ki ga narekujeta previdnost in pravičnost. Naj bo enako veljaven tudi za francosko državo in naj bo enako pozoren do novih izrabljanj, kakor je bil do starih, ki iz dneva v dan postajajo vse grozljivejša! Sem tudi mnenja, da bi bilo potrebno spraviti izvršilno in zakonodajno oblast, kajti zdi se mi, da je ena vse, a druga nič; to pa bo privedlo, morda žal, do pogube francoskega cesarstva. Ti dve oblasti se mi zdita kot moški in ženska, ki morata biti združena, vendar enaka po moči in vrlini, da bi bila dober par.

Prevedla: Jasna Hrastnik

Olympe de Gouges in Deklaracija o pravicah ženske in državljanke

Skoraj v istem času kot je v Franciji 27

Olympe de Gouges objavila svojo Deklaracijo (1791) sta tudi v drugih deželah izšla spisa, ki sta se nanašala na državljanske pravice žensk, in sicer v Nemčiji spis Theodorja von Hippela, *Über die bürgerliche Verbessernug der Weiber* (1792) ter v Angliji spis Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792). V Franciji pa je že pred Deklaracijo Olympe de Gouges izšel spis J. Antoina de Condorceta, *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (1789). Čeprav imajo vsi navedeni teksti medsebojno različne reference (bodisi kot odgovori na določeno filozofsko ali praktično politično argumentacijo proti uvedbi državljskih pravic za ženske), so si enotni v tem, da nasprotujejo izključitvi »polovice človeštva« iz državljskih pravic.

Condorcet je bil v Franciji v letih revolucije najverjetneje edini moški avtor, ki je proglasil izključitev žensk iz načela enakosti za »tiranski akt« (Condorcet, *Ueber die Zulassung der Frauen zum Bürgerrecht*, obj. v Schröder, 1979, str. 56). V njem spodnaša naravnopravno argumentacijo podrejenosti žensk z njenimi lastnimi argumenti: »Kdor ne prizna, da je ta izključitev (žensk iz državljskih pravic, op.a.) tiranski akt, bi moral dokazati bodisi da naravne pravice žensk niso brezpogojno enake kot pravice moških ali pa, da ženske niso sposobne, da bi jih izvajale« (op.cit., str. 56). Sicer obstajajo razlike med spoloma v sposobnostih, toda »teh razlik ... ne pogojuje narava, temveč vzgoja, družbena eksistenca« (op.cit., str. 59). »Težko bi bilo dokazati, da ženske niso sposobne izvajati državljskih pravic.« Zakaj bi skupina ljudi, zato ker lahko zanosi in se prehodno ne počuti dobro, ne izvajala pravic, ki se nikdar niso odrekale tistim, ki vsako leto znova trpe za protinom in se zlahka prehladijo?« (isto). Condorcet nasprotuje splošno razširjenim utemeljitvam proti priznanju enakih pravic za ženske in dokazuje, da njihova izključitev *nasprotuje načelu enakosti* pravic, da so ženske sposobne vladati in da je to v splošno korist, kajti neenakost proizvede korupcijo in je njen glavni razlog. Obenem v sklepnem

delu spisa nakazuje na razpoloženje, na katerega so naletele zahteve po enakih pravicah za ženske v revolucionarni Franciji - na posmeh in ignoriranje namreč, ki pa nista bila značilna samo za takratni čas, temveč sta vztrajala dolgo število let, in bila prenešana tudi v današnji čas: »Prosim samo za to, da se skuša tem razlogom nasprotovati kako drugače kot v zasmehovalnem in porogljivem tonu; da se mi pokaže predvsem naravno razliko med moškimi in ženskami, ki bi lahko legitimirala izključitev iz pravic.«

Ravno to je verjetno razlog, da Deklaracija o pravicah ženske in državljanke, ki jo je sestavila Olympe de Gouges, ob objavi ni naletela na kdo ve kakšen odmev - vsaj dokumenti in razprave, ki so na voljo, ne pričajo o njem. Več pozornosti kot sama deklaracija so vzbudili nekateri njeni dramski teksti, javno pismo Robespierreu, ki ga je napisala po njegovem govoru 5. novembra 1792 v Konventu, v katerem se je branil pred garondističnimi obtožbami zaradi »septemberskih dogodkov« in njen Manifest proti smrtni kazni, ki ga je skupščini poslala ravno v času razprav o procesu proti kralju.

Olympe de Gouges se je rodila 1748 v Montanbonu kot hči Pierra de Gouze in Anne-Olympe Mouisset. Glede njenega pravega »porekla« so obstajale različne domneve, od tega, da bi naj bila nezakonska hči Louisa XV. (kar je sama zanikala), do verjetno resničnejše trditve, da je bila nezakonska hči markiza Le Franca de Pompignona. S šestnajstimi leti se je poročila z Louisom-Yvesom Aubryem, od nje mnogo starejšim oficirjem, in pri sedemnajstih rodila sina ter ovdovela.

28

Kasneje je o poroki pisala kot o »grobniči zaupanja in ljubezni« in se zavzemala za svobodno zvezo. Ravno tako ni dopustila, da bi jo imenovali »vdova Aubry«. Svojevrstna transformacija, ki jo je izvedla s svojo preselitvijo v Pariz, se je izrazila tako v spremembi imena - Marie Aubry je postala Olympe de Gouges (ime Olympe je prevzela od svoje matere, priimek de Gouges pa je bil različica priimka Gouze), kot tudi v načinu življenja, ki je izrazilo odstopal od tistega, ki ga je živela večina žensk v tistem času. Benoite Groult priše v svojem uvodu v Dela Olympe de Gouges o treh »blokadah«, ki so zaznamovale njeno življenje: njeno preprosto poreklo, pomanjkljiva izobrazba, ki jo je izpopolnjevala šele v času po smrti svojega moža in dejstvo, da se je v svojem delu posvetila temam, ki so bile najmanj »priporočljive«: suženjstvo, pravica do ločitve, prisilne (samostanske) zaobljube deklet brez dote, pravice žensk itd. ... (prim. de Gouges, 1986, str. 21). Tako z načinom življenja (neodvisna ženska, ki je publicirala) kot tudi z obravnavano tematiko je bila najprej obsojena na marginalizacijo v svojem času, kasneje pa tudi na pozabo, izbrisanje iz zgodovinskega spomina. Še v času, ko je živela, so ji pogosto očitali, da ni sama avtorica del, objavljenih pod njenim imenom in v nekem trenutku je šla celo tako daleč, da je Caronu de Beaumarchaisu predlagala javno tekmo v pisanju gledaliških del, da bi dokazala svoje avtorstvo.

Dramska dela, ki jih je ustvarila, so bila obenem tudi politični teksti revolucionarnega časa.¹ Drama *Zamore et Mirsa* je bilo prvo delo na temo suženjstva, ki je bilo pripuščeno v gledališče, čeprav ponovitve (iz »političnih« razlogov) po prvi predstavi (1785) niso bile dovoljene. Ko se je kasneje - v času revolucije - »politična klima« spremenila, je prišlo isto delo pod novim naslovom *L'Esclavage des Noirs* spet na spored Comedie Francaise. Neposredno po tem je Olympe de Gouges

1 Npr. *Mirabeau aux Champs-Élysées, La France sauvée ou le Tyran détroné...* (1793).

objavila še spis *Reflexions sur les hommes nègres* in bila proglašena za žensko, ki se je poslužuje Združenje prijateljev črnih za svoje cilje provociranja kolonov. Delo se več ni igralo, hkrati pa si je Comédie Française prilastila avtorske pravice in ga prepovedala igrati tudi v drugih gledališčih. Ta fragment iz vrste negativnih reakcij na to, o čemer je pisala in na to, da si je sploh upala pisati, najbolje kaže na odnos do žensk, ki so skušale v tistem obdobju javno nas topati, pisati in publicirati in nič čudnega ni, da je pri Olympe de Gouges vzbudil vprašanja, ki so zadevala status žensk v takratni Franciji: »Čemu ta nepremagljivi predsodek, ki obstaja proti mojemu spolu? In zakaj reči, kakor sem slišala reči čisto na glas, da se v Comédie Française ne bi smela igrati dela žensk?...« (Gouges, 1986, str. 28).

Po političnem prepričanju ni bila na strani radikalnih revolucionarjev in je branila konstitucionalno monarhijo. Ravno to pa je bila drža, zaradi katere je konec koncev zapadla pod oznako sovražnikov revolucije. Na svoj način je s političnimi spisi sodelovala v večini diskusij o novi politični ureditvi in pravicah človeka: nasprotovala je smrtni kazni, revolucionarnemu nasilju² in zahtevala dosledno izpeljavo človekovih pravic tudi za črnce in ženske. V enem svojih manifestov ob razpravi o procesu proti kralju se je celo ponudila za njegovo branilko, kajti po njenem prepričanju »ne zadostuje padec kraljeve glave, da bi ga ubili, kajti kralj živi še dolgo po svoji smrti. Zares mrtev je šele takrat, ko preživi svoj padec« (op.cit., str. 48, podč. V.J.).

V javnem pismu, ki ga je poslala Robespieru, ga je obtožila za demagogijo v govoru 5. novembra 1792, v katerem je branil septemberske umore, na letaku, ki je bil podpisan z anagramom »Polyme« pa je Robespierre nekaj mesecev kasneje odkrito imenovala za morilca. Žirondistično prepričanje, ki ga je zagovarjala, jo je, tako kot mnoge druge, privedlo pred revolucionarno sodišče. Obtožena je bila »verbalnega delikta« in brez zagovornika obsojena na smrt - pomagalo ji ni nobeno sklicevanje na svobodo prepričanja, ki ga je vedno striktno zagovarjala. Kot je zapisala sama v svojem zagovoru, je bila »obsojena, še preden so jo povabili pred revolucionarno sodišče«, in sicer zaradi »pisanja ali tiskanja spisov, ki provocirajo razpustitev nacionalnega predstavništva, ponovno vzpostavitev kraljevine ali pa bi lahko škodovali suverenosti ljudstva« (de Gouges, 1986, str. 56).

Njena usmrnitev je bila (skupaj z usmrтитvijo kraljice Marie Antoinette in madame Roland) prezentirana kot usoda, ki jo zasluži vsaka ženska, ki se v nasprotju s svojim naravnim poslanstvom vmešava v politične zadeve.

DEKLARACIJA O PRAVICAH ŽENSKÉ IN DRŽAVLJANKE

Kot že rečeno, je bila Deklaracija Olympe de Gouges napisana kmalu po proglasitvi Deklaracije o pravicah človeka in državljana iz leta 1789. Različne interpretacije jo danes predstavljajo kot »utopično dejanje«, kot »protestno« ali kot »protideklaracijo« (prim. Schröder, 1979, str. 49). Sicer je res, da se na prvi pogled lahko trdi, da je Deklaracija o pravicah ženske in državljanke le posnetek »splošne« deklaracije, v katerem je besedo človek/moški (l'homme) zamenjala beseda ženska, da bi se tako prezentirala enakost ženske z moškim kot nekakšen združeni in enotni človek. Vendar to ne drži, kajti potem taka deklaracija sploh ne bi bila potrebna,

2 »Kri, četudi tistih, ki so krivi, ki je okrutno in obilno prelita, neskončno omadežuje revolucije.« (Gouges, 1986, str. 48).

saj so ženske že bile vpisane v človeški rod skozi družino kot naravno skupnost, v kateri so jim bile priznane »pravice zastopnic narave« kot posebne pravice in dolžnosti, ki izvirajo iz naravne dolžnosti žensk (njihovih »reproduktivnih kapacitet«). Spolna razlika je bila namreč za teoretike družbene pogodbe, ki so dali osnovo za izpeljavo človekovih pravic iz »naravnega temelja«, predvsem pa za Rousseauja, vpisana v družini in v njej tudi »razrešena«, da bi lahko iz nje izšel abstraktni, brezspolni človek in državljani s svojimi pravicami.

Rez, ki ga vpelje Deklaracija o pravicah ženske in državljanke, je dvojen:

1. Najprej je vpeljana spolna razlika v diskurz o človekovih pravicah. Če se je Deklaracija iz leta 1789 začela s stavkom: »Vsi ljudje so rojeni svobodni in enaki«, pri čemer je beseda ljudje (*les hommes*) pomenila hkrati dobesedno tudi moške, Olympe de Gouges svojo Deklaracijo začenja s stavkom: »Ženska je rojena svobodna in ostane moškemu po pravicah.« Enakost ženske v pravicah pomeni hkrati tudi enakost *pred zakonom*: »Ženske se pokoravajo zakonom... tako kot moški« - in jih hkrati tudi oblikujejo. Ta vpeljava (spolne) razlike v politični diskurz, ki se bere »ženska«, je spodnašala domnevno naravno univerzalnost konstrukta človeka kot brezspolnega človeka/moškega v Deklaraciji. S tem ni bilo rečeno, da so »tudi ženske« univerzalna bitja - nasprotno - moški so, tako kot ženske, delna bitja (ki se, kot bi dejal Condorcet, zlahka prehladijo in vsako zimo trpijo za protinom) in kot taki ne morejo zastopati celote človeštva.³ Četudi so v Deklaraciji Olympe de Gouges pravice ženske utemeljevane z naravnopravnimi argumenti (»naravne in nezastarljive pravice ženske in moškega«), pa postane šele z vpeljavo »pravic ženske« argument narave pri utemeljevanju pravic človeka odvečen in hkrati lahko začne vzvratno služiti ravno izključitvi žensk iz političnega.

Ko se je v času francoske revolucije zastavilo vprašanje o pravicah »polovice človeštva« namreč na abstraktni ravni več ni bilo mogoče operirati z naravnopravnimi argumenti, ki bi zanikali vključenost žensk v človeštvo. Ravno zaradi tega je bil diskurz naravnih pravic človeka primeren medij za postavitev vprašanja o »pravicah polovice človeštva«. Toda, če Deklaracija o pravicah človeka in državljana ni dopuščala razlikovanja med ljudmi na naravnem temelju, pa je uzakonjala razlike glede na vrline in sposobnosti kot »družbeno razlikovanje«. Spolna diskriminacija ni mogla temeljiti na argumentaciji (naravnih) pravic človeka (ki bi potem nujno prenehal biti univerzalen), zato je morala biti premeščena v »praktično« definicijo državljana. Ker pa sta bila v Deklaraciji človek in državljani obravnavana v isti ravni, je opredelitev državljana zmeraj že konstituirala človeka. Zato Deklaracija iz leta 1789 na eni strani omogoča interpretacijo, da so tudi ženske vključene v človeka oziroma v človeštvo, obenem pa jih izključuje v točki državljskih pravic - ženske so sicer ljudje, ne morejo pa biti enaki državljani, ker imajo »posebne dolžnosti«.

2. Olympe de Gouges je deklarirala ženske kot *zastopnice* Naroda še preden jim je revolucionarna oblast dodelila le »pravice zastopnic narave« (npr. v javni pohvali Društvu revolucionarnih republikank) kot posredovano »državljanstvo«. Ravno to pa je tisto pomembno dejanje, ki je omogočilo vstopanje žensk v politični prostor na simbolni ravni. Šlo je namreč za to, da si je Olympe de Gouges s tem, da je napisala

3 Ravno zato, ker univerzalnega individua ni, je treba deklarirati pravice človeka kot univerzalne.

Deklaracijo o pravicah ženske, preprosto vzela javno besedo, ki (kakor da) ji že pripada in razglasila pravice žensk, ki (kakor da) že obstajajo. Ravno v tem se njena Deklaracija razlikuje od drugih zgodnjefeminističnih »zagovorov« pravic žensk (npr. Mary Wollstonecraft,⁴ ki zahtevajo (od moških?), da se »priznajo« pravice žensk. Olympe de Gouges je ravnala nasprotno: pravic ni »branila«, temveč jih je v »imenu svojega spola« predstavila. Seveda ne gre zanikati utopičnosti tega dejanja za čas, v katerem je nastalo, toda hkrati velja opozoriti na vzporednico med tem aktom in angažiranjem pripadnic Društva revolucionarnih republikank v francoski revoluciji. Tudi one so preprosto vstopile v javnost, se politično angažirale, skratka ravnale tako, kot da so državljanke z enakimi pravicami. Razširitev državljskih pravic na »drugo polovico človeštva« je s tem pos tala vprašanje, ki si ga je revolucionarna oblast morala nujno zastaviti in nanj odgovoriti. Odgovor na to vprašanje je sicer rezultiral v prepovedi političnega delovanja žensk, s čemer je konzerviral njihov vstop v javnost za več kot sto let, vendar pa že izgovorjenega več ni bilo mogoče izbrisati iz spomina.

V tej luči postane poskus deklariranja pravic žensk veliko manj utopičen, kot se zdi na prvi pogled - kajti »razširitev« pravic na »drugo polovico človeštva« se je že »dogajala« in sicer tako, da so si ženske pravice (vsaj za nekaj časa) preprosto »vzele«, se obnašale, kot da jih imajo, kot da so že politični subjekti - podložniki. Po drugi strani pa se je Olympe de Gouges dobro zavedala, da je pot do enakih pravic za ženske dolga, povezana z bojem in s »prenovitvijo običajev«. »Ta revolucija«, pravi, »bo izvedena šele, ko se bodo vse ženske zavedle svoje bedne usode in izgubljenih pravic« in »na nesrečo novega režima to ni delo enega dne«.⁵

31

Deklaracija je sestavljena iz štirih delov: Začne se s posvetilom kraljici, ki bi kot ženska na visokem položaju lahko podpirala boj »svojega spola«. Gre za svojevrsten poziv k solidarnosti žensk v boju za njihove pravice. Nekatere avtorice menijo, da je tudi ta poteza (da je Olympe de Gouges Deklaracijo posvetila kraljici) prispevala k temu, da so jo kasneje obtožili za rojalizem in da Deklaracija ni naletela na velik odmev med ženskami tudi zato, ker se je v njej neposredno obračala na od ljudstva osovraženo kraljico Marijo Antoinetto (Petersen, 1987, str. 83).

Preambula je napisana kot poziv moškim, postambula pa kot klic ženskam, da uporabijo svoj razum. V sedemnajstih členih, ki sledijo preambuli, so deklarirane pravice ženske - kot pravice za vse ženske. Na koncu pa je Deklaraciji dodan še osnutek družbene pogodbe med moškim in žensko.

Tisto, na kar bi veljalo v Deklaraciji posebej opozoriti, je način utemeljevanja

4 Cf. Mastnak, 1988, str.: »Takoј na začetku se nam razkrije temeljna asimetrija pri artikulaciji moških in ženskih pravic: pravice moškega so deklarirane, razglašene, pravice žensk je treba zagovarjati, upravičevati, braniti...«

5 Ob tem velja opozoriti na tezo Christine Fauré o nujnosti ponavljanja Deklaracij o človekovih pravicah: »Deklarativni akt predvideva prostor avtoritete, brez katere bi zgubil ves svoj smisel; predvideva tudi celo vrsto zunanjih okoliščin, ki omogočajo ali onemogočajo njegovo delovanje. Zakaj so se Deklaracije ponavljale? Argumentom, ki to ponavljanje poja- snjujejo s formalnim izpopolnjevanjem, bi lahko nasproti postavili misel, da se Deklaracije ponavljajo prav zaradi njihove nepopolnosti. Ker izjava ni dala pričakovanih učinkov, je treba deklaracijo obnoviti, še enkrat izjaviti človekove pravice...« (Gl. Fauré, ta številka Esejev). Toda, ali je v primeru Deklaracije Olympe de Gouges obstajal potreben prostor avtoritete in okoliščin, ki bi omogočile njeno delovanje? Prej bi lahko trdili nasprotno. Tudi »ženske« deklaracije so se ponavljale, da bi dosegle nek učinek.

nujnosti, da se ženske vključi v državljanske pravice. Nezanje, pozaba ali preziranje ženskih pravic so, piše Olympe de Gouges, »edini vzrok za javno gorje in pokvarjenost oblasti«. Tu gre za parafraziranje Deklaracije o pravicah človeka in državljana, kjer je rečeno, da je preziranje človekovih pravic »edini vzrok za javno gorje in pokvarjenost oblasti«. Če bodo torej pravice človeka obveljale le kot pravice moških, bo oblast še naprej skorumpirana, ker se bo »polovica človeštva« morala še naprej posluževati mračnih spletk, da bi imela vpliv na politiko. Kajti ženske, ki nimajo političnih pravic, se ukvarjajo z »mešetarskimi posli«, in kot sužnje vladajo svojim gospodarjem. »Ženske«, pravi Olympe de Gouges, »so storile več slabega kot dobrega. Prisila in prikrivanje sta bili njihova usoda. Kar jim je bilo odvzeto s silo, so si pridobile nazaj z zvijačo... Predvsem francoska vlada je bila stoletja odvisna od nočnega upravljanja žensk...«

32

Ta argumentacija je podobna večini zgodnjefeminističnih »zagovorov«, ali »obramb« pravic žensk: v njih se »priznava«, da je »ženski način« delovanja spletkarski in korumpiran, vendar je glavni razlog za to, če rečemo s Kantom, »ohranjanje v nedoletnosti«. Tudi Mary Wollstonecraft je v svojem Zagovoru pravic žensk sledila podobnim argumentom - na tisti mestih, kjer govori o razmerju med moškim in žensko kot o razmerju med sužnjo in njenim tiranom, ki mu mora vladati »z mračnimi zvijačami«. Če ženske dobijo pravice, ki jim pripadajo, bodo »kmalu postale modre in krepostne...« (Wollstonecraft, 1982, str. 175). Olympe de Gouges pa ponuja »nepremagljiv način, ki bo povzdignil dušo žensk: to je, da se ženske pridruži moškim v vseh njihovih opravilih«. Ta argument je ugovor fantazmatskemu konstrukt nevarnosti vladavine žensk, ki se je oblikoval v vseh dosedanjih demokracijah in njihovih filozofskih in političnih argumentacijah: ženske ne smejo biti na oblasti, ker bo ta potem skorumpirana, ne smejo imeti političnih pravic, ker bodo, če bodo volile, glasovale konzervativno, ne smejo biti enako reprezentirane v političnih in institucijah, ker te institucije zato ne bodo nič boljše, nič naprednejše itd.

Zgodnjefeministične zahteve po pravicah žensk pa »v točki strahu pred slabo vladavino žensk odgovarjajo z izpeljavo, ki je zelo blizu razsvetljskemu argumentu Kanta, ki pravi:

»In da gleda zdaleč največji del ljudi (med njimi ves lepi spol) na korak k polnoletnosti ne le kot na nekaj zelo težavnega, temveč tudi zelo nevarnega, zato že poskrbijo tisti varuhi, ki so najdobrotljiveje prevzeli nadzorstvo nad njimi. Potem ko so svojo domačo žival poneumili in skrbno preprečili, da se te mirne stvarce ne bi upale tvegati koraka zunaj hojce, v katero so jih vtaknili, jim nato še prikazujejo nevarnost, ki jim grozi, če bodo poskušale hoditi same. Seveda pa nevarnost ni ravno tako velika, saj bi potem, ko bi nekajkrat padle, končno le shodile. A primer te vrste le preplaši in navadno odvrne od nadaljnjih poskusov« (Kant, v: Kaj je razsvetljenstvo, Vestnik IMŠ, 1987, str. 9, podč. V.J.).

Tudi klic Olympe de Gouges, ki ga je postavila v Postambulo svoje Deklaracije, je klic ženskam k uporabi razuma:

»O ženske, ženske, kdaj boste spregledale? Kakšne prednosti vam je prinesla revolucija? V stoletjih pokvarjenosti ste vladale le moškim slabostim. Vaš imperij je uničen, kaj vam torej preostaja? ...se mar bojite, da vam bi naši francoski zakonodajalci, korek torji te morale, ki je bila tako dolgo privesek politike, a zdaj ni več na mestu, ponovili: ženske, kaj imate skupnega z nami? Vse, bi jim odgovorile... njihovemu ničevemu domišljanju o večvrednosti pogumno ugovarjanje z močjo razuma, ...« (podč. V.J.).

Revolucija ženskam torej ni prinesla nobenih prednosti. Celo nasprotno. Ker nova - politična - oblast ne more temeljiti na spletkarski vladavini, je ženskam potencialno odvzet edini način, s katerim so (kot ženske) doslej lahko vplivale nanjo. Ženske kot take niso nič, če nimajo državljskih pravic, torej niso ljudje, obenem pa tudi nova oblast ne bo mogla delovati po svojih načelih, če jih ne bodo dobile in bo kmalu spet postala izprijena. Zato morajo ženske imeti pogum, uporabiti svoj razum, brez tega ne samo da jim revolucija ne bo prinesla nič, pač pa bo sama prišla v nasprotje s svojimi načeli.

»Nihče ne sme biti preganjan zaradi svojih temeljnih stališč«, je zapisano v Deklaraciji in »svobodno izražanje misli in mnenj je ena od najdragocenejših pravic ženske«. Iz dejstva, da ima ženska »pravico povzpeti se na morišče«, izvaja Olympe de Gouges »tudi pravico, povzpeti se na tribuno«. Če so ženske odgovorne za svoja dejanja pred zakonom in oblast razpolaga z njihovim življenjem in smrtjo, potem so politični podložniki in morajo imeti politične pravice: pravico do javnega nastopanja, dostop do vseh poklicev, položajev in nazivov.

Gre torej za neko vzajemno pogojevanje - priznavanje ženskih pravic bo prispevalo k realizaciji načel nove oblasti; s tem, ko bodo ženske dobile državljanske pravice, se bodo same »poboljšale«, obenem pa se bo poboljšala tudi oblast; ker ženski mešetarski posli, ta obrt, odslej ne bodo več imeli veljave. Če bi jo še imeli, bi bila revolucija izgubljena in bi v novih odnosih ženske še vedno ostale pokvarjene.

Politične pravice so torej tiste, ki bodo ženskam podelile drugačen status. Zdi se paradoksalno, vendar Olympe de Gouges z Deklaracijo o pravicah ženske in državljanke ženskam spodnaša status spola, čeprav je sama deklaracija napisana kot tista, ki se nanaša na »ženski spol«. Četudi gre za deklariranje državljskih pravic za ženske, pa postane politični posameznik šele s tem dejanjem pogojno brezspolni individuum.

33

Zato ni bila »splošna« Deklaracija o pravicah človeka in državljana tista, ki bi pledirala za univerzalnega abstraktnega državljana, brez nadaljnjih določitev, pač pa ji je to abstraktnost podelila šele »dopolnilna ženska« deklaracija in sicer s postavitvijo partikularnega, »ženskega« momenta v raven univerzalnosti. Pri tem pa ne gre za nobene »posebne« pravice žensk, pač pa lahko postane državljan šele z uvedbo pravic za ženske abstraktno bitje brez nadaljnjih določil. In ravno v tem smislu ženska ne more biti subjekt kot reprezentantka spola, pač pa je subjekt - podložnik lahko samo v političnem pomenu kot tisti, ki se podreja zakonu, ki je enak za vse.

V tej luči postane Deklaracija Olympe de Gouges nedvomno aktualna tudi za današnji čas in predvsem poučna za tiste tokove feminizma, ki skušajo pledirati za t.i. ženski subjekt. Kajti dokler se skuša »ženskost« kar tako povzdigniti na raven univerzalnosti, so ženske obsojene na prvenstveno delovanje skozi svojo spolno pozicijo, ki jih, kolikor le-ta nastopa na vseh nivojih, potiska v sfero tako imenovanega »ženskega totalitarizma«. Upor zgodnjih feministk, tudi Olympe de Gouges, proti despotski ženski, ki se je prezentiral kot zahteva po vstopu v politično, pa je argumentacija, ki je relevantna tudi v kontekstu pričujočih - predvsem psihoanalitiških razprav o ženskem totalitarizmu.

Ob tem pa je pomemben še nek dodaten sprevid, ki zadeva vprašanje razmerja med ženskami in revolucijo. Gre za to, da revolucija, tako kot potrebuje svojega sovra-

žnika, da bi se lahko vršila, potrebuje tudi Žensko, ki jo ogroža. Seveda je ta ženska lahko nevarna samo toliko časa, dokler je dovolj povezana z Naravo in Kaosom, ki ogrožata politični red in demokracijo. Do tiste točke torej, ko ni priznana kot politična podložnica. Udeležba žensk v revolucijah zaradi tega v zadnji instanci vedno nastopi kot kontrarevolucija, kajti revolucioniranje je bilo vedno bratsko dejanje in ženske v bratstvo nujno vnesejo razdor. Gotovo ni nepomembno dejstvo, da je geslo »bratstvo« vstopilo v žargon francoske revolucije šele v tretjem letu njenega dogajanja in da nastop tega gesla »slučajno« sovпада s časom pred prepovedjo političnega delovanja žensk. Olympe de Gouges pravi že 1791, da »revolucija ženskam ni prinesla ničesar«, razen potencialnega spoznanja, da so odvisne samo od svojega poguma, »uporabiti svoj razum«.

34 Mirabeau je bil tisti, ki je izrekel stavek: »Tant que les femmes ne s'en melent pas, il n'y a pas de révolution« (Dokler se ne vmešajo ženske, ni revolucije, cit. po Michelet, 198, str. 15). Kolikor je revolucija dejanje ki je izven zakona, oziroma stanje, ki mu Saint-Just pravi »nedokončani zakon«, velja temu pritrditi. Kolikor ne veljajo zakonitosti političnega reda je revolucija seveda mogoča in zato je mogoče »z ženskami delati revolucijo« ravno kolikor niso politični individui, ampak predstavnice neke divje, naravne sile, ki jo revolucija lahko uporabi, nato pa jo, ko je več ne potrebuje (ko postane konsolidirana permanentna revolucija, kar je bilo npr. obdobje revolucionarnega terorja v francoski revoluciji), vrže na smetišče zgodovine in proglasi za nevarno za enotnost oblasti. (Primerov od journée-jev francoske revolucije do kosovskih demonstracij Srbkinj in Črnogork 1987 bi bilo mogoče navesti nešteto!) Ali povedano drugače: kjer ne obstaja politika, so potrebne ženske (in revolucija).

Zato je feminizem lahko produktiven le, kolikor je protirevolucionarno usmerjen politični boj za to, da ženske postanejo podložniki, enaki pred Zakonom, ne pa subjekti kake revolucije, pa naj se ta imenuje kakorkoli že (četudi feministična).

LITERATURA:

- 1 Coole, Diana H., Women in Political Theory, Wheatsheaf Books, Sussex 1987.
- 2 Condorcet, J. Antoine de, Über die Zulassung der Frauen zum Bürgerrecht, v: Schröder, 1979.
- 3 Fischer, Peter (izd.), Reden der französischen Revolution, DTV, München 1973.
- 4 Giroud, Françoise, Les Femmes de la Revolution de Michelet, Carrere, Paris 1988.
- 5 Gouges, Olympe de, Oeuvres, Mercure de France, Paris 1986.
- 6 Grab, Walter (izd.), Die Französische Revolution. Eine Dokumentation. Nymphenburger Verlagshandlung, München 1973.
- 7 Groult, Benoite, Olympe de Gouges. La Première Feministe Moderne. V: Gouges, 1986, str. 13-64.
- 8 Heinz, Bellina in Honegger, Claudia, Listen der Ohnmacht, Syndikat, Frankfurt a.M. 1984.
- 9 Mastnak, Tomaž Feminizacija demokratične revolucije, Vestnik IMŠ 1/1989
- 10 Petersen, Susanne, Marktweiber und Amazonnen. Frauen in der Französischen Revolution: Dokumente, Kommentare, Bilder, Pahl Rugenstein Verlag, Köln 1987.
- 11 Schröder, Hannelore, Die Frau ist frei geboren. Texte zur Frauenemanzipation, Band I; 1789-1870, Verlag C.H.Beck, München 1979.
- 12 Vovelle, Michel, Die französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M. 1987.
- 13 Wollstonecraft, Mary, A Vindication of the Rights of Woman, Dent, London, Melbourne, Toronto 1982.

Težave z Igor Škamperle ideologijo

35

Ne da bi se sklicevali na že notorično Nukvarjanje z ideologijo, ki tako ali drugače vselej spremlja humanistične vede in njihovo raziskovanje, lahko vendarle ugotovimo, da je pri ideologiji kot taki še marsikaj nejasnega. Po eni strani so interpretacije, ki so večinoma izhajale iz Marxa, zagovarjale teorijo o ideologiji kot obliki sprevrnjene zavesti, ki da temelji v materialni produkciji, oz. v produkcijskih razmerjih, ki določajo materialno bazo družbe. Vzrok za sprevrnjeno, odtujeno obliko zavesti, kar naj bi ideologija bila, so torej družbena razmerja, njihov v končni istanci določujoči element pa je ekonomija. Saj, kot pravi Marx - »Ne določa zavest življenja, marveč življenje določa zavest.«¹ Drugače povedano - ker so ljudje, pri njihovem delu, odtujeni svojemu bistvu, si s pomočjo imaginarnih predstav ustvarjajo podobo sveta, ki je deformiran ali vsaj ne ustreza dejanski, resnični stvarnosti. Takšna, deformirana predstava je tudi ideologija. Njena vrednostna konotacija je izrazito negativna. Prehod od ekonomske baze do družbene nadstavke pa je za samo teorijo kajpak hud problem.

Toda po drugi strani nas preseneti Althusserjeva teza, da - »Ideologija nima zgodovine.«² Tezo najdemo pravzaprav že pri Marxu, v znanem odstavku Nemške ideologije, kjer pravi:

»Morala, religija, metafizika in siceršnja ideologija in njim ustrezne oblike zavesti... nimajo zgodovine. One nimajo razvoja, marveč ljudje, ki razvijajo svojo materialno proizvodnjo in svoje materialno občevarje, spreminjajo s to svojo dejanskostjo tudi svoje mišljenje in proizvode svojega mišljenja.«³

1 MEID II, CZ, Ljubljana 1979, str. 25.

2 L. Althusser: *Ideologija in estetski učinek*, CZ, Ljubljana 1980.

3 MEID II, ... »Nemška ideologija«.

To se pravi, da je določena ideologija rezultat, ali pa posledica nekega čisto konkretnega družbenega stanja. Kot taka je vanj vpeta, saj iz njega izhaja, a ga hkrati tudi spreminja, preko neposrednega učinkovanja na delovanje ljudi. Althusser to dvojnost razreši tako, da ideologiji nasploh priliči vsezgodovinskost (*omni-historique*), kar pomeni, da ideologija nima svoje zgodovine. Nato pa nadaljuje s tezama, da je - »Ideologija imaginarno razmerje med individui in njihovimi realnimi eksistenčnimi pogoji«, ter - 2. teza, »Ideologija ima materialno eksistenco.« Slednja trditev, o materialni eksistenci, nas sicer napotuje h konkretnim, »fizičnim« temeljem, kot so npr. različni aparati države (institucije, itd.), vendar v nadaljevanju Althusser opozori, da se udejanjanje ideologije vrši »praktično«, skozi obredja, prakse, učenje v šolah itd. Med materialne temelje ideologije prišteva tudi govorico, nacionalni jezik pa še posebej.

Druga pot nas vodi k idejam, saj je ideologija, če ponovimo 1. tezo - imaginarno razmerje. Trditev implicira, da se svet deli na predstave, ki jih gojijo ljudje, najbrž glede na položaj, v katerem živijo, svetovni nazor itd., ki pa ne ustrezajo dejanski, nepotvorjeni realnosti. Na eni strani imamo torej svet, opredeljen z eksistenčnimi pogoji individuov, na drugi imaginarni svet idej, ki ima seveda videz resničnosti, saj ljudje vanj verjamejo. Na vprašanje, zakaj imajo ljudje potrebo po tej imaginarni transpoziciji svojih realnih eksistenčnih pogojev,⁴ Althusserjeva analiza ne daje odgovora. Toda na drugem mestu, kjer govori o zavesti, bo eksplicitno zatrdil: »Ideologija ni zabloda ali naključni izrastek Zgodovine«, ⁵ temveč - struktura.

36

»Ideologija, sistem (ki ima svojo lastno logiko in strogost) predstav (podob, mitov, idej ali pojmov...), ki obstoji v neki družbi in igra v njej neko zgodovinsko vlogo,... je globoko nezavedna.«⁶

Koncept ideologije je priveden v neposredno bližino Freudovih teorij o nezavednem, kar Althusser tudi glasno potrdi. Tako, kot je freudovsko nezavedno večno (se pravi - nima zgodovine), tako je tudi ideologija vsepričujoča (*omnipresent*), in večna. V tem primeru predlaga Althusser teorijo ideologije nasploh, »v istem smislu, kot je Freud razvil teorijo nezavednega nasploh.«⁷ Tovrstno teoretsko zbližanje še zdaleč ni naključno, prej nasprotno. Althusser ga opravičuje, češ da večnost nezavednega ni brez povezave z večnostjo ideologije nasploh. V eksplicitnejšo navezavo na psihoanalizo pa se Althusser ne spusti.

Od tod so novejša raziskovanja krenila v smer sprevidenja, kako se za imaginarnimi razmerji tista prava, nepotvorjena realnost lahko pojavi le kot kraj, mesto oz. *topos*, nikoli pa ne kot dejanskost. Predpostavljena pa mora biti, če naj tako analiza kot proces ideologije sploh stečeta.

V ideologijo je konstitutivno vpisana njena lastna zaslepitev, »samoprevara«, še preden karkoli zakriva. Zato se zgodovinsko materialistična analiza začne takrat, ko »izhajamo iz postavke, da je metafora dejanskost sama.«⁸

4 L. Althusser: *Ideol...*, str. 66.

5 *Idem*: »O ideologiji«, str. 319.

6 *Idem*.

7 *Idem*: str. 65.

8 R. Močnik: *Beseda...Besedo*, Škuc, Ljubljana 1985, str. 16.

To nam zadostuje za izpeljavo mnogih konsekvenc. Na primer: res je šola državni (ideološki) aparat številka 1, toda šola je za življenje obvezna, torej nujna. Njen program je, takšen ali drugačen, vselej na nek način ideološki. Dejanskost (ideološka, kajpak!), se ujema s samoumevnostjo, mesto realnega pa je postavljeno izven obdelovanega področja. Strukturno gledano je to mesto, ki ga moramo predpostaviti, hočeš ali ne. Predideološki individuum nastane tako rekoč šele retroaktivno, kot posledica mehanizma govornice in procesa interpelacije.⁹

Toda, kaj je v tem primeru fikcija?

VZPON IN SESTOP, OZ. NEUJEMPLJIVI ZAČETEK

Pomudimo se še malo pri šoli. Jasno je, da si vsaka družba ustvarja najrazličnejše predstave, podobe o sami sebi, ki ji zagotavljajo obstoj in reproduciranje. Če hočemo razčleniti in razumeti družbeni stroj, moramo posvetiti mentalnim fenomenom prav tolikšno pozornost kot ekonomiji ali demografskim spremembam, saj niso nič manj določujoči. Rokovanje z vulgariziranimi obrazci marksističnega tipa se kaj kmalu pokaže za nezadostno. Materialna baza, ki naj bi v končni istanci določala tudi vladajočo ideologijo, ima malo skupnega s celovitim ideološkim sklopom, ki omogoča reproduciranje podobe družbe, npr. tako, kot se določena družba hoče sama videti. V tem oziru je problematičen tudi sam koncept antagonizma. Moralne konvencije, vrednostni sistemi, različne zapovedi, ideali, ki jih vzgojni procesi na različne načine, tudi pod krinko navideznih sprememb, obnavljajo iz generacije v generacijo, imajo svojo zgodovino. Spreminjajo se in reproducirajo po lastnih razvojnih fazah, z dinamiko, ki je na družbeni površini pogosto ni videti. Ta zgodovina se še zdaleč ne ujema z zgodovino ljudstev ali načini produkcije.¹⁰ Koncept vladajoče ideologije lahko postane v tem oziru marsikdaj nekonistenten, preveč posplošujoč, kolikor ne upošteva temeljnega neskladja med mentalnimi fenomeni in materialno strukturo. Neskladja, iz katerega končno vznikajo družbene ideologije.

37

Poglejmo nekaj aporij!

Ideologija je sistem množičnih predstav, ki subjekte druži v skupine (stranke, sekte, verska, športna druženja itd.), vendar mora k njej vsak individuum pristopiti posamično. Se pravi, na podlagi lastnega imaginarnega razmerja. Da ga ideologija »zagradi«, jo mora najprej doživeti. Če pa je ideologija globoko nezavedna, nezavedno pa je po definiciji individualno, kako je mogoče, da so ideologije skoraj vedno množične, oz. - vsaj delujejo kot množične. Kajti, nezavedno je ravno na točki konstitucije - individualno.

Ideologija je vsepričujoča (Althusser), brez svoje zgodovine, analiziramo pa jo lahko le konkretno, na podlagi učinkov, ki jih proizvaja v točno določeni, zgodovinsko umeščeni družbeni strukturi. Ker pa ne obstojijo nikakršni motorji, oz. Zakoni, ki bi Zgodovino poganjali naprej, sledeč določenim pravilom, mora analiza ideologije poseči po subjektu. Čim smo pri subjektu, pri njegovih motivih, pa imamo opraviti s fantazmo, konstitutivno zaslepitvijo za lastno pozicijo izjavljanja in verjetja, nerazmerjem, itd. Toda to ni več ideologija.

9 Za podrobnejšo obravnavo interpelacije in psihoanalize glej: M.Dolar, »Onstran interpelacije«, Razpol 4.

10 G.Duby: »Storia sociale e ideologie delle società«, nasl. izvirnika: *Faire de l'histoire* (zbornik), Ed. Gall., Pariz 1974.

Dalje, problem interpelacije! Res je sicer, da je osnovna značilnost ideologije smiselna celovitost, to se pravi - krpanje diferencialnih označevalnih struktur. Ideologije so kompletne, nastopajo celovito, s programom, ponujajo rešitve, so stabilizatorične. Vezane so na določen sistem verovanja, obljublajo red, zagotavljajo varnost pred prihodnostjo. Običajno težijo h konservativnosti, ohranjanju znanega, utečenega. Tudi navidez drugačne, denimo revolucionarne ideologije, ne morejo znikati perspektive, s pomočjo katere srečno (poneumljeno) bodočnost postavljajo v neposredno zvezo z neko mitično, še neskosrumpirano preteklostjo. Ta preteklost je lahko zgolj hipotetične narave - mit, razvojna teorija..., ali pa modernistična vizija novega. Ideologija ponuja projekt, »vabi«, toda v bistvu ne »prepriča nikogar, razen tistega, ki je že prepričan« (Veyne). Ergo: teorija reza!

Slednji trditvi lahko pritrdimo, saj so najmilitantnejše ideologije, kljub jasni transparentnosti (»vidnosti«), tako rekoč slepe za nasprotno argumente. Kaj torej družijo posamične subjekte, njihova verovanja? Bolj konkretno, kaj je subjektom skupnega v tovrstnih ideologijah? Vzemimo npr. določeno skupnost, ki jo združuje poseben tip imaginarnih razmerij. Analiza ideologije mora tu poseči po celem nizu simbolnih mehanizmov, ki omogočajo vznik takšne entitete, vendar ostaja neprijetno dejstvo, da se temeljnega veziva, tistega, kar ideološko skupnost »hipnotično« veže, ne da v celoti razgraditi.

Psihoanaliza (lacanovska) ponuja nekaj odgovorov: imaginarnega (ideologije) ni nikoli mogoče do kraja simbolizirati, ni ga mogoče razgraditi na konkretne, simbole mehanizme, institucije, obrede itd. Vsem tem praksam, ki so za ideološko skupnost konstitutivne, uhaja tisto, čemur psihoanaliza pravi - užitek, oz. »realno jedro uživanja« (Žižek). Teorija ga enači s preostankom, ki uhaja možnosti sleherne popolne objektivacije.

Najbrž lahko to prenesemo na mnoge obredne prakse, od arhaičnih do modernejših oblik družbe. Znanstveno raziskovanje je pogosto obsedeno z vprašanjem, zakaj določena ritualna skupina počenja to in to, npr. določen obred, ki nima nikakršne »uporabne« vrednosti, oz. materialne koristi. Zakaj je potreben ves, na videz odvečen, retoričen balast, sklop zarotitvenih obrazcev itd. Seveda je celotna obredna procedura simbolično povezana, s seboj nosi in ustvarja določen pomen, ki omogoča vznik smiselno zaključene celote. To se pravi - daje odgovore. Omogoča, da se univerzum simbolno konstituira, ustvarja, v končni instanci, »človeški« svet. Vendar se pogosto srečujemo s prav neverjetnimi vzorci obnašanja, tja do skrajne obredne discipline, ki ji sami udeleženci (nosilci obreda) ne vedo vzroka, a se ji niso pripravljeni odpovedati. Kot rečeno, psihoanaliza vidi vezivo, ki omogoča reproduciranje ideološkega sklopa, v entiteti nereflektiranega, nesimbolizabilnega - objekta (užitka), ki predstavlja tudi mejo sleherne subjektivnosti.

Eno pot analize bi torej lahko imenovali sestop: gre za razgradnjo, ki pokaže ne-celost strukture, izpostavi vlogo fantazme, mitov, členitev označevalnih sklopov, ki se zgostijo v ideološki »projekt«, »smisel«, »celoto«.

Druga pot pa temu procesu razgradnje ideološke celote zoperstavi moment realnega, tj. določen ustroj uživanja, ki je nerazgradljiv, vselej že prisoten pri formiranju ideološke entitete in jo pravzaprav sploh šele omogoča.

K temu bi bilo treba dodati, prav tako v terminih psihoanalize, proces identifikacije.

Pojavlja pa se nam še en problem. Če ideologija deluje kot skupnost, kdaj se je posamezni subjekt »znašel« v njej? Najbrž tedaj, ko jo je izkusil, »doživel«. A

doživeti je ni mogel, če je poprej še ni poznal. Ideologijo pa je mogoče poznati le tako, da jo izkusiš.

Kajpak, najprej je moral subjekt v ideologijo verjeti, a po drugi strani je zadnji temelj verovanja ravno »mehanski« simbolni mehanizem. Repetitio est mater studiorum.

Problematika, ki je bila konstantno implicirana v našem razpravljanju, je kajpak delitev množica - posameznik, oziroma ideološka skupnost - subjekt. Tovrstna delitev je sicer zavajajoča in nepertinentna. Nanjo opozori že Freud, na začetku njegovega klasičnega spisa o množični psihologiji:

»Nasprotje med individualno in socialno ali množično psihologijo je na prvi pogled videti nemara zelo pomembno, pri natančnejšem raziskovanju pa postane veliko manj ostro. ...V duševnem življenju posameznika pride drugi redno v poštev kot zgled, kot objekt, pomočnik ali nasprotnik, in individualna psihologija je zato že skraja hkrati tudi socialna psihologija.«¹¹

Potem nadaljuje v njemu lastnem slogu in z enim zamahom navede odnose, ki so bistveni za transfer in hierarhijo:

»Odnos posameznika do staršev, ter bratov in sestre, do ljubezenskega objekta, učitelja in zdravnika... velja vrednotiti kot socialne fenomene« (ibid.).

Freud postavi izhodišče za teorijo transfera.

Kam torej umestiti ideologijo? Nedvomno na področje »izkustva« a tudi, če se povrnemo k Althusserju, na raven nezavednega. Ločnica torej ne poteka med skupnostjo in posameznikom, marveč je vselej že navzoč v obeh, notranja je obema.

Teza, da se ideologija reproducira in nasploh udejanja z ideološkimi aparati države, implicira koncept oblasti, ki določeno ideologijo vsiljuje, ali »izvršuje«. A prav do (konceptualnega zajetja) oblasti ne moremo priti, če prej ne predpostavimo verovanja v oblast - namreč to, da obstoji verovanje, pri subjektih in v družbi, da oblast je. Navzlic vselej nujni predpostavki o Drugem (vselej navzočem), pa se verovanje vzpostavlja individualno, kot individualno verovanje.

Kača zopet grize svoj lastni rep.

EKSKURZ V ZGODOVINO - MENTALITETE

Težava pri opredeljevanju in definiranju ideologije je tudi v tem, da se mnogi miselni vzorci (ideološki?) ohranjajo skozi več stoletij, lahko tudi dlje, kot se je denimo trudil pokazati G. Dumezil za tridelno ideologijo indoevropcev. Termin ideologija, kakršnega pogosto uporablja iz marksizma izpeljano družboslovje, postane pri historiografskem raziskovanju dokaj ohlapen, včasih tudi neprimeren, zaradi apriorne negativne konotacije. Seveda to ne pomeni, da se konceptu ideologije ne ponujajo plodne navezave. Prav nasprotno. Priznati pa moramo, da se miselne strukture, vrednostni in doživljajski odnosi ohranjajo, manifestno ali latentno, skozi raznotera družbeno socialna razdobja, da prenesejo najrazličnejšo ekonomsko obliko produkcije in butnejo na dan, to se pravi - proizvajajo učinke takrat, ko bi najmanj pričakovali. Ideologije so veliko trajnejše, kot bi si mislili. Določene naravnosti subjekta se ohranjajo, zato se lahko v tako različnih socialnih okoljih,

kot je bila Evropa okoli leta 1000, in pa danes, ob koncu drugega tisočletja, artikulirajo podobni ideološki pojavi; (pričakovanje katastrofe, konca sveta; krize; hipaška gibanja, ki v mnogočem spominjajo na millenaristične romarje itd.). Seveda lahko rečemo, da so danes podani »objektivni« pogoji za ekološko katastrofo, kar za leto tisoč ne bi mogli trditi, toda v »ideološki realnosti« to ničesar ne spremeni.

Nova zgodovina¹² se vse pogosteje poslužuje termina - mentaliteta, ki ni najbolj posrečen in bržčas dokazuje določeno nerodnost pri definiranju ideološke problematike. Epistemološka zastavitev je sicer jasna - družbeno realnost je mogoče, z ustreznim teoretskim aparatom, rekonstruirati zgolj retrogradno, saj konec koncev obstoji le skoz diferencirane podobe, imaginarij, ki ga sama (družbena realnost) producira. Operativno polje, ki se ga loteva nova zgodovina, pa tudi njej sorodne vede, se je na ta način močno razširilo. Pertinentna postane »strukturna analiza podatka«, npr. pri kakem Foucaultu, ki se zgodovine loteva na način arheologije, ne da bi ob tem puščal vnevar filozofsko problematiko, čeprav je ta bolj podobna nesoglasjem, diskontinuiranosti, kot pa dialektični gradnji spoznavnih sistemov.

Konstrukt mentalitete oziroma ideološko problematiko je mogoče zastaviti na dveh različnih koncih. Prvi bi bil problem zgodovinskega reza, vznik »novega«, drugi - raven kontinuitete.

40 So bili jakobinci predhodniki boljševikov? Da in ne. Je jakobinski model marksističen? »Dejstvo je, da Revolucija v enem samem zamahu prekine s katoliško Cerkvijo in monarhijo, to se pravi, z religijo in zgodovino.«¹³ Revolucija je pometla z vsem, s koledarjem, tradicijo; civilizacija naj se prične znova, od leta 0! Zgraditi hoče vse na novo, družbo, novega človeka. Toda na čem naj ju utemelji? Revolucija niha, med notranjo, strogo logiko, ki jo poganja naprej, in trenutnimi okoliščinami. Pomeni Deklaracijo človekovih pravic, a tudi Teror. Tako je njena resnica preprosto izrečena s formulacijo iz leta 1793: »Vlada Revolucije je enostavno - revolucionarna« (Furet). Zgodovina je diskontinuirana, ne pozna kontinuitete, oz. če jo že, potem jo je treba misliti skozi razcepe in šizme.

Toda, kako npr. razložiti križarske vojne, še posebej prve, ne da bi upoštevali ves kompleksen imaginarij, ki je proti koncu 11. stoletja dozorel do široke, skupne afinitete?! S strahom pričakovano leto 1000 je minilo, minilo je tudi leto 1033, obletnica Jezusovega pasijona. Vremenske ujme so pošle, poplave so usahnile. Odrešenik je očitno odložil čas svojega prihoda. Ko Raoul Glaber nekaj let pozneje konča s pisanjem Historij, je največja ujma dejansko mimo in strah se je polegel. Bog se je pomiril, tudi zvezde na nebu so se prenehale vojskovati, vrnil se je red. Evropa je začutila, da jo nekdo ljubi, prepoznala se je kot enotna Christianitas. Resda smo vsi porazdeljeni na določene stanove, rede - duhovščino, kneze, menihe, kmetovalce, toda družijo nas afiniteta, skupne sanje.¹⁴ Mladi svobodnjaški vitezi brezdelno pohajajo naokrog in si želijo pustolovščin, radi bi se sabljali. Zato jih je treba usmeriti, jim ponuditi cilj, in dovolj bo, da papež Urban II. pokaže s prstom - Tja dol, ljudje božji, tja dol pojdite! Sovrag nam je skrunil Odrešenikov grob!

12 Za ilustrativen opis nove zgodovine glej: B. Rotar, »Spremna beseda« v: A. Teneti, *Občutje smrti...*, Studia hum., Ljubljana 1987.

13 F. Furet: »Una rivoluzione incompiuta«, Prometeo 24.

14 G. Duby: *Trije redi ali imaginarij fevdalizma*, Studia hum., Ljubljana 1985.

In bilo je resnično dovolj, da so mase revežev, žensk, otrok, vitezov in beračev preplavile romarsko pot. Na 8. julija 1099 so obkrožili obzidje Jeruzalema, upajoč, da se bo sesulo samo od sebe.¹⁵

Kje leže vzroki križarske družbe? Nedvomno - močan demografski porast, vznik italijanskih trgovskih mest, papeška politika, ki si želi nasproti krivovercem ponovno zagotoviti čvrsto enotnost kristjanov. Roparske viteške tolpe, katerim je treba priskrbeti nasprotnika, po možnosti »zunanjega«. Križarska ideologija je zgostitev vseh teh elementov, okoliščin, pa tudi marsičesa drugega še. A vendar, nekaj izostane. Z vsemi mogočimi konstrukti realnih družbenih razmer še vedno ne moremo celovito razložiti križarskega pohoda. Morebiti sploh ne posežemo v bistvo, pravi Le Goff. Potrebna je privlačnost zemeljskega Jeruzalema, odslikava tistega nebeškega, ki okrog sebe priklepa zanos kolektivnega imaginarija. »Le kaj neki je križarski pohod, brez neke določene verske mentalitete?«¹⁶

Pod plastjo konkretnih družbenih okoliščin, v kompleksni povezavi z vsakokratno družbeno konjunkturo, vztrajajo obrazci miselne naravnosti. Del zgodovinskega raziskovanja je skušal konceptualizirati dolgotrajno ohranjanje institucij in mentalitet, npr. poskusi okrog t.i. zgodovine dolgega trajanja - *longue duree*. To je pristop, ki doseže nemara svojo skrajno točko v Zgodovini klime (vremena) Le Roy Ladurija in pristane v navidez negibni zgodovini, kjer je odločilna vloga (determinirajoča v zadnji instanci), pripisana temperaturnemu nihanju, premikanju ledeniških mas, geologiji in klimatski geografiji. Epistemični, strukturno naravnani novi zgodovini se poleg problemske obravnave »vira« in »podatka«, navezavi mentalnih struktur na kategorije političnega, diskontinuitete revolucionarnih posegov, pridruži še skrajno počasna zgodovina klimatskih razmer, delujoča v neki skoraj nepremični, a časovni tisočletni podlagi, kjer pa naj bi se šele zares odločalo o usodi človeštva.

Dilema struktura - dogodek, ki se je nekaj časa lažno preslikavala v dilemi sinhronija - diahronija, je torej bržčas lažna. Morda zahteva diferenciran pristop; za strukturo sta značilnejši analiza in deskripcija, za dogodek naracija. Globalno vzeto pa ju lahko obravnavamo zgolj v dialektični povezavi. Struktura se udejanja prek dogodka, kar do dogodka privede oz. ga pogojuje, pa je struktura.

Kajpak, odveč je pripominjati, da zahteva obravnava mentalitet v prvi vrsti metodološko strogost. Mentaliteta ne more biti kar vse po vrsti, vendar ni niti zgolj »odsev«, »odblesk« (Le Goff). Panofsky je gotško umetnost približal posebni obliki sholastičnega vedenja, kot izraz skupnih mentalnih struktur. Tudi med gotško pisavo in sočasno umetnostno tehniko, npr. arhitekturo, obstojijo analogije, čeprav niso povsem vidne, saj gre za »mentalne analogije«.

Zanimive analogije se ponujajo tudi v 14. stoletju, ko Evropo stresa resna, vsestranska kriza, posledica urbanega razvoja. Vzemimo primer iz književnosti. Trubadurji, provansalska dvorna ljubezen, njena duhovnost (*la cortezia*), vse to je za Danteja že referenčni okvir, minulosť, ki jo čas razkraja. Toda Božanska komedija se še scela giblje v imaginarnem, nedoločenem času. Pesnik se izgubi nekje sredi »selve os-cure«, temačnega gozda, na sredini poti svojega življenja. Na veličastno popotovanje

15 *Idem*, str. 240.

16 J. Le Goff: *Faire de l'histoire*, ... »Le mentalita: una storia ambigua«.

ga pospremi Virgil, idealni poet. Čas, svet, silva, vse je še pogreznjeno v imaginarno dogodkovnost. To je čas, s katerim lahko razpolaga le Bog, čas cerkvenih zvonov. Petdeset let pozneje je že vse drugače. Boccaccio pričenja s prigodami, v Dekameronu, vsak dan zjutraj, dopoldne, ob točno določeni uri. Dnevi se odvijajo po načrtovanem urniku.

»Minilo je le malo časa, odkar je bila ura odbila devet, ko je kraljica vstala«, ...kajti »predolgo spanje podnevi škoduje.«

Naslednjega dne je prisrčna družba sedmih deklet in treh fantov že bolj lenobna: »Malo pred poldnem so vstali...«¹⁷

Čas je merjen, življenje se odvija po ritmu, ki ga uravnavajo ure. V Dekameronu se odraža konfliktna, urbana mestna družba, ki bije bitko s časom in produktivnostjo. Dante - Boccaccio; ločuje ju kratko obdobje, a prvi je še ves v času božjega, odzvanjanja zvonov, čeprav ga mestne stolpne ure že nevarno razjedajo, dočim je Dekameron izraz nove mentalitete, prenapolnjenih ulic, ki jih stresa kuga. Čas trgovca!

42

Duhovna zgodovina še ni pokopana. Potrebna pa je previdnost, posebej nad lastnim početjem, ki se prerado izmika samorefleksiji. Psihoanalitična terminologija in metoda lahko v mnogočem pripomoreta, posebej pri ločevanju mentalnih struktur, ideologije in globinske psihologije od kolektivnega nezavednega, ki slej ko prej ostaja problematičen pojem. Posebej zanimivo bi bilo navezati analizo mentalitet na kategorije političnega, kjer nas na Slovenskem čaka še obilica dela, nepretehtanega gradiva, popreproščenih zaključkov, ki jih bo treba znova razmisliti.

Ponuja se npr. raziskovanje vplivov, ki jih je katoliška obnova za časa protireformacije, skupaj z bogato baročno umetnostjo zapustila na identiteti slovenskega življa. Zatrtje ter izgon protestantskega duha ni bilo niti lahko niti rožnato opravilo. Toda katoliška obnova je, z vso lahkotnostjo novih umetnostnih tehnik, baročnim razkosjem, prinesla povsem novo afiniteto, občutja, ki so v popolnem nasprotju s protestantsko etiko in njeno stogostjo. Je bil protestantski Zakon tudi v resnici odpravljen? Besedica - poklic (beruf)¹⁸ se je ohranila. Ne poznajo je niti Srbi, niti Hrvati, niti Italijani - v pomenu posvetnosti. In, mar ni na ravni mentalitet, ki v določenih konjunkturah vznikajo kot pragmatične, določujoče ideologije, vendarle ostal nek temeljni, potlačeni razcep? Mar se ni ta razcep v najlepši obliki zgodovinsko udejanil, bolje rečeno - realiziral, ravno v državljanski vojni (1941-45)? Kako naj drugače razumemo ravnanje Komunistične partije, ki se je bila pripravljena do skrajnosti podrediti strogemu Zakonu, izvirni Dogmi, brez posrednikov, s pomočjo katere bo ustvarila nov svet, novo, resničnejšo vero in pometla s starinskim klečeplazništvom!?

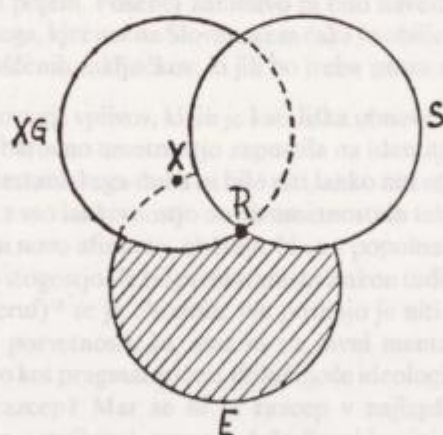
Na drugi strani pa je katoliški tabor ravnal v skladu z ideološkim imaginarijem, ki je povsem druge narave. Retorična členitev njegovega univerzuma se zgošča v metaforah - obrambe domovine in očetnjave, krščanske vere, tradicije, stare oblasti, borbe proti heretikom.

17 Boccaccio: *Dekameron*, MK, Ljubljana 1960 (prev. A. Budal).

18 M.Weber: *Protestantska etika in duh kapitalizma*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989.

Negativna Izток Saksida pričevanja: pisni in grobni ostanki¹

44



SL1 - naselitvena shema

1 Vse datacije so približne, prevod v koledarska leta (veliki AC = *Ante Cristem*) je narejen na podlagi kalibriranih C 14 datacij (mali ac), kar pomeni, da je linearni čas radiaktivnega ogljika (C 14), s povprečno določeno točko polovičnega razpada radiogljiaka (= 5568 ± 30 ap ali 5730 ± 66 ap), povišan v skladu s Suessovo kalibracijsko krivuljo (kalibracija = prevrjanje in popravek let na podlagi dendrokronologije, osnova je kalifornijski *Pinus longaeva*/»Bristlecone pine«, s c. 4900 let starim najstarejšim znanim zgledom). Povišava datacij po kalibraciji gre do 1000 let pred 4200 ac in do 800 let po tem datumu, za povrh pa je zapečaten še z absolutno kronologijo, i.e. komparativno, na podlagi egipčanskih štetij let.

Naj bo za zgled tista »indoevropska tolpa, ki je za Deukaliona našla zavetje v Fthiotidi, se nato s premenljivim imenom selila po Tesaliji in naposled za stalno zasedla *Pelopōnnesos* pod imenom *Dōrieis* - datacija zasedbe variira, a videti je, da si »vrnitev Herakleidov«, s katero je tradicija opisovala pot Dorcev, še najlažje predstavljamo v teku 11. stol.; zgled bo prikladen tudi zato, ker smo z Deukalionom na enem od začetkov sveta (cf. Hes. Kat. gyn. Hoi, gr. 82; Pind. Olymp IX, 41 in dalje, etc.), ta proto-dorska tolpa je pred nami tako rekoč *ex nihilo*, kaj vem, od nikoder; in premakne naj se na naslednjo postajo, v Histiajo. Zastran enostavnosti prikaza vzemimo en sam ud tolpe, naj bo to kar »*Dōrós*, njen tradicionalni *basileōs* - a tako on kot njegovi *hetairoi* so opeti v običajni trojček, ki jih prireja v občestvo in zavoljo katerega so zmožni menjave dobrin, žensk in besed med seboj in svetom, ki jih obkroža; Doros bodi potemtakem *idios stólos*, »na lastne stroške oborožen«, podjetnež skratka, naj govori neki *idios diálektos*, »svojski (materin, poseben) jezik«, in končno bo tudi *idios anēr*, se pravi tisti, ki živi ali želi na račun žensk. Kaj se je zgodilo, ko je Doros prispel v Histiajo?

Najprej je bil *xenikós*, nekaj tujega v *xéne gaōq*, v »tuji zemlji« (XG). Ta zanj, ki se je znašel v položaju *xénou* (X), se pravi v pomenski pahljači te besede od »tujca« do »gostinskega prijatelja«, predstavlja naravo, in če naj ji ne podleže, jo mora kajpada obvladati.

Obvladati? - prav zato gre, da določimo domat tega obvladovanja. Ko je X enkrat v godlji, se pravi v XG, ima ta zanj status narave zato, ker nanjo gleda z običajnim trojčkom, ki ga nosi s seboj, v žepu, na jeziku in na grbi, in - in pri tem se nekaj ne ujema: simbolno, ki ga nosi s seboj, ali bolje, narava, kot eden od refleksov simbolnega v predstavnem svetu X, ne pokrije scela območja, v katerem se je bil znašel - in presežek te narave se vpisuje v shemi kot XG, kot »tuja zemlja«, divjina, ali kakor pač hočete.

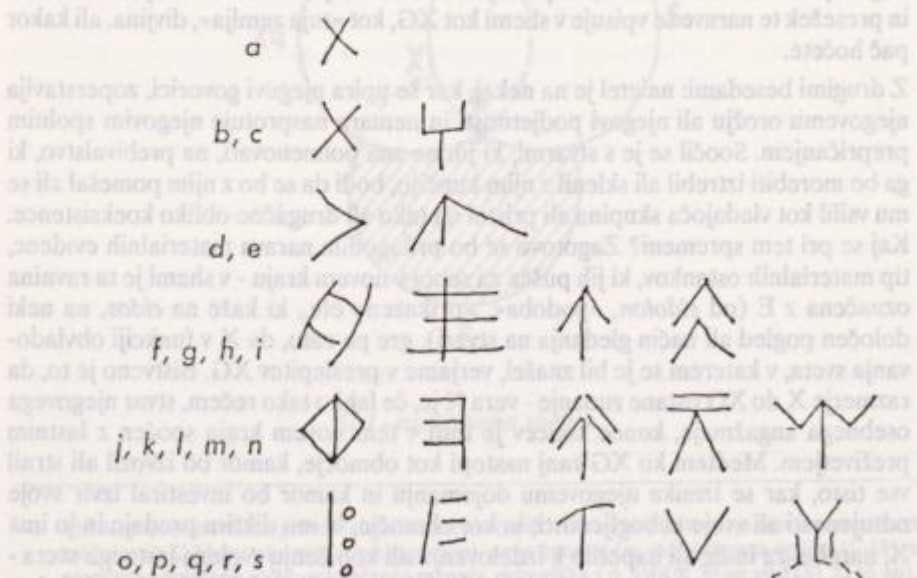
Z drugimi besedami: naletel je na nekaj, kar se upira njegovi govorici, zoperstavlja njegovemu orožju ali njegovi podjetnosti in nemara nasprotuje njegovim spolnim prepričanjem. Soočil se je s stvarmi, ki jih ne zna poimenovati, na prebivalstvo, ki ga bo morebiti iztrebil ali sklenil z njim kupčijo, bodi da se bo z njim pomešal ali se mu vsilil kot vladajoča skupina ali pristal na tako ali drugačno obliko koeksistence. Kaj se pri tem spremeni? Zagotovo se bo prilagodila narava materialnih evidenc, tip materialnih ostankov, ki jih pušča za seboj v novem kraju - v shemi je ta ravnina označena z E (od *éidolon*, »podoba«, »prikazen« etc., ki kaže na *eídos*, na neki določen pogled ali način gledanja na stvari), gre pa zato, da X v funkciji obvladovanja sveta, v katerem se je bil znašel, verjame v preslepitev XG. Bistveno je to, da razmerje X do XG ostane zunanje - vera X je, če lahko tako rečem, stvar njegovega osebnega angažmaja, konec koncev je tudi v tem novem kraju soočen z lastnim preživetjem. Medtem ko XG zanj nastopi kot območje, kamor bo izvozil ali strnil vse tisto, kar se izmika njegovemu dojetanju in kamor bo investiral izvir svoje odtujenosti ali svoje nebogljenosti; in kot območje, ki mu diktira predajo in jo ima X, narobe, za indic ali napotilo k izdelovanju ali kopičenju svojega lastnega sveta - tega, kar danes imenujemo z neko specifično kulturo ali socialno skupino ali kakor pač hočemo. Natančneje rečeno: pri vsem tem je nedvoumno samo to, da X pušča za seboj odpadke, večasih pravcate smetiščne sklade, na katerih se utemeljujejo novi kulturni stadiji - vzemimo samo Trojo III (ZBD III), resda skrajni zgled, v kateri z novim tipom zasedbe najdišča dobimo kar na kraju bivališč tudi do 2 m visoke sklade

odpadkov, ki so podlaga za nova tla in novo pozidavo (praviloma iz kamna, v nasprotju s Trojo I - ZBD II - in II - ZBD II-III -, kjer so gradbeni material glenasti zidaki; cf. Blegen-Caskey-Rawson 1950-58). Kulturni horizont, ki ga tako dobimo, ima vrednost negativnega dispozitiva - pove nam zlasti to, da nam za rekonstrukcijo časa tega X nekaj manjka. Gre seveda za našo vednost glede njegove govorice, do tistega, kar smo označili s S (simbolno), nimamo dostopa.

Obstoj S, ki ga pripisujemo subjektu X, je na tej ravni kajpada čista predpostavka. Kaj priča zanjo? Kupi materialnih ostankov, zanesljivi sledovi tega, da se je v funkciji preživetja zatekal h konstruiranju svoje lastne narave? Nam ostanki z njegove mize (i.e. tip diete), rekonstrukcija bivališča, črepinje posodja, deli orodja, orožja, nakita itd., nemara podatki, ki razodevajo njegovo produkcijsko ravnino, zadoščajo za to, da z vso zanesljivostjo rečemo, da je bil X govoreče bitje? Ne, če ne prištejemo dveh tipov evidenc, ki nam na videz neposredno zatrjujeta, da je živel v nekem simbolnem svetu in da mu je delal preglavice tisti presežek simbolizacijskega procesa, XG, ki je postal operator njegovega obstanka. Prvi tip so ostanki pisave. Če se za zdaj odrečemo znakovnim sistemom, ki se upirajo interpretaciji od ZN dalje, potem se moramo zadržati pri znakih, ki se v centralni in južni Grčiji prvič pojavijo v PN, gre za znake na lončenini, kjer označujejo bodisi izdelovalca ali lastnika, za kamnoseške znake in za pečatnike. Ostanki posodja v Lerni (Argolida) so doslej v kakih dveh ducatih primerov dali od sebe lončarske znake, večina sodi v Lerno V (SH) in VI (doba jaškastih grobov), nekaj jih je iz Orkhomena (ZH), iz Phylakopi (Melos, SK).

46

Egejski arheologi so večinoma proti temu, da bi tem znakom dali status pisave, in prejkone jim je treba dati prav, če se zavzemajo za diskontinuiteto med njimi in kasnejšimi (linearna B pisava) ali deloma vzporednimi (kretske hieroglifne in linearna A pisava) znakovnimi sistemi. (cf. Vermeule 1972)



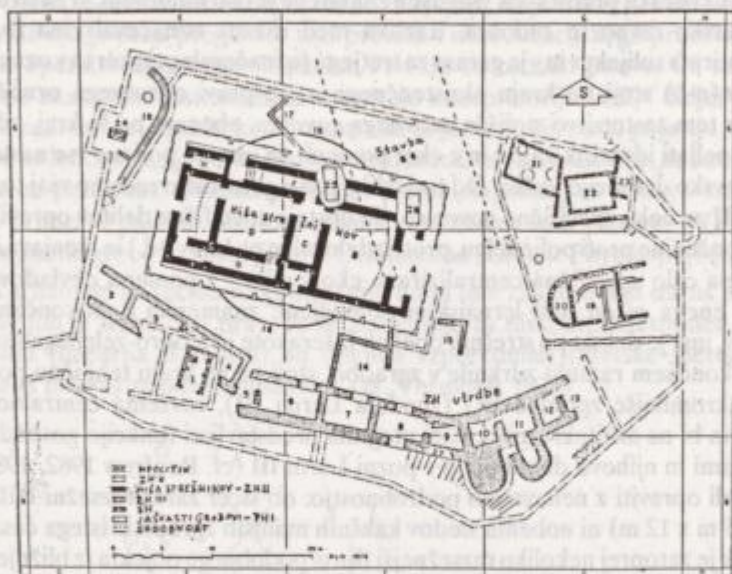
Sl. 2. - lončarski in kamnoseški znaki v centralni in južni Grčiji in na Kykladih: (a) Neolitik, Lerna; (b, c) ZH, Lerna; (d, e) ZH, Orkhomenos; (f-i) SH, Lerna; (j-n) SK, Phylakopi; (o-s) Doba jaškastih grobov, Lerna. (po Vermeule 1972)

Toda prav tako kot lernajškega znaka puščice (sl. 2. -h) povsem upravičeno ne moremo primerjati z identičnim znakom v linearni A in linearni B pisavi (s fon. vrednostjo *ti*), nam uhaja tudi primerjava *a* in znaka *b*, če smo kajpada za to, da sta primera izločena iz kulturnih horizontov, ki med s.l.e. horizont Lerne I in Lerne III); če se namreč odločimo za diahrono os presojanju lernajških znakov od *a* do *s*, potem se moramo očitno odpovedati temu, da bi, denimo Lerne III (i.e. ZH II) pripisali neki specifični označevalni sistem, s tem smo, če lahko tako rečem, odpisali kraj, od koder lahko speljemo strukturno predpostavko; nočem reči, da nam je rekonstrukcija Lerne III zastran tega bolj pri roki, bolj gre za to, da ji priznamo digniteto občestva, ki ji naša vednostna mašinerija (s svojo tehnologijo vred) ne more do živega. Vzemimo takole: znaka *b* in *c* (sl. 2.) sodita med ostanke označevalnega sistema, ali raje strukturnega vozlja, v pogledu katerega se zasnavlja kulturni horizont Lerne III; preostanek vsaj dveh znakov pa je tisti minimum, ki za strukturno predpostavko ravno še zadošča. Razlika med dvema označevalcema (*b*, *c*), ki reprezentirata subjekt *x* in *y* je garant za tretjega (označevalec *z*); ker ta v označevalni formuli $n(n-1)$ stoji na kraju eksistenčnega *n*, se pravi odsotnega označevalca, dobimo s tem zastopstvo stojišča nativnega govorca, obenem pa še kraj, od koder je mōči speljati identifikacijo *x* in *y* - kar pomeni, da imamo podane vse nastavke za saussurjevsko definicijo jezika. Od tod lahko z vso gotovostjo rečemo vsaj to, da gre v Lerne III za neko specifično govorico, da obstaja specifična delitev opravil (izdelovalec lončenine proti poljedelcu, proti izdelovalcu pečatov itd.) in menjava dobrin, nemara pa celo specifična centralizirana ekonomija - v pomenu obvladovanja in nadzora enega *oikou* nad lernajskim območjem; znamenita nedokončana Hiša srešnikov, ime je dobila po strešnih opekah iz terakote in modro-zelenega skrilavca, ki so ob končnem razsulu zdrknile v zgradbo, stoji pa na kraju tehnično podobne, vendar skromnejše zgradbe BG (zgodnja Lerna III), zavzema centralno točko najdišča in bi na arhitekturni ravni utegnila predstavljati funkcijo gospodarjenja z dobrinami in njihovo distribucijo v pozni Lerne III (cf. Renfrew 1982, 1984) - če ne bi imeli opraviti z nenavadno podrobnostjo: ob sicer zares razsežni Hiši strešnikov (25 m x 12 m) ni nobenih sledov kakšnih manjših zgradb iz istega časa. Njen podobnik je zatoprej nekoliko razsežnejši tloris podobnega objekta iz bližnje Tirynthe (i.e. samo deloma raziskan tloris zgradbe pod kasnejšo mikensko palačo), čigar funkcija je prav tako zabrisana (je mar raje služil kot žitnica, zglede za to je mōči najti v Beotiji - Orkhomenos - in na Kykladih - cf. denimo slavni model take zgradbe iz zelenega stcatita, Phylakopi -, le da v precej manjšem obsegu, ali kot kultni prostor, kar ni posebej prepričljivo, tako kot predstavlja številne težave tudi palačna identifikacija?), kot pa, kaj vem, tip megarona iz Troje II z na videz jasno artikulirano palačno funkcijo in iz približno istega časa. Toliko prej, ker ne moremo kar tako zavreči niti možnosti, da je bila centralna »palačna« zgradba iz Troje IIA, s svojo ogromno dvorano (37 x 14 m) in dvema dodatnima *mégarois* iz IIB in IIE (Troja II pozna 7 stavbnih plasti), preprosto prazna, da ni bila prirejena za bivanje (cf. Mellaart 1959). Troja 3. tisočletja je bila v resnici majhna naselbina in *insulae*, ki so le našle mesto znotraj obzidja (premer utrjene površine Troje II = 11 m), za funkcijsko razlago centralne stavbe predstavljajo pomenljiv vir oteževalnih okoliščin.

Menda je to za nas obrobno, s Trojo si zares ne moremo kaj dosti pomagati. Pač pa ima zahodna Anatolija na voljo etnografsko vzporednico, *çiftlik* ali *metokhi* tip utrjenega bivališča, za brambo pripravljenega gspodarstva z glavnim, bivalnim poslopjem in gospodarskimi pritiklinami, ki je navadno domovanje ene ali več,

praviloma sorodstveno povezanih, družin. Prav mogoče je, da je takšen tip utrdb realiziralo že 3. tisočletje (e.g. Karatas) in videt je verjetno, da sta inačico takšne naselbine poznali tudi centralna in južna Grčija - tlorisna primerjava in obsežnost obzidja bi Lerno III in Tirynto uvrstil med »čiftlike« (cf. Frenc 1969). Drugo vprašanje je seveda, čemu v določenem trenutku, se pravi v trenutku, ki se dovolj dobro ujema z drugim tipom konstruiranja naselij, s strnjevanjem, bodi obdanim z obzidjem ali pa neutrjenim, kar je pogostejši primer (e. g. Eutresis v Beotiji, Argissa v Thessaliji, Thermi na Lesbu, Poliokhni na Lemnu etc.), do takšnega utrjevanja »metokhi« sploh pride - a ta problem je treba, za zdaj, pustiti ob strani.

Pri heladskih pisavah se velja zadržati še za trenutek in si jih ogledati od drugega konca. V čem je namreč prednost nekoliko bolj dokumentiranih pisav, ko pa vemo, da se za hieroglifsko in linearno A pisavo doslej še ni prikazal dešifracijski ključ,



Sl. 3. - Lerna. Plan izkopane površine. (po Caskey 1958, sl. 1.)

POJASNILO K PLANU:

1. Hiša. Lerna IIA
- 2-13 Predelki v utrdbenem zidu. Lerna III
14. Del hiše. Lerna III
15. Kot sobe. Lerna III
- BG. Položaj centralne zgradbe. Zgornja Lerna III
16. Rob tumuli nad Hišo strešnikov. Lerna IV
17. Del hiše nad tumulo. Lerna IV
18. Apsidna hiša. Lerna IV
19. Apsidna hiša Lerna IV-V
20. Apsidna hiša. Lerna V
21. Pithoi - shramba. Lerna V
- 22, 23. Zaporedni stavbi. Lerna V
24. Grob. Pozna Lerna V
25. Jaškasti grob 1. Lerna VI
26. Jaškasti grob 2. Lerna VI
26. Položaj peči. Rimska doba

HIŠA STREŠNIKOV. Pozna Lerna III

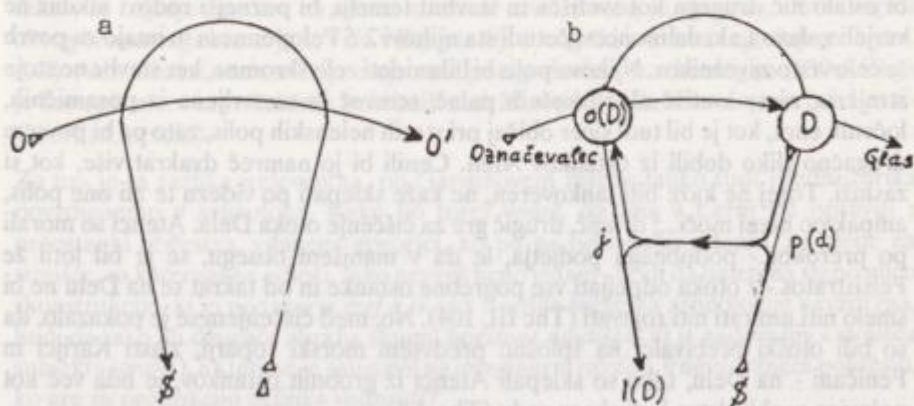
- A. Vhod.
- B. Glavna dvorana.
- C. Centralna soba.
- D. Notranja soba.
- E. Zadnja soba.
- F. Severni hodnik.
- G. Južni hodnik.
- H. Severozahodna shramba.
- J. Južna shramba.

KRONOLOGIJA:

- Lerna I. ZN
- Lerna II. SN (Hiša 1 = iz 1. stadija). Sledovi PN - najdišče je v ZH I opuščeno - Lerna III. ZH II (Utrdbe 2-13; Hiše 14, 15; Stavba BG; Hiša Strešnikov. A-J)
- Lerna IV. ZH III (Tumulus 16; Hiše 17-19)
- Lerna V. SH (Hiše 19-23)
- Lerna VI. PH I (Jaškasti grobovi 1 in 2, 25, 26) - kasnejši ostanki, ki pa so nejasni

linearna B pa je z večjo ali manjšo gotovostjo berljiva nekako 40%? V tem, da jih na komparativni podlagi lahko uvrstimo med fonetska sistema (i.e. linearno A in B pisavo), da jih v skladu z zakoni derivacije in distribucije lahko včlenimo na določeno mesto v zgodovini pisave (cf. denimo, Gelb 1952), da je Ventrisu (1952) uspelo imputirati določen jezik (grščina), ki ga smemo pripisati območju linearne B pisave etc. To prednost najprej zmanjšamo tako, da prenesemo poudarek na lastno nekompetentnost (i.e. picle arheološke evidence, nobene možnosti za identifikacijo lingvističnega *strati*), ko gre e.g. za označevalno strukturo Lerne III; a še vedno se lahko izvlečemo tako, da lernajskemu znakovju sicer predpostavimo zmožnost sistematizacije, le da ga odrinemo na drugi breg simbolizacijskega procesa, se pravi, da ga bomo cenili, bodisi kot mnemonično pripravo ali pa raje zvijačo, cf. Diringer 1949) kot enega od znanilcev pisave (Gelb, 1952) ali morda kot mnemotehnično pisavo (Février 1959) - in če smo evolucionisti, bomo z izbiro takšne rešitve ravnali preudarno, kajti samo tako se bomo primerno znašli v zapletenem prehodu na splošno za to, da na sintetičnem bregu označujemo koncepte, na analitičnem pa besede (ali sausserjevsko rečeno, akustične slike; cf. Février op.cit.), bomo morali po tistem kupiti še nereflektiran koncept znaka, se pravi, da smo še zelo daleč od kakšne saussurjeve abitrarnosti v razmerju označevalca - in prav tu se evolucijska shema do kaja zaplete. Févrierjeva definicija razlike med sintetičnim in analitičnim skriptom je zatorej še zlasti poučna; če jo prevedemo, potlej prvi označuje označeno, drugi pa označevalca - in če vpeljemo reprezentacijsko funkcijo označevalne verige, se ni spremenila sama reprezentacija, ki v vsakem primeru ostaja ali vztraja na svojem mestu, če lahko tako rečem, ne glede na stopnjo abstrakcije, ki smo jo pripravljeni pripisati enemu ali drugemu tipu pisav, ali pa njihovemu večjemu ali manjšemu dvomju, ko jih prebiramo, glede na označevalno reprezentacijo, se bo preobrnil subjekt.

49



Sl. 4. - preobrnitev subjekta glede na označevalno verigo: (a) elementarna celica, kjer označevalno verigo prenaša vektor $\overline{O.O.}$, Δ , $\S$ pa retrogardno krivuljo subjekta; (b) podreditev subjekta označevalcu, do katere

pride v kroženju, ki poteka od $o(D)$ k D in nazaj, od d k $o(D)$ (D = Drugi kot označevalni trezor, $o(D)$ predstavlja točko, kjer se označevanje končuje kot dovršen proizvod). $I(D)$ = Ideal jaza, ki se namesti na točki ξ iz (a) - preobrat, s katerim pojasnimo temeljno dvoumje v nedojemljivosti v pogledu lastnega mesta, medtem ko se narcistična podoba, idealni jaz (j) ustali glede na točko, v kateri se subjekt (ξ) ustavi kot Ideal jaza. Transcendentalni ego (j) (transcendentalni zato, ker se opira na unamo potezo Ideala jaza) je relacijski koncept, impliciran pa nespo-razum kot njegovo bistveno določilo, od koder se uvajajo identifikacije jaza - ta imaginarni proces, ki gre od zrcalne podobe ($p(d)$) h konstituciji jaza po poti subjektivizacije v označevalcu, označuje vektor $\vec{p}(d)$. j. (sicer enosmeren, a z dvojno artikulacijo: prvič kot kratki stik na $\frac{1}{2}$. $I(\vec{D})$., drugič v povratku na D . $\vec{o}(D)$), kar nam pove še to, da se jaz ne artikulira kot Jaz diskurza, temveč kot metonimija svoje označenosti). (cf. Lacan 1971)

50 Grafa sta vzeta iz psihoanalize, a velja ju preskusiti - ali preneseta izvoz na področja, ki so na prvi pogled povsem tuja običajnemu analitičnemu izkustvu? Drugi (graf b) pri tem niti ni vprašljiv - konec koncev ponazarja docela vsakdanjo situacijo sodobnega subjekta znanosti, situacijo, ki se je udomačila z Descartesom; a to velja tudi za prvega (za graf a), saj je navsezadnje subjekt po svoji osnovni opredelitvi res samo *typus conversionis*. Pa vendarle: vzemimo, da je graf a slika subjekta, ki sicer v vsakem trenutku zna odgovoriti na vprašanje po smislu svojega početja, v nobenem primeru pa se ne more dokopati do pomena tistega, v kar se je bil zapletel. Subjekt, za katerega gre, je kajpak subjekt sodobne arheologije v najširšem pomenu besede (cf. Gardin 1987). Gre za ime, ki si ga je po Vidal-Naquetu zaslužil že Tukidides (Vidal-Naquet 1980), in sicer vsaj dvakrat; najprej takrat, ko je za to (Thc I,10), da so bile Mykene sicer majhna akropola, a z nje ne bi smeli neposredno sklepati na veličino Trojanske vojne; če bi se primerilo, pravi, da bi bila Sparta porušena in ne bi ostalo nič drugega kot svetišča in stavbni temelji, bi poznejši rodovi nikdar ne verjeli v slavo Lakedaimoncev, četudi sta njihovi 2/5 Peloponnesa in imajo za povrh še celo vrsto zaveznikov. Njihova polis bi bila videti zelo skromna, ker stavbe ne stojе strnjeno, nima svetišč ali razkošnih palač, temveč je sestavljena iz posamičnih, ločenih enot, kot je bil tudi sicer običaj pri starih helenskih polis, zato pa bi povsem drugačno sliko dobili iz ostankov Aten. Cenili bi jo namreč dvakrat više, kot si zasluži. Torej ne kaže biti lahkoveren, ne kaže sklepati po videzu te ali one polis, ampak po njeni moči...; drugič, drugič gre za čiščenje otoka Dela. Atenci so morali po prerokbi - podobnega podjetja, le da v manjšem obsegu, se je bil lotil že Peisistratos - z otoka odpeljati vse pogrebne ostanke in od takrat se na Delu ne bi smelo niti umirati niti rojevati (Thc III, 104). No, med čiščenjem se je pokazalo, da so bili otoški prebivalci na splošno predvsem morski roparji, zlasti Karijci in Feničani - na Delu, tako so sklepali Atenci iz grobnih ostankov, je bila več kot polovica prebivalstva karijskega rodu (Thc. I,8).

Ta dva primera, mislim, dovolj nazorno kažeta na to, kako je izhodiščni položaj v vsakem primeru tisti iz grafa b, kar obenem pomeni, da subjekta kulturnih horizon-tov (tudi tako je lahko ime arheologu) zaznamuje nekakšna slepa ulica rekon-strukcije - kar se vpisuje v polja vednosti, je ta sicer njegov temeljni *téérma*, a izdajo ga preostanki učinkov nekega specifičnega označevalca registra, do katerega nima dostopa, četudi sprejemamo najbolj optimistično možnost, da se namreč kopičenje

empiričnih postavk (i.e. materialnih ostankov, ki tvorijo neki specifični kulturni horizont) asimptonično približuje točki, za katero bi morali predpostaviti nekakšno posrečeno koincidenco vednosti in empirije. Kaj arheologiji tedaj preostane? Bodi da v prvi vrsti razvije taksinomično ravnino, ali pa - izdeluje pomožne modele ali si jih sposoja iz drugih ved, se pravi, da se zateka v konstruiranje mitov - tako, kot to lahko vidimo, denimo, pri Taylourju, ko se je bil namenil reševati ugled linearne B pisave: tudi mi, pravi, smo dandanes v svojem jeziku kaj hitro v preklemski zadregi, če moramo izbirati med variantami branja kakega zapisa. In prav kot mikenski skriptor bomo tudi mi oklevali in se konec koncev odločili po meri konvencije in konteksta (Taylour 1983).

Po drugi plati pa nam grafa lahko služita še za ponazoritev razlike med kulturnim in ideološkim horizontom, med tistim, kar navadno zaznamujejo z zgodovino, ki je prišla do svojega pojma in zgodovinami, pri katerih se praviloma opremimo s tem ali onim prefiksom (i.e. pra-, pred-, proto-). Leroi-Gourhan (1982) je zagotovo na pravi sledi, ko pravi, da zgodovina in predzgodovina ne delata z istimi materiali, vendar pa je to že, recimo temu tako, vsebinska določitev razlike. Če naj jo priženemo do kraja, potlej mramo reči, da predzgodovina poseže po drugih materialih samo zato, ker se sooči z odsotnostjo pisane dokumentacije, ob predpostavki, kajpada, da je njena navzočnost, če naj rekonstruiramo ta ali oni horizont, nujna; in seveda ne samo navzočnost, temveč tudi berljivost. Pa lahko določimo spodnji prag te berljivosti? - Z drugimi besedami: kaj nas upravičuje v veri, da je horizont prehoda v arhaično dobo (8.-7. stol. AC) ideološki, i.e. rekonstruabilen, medtem ko bi morali PH IIIA-C prepustiti kulturi? Abundantnost materiala prav gotovo ne, konec koncev je vsaj imenska bera v PH III neprimerno obilnejša od prgišča počekanih črepinj, kolikor jih *Hellas* premore *ex arhês* pa tja do klasike! Nemara dvom glede jezika pod linearnimi B tablicami (cf. Beattie 1962), ki gre vstric z nizko stopnjo dešifriranosti mikenskeve. Kako artikulirati tisto razliko med obema horizontoma, ki se navadno zavoljo ljubega miru, priročnega vira novih nesporazumov in konfliktov še najraje zaustavi na administrativni ravni, kot se je, denimo, slavni zaplet okrog bronastega kraterja iz Vixa v Burgundiji (i.e. grški izdelek iz zgodnjega 7. stol. AC). Administrativna sankcija meje med prazgodovino in arheologijo (800 AC) ga je konec koncev brez kakšnih posebnih zadržkov poklonila arheologom (cf. Leroi-Gourhan, op.cit.).

51

Za nas je ta razlika irelevantna, po Gardinovem zgledu lahko tudi predhistorika povzdignemo v arheologa. Kako bo torej vedel, da ima v Larni III opraviti s preostanki občestva, vdanega govorici, ko pa ga pismenski ostanki, ne glede na stojišče, za katerega se odloči, tako nepreklicno izdajo - bodi da naleti na slepo ulico rkonstrukcije, ki jo ponazarja *graf a* in je s stojišča subjekta arheologije nevzdržna, bodi da tako ali drugače zbrklja skupaj horizont najdišča, ki je zadovoljiv s stojišča subjekta (*graf b*), a s tem se je zaustavil na imaginarni ravnini, v nevzdržnem položaju, ko gre za produkcijo učinka vednosti?

Grobni ostanki in pojem smrti sta tisto, kar morebiti pomore arheologu napraviti korak naprej. Pojem smrti? - Tako lahko na splošno označimo prakse, ki se odvijajo okrog posmrtnih ostankov člana poljubnega občestva in s katerimi kadavra prirajamo v mrtveca; zastran njih je ravnanje s truplom tisti označevalni element, ki najbolj zgovorno priča o spolu, starosti, razredu in posebnostih, kakršne grejo skupaj s statusom pokojnika (cf. d'Agostino in Schnapp 1982) Znašli smo se torej

na terenu, ki ga je tebanski Teiresias (cf. Soph. Ant., 1030) tako natančno opisal s predobčo o drugi smrti.

Kdaj kadaver dobi tiste distinktivne poteze, ki pričajo o prisili *XG* iz naselitvene sheme (sl. 6.) in dvojnemu odgovarjanju nanjo, v imaginarnem in simbolnem registru, se pravi v terminih naravne in simbolne smrti? Pred 500 000 leti ali celo več, če vzamemo zares ritualno obdelavo lobanje (i.e. umetni odlom obraznega dela lobanje in njenega dna; cf. lobanjske serije iz Trinila, Sangirana in Ngandong, Indonezija, in Chou Kou-tien, Kitajska - Coppens 1983)? Ali pa bomo previdnejši in se bomo odločili za manj dvoumne znake, ki jih je mogoče datirati z ok. 40 000 (i.e. horizonti micoquiena, razvitega in finalnega moustriena, Jankovičevska in Szeletska kultura v centralni Evropi etc., ki se povezuje z neandertalcem, še boljša pa je videti povezava s tranzitivnim stadijem med *homo sapiens neandertalom* in *homo sapiens sapientom*, se pravi z nastavki za iztek v mlajši paelolitik - cf. Bordes 1969, Allsworth-Jones 1986; toda cf. Leroi-Gourhan 1979, ki zlasti za ritualni odlom lobanje, a tudi za srednji in mlajši paleolitik na splošno terja še dosti bolj zadržano ravnanje)? A naj se odločimo tako ali drugače, vsakokrat se bomo morali obkrožiti z gotovostjo v pogledu govorice izbranega horizonta. Z ritualom smo namreč vtaknili v neko govorico, ta pa mrtveca postavi na docela neizogibno mesto znotraj njegovega horizonta, dobili smo skratka nekaj takega kot *le point suspendu* simbolnega polja, na kraju, kjer se v naselitveni shemi (točka R v sl. 1.) prekrizata krog *XG* in *S*, se pravi na kraju *repraesentationis discursus* izbranega občestva - diskurza, kolikor ga imejmo za znamenje uveljavljanja občestvene kontrole mrtvih (cf. d'Agostino in Schnapp 1982).

Arheološki študij grobišč praviloma nasprotuje tistemu, ki ima za svoj predmet naselbine; medtem ko drugi razodeva arheostrukture, katerih topografska določitev meje je pogosto dvoumna, katerih formacija se razporeja vzdolž daljšega ali krajšega časovnega razdobja, plastenje ostankov pa nam še naječkrat postreže z bolj ali manj zmaličenimi fragmenti - razen nemara v primerih, ko naletimo na ostanke, ki jih je tako rekoč zapečatila bodi naravna ali humana kataklizma -, prvi odkopava strukture (grobove), ki jih je mogoče zlahka razmejevati, v katerih so ostanki naječkrat nepoškodovani in ob določenem času namenoma deponirani - razen seveda v primerih ritualnega razbijanja predmetov, skupinskih pokopov, večkratne uporabe enega groba etc., v primerih torej, k niso ravno redki.

Ko gre za to, da neko grobišče ali grob ustrezno vnesemo v časovno lestvico, bodi na določeno mesto ali pa vzdolž lestvice, kadar imamo opraviti z grobiščem, ki se veja v času in prostoru, smo se znašli pred problemom deskripcije in tipologije. Pri tem je stvar metodološke predpostavke, če se bodo korektno prepoznani tipi grobov tako rekoč sami po sebi uvrstili v matrico, ki jo bo na podlagi kronoloških in stratigrafskih evidenc moči kronološko interpretirati. Posebno kleč je slej ko prej v korektni prepoznavi tipov: kdaj pa sploh lahko rečemo, da bera ostankov dovoljuje kaj več kot le približevanje korektni prepoznavi? A za našo rabo to niti ni bog ve kako pomenljivo - zadošča, če smo si na jasnem glede horizonta, ki mu pripada, če skratka na tej podlagi lahko izločimo in opišemo potrebe prakse, za katere kakršen si že bodi popravek s truplom nedvomno priča. Prav ta popravek nas mora zanimati, kolikor na splošno obsega razmik med naravno in simbolno smrtjo, kolikor iz kadavra prireja, recimo kar opravljivo bitje ali pa bitje, čigar pogled je mogoče prenašati in sodi v register odgovorov na neznosno navzočnost ali vsiljivost kadavra,

oziroma tistega, kar ta navzočnost zastopa. Ti odgovori so tedaj berljivi kot tri kateogrije materialnih evidenc, se pravi kot grob in njegova konstrukcijska tehnika, kot truplo s svojim položajem in posebnostmi in kot predmeti, ki so bili skupaj s truplom spravljani v grob; in izza teh treh očitnih markerjev bi se morale zarisovati štiri praktične kategorije, namreč tiste, ki so nedvoumno pustile za seboj bolj ali manj jasno artikulirane sledove: pred pogrebom izvršene pripravljalne prakse (obdelava trupla, žrtvovanjski ostanki), pogrebna praksa (orientacija, razmestitev, oblika, ureditev grobov in položaj trupla), deponentne prakse (prehranjevalni darovi, posodje, orožje, in orodje, skupaj z različnimi predmeti, e.g. zraven trupla položeno okrasje etc.) in prakse odevanja (oziroma tisto, kar je ostalo od pogrebne-ga kostuma: nakit, fibule, zaponke, igle etc.) (cf. Demoule 1982).

Kaj pa nam vedo grobišča povedati o svojih živih, o občestvih, ki jim pripadajo? Zares, ne prav dosti, in Demoule, ki je raziskoval keltska grobišča (finalni Hellstatt in starejši La Tène, i.e. VI. do IV. stol. AC na severu Francije), ima vsekakor prav, ko se zavzame za previdno ravnanje: kako naj se neki, pravi, odločimo glede pomena prekrizanih rok mrtveca, če nimamo na voljo še kake druge opore, se pravi neke diferencialne poteze, ki bi tako prekrizanje zadovoljivo umestila v ustrezni označevalni dispozitiv. Saj ne, da bi prekrizane roke bog ve koga opravljale, pač pa tako kot vsi drugi nedoumni znaki preobrnitve kadavra v mrtveca le da ta pričevanja sodijo brez razlike med negativne evidence. Brez razlike? - hoče reči samo to, da so distinktivne poteze med posameznimi evidencami vsaj zabrisane, za naš pogled se lepijo v bolj ali manj nepregledno gmoto. se pravi, da niso zmožne tvorbe dispozitiva - iz njih lahko zbrkljamo kvečjemu bolj ali manj posrečen *mython* izbranega občestva; prej naštete kategorije nam tedaj ne povejo ničesar o občestvu, za katerega nam gre in ki se skriva pod njimi (cf. Demoule, op.cit.).

53

Če katera, potlej je zagotovo arheologija tista veda, pri kateri ljubezen do nje ni stvar želodca - revščina spada k njenemu bistvu. V tem je nemara še najbližja psihoanalizi, vsaj v finalu, se pravi, ko gre za rezultat, kjer je revščina, in jo na koncu iztržimo, v očitnem nasprotju z običajnimi pričakovanji, kakršna grejo skupaj z znanostjo vobče; in pri obeh je težišče na postopku, enkrat na analizi sami, drugič na rekonstrukciji ali nastajanju konstrukta (od izbire materialnih evidenc do opisa, ureditve materialov, interpretacije in preverjanja - cf. Gardin 1987.). Kotorej izbrani, opisani in urejeni material, ki smo ga dobili iz grobišč, kolikor je le mogoče diskretno interpretiramo v območju kulturnega horizonta, za katerim težimo (i.e. Gardinovega konstrukta), potlej - no, potlej smemo glede na tri kateogrije materialnih evidenc računati tudi s tremi skupinami kriterijev: s tistimi, ki se povezujejo z grobnimi oblikami (e.g. grobna kamra proti tholos grobnici, cista v primerjavi z grobno jamo, razširitev v jaskasti grob glede na cisto in grobno jamo etc.) in pogrebne prakse (kremacija inhumacija, balzamiranje, mumifikacija, sežig trupla in raztrositev pepela v reko, skrivanje trupla, izpostavitve etc.); potlej s tistimi, ki se nanašajo na grobno opremo, na podlagi izključevanj (orožje/okrasje) in povezav, ob upoštevanju kronološkega in položajnega vidika; in nazadnje s tistimi, ki merijo na lokacijo groba na grobišču, na mesto groba ali grobišča v primerjavi z naselbino (i.e. oddaljenost groba ali grobišča od naselbine, položaj glede na naselbino, nasprotje med extra in intramuralnimi zagrebi etc.), na usmerjenost groba ali grobišča v geofizikalnem in astronomskem pogledu.

Povzetek, ki ga zdajle že lahko napravimo, četudi bo nemara smel biti samo začasen, nam glede govornice, ali pa raje, menjave besed, pove tole: izza ostankov pisav silijo

v ospredje ekonomski koncepti, medtem ko je govor grobišč najprej antropološki; prvi se izdajajo v terminih delitve dela, menjava dobrin in gospodarjenja s presežki, drugi nas napotuje k slojevitosti občeštev, do katerih se želimo dokopati, k spolni delitvi, k starostnim delitvam, včasih celo k tipom občestvene ureditve (i.e. družinska delitev, gospodstvena delitev etc.). Pri tem gre seveda za poudarek, za tisto, kar je očitno že na prvi pogled; z nekaj prevejanosti bodo ostanki pisav berljivi na antropološkem ozadju, grobne evidence pa se bodo dovolj ubogljivo prevajale v ekonomske kategorije. Oba tipa evidenc se slej ko prej dopolnjujeta in bi ju lahko imenoval tudi funkcijska tipa - zato, ker nas napeljujeta h konceptu *dividiae*, s katerim velja računati vsaj na dveh ravninah: najprej, ko gre za delitev dela, dobrin in občestvenih pravic (cf. e.g. delitev poročnih pravic med družinami; Lévi Strauss 1983, 1985); in drugič, ko bi radi izločili tiste koncepte, s katerimi se utegnemo približati teoretizaciji arheološke prakse. Ali drugače povedano: na tej ravnini (cf. tudi sl. 4. in poskus razlage) je obema funkcijskima tipoma skupno to, da nista zmožna pozitivizacije - da je njun domet v pogledu diskurza, kakršnega s svojo dejavnostjo vzpostavljata, negativno opredeljen (cf. tudi Block 1981). Manever lingvistike (ta je namreč zgleden), s katerim bi se ta želela otresti subjekta, ali raje, odnosa subjekta do svoje besede in se tako dokopati do čiste (formalizirane) matrice negativnih razlik, je za arheologijo docela neuporaben, še več: arheologija je *paradoxon* po tem, da bi subjekta še kako rada privedla do njegove besede, a ima že vnaprej opraviti z eno od njegovih bistvenih potez, namreč z aluzivnostjo - ker bi preprosto pomenilo, da jo morajo še zlasti zanimati strategije, katerih učinek bi bila subjektivnost, ki se je ne bi dalo izključiti, a morajo najprej obračunati s temeljno nezmožnostjo, s sestopom na točko K (sl. 1.), kar bi obenem pomenilo novo subjektivno očišče in pa to, da smo se otnesli onegavljenja z lastnimi *repraesentationibus*. Docela korektno arheologovo ravnanje je potemtakem zares določeno s taksinomično ravnino, se pravi, z vztrajanjem na konceptu *dividiae* - na horizontalni ravnini, kjer mu omogoči rekonstrukcijo kulturnega horizonta, i.e. kronološko pertinentnih form materialnih ostankov, in na vertikalni ravnini, kjer gre za časovno (bodi relativno ali absolutno) skanzijo. In po vsej priliki smemo arheologovo izdelovanje lastnega spoznavnega območja, oziroma objektov kot učinkov njegove dejansoti, na tej ravnini definirati nekako takole: ritualne prakse ob pokopavanju trupla je treba izenačiti z govornimi praksami izbranega občestva, njihova pomenljivost je v tem, da uvajajo nekaj takega kot govoreče figure, ki v odgovor na presijo *XG* (sl. 1.) in ob predpostavki nekega *S*, proizvajajo svoj *E*, se pravi arheo - kulturni horizont. Ko priključimo drugi pomenljivi tip evidenc, i.e. ostanke pisave, če so nam ti kajpada na voljo, potlej smo dobili tisti minimalni *restduum* polja *S*, odkoder je zares mogoče izpeljati smiselno rekonstrukcijo kroga *E*, ki ima pomen artikulacije ali opisa izbranega kulturnega horizonta. In kam bomo pri tem s točko *X*, rečimo ji kar točka arheologove želje? Ko je Lloyd (1984) hotel opisati nekaj takega, kot je religiozno življenje v predpis-menski Sumeriji (i.e. obdobje 'Ubad 1-4, od cca 5000 do 3500 AC), je lahko izhajal iz dovolj izrazito diferenciranih arhitekturnih ostankov tempeljskih struktur in njihovih časovnih sekvenc (od prototipskega templja na ravnini XVI - relativna kronologija na osnovi Eridu lončenine -, 3 x 3 m velikega poslopja z enim samim prostorom, do templja VI z dolgim, osrednjim svetiščem, lateralno kamro, daljšimi ceremonialnimi vežami, kultno nišo, daritveno mizo, oltarjem etc.). Kajpak problematične so že najbolj elementarne značilnosti ali poimenovanje ritualnih elementov, kot so oltar, kultna niša etc., znotraj samega templja - do njih bomo prišli le po analogiji s kasnejšimi razvitji tempeljskih funkcij: do popolnejše podobe samih

kulturnih praks pa bomo, pravi Lloyd, dospeli samo, če jih bomo rekonstruirali v luči podatkov, ki so nam na voljo v mnogo poznejših zapisanih tekstih (i.e. od Zgodnje dinastične dobe I naprej, nekako med 2900 in 2750 AC).

UPORABLJENE KRATICE

PLNA in PLNB	predlončeninski neolitik A in B
ZN	zgodnji neolitik
SN	srednji neolitik
PN	pozni neolitik
FN	finalni neolitik
ZBD	zgodnja bronasta doba
ZK	zgodnja kykladska d.
ZM	zgodnja minojska d.
ZH	zgodnja helladska d.
SBD	srednja bronasta doba
SM	srednja minojska d.
SH	srednja helladska d.
PBD	pozna bronasta doba
PM	pozna minojska d.
PH	pozna helladska d.

KRONOLOŠKA TABELA: AIGAIIS. (po Warren 1975, Mellaart 1975, Renfrew 1973)

DOBE	DATAČIJE AC	KLJUČNA NAJDIŠČA + POGLAVITNI VIDIKI
paleolitik in mezolitik (epipaleolitik)	35,000-6500	
PLNA in PLNB (Bliznji vzhod)	9300-7500	
ZN	6500-5500	Nea Nikomedeia (Makedonija) Elateia (Phokis), Frankhthi, Korinth. Lerna (Argolis). Knossos (Kreta)
SN	5500-4500	Sitagroi (V. Makedonija). Sesklo, Elateia, Khaironeia, Korinth. Lerna, Saliagos. Emborio (Khios). Knossos
PN	4500-3700	Dikili Tash, Sitagroi, Dhimeni, Elateia, Korinth. Saliagos, Emborio, Knossos
FN	3700-2900	Sitagroi, Rakhmani, Larisa, Eutresis, Kephala (Kea). Kum Tepe (Troas), Emborio, Poliokhni (Lemnos). Knossos, Phaestos, Partira (Kreta)
ZBD	2900-2000	Sitagroi, Eutresis, Orkhomenos.
- ZK, ZM	2900-2600	Tiryns, Korakou,
- ZH I	2600-2300	Zygouries, Lerna, Phylakopi (Melos), Hagia Irini (Keos).
ZH II	2300- 2100/	Troja, Thermi (Lemnos).
ZH III	2000	Poliokhni, Knossos, Lebena. Mokhlos, Mytros, Vasilike (Kreta)

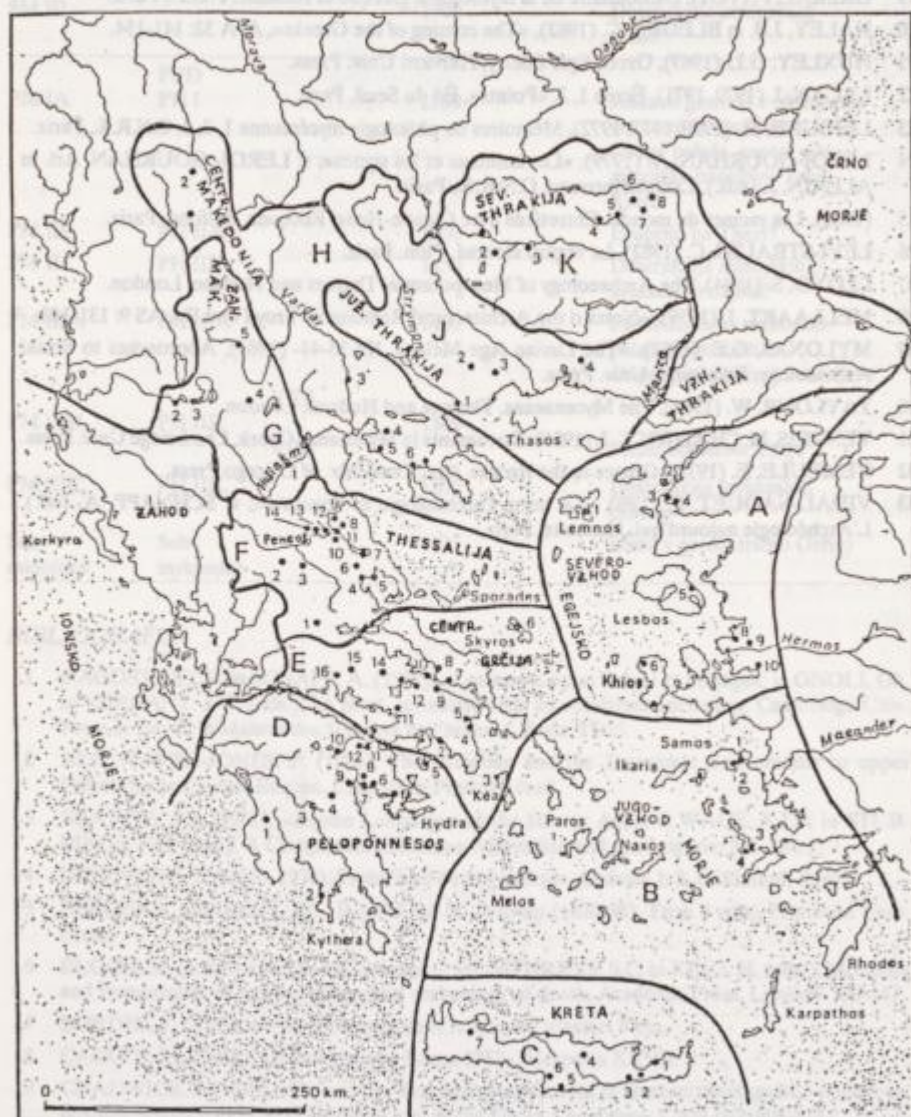
Kreta	SBD	Troja		
SM IA	Grčija SH	VI	2100/ 2000	
SM IB			1930	Prve krečanske palače, Troja VI, Drugo mesto Phylakopi (Melos)
SM II			1800	
SM III			1700	Destrukcija krečanskih palač
PM IA	PBD PH I		1550	Jaškasti grobovi v Mykenah, veliko obdobje Krete: Druge palače, centri, vile, minojske naselbine zunaj Krete
PM IB	PH IIA		1500	Erupcija na Theri?
PM II	PH IIB		1450	Destrukcija minojskih in kykladskih najdišč
PM IIIA	PH IIIA		1400	Padeč Knosse, mykenski palačni horizonti in ekspanzija mykenske menjave
PM IIIB	PH IIB	VIIA	1340	Padeč homerske Troje
PM IIIC	PH IIIC	VIIB	1200	Destrukcija mykenskih centrov
Sub- minojska	Sub- mykenska		1125	Uvod v geometrično Grčijo

BIBLIOGRAFIJA

- 1 d'AGOSTINO, B. in SCNAPP, A. (1982), »Les morts entre l'objet et l'image«; v: GNOLI, Gh. in VERNANT, J.-P. (eds.), La mort, les morts dans les sociétés anciennes, Cambridge Univ. Press in Ed. de la Maison des Sciences de l'homme, Pariz: 17-25.
- 2 ALLSWORTH-JONES, P. (1986), The Szeletian and the Transition from middle to upper Paleolithic in Central Europe, Clarendon Press, Oxford.
- 3 BEATTIE, A.J. (1962), »aegean Languages of the Heroic Age«; v: WACE, A.J.B. in STUBBINGS, F.H. (eds.), A Companion to Homer, Macmillan and co., London: 311-324.
- 4 BENEVISTE, E. (1966, 1974), Problèmes de linguistique générale 1, 2, Gallimard, Pariz.
- 5 BLEGEN, C., CASKEY, J.L., RAWSON, M. in drugi (1950-58), Troy, 4 vols., Princeton Univ. Press.
- 6 BLOCH, M. (1981), »Tombs and States«; v: HUMPHREYS, S.C. in KING, H. (eds.), Mortality and Immortality: the anthropology and archeology of death, Academic Press, London: 137-147.
- 7 BORDES, F. (1968), Le paléolithique dans le monde, achette, Pariz.
- 8 CASKEY, J.L. (1958), »Excavations at Lerna 1957«, Hesperia XXVII.
- 9 CHADWICK, J. (1973), »Discussion: The Arrival of Greeks in Greece: the linguistic evidence«, BAMA: 254-255. (1975), »The Prehistory of the Greek Language«, CAH II/2: 805-819.
- 10 COPPENS, Y. (1983), Le singe, l'Afrique et l'homme, Fayard, Pariz.
- 11 DEMOULE, J.-P. (1982), »L'analyse archéologique des cimetières et l'exemple des nécropoles celtiques«; v: GNOLI, Gh. in VERNANT, J.-P. (eds.), La mort, les morts...: 319-337.
- 12 DIRINGERER, D. (19492), The Alphabet: A key to the History of Mankind, Hutchinson's Scientific and Technical Publications, London.
- 13 DUMÉZIL, G. (1958), L'idéologie tripartite des Indo Européens, Latomus XXI, Broxelles.

- 14 FÉVRIER, J.G. (1959), *Historie de l'écriture*, Payot, Pariz.
- 15 FRENCH, D.H. (1969), *Anatolia and the Aegean in the third millenium B.C.*, Ph.D.Dissertation, Univ. of Cambridge.
- 16 GARDIN, J.-C. (1987), *Teoretska arheologija* (prev. Erzar, T. in Slapšak, B.), SH, Ljubljana.
- 17 GELB, I.J. (1952), *A study of Writting*, The Univ. of Chicago Press.
- 18 GEORGIEV, V.I. (1973), «The arrival of the Greeks in Greece: the linguistic evidence», *BAMA*: 243-257.
- 19 GRIMAL, P. (1951), *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, P.U.F., Pariz.
- 20 HALEY, J.B. in BLEGEN, C. (1982), «The coming of the Greeks», *AJA* 32: 141-154.
- 21 HUXLEY, G.L. (1969), *Greek Epic Poetry*, Harvard Univ. Press.
- 22 LACAN, J. (1970, 1971), *Écrits* 1, 2, «Points», Éd du Seuil, Pariz.
- 23 LEJEUNE, M. (1959, 1971, 1972), *Mémoires de philologie mycénienne* 1, 2, 3, C.N.R.S., Pariz.
- 24 LEROI-GOURHAN, A. (1979), «Les animaux et les signes»; v: LEROI- GOURHAN, Arl. in ALLAIN, J. (eds.), *Lascaux inconnu*, C.N.R.S., Pariz.
- 25 (1982), *Les racines du monde: Entretiens avec Claude-Henri Rocquer*, Belfond, Pariz.
- 26 LÉVI-STRAUSS, C. (1982), *Le regard éloigné*, Plon, Pariz.
- 27 LLOYD, S. (1984), *The Archaeology of Mesopotamia*, Thames and Hudson, London.
- 28 MELLAART, J. (1959), «Notes o the Architectural Remains of Troy I and II», *AS* 9: 131-162.
- 29 MYLONAS, G.E. (1962), «The Luvian Age Melos», *IP*: 35-44- (1984), *Approaches to Social Archaeology*, Edinburgh Univ. Press.
- 30 TAYLOUR, W. (1983), *The Mycenaean*, Thames and Hudson, London.
- 31 VENTRIS, M. CHADWICK, J. (1956), *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge Univ. Press.
- 32 VEMEULE, E. (1972), *Greece in the Bronze Age*, The Univ. of Chicago Press.
- 33 VIDAL-NAQUET, P. (1980), «Le texte, l'archéologie et l'histoire»; v: SCHNAPP, A. (ed.), *L'Archéologie aujourd'hui*, Hachette, Pariz.





zemlj.4 - Aigaii po pokrajinah, s pomembnejšimi neolitskimi in ZH najdišči. (po Treuil 1983, zemlj.2.)

A 1. Poliokhni

2. Tumulus, imenovan
- Protesilaos
3. Kum Tepe
4. Troja*
5. Thermi
6. Hagio Gala
7. Emborio
8. Bozköy
9. Helvaci
10. Stara Smyrna

B 1. Tigani

2. Heraion
3. Vathy
4. Hagia Varvara

C 1. Mokhlos

2. Vassiliki
3. Myrtos
4. Knossos
5. Levena
6. Phaistos
7. Debla

D 1. Malthi

2. Alepotrypa
3. Asea
4. Hagiogitika
5. Aegina (akropola)
6. Asinae
7. Nauplia
8. Tiryns

9. Lerna

10. Phlontia
11. Gonia
12. Korinthos
13. Jama Frankthi

E 1. Perakhora

2. Palaia Kokkinia
3. Hagia Irini
4. Askitaro
5. Nea Makri
6. Skyros (Kastro)
7. Lefkandi
8. Manika
9. Dramesi
10. Drosia-Khalia
11. Eutresis
12. Lithares
13. Sarrasinova jama
14. Orkhomenos
15. Hagia Marina
16. Korykijeva votlina

F 1. Lianokladi

2. Tsapokha magoula
3. Tsani magoula
4. Pyrasos
5. Pefkakia
6. Sesklo
7. Hatsimissiotiki magoula
8. Yediki
9. Rakhmani
10. Argissa

11. Souphli magoula

12. Arapi magoula
13. Oztaki magoula
14. Hagia Sophia

G 1. Servia

2. Maliq
3. Tren
4. Armenokhori
5. Bakarno gumno

H 1. Hissar

2. Valač
3. Limnotopos- Vardina
4. Sedes
5. Kritsana
6. Hagios mamas
7. Molyvopyrgos

J 1. Amphipolis

2. Sitagri
3. Dikili Tash
4. Paradimi

K 1. Junacie

2. Kapitan Dimitrijevo
3. Jesatepe
4. Kirilmetodijevo
5. Azmak
6. Karanovo
7. Ezero
8. Bikovo

Prehrana, Zlatko Skriš ritual in (likovna) umetnost

60

Od prvotnega problema, ki bi ga lahko poimenoval »Kako razmišljati o prehrani v luči likovnih stvaritev« ali kaj podobnega, sem bil prisiljen premakniti težišče razmišljanj drugam; na širše polje, ki ga vsaj približno zajema zgornji naslov. Kje is kati vzroke za kapitulacijo pred prvotno zastavljenim problemom? Sodim, da bi mi bilo nemogoče povedati to kar, mislim na sociološki način in bi nujno obtičal v umetnostnozgodovinskem klišeju. Umetnostnozgodovinsko tu seveda ni mišljeno pejorativno, temveč nasprotno; zgolj neprimerno mojim namenom. Ker si sama sociologija umetnosti/kulture še ni čisto na jasnem kaj točno bi bila njen predmet in metoda,¹ mi je to sila pomagalo v smelosti zapisovanja mojih premissljanj na papir.

Združitev treh medsebojno povezanih komponent, hrane, obreda/rituala in (likovne) umetnosti,² se mi je zato zdela najprimernejša rešitev. Taka zastavitev je v bistvu zlata jama za dialektike, katerih poslastica je povezanost vsega z vsem. In ravno to upam zatrditi za ta trikotnik:³ eno se lahko odčituje v drugem. Najenostavnejši primer za podkrepitev te trditve je vsaka upodobitev Kristusove zadnje večerje, kjer nastopajo vsi trije elementi skupaj - v enem.

Naj na začetku opozorim na problem »branja« upodobitvenih in ubesedenih del. Nikoli ne smemo pričakovati, da bomo popolno podobo nekega obdobja dobili zgolj skozi opazovanje le-teh. S tem bi, kot pravi Huizinga, »ohranjali nepopravljeno

1 Rastko Močnik, Slavoj Žižek: Sociologija kulture v polju družbenih ved, Naši razgledi, 11. junij 1982.

2 Izraz "likovno" bom vlekel neprestano skozi tekst zato, ker je to ena izmed mnogih možnih umetnostnih referenčnih točk in ne nazadnje povod za ta tekst. Nimam pa nikakršne pretenzije nad širjenjem vednosti o likovni umetnosti, kajti to področje naj ostane rezervirano za temu pristojno znanost: umetnostno zgodovino ali pa za likovna dela sama, ki včasih povedo več o sebi, kakor pa lahko mi o njih.

3 Prisposoba trikotnika je prevzeta po Levi-Strausovi zastavitvi: surovo, kuhano, pečeno.

načelno napako historičnega načina opazovanja»,⁴ ker ne bi bilo upoštevano dejstvo, da nas sedanje stanje na nov način izročja gledanju na umetnost. Takšno »empirično« stalpčje je torej nezadostno.⁵ Zavoljo svoje neponovljivosti zgodovina zahteva od nas teoretsko osvetlitev in se ne zadovolji s fragmenti ohranjene materialne kulture in pričevanj (slika, pesem...). Likovno delo v tem pogledu figurira kot specialni fregment, izoliran od pestrosti sveta. To morda še posebej velja za likovna dela, kajti zelo težko jih štejemo za upodobitev vsakdanjega, kar bi še najbolj ustrezalo realnemu.⁶ Pa še en zadržek govori v prid nezmožnosti spoznanja sveta iz umetniških upodobitev, namreč to, da ta nezmožnost izvira tudi iz zgubljenih del, ki v bistvu niso nič manj pomembna kot remek dela. Gre za pojav, ko neko fiktivno popolnost⁷ okrnimo z dejansko nepopolnostjo in dobimo nezavidljiv rezultat - absolutno nepopolnost, nezmožno izrekanja resnice.

Na temelju česa sploh lahko pridajamo hrani atribut pomembnosti? Odgovor je lahko klen in preprost: iz razsežnosti same človekove biti in njegove eksistence. Analiza mitov in opozicij, ki nastopajo v njih, je C. Levi-Strauss razčlenil v shemi:⁸

Da gre za mite in ne za konkretne običaje nas seveda nikakor ne sme zbegati, kajti vsebina mitov vendarle zmeraj črpa iz življenja. To torej tu ni pomembno, kakor tudi ni pomembna navidezna drznost, s katero sem iztrgal to shemo iz integralnega Levi-Straussovega teksta. Nepomembno zato, ker bo vsak, ki bo sledil referenci v opombi, ugotovil, da stvar ni zlovešče zastavljena. Pri tem gre za nekaj drugega. Levi-Strauss namreč meni, da ta shema ni dokončna, da bi vsako od označenih mest v mreži še lahko širili. In če je širjenje mogoče, potem bi to verjetno najlažje naredili na primeru seksualnosti in prehrane. Sam Straussov tekst nam daje dovolj snovi za to.⁹

Spolnost in prehrana sta dva izmed ključnih momentov pa najsi nastopata v mitu ali realnem življenju. Za spolnost se običajno pravi, da ni zgolj fiziološki instinkt, ampak da je predvsem simbolne narave. S tem se popolnoma strinjam; nekaj podobnega bi trdil tudi za prehrano, čeprav tega ne bi upal izreči v tako ostri obliki. Pa vendar; neka skupna mesta so. Trditev, da je v spolnosti možna frigidnost, medtem ko tega npr. za hrano in pijačo ne moremo trditi, le delno drži. Same hrane in rituala použitja se še kako zelo drži simbolna narava. Ne nazadnje to izpričujejo verska daritvena obredja ali pa kanibalistični rituali, katerih končni cilj je prevzeti lastnosti pojedene žrtve,¹⁰ da niti ne govorimo o nam vsem znani vsakokratni simbolni použitvi Kristusovega »telesa« in »krvi« pri evharistiji. Torej nekaj simbolnega naštetih primeri vendarle vsebujejo.

Prej sem dejal, da moramo biti, ko vzporejamo hrano in spolnost, pri prvi nekoliko bolj mili. Mislim na prej omenjeno frigidnost. Seveda ni nihče frigiden na hrano in pijačo, toda averzija do hrane nasploh ali pa do določene vrste hrane vendarle

4 Johan Huizinga: *Jesen srednjega vijeka*, str. 256.

5 R. Barthes je še bolj oster. Trdi namreč, da je beg v empirizem povsem nekritična drža, nevredna ustvarjalca: (*Književnost, mitologija*, ..., str. 173).

6 Nekdanje Vsakdanje enačeno z Realnim je seveda le teoretski pripomoček. Slikarska tehnika za svoje upodobitve najpogosteje jemlje izbrane priložnosti in izbrane motive.

7 Le-ta je v bistvu nepopolnost.

8 C. Levi-Strauss: *Mitologike III*, str. 138.

9 Za trditev, zdi se, ni na majavih nogah. Konec koncev se celotna razlaga mitov pri C. Levi-Straussu razveže v "Traktat o kulinarični etnologiji".

10 Garry Hogg: *Canibalism and...*, str. 19.

obstaja. Popolna averzija do hrane je stvar patologije,¹¹ toda averzija do določenih vrst hrane je čisto običajen pojav.

Nasploh je hrana čudna zadeva. Nikoli ni zgolj »dobra za jesti«, temveč zmeraj tudi »dobra za misliti«.¹²

Za hip bom skušal biti bolj življenjski. Friza Giovanna Della Robbia¹³ ima naslov »Nahraniti lačne«. Torej je s hrano povezano tudi njeno nasprotje - pomanjkanje. Kaj to pomen? Ker je naš um pretežno evropocentričen in vsem telekomunikacijskim sistemom navkljub ne vidimo (ali pa nočemo videti), da lakota ni stvar preteklosti, ampak tudi problem sodobnosti, se nam zdi ta fenomen nezamisljiv. Mimogrede: od lakote se tudi umre. To seveda v najslabšem primeru. V nekoliko boljših pa lakota povzroči epidemije, ker se zmanjša odpornost organizma, oslabi vojaška moč,¹⁴ ... Cel kup neprijetnih zadev, skratka.

Podatki, ki so nam na voljo, kažejo presenetljive stvari. Sodobnemu potrošniško usmerjenjemu človeku je hrana nekaj, kar mu je na voljo v zadostnih količinah, če le ima denar. Pogled v zgodovino pa kaže, da je bilo s hrano povezanih precej zgodovinskih dogodkov. Tudi hrana je delala zgodovino in revolucije.¹⁵ Cel rimski imperij v vsej svoji razprostranjenosti, njegova širitev... je imela dokaj čuden razlog. Ni šlo samo za širitev imperija zaradi širitve same, ampak so njegova širna prostiranja zagotavljala hrano in obilje, ko sta omogočila razcvet kulture in umetnosti. Znale so Neronove orgije ob obedih (o njih poroča Tacit, približno sliko pa daje tudi Petronijev Satirikon), ko je velel prignati filozofe, da bi užival v njihovih spopadih: spodbujali so jih k prepiru, kakor so spodbujali gladiatorje v areni. Drug zgodovinski primer je francoska revolucija (1789), ki je imela ob Napoleonovih pohodih in splošnih mobilizacijah ogromne probleme s preskrbo. Primanjkovalo je moške delovne sile, svoje pa so prispevale tudi nestanovitne cene.

Pogoj razvoja določene civilizacije je HRANA. Ena zadnjih »prehrambenih revolucij« na naših tleh se je odvijala na prelomu iz osemnajstega v devetnajsto stoletje. Gre za uvajanje krompirja; kulture, ki je omogočila vzpone južnoameriških civilizacij. V Evropi je dolgo naseljeval (kot koruza) le botanične vrtove in se stežka uveljavil v javni prehrani. Pa vendar je prišel njegov čas in rešil problem lakote. S sabo pa ni prinesel le sitosti, temveč tudi bedo. Mislim na veliko irsko krizo v letih 1846-51, ko je krompirjeva plesen (krompir je bil takrat osnovni vir preživetja) uničila pridelke. Posledica je bila strahotna lakota, od katere je v petih letih umrlo skoraj poldrugi milijon Ircev, milijon pa se jih je izselilo v Ameriko.¹⁶

11 Ali pa tudi ne. Kdor zavzeto prebere Petronijev Satirikon, še posebej poglavje o pojedini pri Trimalhionu in se postavi v vlogo udeleženca večerje, ki mora tekmovati v žretju - ta zlahka doživi averzijo do kakršnekoli hrane. Opozoriti pa velja še na nekaj, namreč na kulturnozgodovinsko pogojenost averzivnosti ali pa ljubezni do določene hrane. Znano je, da čuti večina evropejcev odpor do kačjega mesa npr., čeprav bi taisti ljudje, v primeru da bi odrasli v določenih predelih Afrike gojili do kačjega mesa povsem nasprotno občutke.

12 Slavoj Žižek: Kultura in ideologija. Naši razgledi, 9. 6. 1982.

13 Fernand Braudel: Strukture vsakdanjega..., I. zv., str. 78.

14 Slika Pietra Snayersa (1641) kaže razcapane in lačne španske vojake - pogum s praznim želodcem ni možen, mogoča je le še norost (Braudel: Strukture..., I. zv., str. 78).

15 Aludija na znan Marxov stavek iz Osemnajstega brumaira Ludvika Bonapartia (glej MEID. III, str. 452).

16 Jože Stabej: Kruh ubogih, str. 58.

Siceršnji vzrok prepočasne širitve krompirja v Evropi pa je vsekakor iskati v - navadi. Pomagajmo si z Valvasorjem: »Preprosti človek si rajši da izdreti zobe ko staro navado, navada je kmetom zakonodajalec; navada je druga narava.«¹⁷ Že Ludvik XVI (1774-1792) krsti krompir za »kruh ubogih« in ravno v njegovem času je krompir dobojeval poglavitno zmago. Kako? Skoraj neverjetno, toda resnično - z zvijačo.

Pomagajmo si s parafrazo Heglovega stavka o zvijačnosti uma. Hegel pravi: »Um je prav tako zvijačen, kakor je mogočen. Sploh obstaja zvijača v posredovalni dejavnosti, ki s tem, da daje predmetom, primerno naravi vsakega od njih, učinkovati drug na drugega in se ohrabljati drug na drugem, vendarle samo izvaja svoj smoter, ne da bi se neposredno vmešavala v ta proces.«¹⁸ V tem primeru gre seveda za tisto, čemur je kasneje Marx rekel delovno sredstvo, pa vendar. Pri uveljavljanju krompirja na Francoskem imamo opravka s podobno zadevo, ki bi si jo drznil poimenovati »umetno vzpodbujena« zvijačnost uma. Francoski učenjak Parmentier (1737-1813), ki je prvi sprevidel, da lahko le krompir odvne slabe letine in njihove nasledke, je dal čez dan zastražiti krompirjeva polja, čez noč pa so bila nezastražena. Obstajala je grožnja, da bo vsak, ki bo kradel krompir, kaznovan. Ljudstvo pa vse vidi in vse izve, tudi to, da je krompir reden gost kraljevih obedov. Tako je ljudstvo kradlo »kraljev« zastražen krompir in ga sadilo na svojih vrtovih, hkrati s tem pa nevede širilo njegovo priljubljenost in veljavo.¹⁹ In v čem vidim »umetno vzpodbujeno« zvijačnost? Kakor sleherno delovno sredstvo nastopa v delovnem procesu in s tem zmeraj znova dosega nastanek nečesa novega, drugačnega od njega samega, tako je »umetno vzpodbujen« proces dosegel vnaprej predvideno »nepredvidenost«.

63

Ker že govorimo o krompirju in umetnosti naj povem, da je fenomen, imenovan krompir na Slovenskem, vzpodbudil javno razpravo o domačem poimenovanju, kar ni običajno.²⁰ Te razprave so se vlekly skozi dobro desetletje, vrelišče pa so dosegle v letih 1845-55. Pregled slovenskih imen krompirja nam da seznam 132-ih nazivov (bob, čompa, glebasta čerlanka, kartofel, kepa, konoper, koznjice, repica...), glavni dvoboj pa se je bil med krompirjem in korunom.²¹

Očitno je krompir marsikoga tudi umetniško navdihnil. Slovenci imamo celo pesmi posvečene krompirju, najdaljša pa je Knoblova: Od podsemelkih jabuk, ki je imela kar osem stolpcev po osem vrstic.²² Čeprav so ji že takrat odrekli slovstveno vrednost, to tukaj ni pomembno. Že sam njen pojav je simptomatičen.

Nekatera tuja pričevanja nam dajejo drugačno (predvsem zgodnejšo) podobo. Tako Murillova slika²³ že leta 1645 kaže na pomen krompirja v (vsakdanji?) prehrani. Sveti Diego hrani reveže; gručo otrok in starce, berač pa steguje krožnik.

17 Valvasor: Die Ehre dess Hertzogthmus. Laybach-Nurnberg 1689. VI. Buch. Das VI. Capittel, str. 304, 334.

18 Hegel: Enzyklopadie. I. del - Die Logik, Berlin 1840, str. 382.

19 Jože Stabej: Kruh ubogih, str. 11.

20 Ljudske pravde o jezikovnih vprašanjih niso običajne. Spomnimo se polemik okoli uporabe besedice AIDS ali SPIN na Slovenskem, ki pa še zdaleč niso segle izven krogov, ki so bili pobudnik drugačnega poimenovanja.

21 Jože Stabej: Kruh ubogih, str. 66-82.

22 Shtiri pare kratkozhasnih novih pesmi, ki so bile l. 1801 v' Kraini per Ignez KremShari Krainzam sa Spomin pervizh vun dane.

23 F. Braudel: Strukture..., str. 82, detajl str. 201.

Govorjenje o hrani samo po sebi sugerira vključitev obredja/rituala. Sam izraz »obred« nam vzbudi določene predstave o Načinu, toda odločil sem se, da na tem mestu vpeljem neko dokaj široko in sila prikladno definicijo obreda, kakršno je podal Cazeneuve: »Je dejanje, ki je lahko individualno ali skupinsko, ki pa vselej, tudi kadar je ohlapno, da dopušča improvizacijo, ostaja zvesto določenim pravilom, ki tvorijo prav tisto, kar je v njem obrednega.«²⁴ Ali pa nekoliko krajše: »...je dejanje, ki se ponavlja in katerega učinkovitost je, vsaj deloma, zunaj-empirična.«²⁵

Da je prehranjevanje obredje? Kar pomislimo na nekaj vsakdanjih početij, npr. na jutranje ali popoldansko pitje kave, oziroma čaja v družini, družinskega nedeljskega kosila (marsikdaj se člani družine snidejo le na ta dan in le ob tej priložnosti), gesta ponujene cigarete...²⁶ Skratka, sistem obredja deluje tako rekoč samodejno, je avtomatiziran (zmeraj znova ga subjekt reproducira - za subjekt). Navidez blasfemično ameriško uživanje v pouličnih hamburgerjih, postaja ritual in del mitologije²⁷ sodobnih civilizacij.

Opozoriti velja še na dva Barthova teksta;²⁸ O Vinu in mleku ter o Bifteku in praženem krompirčku. Francosko vero v vino poimenuje »prisilno kolektivno dejanje« in dekor. Skozi mitologijo vina pa razkriva temeljno dvojnost vsakdanjega življenja: po eni strani industrija vina pomaga ohranjati francoski kapitalizem, po drugi pa prisiljuje alžirske kolonije k saditvi vinske trte, čeprav primanjkuje hrane. »Tako nastajajo prijetni miti, ki pa niso čedni.«²⁹

64 Poglejmo še v zgodovino in obljubljam, da bom dokazal (ker se bo tako rekoč samo dokazalo), kako gresta v zlastih časih grštva hrana in obredje z roko v roki.

Kakor lahko rečemo, da je ženska narava dvojna, mitska in družbena,³⁰ tako lahko za sliko, ki prikazuje hrano ali obred njenega (po)uživanja trdimo podobno. Po eni strani ji pripada simbolna funkcija, po drugi pa dejanska vloga v sočasnem družbenem univerzumu.

Grško pojmovanje obredij je ponotranjilo marsikatero prepoved povezano z obredji in hrano. Ženske so npr. lahko prihajale do mesa le s posredništvom moških; niso imele pravice do kotla, ražnja, noža... Njihovo delovno področje je bil kruh, močnate jedi, slaščice... Tudi žrtvovanje mesa in krvi je bilo moško opravilo, v katerem pa se v prikriti obliki odčituje strah pred ginekokracijo.³¹

Tudi v tezmofoičnih (člaščenje Demetre!) obredjih je igralo meso pomembno vlogo. Prašičev, ki so igrali vlogo žrtvenih živali, so se ženske polastile na dva način: 1. vrgle so jih v razpoko v zemlji, kjer je meso strohnelo, 2. izvršen je bil obredni zakol, meso pa je bilo namenjeno použitju.³² Pravzaprav je tudi simptomatično tudi

24 Jean Cazeneuve: Sociologija obreda, str. 14.

25 Prav tam, str. 17.

26 Navidezno nevmesen primer, pa vendar: tobačna industrija in tobačni izdelki so v SFRJ in marsikje drugje podvrženi Zakonu o prehrambenih izdelkih.

27 O mitologiji hamburgerja lahko govorimo enako upravičeno kot govori Roland Barthes o mitologiji stripteasa (Mythologies, str. 84-87).

28 R. Barthes, v: Mit, tradicija, sodobnost, str. 257-262.

29 Prav tam, str. 260.

30 G. Duby: Trije redi ali...

31 Braco Rotar: Pigmalionova pregreha, str. 44.

32 Prav tam, str. 44.

to, da se v tem obredju nahajata dve »sporni stranki« griškega univerzuma, prašiči, ki so sinonim za žensko spolovilo³³ in same ženske, ki predstavljajo permanentno kastracijsko, nevarnost moškemu. Gre tu za naključje ali za preboj nezavednega? Sicer pa o vlogi ženske pove marsikaj že hierarhija polisov: oče, sin in ženska (beri: oče kot vrh in ženska kot dno hierarhije).

Če primerjamo Adonijeva obredja³⁴ in Demetrina obredja³⁵ pri tezmoforijah lahko opazujemo, kako gre pri prvih za pojedine in pretiravanja, pri drugih pa za umirjenost in vzdržnost. Detiennova shema je bolj nazorna:³⁶

	ADONIJE	TEZMOFORIJE
Božanske sile	Adonis in njegova gospodarica Afrodita	Demeter Tezmafora in njena hči Perzenfona
Satus moških	Ženske jih povabijo	Vsi so izključeni, celo moške
Spolno obnašanje	Zapeljevalna razmerja	Vzdržnost
Botanika	Kadilo in mira	Divji poper
Vonji	Pretiravanje z dišavami	Lahek postni vonj, sovražstvo Melissai do odišavljenih
Prehrana	Pojedine	Post

65

Tu nas zanima sicer hrana, toda tabela nas pouči tudi še o nečem drugem.

Podobno zgodbo kot je tista o žrtvovanju prašičev pri tezmoforijah, najdemo tudi v Homerjevi Odiseji, le da v nekoliko transformirani obliki. Kirka (lepa čarovnica z otoka Aiaia) namreč zahteva žrtvovanje z ovni, ki jih je sama priskrbel, njegov namen pa je s krvjo nahraniti mrtve.³⁷ Opraviti imamo z diametralno nasprotnim sporočilom obredja od tistega pri tezmoforijah, ki mu je šlo za nahranitev živih (tj. omenjena druga varianta darovanja prašičev).

Tudi kanibalizem in antropofagija³⁸ sta običajno obredno dejanje, čeprav je temeljna resnica tega početja prav dobro zajeta v stavku, izrečenem med bratoma o bratu v loncu: »He must be very nearly cooked by now.«³⁹

33 V prašičjo mrhovino so ženske pri tezmoforijah polagale semena, - simbolizacija plodnosti (prav tam, str. 72).

34 Čaščenje njegove vrnitve in spodbujanje ljubezenskih užitkov.

35 Obred naj užaloščeni materi vrne plodnost.

36 Glej Braco Rotar: Pigmalionova..., str. 88.

37 Pierre Vidal - Naquet: Črni lovec, str. 49.

38 Med tema pojmomoma je razlika. Kanibalizem označuje pojav, ko človek (ali živel) poje pripadnika lastne vrste in to običajno po njegovi nasilni smrti, antropofagija pa označuje uporabo človeškega mesa v prehrani, ne glede na namen in način (Peter Vlahović: Prilog proučavanju..., str. 707, 708).

39 Garry Hogg: Canibalism and..., str. 166.

Kanibalizem ni početje, ki bi sodilo zgolj v daljno preteklost krapinskega človeka. Gre za pojav, ki se vleče skozi zgodovino. Herodot opisuje kanibalizem okoli leta 450 p.n.št., Strabon na Irskem in Škotskem ob prelomu štetij. Marco Polo ga opiše pri Kitajcih in Tibetancih v 13. stoletju. V času Shakespearea, leta 1564. Turki premagajo poljskega heroja Wisniowieckiego; iztrgajo mu srce in ga pojedjo.⁴⁰ Enciklopedija, izdana leta 1951 ugotavlja za področje Novih Hebridov: »Se zmeraj so ljudožerci.«⁴¹

Do kanibalizma prihaja po različnih poteh, najsi gre za lakoto, dietetiko (sic!), magijo ali pietizem. Vključen je lahko v religiozen ceremonijal in tako pridobi magično obeležje.

Ne morem si kaj, da ne opomnim na čudovit primerek ohranjene stare srbske narodne pesmi, ki opisuje kanibalistični akt na način, povsem dostojen Dantejevih opisov pekla. Gre za opis klanja svojih lastnih sinov, pod pritiskom Turkov:

...Što ću jadan, učiniti moram.
Ja pobio do devet sinova,
Devet sina i devet snajica
I ja počeh klati unučadi.
Prvi veli, nemoj mene djedo,
Nemoj mene moj premili djedo.
Kad ja počeh klati najmladjega,
Najmladjega i najmilijega:
Ciknu, vrisnu, nemoj mene djedo,
ja sam s tobom ustaj'o i leg'o!
Pa me Turci starog nagoniše,
Da posečem i u kazan bacim.
Šta ću tužan, učiniti moram.
Pod kazanom da založim vatru
Da oprobam je li slatka čorba?
Jeste slatka je l' od srca moga.⁴²

Ne bi se spuščal v interpretacijo te pesmi, toda na dlani je, da je mogoče vsaj zadnji del pesmi brati drugače, kot poziv k upor, samoodrekanje za svobodo ipd.⁴³

Ta drugačen način branja nam omogoča označevalna struktura umetnine. Predmeti, slike, geste, pripovedi, pesmi... vse to je v funkciji označevanja. Toda označevanje ne poteka nikoli samostojno,⁴⁴ kajti vsak semiološki sistem je prepleten z jezikom. Vsaj z jezikom, bi lahko rekli. Ne smemo prezreti zgodovinske pogojenosti našega pogleda na sliko, pesem... Tudi v to je vpleten nek označevalni mehanizem. Jeziku pa seveda pripada glavna vloga, kajti enostavno ni predmetov, katerih označitve bi obstajale izven njega.

40 Prav tam, str. 15.

41 Prav tam, str. 154.

42 S.L. Ilić: Antologija srpskih narodnih pesama, Romunska akademija znanosti, Bukarešta 1958, str. 132-133.

43 Peter Vlahović: Prilog proučavanju..., str. 710.

44 Roland Barthes: Književnost, mitologija..., str. 318.

Kar velja za pesem, velja tudi za hrano. Tako kot le-ta služi jedi, tako tudi služi za označevanje (okolščin, navad, okusa...).

Okoliščine, navade, okusi? Glede na raznolikost in pestrost sveta opuščam vsako misel, da bi vsaj na kratko opisal prehrabene navade in okuse, zato bom raje ostajal v varnem zavetju samostanskih zidov.

Samostansko življenje je svet zase, toda pouči nas lahko tudi o hrani njihovega časa izven obzidja. Odveč je misliti, da je gurmanske užitke samostanskih bratov (in sester) zmeraj obvladovala askeza. Tako bi lahko sklepali le mehanično, brez upoštevanja novih razmer. Ne nazadnje bi lahko sklepal tako tudi vsak študent teologije, v čigar semenišču velja pravilo: »Nikoli ne smeš imeti toliko kruha, da bi se ga do sitega najdel. Morda bi ga lahko potem nehal spoštovati.«⁴⁵ Tu gre za tipično benediktansko askezo. Sveti Benedikt (rojen približno 480 v Italiji) je prvi reformator samostanskega življenja. V svojih Pravidlih⁴⁶ zapoveduje odvrnitev od vsega, kar laska čutom, zapoveduje ljubezen do posta, prepoveduje zaspanost in lenuharjenje... Lep primer za to, kako se askeza začne pri želodcu. Kakor vsa pravila, je tudi to obstajalo za kršitelje. Požrešnost je pokopala marsikaterega samostanskega prebivalca, kar tudi lepo izpričuje slika iz leta 1609,⁴⁷ Vožnja v bolnico. Sploh j ebol nica veljala za samostanski raj, kajti tam je bilo hrane zmeraj dovolj, še posebej pa mesa. Ni čudno, če je bilo med »bolniki« zmeraj tudi precej simulantov. Precej neprijetno je bilo, če so koga ujeli, da simulira bolezen. Sledila je različno dolga pokora ob skromni postni hrani in neskončnih molitvah »mea culpa«.⁴⁸

Nič manjša požrešnost, kot tista za meso, je obvladovala tudi pивske navade bratov. Pivo in vino sta bili tradicionalni pijači, velikokrat konzumirani v prevelikih količinah. Sprva je pivo veljalo za plebejsko pijačo, šele koncil o samostanskih reformah iz leta 817 ga dovoli kot »krščansko pijačo«.

O obredni vlogi pijač je skoraj odveč govoriti. Zanimivo pa je, da so samostanski bratje nazdravljali tudi svetnikom. Od tod je le še korak v pijančevanje: enajsto stoletje je imelo že 20.000 svetnikov.

Kje in kako je nastajala hrana? Pripravljala se je v kuhinjah, za tiste čase neobičajno dobro opremljenih, čeprav so imele klasične pomanjkljivosti: slaba razsvetljava, dim se je valil po celem prostoru...⁴⁹ Iznajdljivost samostanskih prebivalcev pa je bila brezmejna. Samostanska kuhinja v Alcobaci je imela skozi kuhinjo speljan cel potok; rib v njem verjetno niso lovili, zato pa je odlično služil kot odtok.

Najzanimivejši pa je gotovo sam postopek kuhanja in pripravljanja hrane. Časa kuhanja seveda niso merili v urah in minutah, ampak v molitvah očenašov in zdravemarij. Odgovor na vprašanje, kako so ravnali v primeru jecljavega brata ali obveznega mešanja hrane pri kuhanju ostaja misteriozno skrit za tančico srednjega veka.

Sam obred uživanja hrane pa je bil podoben tem, ki še danes obvladujejo samostanska in semeniška življenja. Hrana gre najprej v pokušino predstojniku samostana,⁵⁰ obrok pa spremljajo dolge molitve. Sicer pa ima skoraj vsaka upodobitev (najsí je

45 Taka pravila niso izjema (prej pravilo), imajo pa tudi svoje racionalno ozadje.

46 Norman Foster: Jela iza..., str. 19.

47 Glej reprodukcijo v Fosterovi knjigi na str. 86.

48 Prav tam, str. 89.

49 Dimnik je izum 12. stoletja.

50 Glej sliko v Norman Foster: Jela iza..., str. 151.

likovna ali besedna) jedilnega samostranskega obredja značaj svečanosti. Nekaj podobnega ispričuje Signorellijeva freska iz 15. stoletja v opatiji Monte Oliveto pri Sieni. »Kristusove zadnje večerje« pa so tako in tako ene same simbolične upodobitve molitev, hrane in vina.⁵¹ Izjema so le pripovedi o mljackanju in podobnem ob samostanki mizi. To pa ni bil tako redek pojav, čeprav so imeli bratje pogosto razvito celo abecedo iz mimik telesa in obraza. Ob hrani se ni govorilo.

Sicer pa so se za mizo grdo obnašali tudi odličniki. Sama Ana Avstrijska je bila vse življenje navajena namakati prste v skledo z mesom in nič boljši ni bil celoten dvor Ludvika XIV.⁵²

Razkošnost prostora, namenjenega jedi, se pojavi šele v 16. stoletju in še to le (kakopak!) pri bogatih. Navade pri mizi so se kanonizirale novemu načinu primerno. Žlica in nož sta relativno stari navadi, kljub temu pa je navada uporabe žlice postala splošna šele v 16. stoletju.

Nož ima zelo dolgo zgodovino, drugače pa je z vilicami, ki izvirajo iz 16. stoletja in se širijo iz Italije. Vilice so naleteli na močan odpor⁵³ predvsem v cerkvenih krogih. Vilice so prispele do negativnosti. V Petronijevem Satirikonu neka čarovnica z vilami jemlje svojo čarobno verigo iz omare, nek kuhar pa pazi na vhod v kuhinjo z vilico v roki.

Obstaja pa še en zanimiv podatek. Ilustrirana enciklopedija samostana Monte Cassina kaže leta 1022 brata, ki uporabljata pri rezanju mesa (sic!) nož in vilico. V nemški izdaji iste knjige štiristo let kasneje, vilic več ni.⁵⁴

V sami likovni umetnosti imamo okoli fenomena vilice dve struji: prva - rimska se boji vilice kot »hudiča« in je zato ne uporablja, druga - bizantinska pa se požvižga na to histerijo. Brez strahu so risali vilice na mize. Čudovit primer takega odpora je slika iz 12. stoletja v cerkvi Sv. Marka v Benetkah. V enem od prizorov, zadnji večerji, so vidni noži in vilice (!) na pogrnjeni mizi.⁵⁵

Načini obnašanja za mizo so spremenljivejši kot se morda zdi. Če kje, potem velja tu Heraklitovo geslo: panta rei. To, kar je bilo do nedavnega nesprejemljivo, je sedaj obče sprejeto. Zgodovina se ponavlja in se ne ponavlja. Oboje hkrati moramo zatrditi in zagotovo ne obličimo v zmoti.

»Prvotna obnašanja za mizo smo zamenjali z novimi, ki so (vsaj kar se tiče zahoda) postala obča, ker v naši civilizaciji različni načini žvekanja ne razkrivajo več nikakršne nacionalne ali lokalne tradicije: so enostavno dobri ali slabi. Drugače in nasproti temu, kar opažamo v eksotičnih družbenih skupnostih povedano: naša

51 Glej tapiserijo, ki je del nekega nurnberškega antependija iz 15. st., v F. Braudel: *Strukture...*, str. 249.

52 Saint-Simon je hvalil kralja, kako spretno zna pojediti celo kokošji ragu s pristi (Braudel: *Strukture...*, str. 246).

53 Fernand Braudel: *Strukture...*, str. 245-246.

54 Norman Foster: *Jela iza...*, str. 155.

55 Prav tam, str. 165. Moj prijatelj, Ferdo Šerbelj, kustos Narodne galerije v Ljubljani, me je ob prebiranju teksta prijazno opozoril, da "jugoslovanska" umetnost ne zaostaja dosti za beneško. Le dobrih tristo let kasneje (1425) lahko v samostanu Kalenič blizu Svetozareva najdemo upodobljene vilice na mizi. Gre za sliko Svatba v Kani Galilejski. Vilice so dokaz bizantinskega vpliva na slikarstvo tistega časa na tem ozemlju. Ali so jih tudi uporabljali? Zgodovina je res en sam *circulus vitiosus* - spravevanja.

obnašanja ne predstavljajo več svobodnega koda. Ene oh ranjamo, druge ukinjamo in s tem prvim zaupamo prenašanje ustaljenih sporočil.«⁵⁶

Ali zgornji citat ne spominja rahlo na Foucaultovo pojmovanje »mikrofizike oblasti« v Nadzorovanju in kaznovanju? Ali ne gre tu za infiltracijo ideološkega v obrede prehranjevanja? Ta in še mnoga druga vprašanja puščam odprta.

Nasploh me muči sedaj ob koncu čuden občutek; občutek, da nisem povedal ničesar in da sem iuspel nakazati le nekaj. Kolikor se je dalo sem skušal biti nazoren, čeprav se ob obilici materiala v literaturi težko opredeliš za tistega pravega, ki bo povedal največ. Črtal sem mnogo zanimivih podatkov, ki bi samo še razširili tekst. Vse to je mogoče najti v literaturi. Omejeval sem se na slike, ki so reproducirane v tukaj navedeni literaturi. Če bi se zakopal le v slike z elementi kulinarike, verjemite, do smrti ne bi končal dela.

Kar se tiče opomb in citatov, si jemljem v tolažbo Montaignov rek: »Kajti česar sam, bodisi zaradi okornosti svojega jezika ali slabosti svojega uma ne morem tako lepo povedati, pustim, da drugi povedo.«⁵⁷

LITERATURA:

- 1 Barthes, Roland: Književnost, mitologija, semiologija; Nolit, Beograd 1971.
- 2 Barthes, Roland: Mythologies, Hill and Wang, New York 1984.
- 3 Braudel, Fernand: Strukture vsakdanjega življenja (I, II), SH, Ljubljana 1988.
- 4 Cazeuue, Jean: Sociologija obreda, SH, Ljubljana 1986.
- 5 Duby, G.: Trije redi ali imaginarij fevdalizma, SH, Ljubljana 1985.
- 6 Foster, Norman: Jela iza samostanskih zidina, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1982.
- 7 Hogg, Gary: Canibalism and human sacrifice, Pan Books LTT, London 1973.
- 8 Huizinga, Johan: Jesen srednjega vijeka, Matica Hrvatska, Zagreb 1964.
- 9 C. Levi-Strauss: Mitologike (I-III), Karijatide, BIGZ, Beograd 1983.
- 10 Rotar, Braco: Pigmalionova pregreha, KRT, Ljubljana 1987.
- 11 Stabej, Jože: Kruh ubogih, Kulturnozgodovinski in jezikovni začetki zgodovine krompirja na Slovenskem, SAZU, Ljubljana 1977.
- 12 Vidal-Naquet, Pierre: Črni lovec, SH, Ljubljana 1985.
- 13 Vlahović, Peter: Prilog proučavanju antropofagije i kanibalizma (Povodom jedne srpske narodne pesme), ANALELE (3-4), Zrenjanin 1972-1973.
- 14 Mit, tradicija, savremenost (več avtorjev): Nolit, Beograd 1972 (letnica natisa nerazvidna).
- 15 Razmišljanja o sociologiji kulture (Rastko Močnik, Braco Rotar, Slavoj Žižek): Naši razgledi, Ljubljana (od junija 1982 do novembra 1982).

56 C. Levi-Strauss: Mitologike III., str. 376.

57 Montaigne: Eseji, MK - Kondor, Ljubljana 1960, str. 99.

Lapsus *Andrej Malnič* po Janezu

*A ta drhal, ki ne pozna
postave - prekleti so.*

Jan 7, 49

70

Razlaga Janezovega evangelija je tudi za eksegetike težavno početje. A ni toliko sporno zgolj avtorstvo oziroma časovna umestitev - spis naj bi nastal nekako proti koncu prvega stoletja po Kristusu - kolikor je težava v sami enigmatičnosti teksta, ki se tako močno razlikuje od ostalih evangelijev po vsebini, po jeziku in po načrtu.

Janezovega evangelija ni oblikovalo samo judovsko okolje, ni pa niti samo grški. Spada v sinkretistični svet helenizma in je po načinu vprašanj in po svojem jeziku bližji gnostični razlagi bivanja kot pa farizejski etiki ali apokaliptiki.¹

Ni namen tega spisa v vsakršni novi eksegezi. Pokazati pa želi na točko nekega zloma, brž ko lahko zastavimo vprašanje razmerja te eksegeze do javnosti, ki sicer zmore samostojno prebirati božjo besedo, je pa hkrati brez komentarja ne more več razumeti. Na drobnem primeru iz Evangelija po Janezu bomo pokazali ne neki sprevid, na neko pozabljeno vrzel, ki ohranja tisto, kar je Cerkev vedno izrinjala in premeščala.

In to je Janezovo pričevanje, ko so Judje poslali k njemu iz Jeruzalema duhovnikov in levitov, da so ga vprašali: »Kdo si ti?«. Priznal je in ni tajil, priznal je: »Jaz nisem Kristus.«

In vprašali so ga: »Kaj torej? Si Elija?«. Rekel je: »Nisem.«.

»Si li prerok?«. Odgovoril je: »Ne.«.

1 Biblični leksikon, Mohorjeva družba, Celje 1984, 347 - 348.

Rekli so mu torej: »Kdo pa si? - Da odgovor damo tem, ki so nas poslali. Kaj praviš sam o sebi?«. Rekel je: »Jaz sem glas vpijočega v puščavi: Izravnajte pot Gospodovo, kakor je rekel prerok Izaija.«

In ti, ki so bili poslani, so bili izmed farizejev. In vprašali so ga ter mu rekli: »Kaj torej krščuješ, če nisi ti ne Kristus ne Elija ne prerok?«. Janez jim je odgovoril: »Jaz krščujem z vodo; sredi med vami pa stoji on, ki ga vi ne poznate, ta, ki pride za menoj, ki je pa pred menoj in jaz nisem vreden, da bi mu odvezal jermen njegovega obuvala.«

Jan 1, 19 - 28

Tako evangelij. Mi pa, premislimo potek pogovora, ponovimo, kaj je farizeje sploh napotilo h Kristusu, kaj so vedeli o tistem, katerega imena niso poznali: namreč, da onstran Jordana v Betaniji živi človek, katerega nauk se razlikuje od njihovega. Jeruzalem jih je poslal, da poizvedo o tem človeku - Krstnik odgovarja, a bolj ko silijo vanj, manj razumejo; s tem njegovim odštevanjem si farizeji niso mogli pomagati, kar tudi povedo. Kje iskati vzrok za to komično situacijo?

Teološka razlaga nas v opombi o tej zadregi pouči takole: »Vprašanje dokazuje, da farizeji niso razumeli mesijanskega pomena Janezovega odgovora, drugače bi priznali upravičenost krsta pokore, ki naj bi pripravljal na Kristusov zakramentalni krst.«

71

Ta razlaga ne odgovori na bistveno vprašanje, kako to, da farizeji niso razumeli Krstnika, če pa je bilo obredno umivanje v tistem času splošno znano. Torej je ta razlaga zavajajoča, prav v kolikor predpostavi, da farizeji te navade niso poznali. Nujni prepostavki nadaljnega razmišljanja sta: prvič, farizeji niso bili bedaki in tudi Krstnik ni bil nor, da ne bi mogel razumeti vprašanj. In drugič, kolikor se nam lahko pogovor zdi nesmiseln, prav to ni: predpostavljamo, da ima neko prikrito racionalno jedro. Če nekoliko razkrijemo karte: kar bi tu moglo biti sporno je prej samo nestrinjanje farizejev z določeno interpretacijo izročila kot pa kaj drugega! A oporo za razumevanje tega vprašanja bomo poiskali nekje drugje, zakaj tekst sam in opomba o tem molčita.

Našli jo bomo v razmerah takratnega judovskega sveta, za katerega je značilna pestrost verskih razlag. Za nas je zlasti pomembno gibanje krščevalcev, kjer ločimo:

1. Dve skupini, vsaka strjena okrog svojega vodje: Janeza, imenovanega Krstnik, kar izrecno poudarja Jožef Flavij, in Jezusa, ki tudi sam krščuje ali krščevanje zapoveduje (Jn 3, 22; 4, 1-2);

2. Krščevalske običaje, ki so se množili med ljudstvom, niso pa ustvarjali natančneje opredeljenih ali trdnejših skupin...

...Spomnimo se samo verodostojnih, dragocenih podatkov o Janezu Krstniku, ki nam jih daje Jožef Flavij...: ta ljudski pridigar je ene vabil, naj se »združijo v krstu«, in tako vzbujal navdušenje v drugih, da se je Herod Antipa bal upora. Vemo seveda, da je Janezova skupina obstajala pred in po njegovi smrti (Mr. 6, 29). Ta skupina se ponovno pojavi v Apd 18, 25 in 19, 1-5. Naposled je povzročila odpor kristjanov (naprimer pri

Janezu Evangelistu), ker so nekateri Janezovi učenci Krstnika brez pomisleka imeli za mesija.²

Baldensperger je prvi opozoril na polemične prvine četrtega evangelija proti skupini zapoznelih učencev Janeza Krstnika. Takšna skupina je obstajala v Efezu (Apd 18, 25; 19, 2-4), to je v kraju, kjer naj bi bil po izročilu sestavljen četrti evangelij. Dve uvrstitvi, ki se nanašata na Janeza Krstnika v prologu (1, 6-8, 15), pretrgata nit pripovedi in pobijeta napačno predstavo o osebi in poslanstvu Jezusovega predhodnika. Vendar te polemične prvine ne smemo ceniti previsoko. Če evangelist poudari razloček med Janezom Krstnikom in Jezusom (1,6-8.15.20; 10,41) in tekmovalnost med njunimi učenci (3,25; 4,2), ne meče zavoljo tega krivde na Janeza Krstnika, ampak še podčrta njegovo herojsko nesebičnost: »On mora rasti, jaz pa se manjšati« (3,30).³ (podčrtal avtor)

Na osnovi povedanega bomo Janezov zapis pogovora nekoliko drugače interpretirali. Pogovor namreč vsebuje poleg teološke problematike umevanja krsta še polemičen ton, ki je naperjen zoper učenca Krstnika. Evangelistov cilj je bil prej degradirati Krstnika v očeh njegovih učencev (in verske javnosti) ter hkrati vključiti Krstnika v kontekst Jezusovega nauka, kot pa polemizirati s farizeji. Razlaga, ki poudari zgolj teološko plat, je že žrtev omenjene vključitve, ker Krstnika razume kot nekaj samoumevnega, pač kot izpolnitev prerokbe (Mt 11, 9-10, op. 8,9; Lk 7, 18-35 prim. op. k Mt 11,11).

Poglejmo si torej, kako je Janez skozi stavek »on mora rasti,...« izpeljal drsenje Krstnika na tisto mesto, kakor ga danes poznamo, ob tem, da pa je še vedno ohranil podobo farizejev, kakor jo izpričuje zgodovina. Le-to nam odkrije obnova pogovora v luči prerokb, v katere so Judje tistega časa verovali; pač, farizeji so hoteli z vprašanji dognati v kateri kontekst Krstnik sodi; ali je on tisti, ki se ga pričakuje, ali pa morda tisti, ki bo pričakovanega oznanil.

Prvo vprašanje gre tako razumeti kot previdno in zelo nevtravno poizvedovanje. Kategorično zanikanje Krstnika da ni Kristus, kar je grški prevod besede Mesija, je farizeje opogumilo, da naslednje vprašanje točneje in ostreje postavijo. »Si Elija?« pravzaprav meri na prerokbo iz Malahije (3,23), po kateri so Judje verovali, da se bo pred prihodom Mesija vrnil Elija. A tudi to Krstnik zanika.⁴ Poleg tega pa so Judje pričakovali še nekega drugega preroka, ki naj bi ga napovedal Mojzes (5 Mojz 18,15), »da ga bo Bog obudil iz njihove srede«. Tretje vprašanje se sklicuje prav na to prerokbo. Tudi tu je odgovor nikalen. Ker pa teološka razlaga tega preroka razume kot Mesija (prim. Apd 3,20), moremo strukturo prvih treh Krstnikovih odgovorov shematično zapisati takole: nisem Mesija, nisem Elija, nisem Mesija.

2 Uvod v Sveto pismo Nove zaveze, Mohorjeva družba, Celje 1982,114 - 116.

3 ibid, 645.

4 Ob strani puščamo problem Krstnikovega zanikanja da ni Elija. Več o tem glej: Mt 11, 2-19, Jan 5, 31-45, Lk 7, 18-35, kjer Jezus govori o Krstniku. Omenimo tudi mesta, kjer so Jezusa zamenjevali s Krstnikom, Elijo, ali s katerim izmed ponovno vstalih prerokov:

Mt 14, 1-5

Mt 16,13-20

Lk 9,7-9

Mt 16,13-20

Mr 8,27-30

Lk 9,18-21

Evangelist pa kljub dvakratni zatrditvi, da Krstnik ni Mesija, Krstnikovo podreditev Jezusu še stopnjuje. To izpelje prav z več kot legitimo zmedenostjo farizejev, ki so se lahko upravičeno spraševali, kdo je ta človek, ki ne sodi ne v Malahijo ne v Mojzesa. In to je njihovo četrto vprašanje. Krstnik pove, da je zgolj glasnik, kot je rekel prerok Izaija (Iz 40,3).⁵ To kar želi Krstnik reči, razloži opomba, namreč, da so hodili pred knezi njih glasniki, ki so pripravljali pot. Skratka, Krstnik je zgolj glasnik. Sklepno vprašanje farizejev je torej več kot umestno. »Kaj torej krščuješ?« gre prej razumeti kot očitek na račun legitimnosti Krstnikovega početja,⁶ in to s podcenjevalnim prizvokom, kot pa v njem videti dokaz nerazumevanja krsta, saj je prav na tej točki pogovor prekinjen. Krstnikove sklepne besede »...In jaz nisem vreden, da bi mu odvezal jermena njegovega obuvala« (prim. Mt 3,11, Mr1,7 in Lk 3,16)⁷ so ključnega pomena za razumevanje njegove umestitve v krščanstvo. Te besede lahko pojasnimo z navado, da so Judom ob vstopu v tempelj in pri svečanih obedih sužnji sezuvali in nosili njihove sandale.

Najbolj zatirani razred so bili sužnji. Vendar moramo ločiti sužnje judovskega rodu, ki jih je ščitil poseben svetopisemski predpis (2 Mz 21; 3 Mz 25,39), in sužnje poganjskega rodu, ki so služili tudi vse življenje. Po šestih letih služenja je bil judovski suženj spet svoboden. Z njim morajo lepo ravnati («kot z najemnikom», pravi 3 Mz 25,40). Ne smejo mu nalagati del, ki so jih imeli za nečastna, kot je bilo umivanje gospodarjevih nog ali zavezovanje njegove obutve.⁸

Odpor Juda do kršenja te postave je npr. lepo prikazan z reakcijo Simona Petra, ko mu hoče Jezus umiti noge:

„Pride k Simonu Petru, ta pa mu reče: »Gospod, ti mi hočeš noge umiti?« Jezus odgovori: »Tega, kar jaz delam, ti zdaj ne razumeš, a spoznal boš pozneje!« Peter mu reče: »Ne boš mi nog umival, nikoli ne!« Odgovoril mu je Jezus: »Ako te ne umijem, ne boš imel deleža z menoj.« Simon Peter mu reče: »Gospod, ne le moje noge, ampak tudi roke in glavo!« Jezus mu pravi: »Kdor se je skopal, mu ni treba, kakor da si noge umije, pa je čist.«

13,6-10

Da se je pogovor s tem končal, je več kot primerno: kaj pa naj bi farizeji v svoji aristokratski drži sploh še spraševali človeka, ki sam sebe tako poniža in krši postavo. Tu bi se lahko analiza pogovora med farizeji in Krstnikom zaključila, saj smo dovolj nazorno pokazali na nezadostnost teološke razlage v opombi, kolikor sproducira neko večplastnost, ki je v pogovoru ni: s petim odgovorom, s katerim Krstnik načne problem razumevanja krsta, farizeji sploh ne polemizirajo. Tu se prične monolog teologije.

⁵ Več o tem v Uvod v Sveto pismo Nove zaveze, str. 667.

⁶ Primerjaj isti stavek v: Sveto pismo, London, The British and foreign Bible Society, 1965, slovenski prevod.

⁷ Ob tem puščamo v nemar genezo tega stavka. Glej opombo 11. - Lapsus, kakor ga beremo v četrtem evangeliju, je vključen v strogo hierarhijo degradacije Krstnika, ima torej funkcijo, ki jo ostali sinoptiki ne poznajo.

⁸ Uvod v Sveto pismo Nove zaveze, str. 63.

In prav to je tisto mesto, kjer se mora analiza šele zamisliti, da lahko pokaže na dokončno točko zloma eksegeze. Vprašajmo se: kam pa se je Krstnik v svojem samoponižanju sploh lahko umestil na socialni lestvici, če sam sebe stavi nižje od poganškega sužnja?

Prizor umivanja nog iz zadnje večerje je moč srečati le pri Janezu, ostali trije evangeliji pa ga ne poznajo. Pri Janezu pa imamo kar dve mesti, kjer se ta postava krši; toda med obema je bistven razloček: Jezus, katerega gesta je povsem v skladu s krščansko ponižnostjo, kljub vsemu ostaja znotraj strukture družbene slojevitosti, pa čeprav na najnižji točki, na poziciji poganškega sužnja. Krstnik pa deluje moteče, prav kolikor se ne more - glede na izrečeno - umestiti na nobeno mesto v družbeni hierarhiji. V svoji krščanski ponižnosti je šel tako daleč, da je enostavno izstopil iz družbene strukture. Janez Evangelist je tako v svoji vnemi umeščanja Krstnika v svet krščanstva spregledal nemožnost tovrstnega izstopa, saj le-ta ni zgolj stvar osebne odločitve. Gre enostavno za lapsus, za luknjo v tekstu samem. Cerkev pa je skozi ta isti pogovor afirmirala krščanstvo prav z degradacijo farizejev, ne le Krstnika in njegovih zapoznelih učencev. Ta posel so opravile kasnejše razlage: iztrganost nastopajočih oseb iz lastnega zgodovinskega ozadja dovoljuje Cerkvi interpretacijo po lastni meri. Osnovo za to zadnje čiščenje je najti v zlorabi zgoraj podčrtanega Krstnikovega stavka »*On mora rasti,...*«. V tej interpretaciji farizeji tako z vsakim vprašanjem le še stopnjujejo lastno nerazumevanje Krstnikovih odgovorov. Njihovo izključitev lahko razumemo skozi besede: »*z ušesi boste poslušali, pa ne razumeli...*« (Mt 13,15). Janezov lapsus gre tako razumeti kot kužno znamenje krščanstva. Za dokončno razumevanje zloma eksegeze moramo premisliti prav razraščanje tega kužnega znamenja, ki priča o nekem razkolu, namreč o razkolu krščanstva z avtoriteto farizejev in s tem judovstva.

Farizeji so bili ena najmočnejših judovskih verskih skupin⁹,¹⁰, po uporju leta 73 so skupaj s pismouki edini preživeli in postavili na noge »novo judovstvo«. A kljub dlakoopskemu spoštovanju postave so bili dovzetni za dialog z drugače mislečimi. Zakaj je Janez Evangelist izbral prav farizeje za sogovornike Krstniku? Ker je njihova zavrnitev Krstnika imela težo, saj so farizeji bili na področju svetih spisov nesporna avtoriteta. Preko meje poznavanja prerokb jih pa Evangelist ni spustil. Sicer je res, da je Evangelist poleg problema razumevanja prerokb v pogovor vnesel tudi čisto teološki problem krsta. Brati ju moramo skupaj, ne pa enačiti. Evangelist je prav tu pokazal izredno mero posluha, namreč, v trenutku ko farizeji Krstnika zavrnejo, ga Evangelist takoj nato povleče v igro, da izpriča razlago o teološkem pomenu krsta. In zato je tudi pogovor tako ostro zarezan: farizeji so bili prisotni toliko časa, kolikor jih je Evangelist potreboval za umestitev Krstnika. Če torej Evangelist farizejev ni spustil v krščanstvo, Cerkev nas ne pusti v svet farizejev, prav kolikor farizejem v svojem monologu podtakne nerazumevanje pomena krsta in nas tako popelje v svet krščanstva.

Pokažimo še na možnost, kako bi se lahko Janez Evangelist izognil lapsusu: če se je hotel znebiti farizejev, bi enostavno ponovil vzorec kršitve postave iz zadnje večerje, nad katero bi se farizeji zgrozili kot Simon Peter, a s to razliko, da ne bi hoteli imeti deleža z njim. Ponovimo skupaj z Matejem (prim. Iz 6,9,19):

9 Biblični leksikon, 285 - 286.

10 Uvod v Sveto pismo Nove zaveze, str. 58-63, 95-100.

*Z ušesi boste poslušali, pa ne razumeli,
z očmi boste gledali, pa ne videli;
zakaj otopelo je srce temu ljudstvu
in so na ušesa težko slišali
in si oči zatisnili:
da bi morda z očmi ne videli
in z ušesi ne slišali
in s srcem ne umeli ter se ne spreobrnili
in bi jih jaz ne ozdravil*

Mt 13,15

Opombe.

Vsa citirana in omenjena svetopisemska poglavja ter opombe so vzete iz: Sveto pismo Stare in Nove zaveze, Ljubljana 1959,1960,1961; založil lavantinski škofijski ordinat v Mariboru.

Kult *Ali Žerdin*

mrtvega poglavarja

76

1 *slika:* Beograd, stadion JLA, 25. maj.
Nekaj sto mladink in mladincev kleči

na tleh in stiska glavo k tlom. Na tribuni stadiona je postavljena ogromna skulptura tovariša Tita. Stiroponska skulptura dominira nad celim avditorijem.

2. *slika:* Ljubljana, delavci stavkajo in demonstrirajo pred skupščino. Nosijo slike tovariša Tita in skandirajo, da hočejo plače.

3. *slika:* Vevčani, demonstracije vaščanov, v vas pridejo specialni policijski odredi. Prebivalci vasi (ženske in otroci) nosijo slike tovariša Tita. Policija slike otrokom trga iz rok, enemu razbijejo sliko tovariša Tita na glavi.

4. *slika:* Trepča, stavka v rudniku Stari trg. Po dobrem tednu rudarji pridejo iz jame, v prvi vrsti nosijo slike tovariša Tita in tovariša Kardelja.

5. *slika:* Titograd, antifoteljaški miting, demonstranti uspešno zrušijo republiško vodstvo. V ustih imajo parole "Hočemo orožje!", v rokah pa slike tovariša Tita.

6. *slika:* Velika Kladuša, ogorčeni delavci se vkrcajo v avtobuse in odpotujejo v Beograd, da bi se sestali s funkcionarji v zvezni skupščini. Namesto malice s seboj nosijo slike tovariša Tita.

7. *slika:* Beograd, demonstracije pred skupščino. Množica skandira "Zaprte Vllasija!", v rokah imajo slike tovariša Slobodana Miloševića in tovariša Tita.

8. *slika:* Roška, sojenje četverici, partizan v uniformi salutira in koraka. Okrog vratu ima obešeno sliko tovariša Tita.

9. *slika:* Seja jugoslovanskega partijskega predsedstva (tik pred 17. sejo). Med zaključno besedo se sporečeta Stipe Šušar in Slobodan Milošević. Predmet spora: ali so srbski komunisti kaj naredili, da bi preprečili napade na tovariša Tita...

10. slika: Seje jugoslovanskih centralnih komitejev, sporočila s sej so jasna. Komunisti vedo kaj hočejo. Ohraniti Titovo Jugoslavijo...

Slike tovariša Tita in sklicevanje na njegovo delo so zvezda stalnica zadnjega desetletja. Uporabnost te ikonografije je univerzalna. Uporabljajo jo navijači na nogometnih tekmah, stavkajoči, demonstranti, publika na sestankih zadevo plemeniti celo s citati iz zbranih del...Skupnega imenovalca mitingov, antibirokratskih pučev, albanskih demonstracij in stavk ne moremo najti. Povezuje jih le ikona pokojnega predsednika.

Razprave v zveznem CK-ju bodo kmalu trajale cel teden. Edina ideja, s katero se vsi strinjajo, je ideja Titove Jugoslavije. Ob tem pa je Titova Jugoslavija vse in nič. Niti z besedo ni omenjeno, za katero Titovo Jugoslavijo gre. Ali za tisto iz časov avnoja, ali za tisto iz leta 1944, ko je tovarš Tito zaveznikom obljubil, da bo Jugoslavija po koncu vojne demokratična in ne komunistična država...Ali za tisto iz leta 1945, 1948, 1951, 1966, 1974... Titovih Jugoslavij je bilo natanko toliko, kolikor obdobij je ta država štela... Ideja Titove Jugoslavije je edina neproblematična ideja, hkrati pa je prav ta ideja najmanj definirana in najmanj reflektirana. Je hkrati vozlišče vseh razprav, implicitno pa predmet ključnih razhajanj, saj bi definicija pojma zahtevala nekaj mesecev trajajoč kongres in povzročila razpad države.

Hkrati so polemike o varovanju pridobitev Titove Jugoslavije edine resnejše javno predstavljene polemike v partijskem vodstvu. Če je človek kdaj dobil vtis, da so se v partijskem vodstvu resno sporekli, se je to zgodilo v trenutku, ko je Stipe Šušar obtožil Miloševića, da dopušča napade na delo tovariša Tita, Milošević pa je v razvlečenem odgovoru dokazoval prav nasprotno. V Srbiji napadov na osebnost in delo tovariša Tita ni bilo in jih tudi ne more biti.

Od kod pravzaprav obsedenost najbolj heterogenih delov prebivalstva, da se sklicujejo na Tita, po demonstracijah in stavkah pa prenašajo njegove portrete? Velik del oblastnih mehanizmov deluje v imenu tovariša Tita. Sklicevanje na njegovo delo je v tem trenutku en redkih virov legitimnosti, hkrati pa dokaz popolne blokade. Če Webrova delitev na karizmatično, tradicionalno in racionalno oblast velja, potem je tovarš Tito tipična karizma. Hkrati pa Weber navaja, da je karizmatična oblast najbolj netrajna oblika oblasti, saj je vezana na posameznika in nikakor ne more biti dedna. Za Jugoslavijo pa je značilno, da skuša to karizmo reproducirati. Po končanem obdobju karizmatične oblasti smo prešli v model, ki samemu sebi pripisuje prvine popolne racionalnosti, hkrati pa se ne more pohvaliti z učinkovitostjo, konsenzom v družbi in spoštovanjem lastnih zakonov. Ker oblast svoje legitimnosti ne more črpati tam, kjer jo črpa vsaka druga racionalna oblast, je prisiljena legitimnost najti pri tovarišu Titu.

Prenašanje Titovih slik na stavkah, demonstracijah in drugih socialnih akcijah ima drugačne korenine. Ob dejstvu, da nekaj desetletij stavke v tem sistemu niso bile predvidene (dovoljene), je uporaba slik tovariša Tita tisti element, ki sicer nezakonito stavko legalizira. Odsotnost nekaterih osnovnih demokratičnih svoboščin je državljane prisilila, da si te svoboščine izsilijo. To so naredili z zatekanjem k magičnim obrazcem. Sklicevanje na tovariša Tita med demonstracijami je prav to!

Ob tem pa je pomembna vsota: vsaka politična ali socialna akcija je lahko legitimizirana oz. legalizirana s sklicevanjem na tovariša Tita. Tito je tako (p)ostal edina skupna vrednota, da pa bi to ostal, mora njegova pozicija ostati nedefinirana: Titova pot je vse.

Splošno znano je, da ljudje za časa svojega življenja niso enaki, niti niso enakopravni ali enakovredni. S smrtjo pa stvar postane še bolj zapletena: po nekaterih teorijah naj bi bili ljudje ob smrti enaki, razlike bi torej izginile, hierarhije med mrtvimi pa naj ne bi bilo. Te razlike pa izginejo le, če stvar "opazujemo" s pozicije mrtvega, skratka s pozicije, kjer opazovanje sploh ni možno. Le opazovanje s te nemogoče pozicije torej lahko vodi k tezi o enakosti mrtvih. Če pa gledamo z naše perspektive, torej s perspektive, ki je za gledanje sploh edina možna, razlike ostajajo. Najbolj znan primer večvrednosti mrtvecev lahko najdemo v deželi faraonov. Potem ko so iz trupel odstranili drobovino, telo pa oprali s palminim vinom, natrli s solmi, bitumnom in eteričnimi olji, napojili z aromatičnimi snovmi in na koncu omotali v trakove, si je pokojnik zagotovil vozovnico za potovanje v neskončnost. Drugi, revnejši, ki si niso mogli privoščiti zapletenih tehnik balzamiranja, so bili lahko deležni drugačnih postopkov. Neskončnost so si ob nekoliko večjem tveganju lahko zagotovili s premazi iz asfalta in sušenjem na soncu.

Balzamiranje je univerzalen pojav. V Evropi je o balzamiranju prvi pisal Herodot, prvi balzamirani Evropejec pa je bil najbrž Aleksander Makedonski. Sicer pa so se s tehnikami zagotavljanja neskončnosti ukvarjali tudi Asirci, Perzijci, Rimljani, Peruanci, Mehičani...Svoje tehnike so preizkušali tudi Bantu črnci, Polinezijski, mumije najdemo na Kanarskih otokih in v Novi Zelandiji. Ob vsej ekzotiki balzamiranja pa ne moremo mimo dejstva, da je balzamiranje tudi pritliklina sodobnih družb. Balzamiranje torej lahko najdemo tako v azijsko-afriških despotskih državah kot v socialističnih republikah. Mumije obstajajo tako v sužnjelastniškem "produkcijskem načinu" (da uporabimo to zvanečo frazo) kot tudi v prehodnem obdobju, ki nosi ime socializem.

Ljudje, ki si lahko zagotovijo bolj ali manj zanesljivo neskončnost, so praviloma kralji, faraoni, predsedniki, misleci ali pa so naštetim vsaj blizu. Balzamiranje lahko naroči tisti, ki ga bo deležen, lahko pa ga naročijo druge - ne da bi kandidat za mumifikacijo to želel. Faraoni so tako že za časa svojega življenja mislili na onostranstvo, zgradili primerne grobnice in našli mojstre balzamskega poklica. Drugače pa je bilo z mumijami 20. stoletja. Lenin kot najbolj znana mumija 20. stoletja gotovo ni bil sam naročnik mumificiranja, pač pa so ga z voskom, terpentinom, glicerinom, cinkovim kloridom, karbonsko kislino obdelali, ne da bi sam to zares želel. Iz tega lahko ugotovimo, da je balzamiranje namenjeno okolici, ne pa sami mumiji. Balzamiranje opravlja pomembno socialno funkcijo.

V Staničevih Belih lisah socializma lahko preberemo: "Samo enkrat pred mnogimi leti, ko sem bil prvič v Moskvi, sem prostovoljno obiskal Leninov mavzolej na Rdečem trgu. Pozneje sem bil tam sicer še mnogokrat, vendar le po dolžnosti, z uradnimi delegacijami ali znanci, ki so bili v Moskvi prvič in so ga seveda hoteli videti. Nikoli nisem tega rad storil, prej z nekoliko mučnim občutkom, kajti pobožnosti ob pogledu na voščeno truplo, pa čeprav je Leninovo, ne čutim nobene, radovednosti tudi ne, pač pa mi je neprijetno, ker se mi zdi, da iz tiste neme, kar otipljivo verujoče vrste, ki se pobožno pomika mimo voščenega mrtvega svetnika, še več, boga pod steklenim pokrovom krste, štrlim kot hudoben brezverec, na katerega celo telesna bližina boga ne napravi nobenega vtisa.

"Lenin je bolj živ ob vseh živčih!" razglša geslo na plakatih, ki jih vidiš na vsakem koraku. "Lenin je najbolj človeški od vseh ljudi!" razglša drugi in s takim ravnanjem človeškost povzdignejo v božanskost."

O leninizmu in marksizmu kot religiji je govorilo že precej ljudi. Mrtvi poglavar, pokojni voditelj revolucije kot bog, delavski razred kot izvoljeno ljudstvo, komunizem in nebesa, takšne vzporednice je potegnil marsikdo. Gorz je npr. Marxu in marksistom očital, da so si nataknilo svetniški sij in se proglasili za preroke. Značilno je, da je prva konkretna analiza o božanskih dimenzijah mrtvega voditelja revolucije nastala že v letu, ko je prvi uspešni komunistični revolucionar umrl. Leta 1924 se je o kultu mrtvega poglavarja razpisal Vladimir Maljevič. Njegove študije o religioznih dimenzijah leninizma so precej časa ostale v rokopisih, tri leta po nastanku rokopisa je večji paket besedil pretihotapil v Nemčijo.

"Očitno je, da država ne more iti po poti, ki bi bila drugačna od zakona Boga. Bog je v ljudeh nekaj, kar duši vsako drugo Misel. 'Ne verjami v drugega boga razen vame', to pomeni, ne misli na kak drug način kot moj. Kdorkoli misli drugače od mene je moj sovražnik in uničil ga bom, ker sem bog. Jaz sem resnična svetost. Država je mehanizem za zatiranje tistih, ki mislijo drugače in ona pravi: 'Ne bo nobene druge oblasti razen mene'. Vsak človek, ki misli o drugi oblasti, je moj sovražnik in jaz ga bom uničil. Moja svetost je resnična svetost, ki ljudi izvaja iz tega stanja. Premagati Boga, kakršnega si ljudje zamišljajo, pomeni premagati samo državo, premagati svetost, ker svetost je Bog, vendar pa vse do trenutka, ko bo država ostala nepremagana, ostajajta nepremagana tudi Sveto mesto in svetost. Državna revolucija je le sprememba v strukturi države, s tem pa sta svetost in posvečenost zamenjani z resničnejšo in močnejšo svetostjo, v kateri ni nobenega mraka. Po Janezu Krstniku pa je ravno Bog tista svetost, v kateri ni mraka. Zamenjava starega preroka, zamenjava svete svetosti s tehnično svetostjo, je podobna zamenjavi Vladimira Plehanova ali pa menjavi Peruna z Vladimirom." (iz Knjige o brezpredmetnosti)

79

"Vladimir Ilič Lenin kot nadomestek staroslovanskega boga Peruna je leta 1924 umrl. In s tem svoj božanski karakter seveda ohranil."

"V današnjem času se je pripetil nov dogodek: gre za Leninovo smrt, jaz pa bom ta primer uporabil, da bi dokazal svojo misel. Pomemben je, ker je po Kristusovi smrti to drugi dogodek, ki mora pripeljati do spremembe stališča, spremembe, ki je povzročila spremembo lika materialne realnosti. Vendar pa se je ta dogodek pripetil v državi in postal lik. Iz majhnega materialističnega "on" se je spremenil v "ON", to je v tisti "on", ki upravlja z usodo naroda. Bog in oblast upravljata z resničnimi verniki in uničujeta tiste, ki niso resnični verniki. Oboji so se dvignili iz malega "on", ki sploh ne more vladati in uničevati, dokler ne postane "ON". Mali "on" je na istem nivoju kot vsi ostali "on" saj nima za sabo pravih vernikov. Zato so si zviti in inteligentni ljudje izmislili boga, ki sedi na nebu in bo sodil duši grešnika po njegovi smrti, do svoje smrti pa sme živeti po Božjih pravilih in potem odgovarjati. Smisel vsega tega leži v dejstvu, da človek preživlja svoje življenje, ne da bi videl svojega gospodarja, ki ga lahko kaznuje le po smrti."

"V liku je Lenin preobražen iz materialne eksistence v svetinjo, prišel je iz materialističnega komunizma in se pojavil v duhu religioznega komunizma, dviga se nad materialistični načrt delovanja, kot bog ukazuje materiji, da v njegovem imenu sprejme svojo novo ureditev."

Maljevič dokazuje, da je v komunizmu simbol križa zamenjan s simbolom kocke in kvadrata. Če je bil Kristus kot bog stare religije pribit na križ, potem je Lenin kot

bog nove dobe zaprt v kocko. Kocka je namreč sarkofag, v katerem leži Lenin. Kocka je postala simbol večnosti, prej pa je to funkcijo opravljal križ.

Ko so spomladi leta 1973 v Sovjetski zvezi uvedli nove partijske izkaznice in stare vzeli in prometa, je bog Lenin dobil partijsko izkaznico s številko 00000001, njegov božji namestnik na zemlji Brežnjev pa izkaznico s številko 00000002. Od prvega marca leta 1973 je Leninova nesmrtnost in božanskost tudi uradno potrjena.

Lenin ni bil edini balzamirani komunistični voditelj. Kitajci so balzamirali Mao Ce Tunga, Bolgari pa Georgija Dimitrova. Vladarji, deležni balzamiranja, so bili praviloma karizme. Karizmatična oblast ni vezana na določen tip ekonomske ureditve, pač pa se pojavlja od faraonov do samoupravljanja. S smrtjo karizmatičnega voditelja pa zazeva praznina. Ni več najvišje avtoritete, ki bi ji vsi zaupali, obstaja pa duh pokojnika, torej avtoriteta, na katero se lahko sklicuješ. Tip oblasti se nedvomno spremeni. Od neposredne avtoritete karizme se premakne k posrednemu sklicevanju na mrtvega poglavarja.

Hkrati pa je kult mrtvega poglavarja povezan z arhaičnim pojmovanjem smrti. Smrt je nedotakljiva, še zlasti, če gre za smrt voditelja, avtoritete. Zaradi nedojemljivosti smrti se ustali predstava o ločevanju duše in telesa in vračanju obeh k prvotnemu izvoru, s tem pa se zagotavlja tudi nesmrtnost. Z nesmrtnostjo pa ostaja tudi strah pred mrtvim poglavarjem, zaklinjanje ob njegovem grobu, citiranje njegovih misli, ponavljanje ideologije.

80 Balzamiranje ne pomeni le ohranjanja telesa. Gre za to, da se z balzamiranjem reproducira tudi ideologija. Ta element je ključen. Tisti, ki balzamiranje naroči, z voščnim truplom nima kaj početi. Lahko pa uporablja mumificirano ideologijo, išče citate za vsako priložnost, se sklicije na faraona in njegovo preklestvo. Balzamiran je torej družbeni red, ne pa poglavar. Za nagačenim poglavarjem se skrivajo hierarhični odnosi, hegemonija tistega, ki je naročil balzamiranje, organiziral izlet na Rdeči trg ali Dedinje. Za nagačenim poglavarjem se skriva oblast.

Oblast v tradicionalni družbi (vse socialistične družbe pa so bolj ali manj tradicionalne) se reproducira med ritualom. Vodja rituala lahko postane vodja nasploh. Obredno klanjanje mrtvemu poglavarju lahko poteka brez fizične prisotnosti duhovnika, sekretarja ali vodje, poglavito je, da se udeleženci rituala ponovno preprijijo z ideologijo, ki jo balzamirani predstavlja.

Kitajski primer dokazuje, da gre pri balzamiranju res za balzamiranje ideologije in ne trupla. Mavzolej Mao Ce Tunga so kmalu zaprli: zaradi popravila. Morda na prvi pogled ni jasno, kaj popravljajo: mavzolej, ker morda pušča streha, ali pa popravljajo Mao Ce Tunga, ker preparati za balzamiranje niso bili dovolj dobri in se je Mao začel razkrajati. Če bi puščala streha, bi jo hitro popravili. Če bi se začel Mao razkrajati, bi ga hitro pokopali, ali znova balzamirali. V resnici pa je tisto, kar Kitajci popravljajo, ideologija. Z Maom so balzamirali ideologijo, ki je zelo hitro postala neuporabna.

Podobna stvar se je zgodila tudi s tovarišem Stalinom. Tudi njega so spremenili v mumijo, z reformami Hruščova pa balzamirana stalinska ideologija ni bila več funkcionalna. Zato so tovariša Stalina ročno odstranili iz Leninove piramide in da zakopali za kremeljskimi zidovi.

Ni pa nujno, da bi bilo balzamiranje namenjeno zgolj reprodukciji vladajoče ideologije. Usodi Josipa Broza Tita in Lenina to morda najbolj jasno dokazujeta. Med Titovim obdobjem in aktualno situacijo obstajajo tudi ključne razlike. Podobni

prelomi so se odvijali tudi ob predaji Leninove štafete Stalinu. Tako je za Jugoslavijo značilen naslednji paradoks: Tito je še vedno ključna referenčna točka vseh govorov, hkrati pa je ustava iz leta 1974 postala ključni krivec vseh jugoslovanskih problemov (pod to ustavo je podpisan prav tovariš Tito). Referenčni okvir, ki ga ponuja leninizem, se je razvil v smer popolnega totalitarizma. Titov referenčni okvir pa se je razvil - v večjem delu Jugoslavije - v avtoritarni populizem. Tako leninizem kot titoizem tak razvoj sicer omogočata in nudita nastavke za legitimizacijo tovrstnih praks, po drugi strani pa ponujata tudi drugačne razvojne možnosti. Zato lahko sklenemo z ugotovitvijo, da kult mrtvega poglavarja zagotavlja legitimnost praks, ki z izvirno referenco nimajo nujno dosti skupnega. Skupnega imajo ravno toliko, da legitimizirajo trenutno dogajanje. Hkrati pa so družbe, v katerih je ključni obrazec družbenega življenja povezan s kultom mrtvega poglavarja, obsojene na stalno stagnacijo ali v najslabšem možnem primeru na retrogradne procese, ki so za nameček še legitimizirani s pokojno karizmo. Totalitarizem v Sovjetski zvezi in avtoritarni populizem v Jugoslaviji sta najboljša dokaza za to trditev.

Slovarček *Franci Zavrl* minimalizma

Zadnje čase precej govorimo o razmerju med psihologijo in okoljem, v katerem psihologija nastaja in se pojavlja. Način, na katerega običajno mislimo ta odnos, da gre namreč za razmerje, ki šele nastaja, ki se trenutno izraža v tej, nepopolni, izkrivljeni podobi, katero naj bi sčasoma zamenjal nek popolnejši, ustrenejši razvoj, se mi zdi popolnoma neustrezna. Spominja na komunistično krilatico o »trenutnih razvojnih težavah«, ki naj bi z razvojem socializma počasi izginile.

Naj postrežem s primerom. V psihologiji je danes izredno popularno govoriti o narcizmu in narcističnem karakterju. V tej zvezi pogosto prihaja ne le do terminološke, temveč do mnogo hujše zmede, v kateri se pojem narcizem zamenjuje z egoizmom, v istih sklopih nastopajo različna teoretična izhodišča, skratka, prihaja do zmede, kakršne smo vajeni pri dežurnih razlagalcih jugoslovanske krize. Če slednji sanjajo o popolnem socializmu, katerega rojstvo kar noče priti, potem vrli psihologi delajo nekaj podobnega: namesto načelne konceptualizacije psihičnega vse preradi razvijajo neproduktivne in nekonsistentne »teorije«, ki ne morejo nikoli »zadeti« svojega cilja, torej konceptualizacije človekovega psihičnega življenja.

Jugoslovanski psihologiji poleg omenjenega pomanjkanja samorefleksivnosti, ki onemogoča vsako resno razpravo o razmerju med psihologijo in »družbo«, za njeno učinkovitost in ugled manjkata vsaj še dve pomembni lastnosti. Prva je običajen *znanstveni* pogum in neodvisnost, druga pa upoštevanje dosežkov drugih znanosti, ki so že dodobra opredelile svoj odnos do družbene stvarnosti.

Če naj upoštevam lastne pripombe, potem ta prispevek, v katerem bo govora o najbolj izstopajočih potezah družbenega trenutka v Jugoslaviji in o tem, kako naj se analize teh potez lotijo psihologi, nima teoretičnih pretenzij. Gre za kratek pregled, nekakšen slovarček tem, problemov, ki naj bi se jih psihologija po mojem mnenju morala, če naj bo učinkovita in ugledna znanost, vsekakor lotiti.

NAJLEPŠI TRENUTKI LANSKEGA POLETJA

Katere družbene poteze so označevale lansko jesen? Naj jih na hitro preletim: šlo je za kopico kontroverznih pojavov, med katerimi so izstopali glorifikacijski nacionalizem, njegov spoj s »proletarskimi zahtevami po kruhu«, izstopala je nesposobnost, da bi se različne iniciative izražale na demokratičen način, ponovno se je rodil »komunistični fundamentalizem« (predvsem sklicevanja na partijske vrhove in delavski razred), pojavil se je trend unitarističnih ideologij, ki so se na raznih koncih (tudi v Sloveniji), dopolnjevale s futurističnim obupom (»Srbija će biti cela ili je neće biti«), paniko in nedefinirano a izredno močno tesnobo.

Najbolj izrazito so se te poteze kazale v *medijih*. Izmed že natančno proučenih »tisoč lokalnih resnic«, do domala shizoidnih in v lasten krog ujetih praks, naj izberem le nekaj najbolj očitnih primerov. Nek ogorčen občan je pisal dnevniku Politika in protestiral ob slovenskem rekle »Ven z južnjaki«. Beograjski dopisnik Dela je poiskal pisca in ga pobaral, od kod mu ideja o tem »slovenskem rekle«. Občan mu je odvrnil, da je o tem govoril nek visok lokalni politik, katerega mnenje on vsekakor spoštuje in mu verjame. Dopisnik Dela je zatem obiskal omenjenega politika, ki mu je na isto vprašanje odgovoril, da je vest o takih slovenskih »pregovorih« prebral v nekem pismu bralca v beograjski Politiki, ki ji nedvomno zaupa in v katere objektivnost nikakor ne dvomi. Verjetno ni težko opaziti, da ta zgodba nima pravega konca-gre podobno kot šala o Indijanskem vraču in meteorologu iz New Yorka, ki, ujeta v »zaupanje«, »poštenost« in »objektivnost« napovedujeta vreme na podlagi opazovanja obnašanja drugega. Kakorkoli: v jugoslovanskih medijih se je pojavila cela vrsta podobnih »krogov«, v katerih je en konec vodil k drugemu, nobeden pa izven te shizoidne in samozadostne medijske situacije. Politikin primer je indikativen tudi z drugih zornih kotov-vsebuje predpostavko slepega zaupanja politični avtoriteti, njeno neresno obnašanje in končno tudi izgubljanje minimalnih profesionalnih in etičnih norm družbenega komuniciranja.

V Politikini zgodbi se je pojavil tudi »naiven, mali človek z ulice«. Na splošno družbeno norost je reagiral popolnoma konsistentno, napisal je ogorčeno pismo bralca, v katerem je protestiral proti šovinističnim slovenskim geslom. Toda kako je taisti mali, anonimni državlján reagiral na druga dejstva, s katerimi se je srečeval v svojem okolju? . Kako je mogel racionalizirati medijske ofenzive, medsebojna obračunavanja med politiki, vsakodnevne politične škandale, afere kot sta Neum in Agrokomerc? Kako je posameznik reagiral na rasistične, nizkotne politične igre oblastnikov, do katerih je bil vaju gojiti predvsem strahospoštovanje? In dalje: samoupravljanje je pomenilo neko vero, ki se mu je vse bolj izgubljala; nadomestili so jo realen občutek nemoči, vsakdanja izigravanja njegovih pravic in vse težji eksistenčni položaj. Kaj je storil, oziroma, kaj je mogel storiti »mali človek«, ko se je srečal s tako razklano podobo svojega vrednostnega sistema, ko je spoznal, da vse, kar se (mu) dogaja, ni izjema, temveč pravilo?.

OSTALO MU JE, DA GRE NA MITING

Kaj je lahko storil človek, soočen s temi *dejstvi*? Obljubam zagotovo ni mogel več verjeti (naj si še malo zategne pas, češ, saj bo kmalu bolje), v teleologijo je tudi izgubil zaupanje, saj ga je izneverila... Je šel človek na ulice, na pomoč poklical preproste nacionalistične obrazce in se podredil demagogiji?

Preden poskušam pritrditi temu vprašanju, bom naredil še majhen ovinek. V čem je največja težava omenjenega »malega človeka«? Po mojem mnenju niti ne v tem,

da nima prave družbené moči, da je brezpraven, da »ne dobiva odgovorov na vprašanja, ki jih je zastavil«. Njegov največji problem je v tem, da dobiva odgovore na vprašanja, ki jih ni nikoli zastavil, da je postavljen pred mnogoštevilne možnosti, med katerimi ne more izbirati in končno, da se ne more »niti dobro podrediti svoji oblasti. » Kako neki naj se ji podredi, kako neki naj se zaveda njene moči, če ji ne more plačati davkov, če nima niti za življenje? Kako naj se je boji, ko jo gleda tako sprto med sabo? Vse to, torej nemožnost izbiranja in podrejanja, pa še ni dovolj, da se človek podredi demagogiji.

Da bi maneuver uspel, da bi se minimalna družbena »pravila igre« nadomestila z demagoškimi obrazci, je poleg zgoraj omenjenih, potrebno še nekaj pogojev. Človek mora biti izpostavljen permanentnemu vzdušju *izrednega stanja*: pomembne odločitve se ena za drugo sprejemajo v »izrednih okoliščinah«, vse več je vprašanj, od katerih je odvisno politično in vsakršno preživetje države. Tisti, ki bi se eventuelno ne odločil zatrobiti v skupni rog, bi posledice svoje odločitve, »ki bodo nedvomno katastrofalne«, moral nositi sam. Jasno je, da tako vzdušje le še dodatno ruši minimalne ostanke družbenih dogovorov; zato ni čudno, da očitki o odgovornosti zvenijo tako zelo nekredibilno, da gospodarske reforme postajajo farsa, pričakovanja »odločilnih sej in dokumentov« pa le še smešna dramaturgija. Da, prav za to gre, za dramaturgijo. Za bombardiranje z ekstremnimi situacijami, za to, da se vsakdanjost prikazuje kot splet neskončne množice večjih in manjših kriz.

84 Logika ekstremnih situacij, nemožnosti izbiranja in podrejanja, se nadalje dopolnjuje s pretiranimi pričakovanji, ki vedno znova vodijo v razočaranje. Dogaja se, da človek dobiva odgovore na vprašanja, ki jih ni nikoli postavil, medtem ko jih sam ne more postavljati. Zato se odloča za krajšo pot, za apatijo, za agresivno in eksplozivno fantazmatiko. Ker mu družba enostavno ne nudi opor, niti kriterijev, niti presenečenj, se začne človek napajati s fantazmami in množičnimi, običajno fundamentalističnimi *mitologijami*.

Treba je kajpak poudariti, da je apatija bolj ali manj navidezna. Za potlačenimi težnjami, za videzom vsakodnevne sivine se lahko skriva prava eksplozija. Še bolj potrebno pa se mi zdi opozoriti, ne s kakšnega socialno-higieničnega, temveč čisto načelnega stališča, na to, da tudi navidezno napredne ideologije (npr. posamezne vizije mirovnih in ekoloških gibanj) vsebujejo naravnost šokantne primesi zgoraj omenjenih mitologij. Običajno se v tej zvezi omenjajo razne ideologije preživetja, pogosto je zaslediti različne apokaliptične momente itn.

JABOLKO NE PADE DALEČ OD DREVEŠA

Vse zgoraj povedano brez dvoma vpliva na človekovo psihično življenje, od najbolj socialnega, do najbolj intimnega. Našteti procesi krepijo občutek obleganosti posameznika, najsi bo njegovo manifestativno obnašanje že omenjena apatija, sadistična agresivnost ali kakšna od oblik množične identifikacije. Omenjeni socialni dejavniki, predvsem pa fantastične predstave, preko katerih množična produkcija oblikuje posameznikov odnos do sveta, brišejo mejo med Jazom in okoljem; ta ugotovitev je ena temeljnih tez psiholoških analiz narcizma. Večina teorij narcizma se se strinja tudi v ugotovitvi, da narcistična psihična organizacija pomeni, da psihično življenje ne poteka po običajnih »pravilih igre«, temveč so ta pravila »prirejena«, samosvoja, nekje temeljijo na infantilnem, drugje na samosvojem razvoju moralčnih psihičnih instanc, spet drugje se ves zaplet locira v obdobje Ojdipa itn.

Kar je za nas še posebej pomembno, je zanimiva koincidenca med anomalijami v pravih družbenih in psihičnih organizacijah. Če lahko samoupravljanje definiram kot pomanjkanje družbenih pravil igre, potem smem zapisati, da je ta družbena situacija »idealno gojišče« zgoraj omenjenega pomanjkanja psihičnih pravil igre. Ta trditev je na prvi pogled videti preveč mehanična - tega ji sploh ne odrekam. Vendar mi gre tokrat le za pregled izzivov, za, kot sem že rekel, slovarček aktualnih tem, s katerimi bi se morala psihologija v našem prostoru vsekakor spopasti. Če pri tem uporabljam mehanične, v znanstvenih raziskavah nepriljubljene primerjave, potem je to prej stvar namernega provociranja znanstvenega interesa kot dokaz moje nerodnosti. Toliko o tej primerjavi, ki je, priznati morate, precej nazorna.

Rekel sem že, da so predstave »malega človeka« o politiki kontroverzne, da se mu razmerja med koncepti prikazujejo kot razmerja med ljudmi in obratno, da se od njega pričakuje apriorno zaupanje na področjih, kjer je realno pričakovati prav nezaupanje, itn. Politika je zanj nekaj časa nedotakljiva, potem se naenkrat prelevi v »kurbo«, predstava politika kot osebe je nekonsistentna (nekaj časa je politik »dober«, »za narod« itn., potem ga ljudstvo naenkrat proglasi za izdajalca). Posameznikov odnos do predstavnikov oblasti je deformiran - ugotovili smo že, da državljani ne more izbirati, da oblasti ne more ostati niti podložen - kaj lahko stori?

Lahko se priključi družbeni norosti. Vključi se v delovanje »sistema« in od velikih sej pričakuje velike rezultate, zaradi česar je kmalu deležen velikih razočaranj. Človek, oropan družbenih pravil igre ne more biti nikoli gotov, kakšni bodo rezultati neke poteze, ki jo je izvedel. Ne zna ocenjevati realnih razmerij, ocene nadomešča z nerealno tesnobo (npr. strah pred tem, da bo armada prevzela oblast ali da bo »albanska nevarnost« na Kosovu enostavno dokončala svoj »genocid«).

Poglejmo nekaj najbolj značilnih potez take subjektivne ekonomije. Omenili so že t. i. »albansko nevarnost«: v zvezi s tem ne moremo mimo tipičnih predstav, ki so se oblikovale o nekaj najbolj konstitutivnih delih te nevarnosti. Gre za stereotipe o »posilstvu«, »ustavi« in o »poštenih Albancih«. Posilstvo je povzdignjeno na raven popolne moralne superiornosti, ki jo uživa žrtev, podatki o resničnih posilstvih niso več važni. Ustavo je treba spremeniti, ne da bi sploh kdo vedel, kaj v njej piše, »pošteni« Albanci naj pokažejo nemogoče-svojo jugoslovansko usmerjenost. Če ponovim - tudi odstavljeni ali odstopljeni politik, npr. Čkrebić ali Šetinc, je lahko pridobil status žrtve.

SAM SI JE KRIV

Razumljivo je, da si človek v taki situaciji poišče in oblikuje neko lastno strategijo preživetja, najsij gre za srbske vaške straže na Kosovu ali »postmoderne« yuppije v Ljubljani. Pripadnika vaških straž so vodili budnost, dvom in opreznost. Bil je postavljen v položaj, v katerem ni mogel izraziti niti vdanosti tej oblasti, saj ga ta ni bila sposobna zaščititi pred domnevnimi napadalci. In kaj povezuje oba primera? Namesto strategije preživetja obakrat nastopa trivializacija krize, občutek za nevarnost, opozorilo za bolesten dvom, celo za brezizhodnost. Obakrat gre za pripravljanje na tisto »najhujše«, čeprav se oboji tešijo, da do tega ne bi prišlo. Na žalost vse zgoraj povedano ne velja le za našeta primera, temveč tudi za amorfne množice, apatične aparatčike, lumpenproletariatsko zabavljaštvo in pijančevanje, kakor tudi za ostarele »negativiste«, kritične do vseh in vsakogar.

Kar je pri vsem najpomembnejše pa ni spekter mask, ki si jih ljudje vsakodnevno nadevajo, temveč njihovo lahkotno menjavanje. Pomembno je, da človekova psi-

hična dinamika sploh ni več zavezana nekemu etičnemu kodu, najsi gre za »moralni imperativ«, »višje človeške vrednote« ali za »globlji smisel«. Težava je v tem, da »minimalistična strategija preživetja«, kakor imenujem opisan sklop pojavov, »boj za obstanek« jemlje dobesedno, da ne upošteva presežka, ki nastaja v vseh intersubjektivnih odnosih. Toda o tej psihični organizaciji bo treba šele spregovoriti; meni je šlo tokrat le za slovarček nekaterih najbolj očitnih mehanizmov, ki do takega stanja pripeljejo in ki ga psihično vzdržujejo. Nadaljevanje je, kot že rečeno, v rokah tistih, ki naj bi te probleme raziskovali. Če seveda hočejo, da bi bila njihova stroka učinkovita in cenjena.

Politika, *Tonči* politično, *Kuzmanič* družbeno- politično

Družbenopolitična pravljica

Kljub temu, da se pri vprašanjih politike in političnega z materialističnimi in historičnimi prijemi ne da priti nikamor, se jih bom (iz razlogov, ki mi jih narekujeta želja in upanje, da bi se zadevo lahko pojasnilo tudi zasvojenecem družbenopolitičnosti) vendarle poslužil.

Kar zadeva politiko in politično, se kot priče dokončnega razpada tako samoupravnega sveta kot njegove slike nahajamo na neki dvojno perverzni točki, ki bi se jo dalo opredeliti tudi na naslednji način: Gre za združbeno strukturo in strukturo združbene zavesti, ki si je še do včeraj lahko delala utvaro, kot da je prispela na konec oz. začetek evropske zgodovine. Dejansko pa je - kar zadeva politiko in politično - trdno jahala v sedlu nekakšne pred-Aristotelovske pred-polis-skupnosti, ne samo uspešnem izničenju razlikovanja med državo in družbo, na zaceljeni rani, ki jo je za seboj pustila zgodovina, še posebej tista po francoski revoluciji, ampak celo na izničenju politike v smislu Aristotelovske neposrednosti političnega. Prva perverznost je bila (in je še vedno) vsebovana v naslednjem: s samoupravljanjem kot da se je zgodovina vrnila pred Aristotela; oziroma, kot da je bilo samoupravljanje tisto, ki mu je vdahnilo nekšen »pravi smisel«. Druga pa v tem, da je kirurškemu rezilu revolucionarnega raranja uspelo zaceliti rane, ki jih je temu otroškemu dožemanju politike in političnega prizadela zgodovina moderne.

Vrhovna kategorija pred katero in glede na katero je bilo vse »drugo« (tudi in predvsem politika in politično) enako, je seveda tista, ki se samopoimenuje kot *družbenopolitičnost*, ali prevedeno: revolucionarno dejanje kot tako, *nasebna dejava revolucioniranja*.

Če na zadevo zremo aktualistično in s skrajno omejenega, »tukajšnjega« stališča, lahko rečemo, da je s pojavom tistega, kar se je prav tako (samo)poimenovalo kot »nova družbena gibanja«, sredi kristalne stavbe družbenopolitičnosti nastala *razpo-*

ka, ki so jo »gibanja nove političnosti« le še poglobila. Druženopolitičnost je *razpadla* in v smislu analitičnega ugotavljanja lahko mirne vesti zatrdimo, da je nek zgodovinski lik šel *nepovratno v »ropotamico zgodovine«*.

Če nadaljujem v vsem razumljivi, domači, se pravi revolucionarni govorici, potem si »nam« v tej točki pred vsemi drugimi zastavlja tole vprašanje: *Kaj storiti?* Ker mi tukaj gre za politiko in politično, bi se to vprašanje lahko »konkretiziralo« tudi kot: kaj storiti s politiko in političnim? Gre potemtakem za vprašanje, ki predpostavlja neko *subjektiviteto*, ki bi naj odločala o tem, kaj storiti s politiko in političnim. Vendar pa je iz razlogov, ki sem jih v literarni obliki pravkar skiciral, na dlani tudi to, da omenjeni razpad druženopolitičnosti predvsem subsumira *razpad Te-revolucionarne subjektivitete*, ki bi se naj vprašala o tem, kaj storiti. Tako kot v strogem pomenu tovrstne subjektivitete več ni v pobočju praktičnega, saj lahko Zvezo komunistov, delavski razred in podobne materiale iz orbite revolucije brez posebnega tveganja tretiramo vsaj kot izginjajoče (če že ne kot nične), pa tudi v diskurzivni ravni več ni subjektivnega oporišča, na katerega bi lahko oprli »naše« značilno vprašanje - »kaj storiti«. Skratka, s spremembami, ki so nastale, je tudi *revolucionarno vprašanje kot vprašanje postalo nemogoče*. Ostane le še raziskovanje politike, političnega, druženopolitičnega... Praktična vprašanja postanejo praktična, vprašanja teorije pa teoretična. Nemara je odveč pripomniti, da šele tako postanejo možne vede kot vede, da je šele to »prva«, »prava« priložnost za logos političnega in druženega, za politologijo, sociologijo... Saj so končno dobile priložnost, da se srečjo s svojo predmetnostjo, ki je bila še včeraj zaklenjena v samici druženopolitičnega revolucioniranja. Drugače povedano, prav to revolucioniranje je bilo v osrčju »znanstvene« obravnave. Znanost kot znanost je bila nemogoča in sicer ne v tistem substancialnem smislu parazitiranja na nemogočem, kar vsaka znanost per definitionem je, ampak v smislu, da se do te nemožnosti sploh ni mogla dokopati - bila ji je konstitutivno prepovedana.

88

V nadaljevanju bom skušal tematizirati problem politike v obdobju kraljevanja druženopolitičnosti, torej skicirati nekatera vprašanja in odgovore o tem, kako se je politika pojavljala, kako je funkcionirala v (domnevno) superiornih očeh druženopolitičnega revolucioniranja.

Ko gre za politiko in politično je odločilna in seveda *nevprašljiva podmena* revolucionarnega izhajanja druženopolitičnosti tista, ki govori o nekakšni *skupnosti*, ali kakor jo sam imenujem, *združbi*. Za to združbo je značilno dvojje: prvič, da funkcionira na ravni želje, da je - če skrajno banaliziram - tisto zaželeno, obenem pa tisto, kar bi naj že bilo - nekoč na začetku zgodovine. Naj gre za »prvobitno skupnost« ali pa za polis - skupnost, »socializem« ali »družbo prihodnosti«, vedno se pripoveduje pravljica, v kateri je dokazovanje ene izpeljano na osnovi druge, ali drugače povedano, v kateri je postopek dokazovanja *tavtologičen*. Tako kot »želja boljšega« torej ne več »dobrega« kot pri Aristotelu - kaže, da je nekoč že moralo biti dobro, tako je to dobro (ki naj bi bilo empirično preverljivo in naj bi nekoč zgodovinsko obstajalo) dokaz, da se »družba prihodnosti« nahaja v mediju možnega. Možnost dobrega je potemtakem izpeljana iz želje boljšega, želja boljšega pa sloni na dokazu nekdanje eksistence dobrega. Vse to je seveda bolj ali manj eksplicirano ogrodje, ki pa ga ni moč misliti ne iz predzgodovinskega (nekdanje dobro), ne iz post-zgodovinskega, pravega-zgodovinskega (prihodnje boljše) in ne iz njunega medsebojnega nanašanja. Misliti ga je mogoče le iz neke

tretje pozicije, se pravi glede na mesto subjekta, ki dialektizira s tema dvema pobočjema zato, da bi v tistem »vedno konkretnem« tukaj in zdaj določal pomene in smeri nekega zaželenega razvoja. Ta skupnost, ta združba, potemtakem sploh ni ne vprašanje neskončno preteklega in ne problem točke, ki se ji neskončno bližamo, temveč je tisto mesto, od koder govori revolucionarni subjekt, *subjekt pogleda družbenopolitičnosti*. Z na začetku omenjenim razpadom pa je natanko ta subjekt postal vprašljiv in ga je moč tematizirati kot ne-več-uhajajoči predmet.

Na isto kopito kot združba sta nategnjeni še drugi dve odločilni trditvi, ki zadevata politiko in politično znotraj zakonitosti pravlјice družbenopolitičnega. Tista, ki se nanaša na *državo* in pa tista, ki govori o *razredih*.

U-zgodovinjenju združbe v podobah pred-zgodovinskega in post -zgodovinskega ustreza tudi obravnava kategorije Država. Država se v revolucionarni optiki pojavlja v dveh likih, ki ju je treba brati v enem kosu. Zaželeno brezdržavnost (ukinitev-odmiranje države), ki izhaja iz nekega povsem določenega »neznosnega bivanja«, ki je dešifrirano kot v-bistvu-razredno (še več: cela »doseđanja zgodovina« je izpeljana iz razredov in/ali »razrednih bojev«) ima svojo utemeljitev v neki empirično pred-zgodovinski pred-državnosti, ki je hkrati dokaz za to, da je brez-državnost možna. Isto je z določitvijo pojma razreda, kjer nagnjenost k brez-razrednosti najprej kulminira v konstrukt »družbe prihodnosti«, svojo empirično utemeljitev pa si poišče v eksistenci pred/brez razrednih struktur. Sam vrstni red utemeljevanja tukaj sploh ni pomemben, kajti gre za zvrst krožnega dokazovanja, v katerem »resnica« postopka ne leži v enem in ali v drugem polu izpeljevanja, temveč jima je nadrejena v podobi tretjega. Tretje, za katerega smo že dejali, da je mesto revolucionarnega subjekta, pa se, glede na krožni proces dokazovanja, nahaja v poziciji središča tega kroženja, ki vedno znova določa tako dolžino kot tudi pomen radiusa dveh tavitologično se samodokazujočih »elementov«.

89

Zarisani liki združbe, države in razredov so osrednje osebe v pravljicnem gibanju revolucionarne družbenopolitičnosti. Vendar pa sta za to, da figure specifične družbenopolitične pravlјice stopijo v tek, da začnejo igrati igro v skladu z željo in nameni njihovega avtorja (avtorjev) potrebna vsaj še dva elementa: cilj, h kateremu je pravlјica (gi,banje) namenjena in dirigentska palica, ki ves potek dogodkov uravnava.

Glede cilja je potrebno reči, da se dialektično deli na dve kreaturi. Dejali smo že, da sta cilj in izhodišče obenem v »končni instanci« vsebovana v združbi, skupnosti, ki pa jo žal(!) nenehno onemogočajo različni sovražni liki ne-skupnostnega. Skupno ime teh sovražnikov pa je *Religija*. Toda ne ta ali ona religija, temveč Religija kot Religija vseh religij, ali, bolj prozno povedano, Odtujitev. Kritika religije postane kritika Religije takrat, ko postane kritika tostranstva. Osrednja tostranska upodobitev Religije pa je seveda »politična država«. Če je cilj, h kateremu teži družbenopolitična pravlјica, združba, potem je tarča, ki jo je treba najprej zadeti in izničiti za dosego tega cilja, prav »politična država«. Funkcijo dirigentske palice (seveda če odmislimo dirigenta kot konstituens tega dogajanja) lahko opredelimo preko označevalca »Kritika«, ki se ravna predvsem po zakonih Emancipacije. Način njenega obnašanja je spet strogo dialektičen - v mediju diskurzivnega, nato pa še praktično revolucionaren - v mediju prakse. Oboje se seveda medsebojno »neločljivo prepleta« in »kreativno nadgrajuje«, rezultira pa v taki ali drugačni prisotnosti *totalitarizma*, ki mu niso tuji tudi najbolj teroristični prijem.

Sintagmo »politična država«, ki ima tako kot vse druge pomembne kreature pravljičje družbenopolitičnosti svoj koren ali celo izpeljavo že pri Marxu, je treba razvozlati kot državo Religije, ki sta ji glede na označevalec Odtujitev namenjeni Kritika in Ukinitev. Razmerje med politiko in političnim na eni ter državo na drugi je tukaj malodane poistoveteno, čeprav premočrtno tega ni moč trditi; predvsem zaradi konceptualne nedoslednosti postavitve pri Marxu samem. Razlikovanje med državo in politiko- političnim prav tako ni dosledno izpeljano. Obe strani sta pravzaprav dojeti kot nekakšen prosto lebdeči in po potrebi razpoložljivi blok, toda blok, ki je - nota bene - prek razrednosti prevedljiv tako v Odtujitev kot tudi v revolucionarno Svobodo, ki se nakazuje skozi Emancipacijo. *Politika tukaj nikoli ne nastopa samostojno, pa tudi politično se ne pojavi v samostalniški rabi.* Če se pojma sploh pojavljata, potem sta v povezavi z neko »institucijo« (npr. državo, ekonomijo itd.). Tisto bistveno, kar se vedno najde v osrčju teh institucij, pa je nek subjekt, določen kot razredni subjekt, kot subjekt posedovanja ali manjka posedovanja. Tako npr. »politične sile« ali »razredi« posedujejo »državo«, imajo jo v svojih rokah, ona pa kot instrumentarij tega subjekta služi njegovim interesom.

90

Izhodiščna združba je v pravljici družbenopolitičnosti dojeta bodisi kot »naravna integracija« ali pa kot ponovna, *totalna integracija* in sicer naprej sfer »politike« in »ekonomije«. O ekonomiji govorim zato, ker je ta saintsimonovska iznajdba razlikovanja med »politiko« in »ekonomijo« veliko boljši analitični pripomoček na poti k razrednosti (»kritika politične ekonomije« in podobne reči!) kot pa recimo Heglovsko razlikovanje med državo in civilno družbo. Tukaj namreč ni nobene »civilne družbe«; nasprotno - če je pripoznana, potem funkcionira kot živalsko kraljestvo, kot vojna vseh proti vsem ali pa kot barbarstvo. Rousseaujevskemu elementu totalitarne demokracije, ki gradi na mehaniki plebejske večine (»obča volja«) je treba poleg saintsimonovskega obrata v razmerje med politiko in ekonomijo dodati še konstituens tega obrata: namreč razmerje znotraj vladanja, ki je določeno kot razlikovanje med vladanjem nad ljudmi (politika) in vladanjem nad stvarmi (ekonomija). Popolna pravljična slika se dobi šele takrat, ko vso to konstrukcijo cepimo na revolucionarni subjekt spremembe sveta.

Politika je torej dojeta kot tisto, kar sledi iz Religiozne eksistence v tostranstvu, iz države, in je relativno avtonomna, ločena, Odtujena »sfera bivanja« nad »družbo«. Je tisto, kar vlada z in nad ljudmi, kar iz vladavine nad stvarmi dela vladavino nad ljudmi, ali kar celo ljudi dela za stvari. »Postvarjenje« ljudi je v tej pravljični, negativno utopični optiki rezultat *političnega kot odtujenega*, kot tistega, kar ima v rokah in s čemer upravlja razred posedovalcev stvari in ljudi, predvsem pa rezultat samonanašanja teh entitet. Svoboda, ki je dojeta populistično kot pri Rousseauju, kot svoboda vseh, pa dobi prav zaradi instalacije kolektivnega subjekta posedovanja države (razred) *kolektivistično utemeljitev* - svoboda nekega posebnega razreda, a obenem razreda, ki svoji ničnosti v zahvalo reprezentira ničnost občega in ki je na ta način razred občnosti, obči razred - proletariat. Toda ta svoboda ne velja zgolj za nekakšno parcialno svobodo ali za svobodo nasploh, temveč kar za pravo, edino, vsebinsko, človeško Svobodo, pri čemer je človek seveda določen prek pobočja produkcije (stvari in ljudi).

To, da sta politika in država subsumirani pod (sicer tostransko) Religijo, pa ima še nek pomemben nasledek, ki je tudi komplementaren glede na izhodišče družbenopolitične pravljičje. Ohranjena subsumpcija ima namreč to funkcijo, da loči zgodovino od ne-zgodovine. Natančneje, vse religiozne utvare, kot so politika, država,

ideologija, pravo, morala, filozofija..., nimajo svoje zgodovine, kar najprej pomeni, da nimajo svojega življenja, nato da nimajo tudi pravice do njega. To svoje življenje namreč sprejemajo od nekega (drugega) sonca, sonca dela, glede na katerega se obnašajo kot njegovi trabanti. Le sonce dela, Produkcija (Produkcija je revolucioniranje par excellence), je tisto, kar jih poganja in kar jim poklanja življenje. Zato je *sestop* iz pobočja teh utvar v odkrivanju »korenin politike« (= korenin odtujevanja) konstitutivna in odločilna poteza družbenopolitične pravljičnice. Ključna opredelitev v tem oziru je namreč vsebovana v trditvi, da se politike, države itd. ne da razvozlati iz njih samih, pač pa iz osrčja sonca dela. Razvozlati, dojeti in razumeti pa pomeni isto kot ukiniti, spremeniti in razodtujiti. *Najboljša politika je zato mrtva politika, politika, ki je več ni; torej nastop razpolitiziranega ekonomiziranja s stvarmi.* To pa je precizna definicija revolucije glede na politiko, totalitarnega prijem, kjer so osnovne stvari, s katerimi se producira (najpoprej somproducira, saj je revolucija v najstrožjem pomenu besede *samorefleksijska*, »vase padajoča« zadeva) ljudi. Omembe vreden del teh pa so ljudje / ne-ljudje; natančneje Sovražniki ali sovražniki (izbranega = revolucionarnega) Ljudstva in je z njimi dovoljeno ravnati kot s stvarmi ali - v nekoliko boljšem primeru - kot z živalmi.

Vendar pa osrčje družbenopolitične pravljičnice ni v integraciji družbe (družbenega) in politike (političnega). Za njeno določitev je odločilen tisti vmesni pomišljaj med »družbenim« in političnim, ki kaže na izpraznjeno mesto tretjega elementa, tistega, ki je pomišljaj ustvaril, zvezal obe kreaturi ter se s tega pravljičnega prizorišča umaknil.

Kako pa dojeti To družbeno in To politično? To družbeno veekakor ne v smislu (civilne) družbe kot osrednjega »dela« moderno strukturiranega načina bivanja, saj je le-ta spregledan kot največji sovražnik revolucioniranja, družbenopolitičnosti kot take. Družbeno, ki je tu v igri, je pravzaprav treba dojeti kot tisto, kar od družbe(nosti) ostane, potem ko se ji odreže sodobne določitve meščanstva; tistega, kar se »začne« vsaj z italijanskimi mesti, konča pa nikoli. Torej lastnino (individualno, kolektivno...) prostost (trgovanja, sploh gibanja) svobodo (govora, združevanja, pisanja, organiziranja, ločevanja, abstininiranja, sploh povezovanja in razločevanja...)...

Kako poimenovati to kastrirano družbo, ta preostanek družbenosti? Morda združba proletarcev? Toda to nam preprečujeta proletariat in instanca partije, razredne zavesti ter njuna medsebojna pravljična povezava. Ker je Ta združba še »nekaj manj« kot združba proletarcev, jo bomo imenovali *drhal*, določili pa kot skupek razlaščenih, brezpravnih, na delo obsojenih osebkov, ki lahko svojo pozitivacijo izrazijo le še skozi neskončno pripravljenost na podrhaljenje vseh tistih, ki to iz različnih razlogov še niso.

V teh pogojih je nemara s politiko še slabše. Blago rečeno je nezaželena ali prepovedana. Ker pa je *vprašanje politike hkrati tudi vprašanje svobode* in sicer ne samo politične svobode, ampak vprašanje tiste *svobode, ki se vsem »drugim svobodam« postavlja kot njihov predpogoj*, je prvi »emanicipatoričen poseg« glede na družbenopolitično pravljičnico vsebovan v tem, da skušamo vsaj shematsko skicirati »prvi« pojem »politične situacije«, se pravi tisto »politično situacijo«, ki nam je posredovana prek starih Grkov. Prav zaradi tega, ker je to najbolj elementarna, celo primitivna oblika političnosti, ki ne gradi na pestrih razcepah moderne, - po našem mnenju - je ena najbolj godnih za začetno uhajanje izpod jeklenega jopiča družbenopolitične pravljičnice.

Vsekakor je res, da se lahko politiko opredeli na več načinov, oziroma, da je možnih opredelitev politike prav gotovo toliko, kot je načinov postavljanja tega vprašanja oziroma možnih izhodišč pri tovrstni tematizaciji. Toda tukaj se ne moremo ukvarjati z vsemi možnimi pojmi in načini tematizacije politike. Izhajali bomo iz tiste opredelitve politike, ki jo je v zgoščenji obliki posredoval Marcel Prelot (Prelot, 1971) in ki velja kot eden možnih standardiziranih načinov definicije pojma politike ter jo nekoliko dopolnili z nekaterimi sorodnimi opredelitvami.

Izraz »politika« prihaja iz grške besede oziroma besed polis, politeia, politika, politike, pri čemer kaže posebej poudariti tiste pomene teh besed, ki naj bi jih uporabljali stari Grki.

Polis ne pomeni kratko in malo državo, kakor je še vedno v veljavi pri številnih interpretih in prevajalcih, temveč mesto- državo (J. Burckhardt), oziroma, kar pa ni povsem natančno, »mestno državo«. Nadalje, Polis prav tako pomeni območje, mesto ter skup meščanov, ki oblikujejo mesto. Polis ni samo mesto, zajema tako »metropolo« kot tudi kmetijsko območje okrog nje, vasi in kmečko gospodarstvo, v primeru Aten pa tudi Pirejsko pristanišče. Mesto je seveda osrednja točka polisa, toda ne prekriva njegovega celotnega pomena. Pri določitvi pojma polis ni odločilno zgolj to, da gre za mesto kot način izgraditve, koncentracije oziroma razporeditve naselja ali hiš, temveč da je to skupnost meščanov, morda bi lahko rekli »mestna občina« (Ritter, 1987, str. 91). Glede na težave s prevajanjem je še najboljše ohraniti polis v njegovi izvirni obliki.

92

Čeprav beseda Politeia meri tudi na državo, pa pod kategorijo »država« ni umestno misliti državo srednjega veka ali državo, ki nastane s francosko revolucijo ali po njej, kaj šele npr. »državo«, s katero imamo pogosto opraviti v različnih marksologijah. Problem dojetja »Grčije« izhaja večinoma iz dejstva, da jo nujno motrimo skozi novoveška, post-novoveška ali celo pred-novoveška očala. Tudi pri pojmu politeia gre za mesto- državo le da ta opredelitev za razliko od Polis meri najprej na ustavo, potem na vrst političnega režima in končno na državljanstvo - seveda v pomenu meščanstva, pri čemer se je treba skrbno čuvati pred Marxovskih intonacij o pojmu meščanstva. Osrednje Platonovo delo »Politeia« se pogosto prevaja neustrezno kot »država«. Neustrezno zato, ker se s tem prevodom in s pripadajočim dojemanjem izgubi tista razsežnost opredelitve Politeia, ki ima za subjekte opredeljevanja državljane, ne pa državo. Politeia je »najpoprej sodelovanje državljanov« v zakonodaji, upravljanju in pravosodju in šele potem določena »ureditev« in/ali »ustava«. Nekoliko bolj zaostreno povedano: države kot od (civilne) družbe razlikujoče se ustanove v takratni Grčiji ni. Je kvečjemu skupnost, in sicer skupnost državljanov brez posredovanja ustanove države.

Za stare Grke polis ni država; celota državljanov sestavlja polis. Politična skupnost koreni v državljanih, ne pa v sferi državnosti, ki bi se razlikovala glede na njih, oziroma ki bi bila ustvarjena iz njih. Razlikovanja med političnim in družbenim redom sploh niso poznali. Osnovna razdelitev življenja je potekala med *oikos* in *polis*, kar pa »še zdaleč ne ustreza Heglovi delitvi med civilno družbo in državo. Glede na to, da je bila osnovna identiteta Grkov v politiki, je politika zanje bila način bivanja in način življenja, ne pa sredstvo, ki bi se ga uporabljalo v namene drugih sektorjev življenja« (Posavec, 1987, 41).

»V nasprotju z moderno državo je bil polis identičen z državljanstvom, vendar, v grščini, s politeia. In ker je državljanstvo v bistvu ustvarjalo ustavo, sta se tako ustava kot državljanstvo poimenovala s politeia, njuna pomena se nista mogla ločiti. Državljanstvo je torej *bila* ustava kot nikoli prej in nikoli pozneje« (Meier, 1980, cit. Posavec, 1987, 41-42).

Politika prihaja iz besede politikos, torej iz opredelitev, ki se nanašajo na politične, na meščanske zadeve, na zadeve državljanstva, na državo, ustavo, na politični režim, na republiko, na suverenost. Ta politika pomeni pri Grkih dobesedno meščanske/državljske zadeve; tisto, kar zadeva mesto- državo, oziroma kar meri predvsem na javne zadeve. V tem smislu pomeni ukvarjati se s politikom delovati kot državljan. Politično življenje je »način življenja državljana«. Politik je tisti, ki je »državljski« in šele od tod je tudi državnik. V mestu so namreč tisti, ki »vladajo in tisti, ki se jim vlada, identični z državljanji« (Ritter, 1987, 92).

Nenazadnje kaže pri tem omeniti tudi politike tehne, politiko kot znanje, spretnost, obrt in tudi umetnost. Nekoliko poenostavljeno rečeno, način vodenja politike. (Natančno ta aspekt politike - seveda kot reductio ad absurdum - je odločilen za dojemanje pojma politike pri Marxu!)

Seveda se v ozadju vseh teh opredelitev nahaja tako ali drugače določen človek takratnega časa. Za naše potrebe je na tem mestu odločilnega pomena dejstvo, da je grški človek zaznamovan predvsem kot Zoon politikon, kot pravi npr. Aristotel, pa ne le on. Dojetje/prevajanje Aristotelovega Zoon politikon kot »družbene živali« in ne kot »politične« je v strogem pomenu daljnosežen ideološki (in zgodovinski) obrat. Človek Grčije je nadvse »politična žival«, »politično bitje«. Kolikor za žival še lahko rečemo, da je »družbena«, pa je samo človek tisti, ki je (ali ni) političen. Lahko bi rekli, da je grški človek človek toliko, kolikor se opredeljuje prek in s pobočjem politike. »Namesto da živi v čredah, hordah ali v plemenih, je njegova specifična lastnost ta, da živi uvrščen v kolektivni organizem, ki ga konstituira Polis, mesto-država, ki je zanj naravna potreba in moralni ideal obenem« (Prelot, 1971, 165). Po Aristotelu je človek »po naravi« (seveda ne »naravi v Marxovem, Rousseujevem ali v podobnih pomenih) »bitje, ki živi v polisu« (Pol. I.2.1253a 2-3).

Verbalno sovpadanje pomenov mesto-država z modernim pomenom države se začne s posredovanjem latinske republica. Tako res publica kot javna stvar sovpadе s ta politika. Republikansko/i/a kot pridevnik je - kar je pomembno za poznejši razvoj dogodkov - ekvivalenten »državljskemu« (franc. »civique«).

Klasična latinščina besedo politicus (a, am) uporablja le v pridevniški rabi. Cicero npr., zato da bi »besedo Politeia za določitev republike neposredno transponiral iz grščine in zato, da bi obenem označil politično znanje, uporablja parafrazo: civilis scientia ali še revum civilium gerendae« (Prelot, 1971, 165). Šele dosti pozneje so na izraz res publica cepili besedo država.

POLITIČNO

Norberto Bobbio na nekem ne povsem razvidnem in na nek način celo prikritem in nerazdelanem mestu pravi, da je treba razlikovati med politikom (politics) in političnim (political), in sicer zato, »ker v marksističnem jeziku politika pogosto pomeni subjektivno dimenzijo historičnega delovanja v nasprotju do objektivnih pogojev« (Bobbio, 1987, 37).

Ta marginalna pripomba se nam zdi daljnosežna tako za razlikovanje med politiko in političnim za nazaj (kot neko pomembno, novo interpretacijsko naskočišče za pogled »proti Grčiji«), še posebej pa za pogled »naprej«, se pravi proti Marxu.

Ko gre za politično (tudi za politiko) pri Starih je glavna težava vsebovna v tem, da je model novoveške države po eni strani popolnoma neprimeren za dojemanje grške situacije, po drugi pa se je (vedno) že zgodilo, da je »prenesen« v to situacijo in tako je seveda nemogoče ločiti eno od druge. Kaj npr. storiti, ko vemo, da Grčija sploh nima pojma »dela« in pojma »zunanje politike«, pa tudi ne države in politike kot ju dojemamo danes? (Ali pa je prav to prednost pri tovrstnem raziskovanju?) Kakorkoli že, če za zunanjo politiko in delo velja, da ju pri Grkih ni, da pa sta tukaj in zdaj še kako prisotna, potem za pojem političnega velja ravno obratno. Vemo, da je nastal v Grčiji in da je v poznejšem razvoju prestal takšno razširitev in raztegovanje, da je danes popolnoma izprazen in skorajda odvečen, da ga zaradi tega takorekoč sploh ni. Saj lahko s svojo ekstenzivnostjo, ki sega od politike vsakega posamičnega podjetja do športnih politik, pomeni še manj kot ščepec umazanega mestnega smoga.

Pri poskusu »izdelave« pojma političnega se bomo oprli predvsem na izpeljave Christiana Meierja (1984, 58 in nasl.), ki skuša zgraditi nastavke za »teorijo«, *političnega polja*. Gre za poskus, ki ne skuša določiti posamičnega (npr. političnega) predmeta, temveč »istočasno tudi njegov okvir« (Meier, 59). Politično se v tem oziru »za razliko od politike in od njenih različnih pridevniških rab dojemata kot *polje ali element*, v katerem se ljudje zbirajo v politične enote« (podč. T.K.).

94

Resda je problem takšne Meierjeve definicije v tem, da ravna tавтолоško, saj s pomočjo opredelitve političnega opredeljuje politično, toda tавтолоškost prve postavitve ima namen »krajšanja« izpeljave. Zbiranje, združevanje ljudi v posamezne enote, strukture, tem ljudem najpoprej priskrbi in predstavlja »najvišjo moč«. Ta moč nato ni izključujoča glede na druge tovrstne poskuse, ampak jih predpostavlja, zato obstajajo tako možnosti medsebojnega združevanja teh združenj kot njihovega razhajanja, ne pa medsebojnega izključevanja. Za političnost kot polje je torej odločilna dimenzija pluralnost, razlike, odprte možnosti; torej svobodno delovanje, ki ne gradi na izključevanju. Seveda je za takšno »stanje« nujen obstoj izključujočega elementa, vendar pa ne izključitve posamičnega, živega, temveč mrtvega-občega; zakona torej (prim. Mulgan, 1985, 82 in nasl.). Gre za »stanje«, ki je v nekem odločilnem momentu *pred- demokratsko* (v smislu, da vladavina ne stopi med žive ljudi, ampak jim je v obliki zakona (Boga) *zunanja* - in ki bi mu stari Grki rekli *izonomija*). Prav v tem kaže iskati odgovor na dejstvo, da se atenska »skupnost« ni imenovala Atene, temveč *Atenci*! Noben singular torej, nikakršen abstrakum, temveč množica svobodnih individuov. Celota množice Atencev, ki se samovzpostavi z iztirjenostjo in nadrejenostjo zakona, pa se ni zbirala znotraj nobene posebne instance, združenja, organizacije, od koder bi po načelu predstavnštva črpala svojo legitimnost, svobodnost, vplivnost. Glede na prostor, polje - in to je odločilno pri političnem Starih Grkov - so »vladani in vladajoči«, če uporabimo to sodobnejšo oznako, identični, ali natančneje, *enaki pred zakonom*. Tudi pri tem bi se kazalo vrniti k Aristotelu in odločno zavrniti umevanja, ki glede vladavine ne razlikujejo načela od substance oziroma, pri katerih so vse oblike in znaki vladavine/vladanja eno in isto, razlike pa se nahajajo le znotraj vladanja.

Identiteta vsakega posameznega Atenca je pred vsemi drugimi in nad vsemi drugimi *politična*, bili so državljani, meščani, »polišani«. To pa je polje, medij, ali »etos« (kot

pravi Y. Schluck), ki jih nad hišo, poljem, sosesčino, družino in katerokoli drugo posebnostjo vpisuje v »celoto«. Znotraj tradicionalne družbe, ki obsega nešteto razlik, neenakosti... je funkcionirala *umetna* raven političnega. Natančneje- *poleg, pred in nad* temi razlikami je obstojala politična, *abstraktna enakost*, ki je bila toliko močnejša, kolikor bolj je bilo jasno, da enakosti v vseh drugih sferah ni mogoče doseči. Še več, »prav zaradi teh neenakosti je polje političnosti funkcioniralo tako: Biti državljani pa je pomenilo *ne imeti gospodarja, razen absolutnega gospodarja, se pravi Zakona* kot tistega, ki svobodo, političnost sploh šele omogoča. Državljan kot Zoon politikon je potemtakem človek, ki ne obstaja »zaradi nekoga drugega, ampak zaradi sebe samega« (Aristotel, Met. I, 2.982 b-26). Družinske, skupinske, ekonomske... neenakost nikakor ne »oblikujejo form oblasti« (Volkman-Schluck, 1974, 45). Rezultat je med drugim tudi ta, da postane angažma v tem odprtem polju predmet državljskih ambicij in še več, postane obče merilo veljavnosti. Biti dober državljani pomeni v tem kontekstu biti in vztrajati pri tem, da si *svoboden, se pravi političen*. Tiste, ki niso sodelovali v »političnem dogajanju Aten« niso imenovali nepolitičen, temveč »neuporaben človek«. Takšen je bil človek, ki »ni bil usposobljen za obstoj, kajti ničesar ni prispeval k skupnosti, ki šele omogoča svobodno življenje, ki ga le-ta uživa« (Volkman-Schluck, 1974, 47).

Za razliko od moderne in tudi post-moderne situacije, kjer gre za politizacijo posamičnih sfer, interesov, projektov... gre tukaj za *političnost samega državljan* kot takega. Ne gre za nikakršno »družbo«, ki bi naj tako ali drugače zorganizirano »državo« postavila v položaj »služenja«, temveč za to, da so se meščani, se pravi Atenci, »primarno konstituirali kot državljani v političnem smislu« (Meier, 65).

95

Samo po sebi umevno je, da se oblike vladavine lahko menjajo in spreminjajo. Toda s spremembo znotraj polis-vladavine, vladavine političnega, zgrajene na izločitvi in nadrejenosti zakona, mrtve črke, se »ne ukinja njihov politični princip. Le-ta je vsebovan v tem, da polis sestoji iz državljanov, da so državljani njegovi deli in člani« (Ritter, 1987, 92).

Državljan-meščan ni vsakdo, ki živi v mestu, temveč tisti, ki je politično polnopravni član, ki ima državljansko pravico. »Da ne bo nesporazuma: mestna država vključuje poleg državljanov in v kontrastu z njimi še vse tiste, ki so, na različnih stopnjah, brez veljave, povezane s polnim državljanstvom: tako so bili v Šparti hipomeionci, perioki, heloti, sužnji. Enakost se zarisuje na ozadju neenakosti« (Vernant, 1986, 49).

Obenem je s tem odprto tudi vprašanje rabe/zlorabe moči, ki sama sebi ni zmožna postavljati meja: je pač tisto, kar se nenehno nagiba samo k sebi - seveda v vedno bolj ekstremnih oblikah. Tisto, kar zvezuje in omejuje moč pa »ne morejo biti zgolj moralni zakoni, saj se le-ti venomer nanašajo na posameznika kot posameznika«. Učinkovita meja moči je lahko »edinole politični etos«, območje, prostor javnega, svobodnega političnega delovanja. Še več. Prav iz perspektive »političnega etosa« se kompleks moči ne nakazuje več kot nasebna nečlovečnost, takšen postane šele, kolikor pride do »razpada političnega etosa«, oziroma, »kolikor se le-ta še ni izoblikoval« (Volkman-Schluck, 1974, 49).

Za tematizacijo političnega se je potrebno dotakniti vsaj še tiste dimenzije polisa, ki se po Vernantu (1986, 36 in nasl.) opredeljuje kot »duhovni univerzum«. Gre za funkcijo besede »v polisu«, oziroma za položaj, v katerem je »beseda postala politično orodje per excellence«. »Govor ni več obredna beseda, primeren obrazec,

ampak protislovno razpravljanje, diskusija, argumentacija. Zahteva občinstva, na katero se obrača kot na razsodnika...» (Vernant, 1986, 36). Politično in logos sta v tesnem sorazmerju tudi pri Aristotelu, še posebej v njegovi opredelitvi, po kateri je »med živimi bitji edinole človek obdarjen z govorom in umom« (Aristotel, Pol I, 2.1253 a.9-10). Od vseh ostalih oblik druženja, združevanja, se združitev ljudi v mestu razlikuje v tem, da mesto dobesedno »sloni na umu«, kot pravi Ritter (1987, 95). Še zdaleč ne gre za to, da bi Aristotel s svojo postavitvijo meril na nekakšno podružbljanje človeka vobče, ali pa na naravo druženja, združevanja, še manj pa na nekakšno »družbeno naravo človeka«, temveč zagovarja nekaj dosti bolj določenega. »Mesto ima naravo človeka za svojo substanco zato, ker v njem prihaja do izraza um človeka. Je mesto človeškega bitja, ker ono samo sloni na umu in ker je umna družbena ureditev« (Ritter, 1987, 95).

Aristotelov postopek izpeljave potemtakem ne sloni na tem, da s pomočjo uma določa naravo človeku, iz katere bi naknadno izpeljal polis. Ravno nasprotno. Pojem človeka kot umnega bitja je možen šele, ko polis že je, ali - če rečemo z Vernantom - ko je »beseda postala politično orodje per excellence«.

Kako torej v poplavi politiziranja določiti »tisto politično«, ne da bi se nanašalo na pobočja ekonomskega, socialnega, geografskega, strateškega, vojaškega, športnega, družinskega, marketinškega, znanstvenega, kadrovskega, demografskega, razvojnega... in podobnih moderno-postmodernih izpeljevanj iz korenine politikos?

96 Najprej bomo dejali, da po postavitvi, iz katere izhajamo, tisto politično »ni identično niti vsoti vseh aspektov moderne politike niti kateremukoli posamičnemu le-teh« (Pažanin, 1986, 194).

V sodobni razpravi o političnem je nemara priročno sprejeti Meierjevo (1980) napotilo, da je treba privzeti bistveno grško izkušnjo, o kateri smo že spregovorili, in ki smo jo nasplošno tudi zakoličili kot polje javnega, svobodnega delovanja, odločanja... Toda tukaj bi radi rekli še več: ko gre za Grčijo, je tisto politično »centralni element življenja« in ne le eden med drugimi, kaj šele nekakšno nebodigra treba, kot le to zafunkcionira v socializmih. V primerjavi s »političnim interesom«, če govorimo v sodobnejših kategorijah, so bili ekonomski, socialni in drugi »interesi« dosti »šibkejši«, tako da je bilo politično (politični interes) tista »točka prežitja«, ki je vsem razlikam navkljub podeljevala neko identiteto. Prav v tej identiteti je bila vsebovana najmočnejša, splošna solidarnost takratnih državljanov. »Solidarnost tistih, ki so hoteli s svojim osebnim sodelovanjem v razgovoru zagotoviti pravičnost in red, se sploh ni mogla nadaljevati na njihovih različnih neposrednih interesih: morala je pač graditi na splošnem, potemtakem posredovanem, torej državljanskem interesu. Šele to je tisto, kar jih je delalo za močne. To pa pomeni, da so se znova našli kot državljani..., ki so se do takrat srečevali kot sosede, kmetje, obrtniki, pripadniki kulta... Med sabo so konstituirali *popolnoma novo raven srečanja*, občejanja, govorjenja, delovanja, pričakovanja, samospregijanja in skupnosti« (Meier, cit. Pažanin, 1986, str. 195; podč. T.K.).

Ta »popolnoma nova raven«, raven splošnega, od vsega konkretnega abstrahirana, skupno posredovana raven državljanstva, je »polje političnega«. To je šele prostor, polje, etos, v katerem in/ali na katerem se lahko dogaja (ali ne) politika, država, svoboda. Kjer lahko pride (ali pa ne) do izraza večšina, umetnost, obrt politike,... Je tisto, kar omogoča ne samo, da (politični) subjekti delajo tako ali drugače, temveč, da sploh so.

Če danes rečemo, da je »politika način vladanja v razcepljenih družbah« (Crick, 1986, 141), potem smo povedali nekaj tautološkega. Saj nam natančnejša, konceptualna opredelitev pojma družbe ne dovoljuje, da bi ga sploh tematizirali ne da bi obenem bil »razcepljen«, »deljen«. Brez poteze deljenosti, razcepljenosti, družbe kratko in malo ni, saj natanko ta razcepljenost in deljenost omogoča, da družba sploh je. V nasprotnem primeru lahko govorimo le o nekakšnih skupkih, skupnostih in/ali združbah.

Vendar je pri sicer zelo produktivni omenjeni Crickovi postavitvi potrebno opozoriti, da elementa razcepa, delitve, nikakor ne smemo misliti v Marxovskih kategorijah razrednega razcepa. Tudi ne razcepa, ki Marxovim postavitvam predhodi, namreč med državo in civilno družbo. Ko tukaj govorimo o razcepu, deljenosti, gre za pojav, za nastanek abstraktnega, simbolnega območja političnega, ki - če aktualiziramo - zagotavlja prestop in »monolitizma« v »pluralizem«. To je »prehod«, nastanek polja, ki omogoča svobodno dejavnost, ki ne razrešuje dokončno vseh problemov, jih pa pomaga premoščati, pretvarjati in prestajati. Seveda gre pri tem za razvite, kot pravi Crick, »zapletene« družbe, toda te razvitosti in zapletenosti ne smemo misliti na Marxovsko materializirajoči način, ki se nanaša bodisi na delitev dela, na razrede, na razvoj produkcijskih sil, tehnologijo ali podobno. Je že res, da zapletena družba, se pravi tista, ki je družba v tem pomenu, *funkcionira na način politike*, torej sovpade s tovrstno razvitostjo, na noben način pa ni zvedljiva na njo. Celo nasprotno - vendar pa to ni tema, ki bi jo bilo treba na tem mestu posebej razdelati.

Politična vladavina je možna samo takrat, ko jo določene »sile v družbi želijo in vrednotijo« (Crick, 1986, 144), ko je možno funkcioniranje na način, da so politični kompromisi sprejemljivi kot cena, ki jo je vredno plačati za svobodo. Torej takrat, ko sta vsaj delno marginalizirana tako religiozni kot ideološki esencializem (Popper). Potemtakem gre za okoliščine, v katerih je politična moč dojeta kot subjektivna moč, ko politika deluje podobno kot hipoteza v znanosti oziroma, ko imajo politiki priložnost delovati inventivno in skeptično obenem. Torej takrat, ko jim je omejeno delovanje na način Boga ali pa tistega, za katerega se predpostavlja, da je absolutno. Ko torej pride do vladavine enakosti v »nekaterih« (političnih) in ne v vseh zadevah. Čeprav je zakon tisto, kar zagotavlja takšno družbo, pa za politiko kot umetnost možnega ni nobenih dokončnih garancij, ker je kraljestvo sodobnega, ki si lahko privoščiti tudi izbiro svoje negacije. Nobenega dvoma ni, da je proceduralni aspekt političnega delovanja okostje politike, nikoli pa ne more biti njena meja. Meje so drugod in kolikor so, bi lahko rekli, da so neukinljive. Kajti za politiko je konstitutivno to, da je apriorno delna. Kolikor pride do poskusa po-politizacije vsega, pride do destrukcije politike. Kadar se zdi, da je za politiko pomembno vse, takrat *politika ne postane totalitarna, temveč izgine - nastopi totalitarizem*.

97

LITERATURA

- 1 Aristotel, *Metafizika*, Kultura, Beograd 1971 Nikomahova Etika, SNL, Zagreb 1982 Politika, BIGZ, Beograd 1984
- 2 Bobbio, Norberto *Quale Socialismo?*, Einaudi, Tasno 1976 Which Socialism?, Pality Press, 1987
- 3 Crick, Bernard *In defence of Politics*, Penguin Books, 1986
- 4 Habermas, Jürgen *Theorie und Praxis*, H. Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied, 1963 Bigz, Beograd 1980
- 5 Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Velstein Buch, 1972, *Osnovne crte filozofije prava*, Logos, Sarajevo 1964

- 6 Marx, Karl MEID I-V, CZ, Ljubljana 1977
- 7 Meier, Christian *Der Begriff des Politischen in Alten Griechenland*, Političko v Grka, Politička misao, Zagreb 1- 2/1984 *Die Entsehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt 1980
- 8 Mulgan, R.C. *Aristotle's Political Theory*, Clarendon Press, Oxford 1986
- 9 Pažanin, Ante *Moderna filozofija i politika*, Informator, Zagreb 1986
- 10 Plato *The Republic*, Penguin Books, 1974
- 11 Platon *Država*, BIGZ, Beograd 1983
- 12 Prélôt, Marcel *La science politique*, Paris, Presses univ. de France 1963, Hrestomatija političke znanosti, Naprijed, Zagreb 1971
- 13 Ritter, Joachim *Metaphysik und Politik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969 etafizika i politika, Informator, Zagreb 1987
- 14 Rousseau, J.J. *Družbena pogodba*, CZ, Ljubljana 1960
- 15 Vernant, J.P. *Les Origines de la pensée Grecque*, Presseo univ. de France, 1962 Škuc, FF, Ljubljana 1986
- 16 Volkmann-Schluck, K.H. *Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1974 *Politička filozofija*, Naprijed Zagreb 1974

Tradicija proti *Radha Kumar* sodobnosti: vznemirjenje zaradi sati-dane v Indiji

Septembra 1987 se je neka vdova v 99
Zahodni Indiji dala zažgati na grmadi,

kar je zanetilo pravo kampanjo, ki se je hitro razvila v ostro debato ne le o pravicah in krivicah hindujskih žensk, ampak o verski identiteti, komunalni avtonomiji in o vlogi prava in države v tako raznoliki družbi kot je indijska. Debata je burila duhove več kot pol leta in v tem času se je indijska politična misel razdelila v dve nasprotujoči si polji, v moderno in tradicionalno. Vprašanje kako in zakaj je do tega prišlo, je postalo zelo pomembno še posebej za indijske feministke, ki so se morale soočiti s tako hudim nasprotovanjem, kot ga do tedaj še niso doživele.

Do neke mere je tega razburjenja kriv že obred sam, saj je že sam po sebi sporen. Dobesedno je to samožrtvovanje hindujske ženske ob moževi smrti. Čeprav se da sati-dano izvršiti na mnogo načinov, kot na primer s samozažigom skupaj z nekim predmetom, ki je pripadal možu, je verjetno podoba ženske, ki se da živa zažgati na grmadi, kjer gori moževo truplo, še najbolj razširjena podoba, ki jo povezujemo s tem izrazom (sati-dana). Žensko, ki postane sati, častijo kot boginjo in ljudje prepotujejo stotine, celo tisoče milj, da bi se poklonili na kraju, kjer je umrla in da bi jo prosili (na primer, da bi se jim rodil sin).

Zdi se, da sati-dana izhaja iz vojaških kast; bila je element v ogromni konstrukciji idealov hrabrosti in časti, ki je dajala poseben pomen smrti, če je bila le-ta storjena za obrambo ali povečevanje skupnosti. Verjetno zaradi svojega močnega simbolizma ni ostala omejena le na vojaške kaste, ampak so jo prakticirale tudi ženske iz drugih kast. Iz istega razloga pa ni nikoli postala splošen ali zelo razširjen pojav.

Čeprav naj bi bila sati-dana prostovoljno dejanje, je obred tak, da je dejansko nemogoče ugotoviti ali je ženska res hotela umreti, ali pa je bila v to prisiljena. Kakor hitro razglasijo namero, se v vdovini hiši začno zbirati sorodniki in sosedge, da bi ji izkazali spoštovanje, in vzdusje, ki pri tem nastane, je tako pobožno, da se ženska

le težko umakne. Dajo ji »božanske« narkotike (travo ali pa kakšno mamilo), s tem pa popolnoma izgubi zavest o tem, kaj se bo z njo pravzaprav zgodilo; odenejo jo v poročni lišp in jo v procesiji peljejo h grmadi; čim se nanjo povzpne, jo obtežijo s hlodi in kokosovimi orehi, kar ji popolnoma onemogoči, da bi z grmade lahko vstala; poleg tega ognja ne prižge sama, ampak to storijo drugi. Ko gori, jo obkroža vrsta mladeničev, tako da publika ne vidi njenih bojov niti njene agonije; povrh vsega pa še glasno pobožno petje, ki še narašča, ko prižejo ogenj, uduši vsak njen krik na pomoč.

V tem dejanju je nekaj dvoumnega, nejasnega, kar nam onemogoča, da bi naredili preprost, enostranski zaključek. Po eni strani je namreč zelo lahko zagrešiti umor pod krinko obreda; po drugi strani pa so bili primeri, kakor lahko razberemo iz britanskih arhivov iz 19. stoletja, ko so se indijske ženske borile za to, da bi lahko izvršile sati-dano, ko jim je umrl mož.

In prav to stališče je vredno poudariti, kajti večina Angležev vidi sati-dano kot nedvoumno dejanje umora. To splošno podobo so verjetno dobili iz del, kot je na primer roman M.M.Kaye Oddaljeni paviljoni, kjer bralec dobi občutek, da je sati-dana oblika nasilja nad ženskami, ki je skupno, že skoraj generično orientalskim družbam, ki z grozljivim veseljem slavijo obredne umore svojih princes tam nekje med kadili in zvoki fanfar.

100

Inherentni rasizem te podobe je bil vzrok naraščajoči zaskrbljenosti med radikali tako v Indiji kot v drugih deželah, ki so jih podobno opisovali kot primitivne, zaostale in barbarske. Reakcija na ta rasizem je bila v glavnem dvojna: nekateri so sprejeli oceno, da sta tako purdah kot sati-dana barbarska, vendar so poudarili, da so zahodne družbe prav tako barbarske, čeprav na druge načine; drugi pa so spodbijali mnenje, da sta purdah ali sati-dana barbarska in so dokazovali, da so tisti, ki ju vidijo kot take, sami izkrivljeni.

Eden najbolj fascinantnih aspektov debate, ki je kmalu postala bolj pomembna od samega septemberskega dogodka, je način po katerem je postal ključen argument, ki je bil v začetku zgolj drugotne narave. Ni šlo za napad na rasizem, ampak za polarizacijo na sodobnost in tradicijo. Feministke, ki so se borile proti sati-dani, so obtožili, da so »agentke modernosti«, da poskušajo vsiliti surove, skrajno neumne nazore o enakosti in svobodi družbi, ki je nekoč znala dati plemeniti vzgled samožrtvovanja, ki pa so ga kmalu uničile v svojem bistvu sebične sile tržišča.

Ta vrsta polemike proti feminizmu, pojmovanemu kot tvorcu modernistične ideologije, nastalemu iz industrializacije, ni specifična za Indijo. Kolikor vem, jo je karseda ostro sprožil Michel Foucault v Franciji in kmalu se je razširila po Evropi in prišla v Združene države Amerike. Vendar pa je bila njena odmevnost v Indiji mnogo večja kot na zahodu in to je privedlo tako feministke kot leve radikale do tega, da so ponovno pregledali vse distinkcije med modernostjo in tradicijo in to na način, ki je zanimiv tudi za ljudi izven Indije.

V veliki meri je to vprašanje dobilo tolikšno silo prav zaradi konteksta, v katerem živimo. Naša družba je velika in izredno raznolika in v njej moderno in tradicionalno ne le koeksistirata, ampak se zelo delikatno in kompleksno prepletata. Tako je vsaka polarizacija na modernizem in tradicionalizem potencialno eksplozivna. In če le-ta izhaja iz nečesa, kar je tako simbolično kot je sati-dana, v kateri se prepletajo elementi kot so religija, občutek pripadnosti neki skupnosti, ljubezen med spoloma,

ljubezen v družini, samožrtvovanje, smrt in ogenj - potem polarizacija nosi nepojmljive moči.

To stališče močno izstopa, če pogledamo le nekaj dejstev o sati-dani. Eno glavnih je, da je bilo dejansko število žensk, ki so postale sati, vedno relativno majhno, razen v nekem določenem obdobju v začetku devetnajstega stoletja v Bengaliji. Ko je postala Indija neodvisna, je bila povprečno ena sati na leto in to v deželi, v kateri živi približno osemsto milijonov prebivalcev in v kateri je res velika stopnja umrljivosti. Torej lahko rečemo le, da je sati-dana redek obred.

Kljub temu pa je dogodek danes dobil tak ideološki pomen, da je sprožil debato, ki je dobesedno divjala več kot pol leta, spremljale pa so jo demonstracije in proti-demonstracije, javne debate po cestah in po tržnicah, privatna razglabljanja po kuhinjah, dvoriščih in salonih. Samo za primerjavo, niti dowry-murder (zažiganje neveste) niti posilstvo nista povzročila enakega razburjenja. Čemu tako in kaj nam to pove?

Odgovor, ki se nam ponuja kar sam in ki je na prvi pogled tudi najbolj očiten, je, da ima sati-dana versko potrdilo, ostala dva pa ne. Z drugimi besedami povedano, dowry-murder in posilstvo sta po definiciji dejanji nasilja nad ženskami, sati-dana pa je, gledano z religioznega stališča, eno najbolj plemenitih dejanj samožrtvovanja in pot do božanstva za žensko, pri katerem se od nje pričakuje, da se ubije za moža, obtoževanje hinduizma, da se spreneveda, da je nesebičen, ko pa v resnici racionalizira najbolj brutalno moško sebičnost. Za to je večina hindujcev pripravljena prijeti za orožje.

101

Toda če si človek pobliže pogleda genezo sati-dane in sedanjo debato, potem ta argument pade v vodo. Prvič, religija ji ni nikoli dajala tistega priznanja, ki ji ga nekateri pripisujejo. Indologi in zgodovinpisci so dokazali, da so bila glede tega ali je sati-dana krepstno dejanje ali ne, že v najzgodnejših časih mnenja deljena. Prav tako ni bila nikdar sprejeta med vsemi hindujci. Torej je popolnoma nesmiselno reči, da je vsakršno kritiziranje sati-dane obenem tudi napad na hinduizem.

Drugič, zgodovinska preiskava dveh indijskih feministk, Sudesh Vaid in Kumkum Sangari, je dokazala, da sati-dana v dobi po osamosvojitvi Indije ni bila nadaljevanje tradicije, ampak njeno kreiranje. Od nekaj več kot štirideset takih obredov, ki so jih v tem času zabeležili, jih je bilo približno tri četrtine storjenih v enem samem okrožju Rajasthana, v Shekhavati. Torej daleč od tega, da bi bila sati-dana bistveni del hinduizma; v deželi, razen v prej omenjenem okrožju, v resnici praktično ne obstaja več.

Še bolj zanimivo pa je, da sati-dana v Shekhavati sploh nima tradicije pred osamosvojitvijo Indije. Prvotno je bila to majhna kneževina, ki je kasneje pod Britanci ohranila nekakšen polavtonomen status. Njeni prebivalci so v glavnem Rajputi (se pravi pripadniki vojaške kaste). Po osamosvojitvi, ko se je princ odpovedal posebnemu statusu, ki ga je imela njegova kneževina in je le-ta s tem postala pač eno od okrožij države Rajasthan, so se tudi njeni prebivalci morali odpovedati marsikateremu privilegiju. In takrat je sati-dana dobila poseben pomen, postala je dokaz »resnične« Rajput identitete, s tem pa so jo začeli tudi pogostejše izvajati.

Glavna teorija o tem, zakaj je bilo tako veliko sati-dan v Shekhavati, je, da so se je začeli prebivalci posluževati za potrjevanje njihove identitete kot kastne skupnosti.

Pri taki politični strukturi kot je indijska, je korak od kastne skupnosti do tega, da te smatrajo kot politični blok, zelo majhen. Tako je na določeni stopnji sati-dana postala možnost vnovične pridobitve izgubljenega političnega prostora.

Ta volilno-politična dimenzija sati-dane je bila še posebej jasna pri incidentu iz leta 1987, do katerega je prišlo v relativno visoko razviti vasi v Shekhavatiju, v Deorali. Sati je bila neka osemnajstletna ženska, omožena pred kratkim; ona sama je imela maturo, njen tast pa je bil ravnatelj okrožne šole. Po pričevanju nekaterih meščanov, intervjuvali so jih novinarji po incidentu, ženska ni hotela umreti in se je poskušala skriti, pa so jo iz skrivališča izvlekli, ji dali mnogo mamil in jo dobesedno gnali h grmadi. Ceremonijo so izvedli prej kot je bilo predvideno, tako da ljudje ne bi izvedeli, da se je ženska upirala, delno pa tudi zaradi tega, ker so bili novinarji že na poti.

Čeprav je torej vse jasno kazalo na umor, so sati-dano prikazali kot ponazoritev rajputskih idealov o ženski. Takoj po dogodku so Rajputi ustanovili organizacijo imenovano »Sati Dharm Raksha Samiti« (Branilci religiozno-etičnih idealov Satija): v slavo in čast sati-dane so organizirali različne parade, demonstracije in procesije in vse to povezovali s bolj evniško-herojskimi ideali hrabrosti in časti, kvalitetami hinduizma višjih kast. Poklonit so se prihiteli celo nekateri državni funkcionarji. Mesto je kmalu postalo ogromno zbirališče romarjev. Množica je bila tako velika, da so ustanovili Trust, njegovi člani so bili poleg žrtvinega tasta sami pomembni vaški moške in pa nekateri člani S.D.R.S. Pri organizaciji ogleda kraja so uporabili vso moderno tehnologijo, ki je bila na razpolago v naši deželi: določili so parkirna mesta in ljudi za nadziranje prometa; blizu grmade so postavili kontrolni stolp in po vsem kraju so vzpostavili moderen sistem ozvočenja za prenašanje navodil s stolpa. Po vsej vasi so zrasle barake, v katerih so trgovci prodajali darove za sveti kraj in pa raznorazne spominke, kot na primer kasete s pobožno glasbo, ki so jo ob priložnosti prepevali. Eden najbolj strašnih, že kar odurnih spominkov je bila fotografija, ki je s fotomontažo prikazovala žensko, ki je sedela na grmadi, v rokah je imela moževo glavo, na obrazu blažen nasmeh, okrog nje pa so divjali plameni. O tem, koliko so zaslužili trgovci, ni nobenih podatkov, pač pa ocenjujejo, da je Trust s prispevki, ki so jih njemu samemu in pa kraju poklonili obiskovalci, zbral okoli četrtr milijona funtov.

Več zakonov je, po katerih bi bili lahko organizatorji sati-dane in trgovci, ki so na ta račun obogateli, kaznovani, vendar država ni ukrepala. Skupnost Rajputov se je namreč s situacijo identificirala in ta skupnost je zelo vplivna, še posebej v njihovi lastni državi. Z drugimi besedami, celo tisti voditelji, ki so na oblasti in ki bi mogoče v drugačnih pogojih nasprotovali sati-dani, niso storili ničesar, saj je šlo sedaj za to, ali bodo na naslednjih volitvah Rajputi za njih glasovali ali ne.

Razvoj dogodkov je razkril marsikaj. Glavni argument politikov in izobražencev, ki so agitirali za sati-dano je bil: če država predstavlja ljudstvo in so Rajputi prav tako ljudstvo, kateremu sati-dana pomeni ideal in tradicijo, potem bi jo bilo potrebno priznati in legitimizirati. V bistvu pa jim je šlo za to, da bi dokazali, da so bili napadi na sati-dano pravzaprav dobro premišljeni poizkusi, da bi spravili Rajpute na rob političnega dogajanja. Po njihovem naj bi nasprotniki sati-dane hoteli na prikrit način napasti, celo uničiti Rajpute. Feministkam, ki smo bile v tej kampanji zelo aktivne, so bili ti argumenti dobro znani, saj se je na njih osredotočila večina Rajputov, s katerimi smo se srečale; osredotočili so se celo bolj na ta problem, kot

pa na ohranbo sati-dane same. Skoraj brez izjeme so se spraševali, zakaj je imela sati-dana take posledice in skoraj brez izjeme so trdili, da je bila kampanja pravzaprav uperjena proti Rajputom.

Sprej opisanima argumentoma sta šli dve drugi skupini še korak dlje. Prva je skupina izredno vplivnih svečnikov, ki vodijo vse glavne hindujske templje v krajih kot sta Banaras in Puri. Izjavili so, da sati-dana predstavlja tisto, kar je najbolj plemenitega v kulturi Rajputov oziroma celo v hinduizmu. Izjavo so podprli s citati iz nekaterih starih tekstov, ki naj bi dokazovali njen tradicionalni aspekt. Poleg tega so večkrat zahtevali, da sati-dana ne bi bila zakonsko prepovedana in kar je najhuje, trdili so, da je odločitev o tem v njihovi pristojnosti in ne v pristojnosti države. Istočasno pa so ustvarili nekakšen borbav, češ da je »hinduizem v nevarnosti« pred »antihindujsko« mestno žensko.

Druga skupina je bila sestavljena iz dela ekstremno desno usmerjenih hindujskih nacionalistov, na čelu katerih je bila Shiv Sena, ki ima svojo bazo v Maharashtri; to je neofašistična organizacija, ki deluje že od začetka tega stoletja. Shiv Sena pridiga izredno bojovito, vojaški hinduizem. Njihovi največji sovražniki so sicer muslimani, vendar pa obenem nasprotujejo tudi hindujski sinkretični tradiciji. Trdijo, da je Indija za hindujce, toda iz svoje črede izključujejo nižje kaste - še posebej »nedotakljive« in dalite. Čeprav naj bi bila Indija po njihovem hindujska, pa obsojajo tiste hindujce, ki se iz kakršnihkoli razlogov selijo v druge dele države.

Shiv Sena ima sicer glavno bazo v Maharashtri, vendar je danes področje delovanja razširila tudi na druge dele Indije; posebno aktivni so bili v zadnjih treh ali štirih letih v podpiranju mržnje med prebivalci Punjaba. Prav tako pa so se zelo angažirali v agitacijah za sati-dano in zastopali že znano linijo »hinduizma v nevarnosti«, saj je po njihovem država še posebej pristranska do hindujcev. Trdijo, da rade volje prisluhne zahtevam manjšinske skupnosti, medtem ko ima za večinske večkrat gluha ušesa.

103

Ta trditev je osnovana na tezi, da je prebivalstvo Indije razdeljeno v komunalne skupine, ki temeljijo na religiji; država z reprezentativnim sistemom se ne bi smela omejiti na reprezentiranje teh komunalnih grup, ampak bi morala dati več besede večjim skupinam. Pravzaprav najbolj desno usmerjeni gledajo na to še bolj radikalno, saj gledajo na problem skozi prizmo izvora tako, da proglašajo muslimanstvo in krščanstvo za religiji, ki so ju prinesli kolonizatorji, kar po njihovo pomeni, da je edino »prava« indijska religija hinduizem, vendar tak, kot ga pojmujejo oni sami.

Čeprav moramo ta zadnji argument docela sprejeti kot del današnje indijske politike, pa prvi dve trditvi počasi preraščata njeno strategijo. Če vzamemo, da sta pojmovanje večinske politike in reprezentativnega sistema v državi sodobna, potem je zanimiva zahteva, naj bi reprezentacijo pojmovali kot zastopanje pravic različnih skupnosti (da bi upoštevali zakone, ki jih sankcionira njihova lastna religija), ne pa pravic posameznika. Taka interpretacija pa ni nova: obstajala je že pod Munghali, čeprav je bila mnogo bolj svobodna. Britanci so jo kasneje uzakonili, saj so določene običaje, ki so zadevali poroke, ločitve, vzdrževanja in podobno, označili kot običaje vezane na religijo in jih uvrstili v kategorijo, imenovano »personalni zakoni«; za pravno potrditev le-teh so se poslužili izbranih posvečenih tekstov. Po osamosvojitvi je večina britanskih zakonov ostala in tako tudi skupina »personalnih zakonov«. Navkljub mnogim krčevitim poskusom, da bi uvedli enotno

zakonodajo, pa tudi da bi spremenili hindujski »personalni zakon«, so se morali reformatorji vdati zaradi nasprotovanja, na katerega so naleteli znotraj same kongresne stranke.

Istočasno pa si je ravno ustava svobodne indijske države prizadevala pomiriti nasprotujoča si mnenja o reprezentativnem sistemu (v tem se današnja situacija razlikuje od tiste pred osamosvojitvijo), kar je seveda pripeljalo do neizogibnih konfliktov pri določanju vloge države. Na eni strani je bila država definirana kot posvetna država, ki temelji na pravici do enakosti tako posameznika kot socialnih skupin, osnovanih na nereligioznih faktorjih (spol, razred in podobno); na drugi strani pa je država sankcionirala pravico različnih skupnosti, da obstajajo kot verske skupnosti, ki lahko po svoje določajo način življenja svojih članov, pa čeprav to lahko pomeni tudi kratenje prej omenjenih pravic.

Na nek način je bila definicija »demokratska država« za Indijo torej vedno protislovna glede na razmerje med posvetnim in verskim deležem v reprezentaciji. To kar je res novega, je domet, h kateremu se danes oba nagibata tako, da sekularizem pomeni prinašanje »fer«, proporcionalne zasedbe v parlamentu tudi raznovrstnim verskim skupnostim, ki pa so določene z opozicijo ene ali druge. Ta konflikt med različnimi verskimi skupnostmi, ki temelji na religiji, je v Indiji poznan pod imenom »komunalizem«. Stopnja, do katere je politično indijsko življenje skomunalizirano je dobro vidna prav v tem, da je bilo čisto odkrito sprejeto mnenje, da je ena najbolj uspešnih oblik politične mobilizacije prav v ustvarjanju občutka pripadnosti komunalni skupini. Ta proces je najlepše viden v obeh strankah Centra, kongresni in Janata stranki.

Kongresno stranko so navzlic njenim napakam smatrali za opozicijo desnici, saj je predstavljala nekakšno posvetno politiko proti komunalni. Vendar pa je politika Indire Gandhi v Punjabu razjasnila, do kakšne mere je bila njena stranka za svoje kratkoročne cilje pripravljena iti v podpihovanje komunalizma: sprva smo tam zabeležili ogromen porast sikhovskega terorizma, temu je potem sledilo še podpihovanje hindujcev, ki naj bi bili glavna tarča terorističnih napadov.

V navalu nemirov, ki so sledili umoru Indire Gandhi leta 1984, so jo proglasili za mater hindujcev in na tisoče Sikhov je bilo brutalno umorjenih v imenu slogana »hinduizem je v nevarnosti«. Po teh dogodkih so hindujci Kongresno stranko smatrali za svojo, kar je pripeljalo tako daleč, da so jo celo skrajni desničarji vzeli za svojega zakonitega predstavnika, pa čeprav so imeli svoje lastne stranke, kot je na primer Bharatiya Janata Party. Do leta 1985 se je to mišljenje o Kongresni stranki tako splošno razširilo, da je prišlo do resne nevarnosti, da si spodkoplje bazo med muslimanskim delom prebivalstva. Da bi rešili situacijo, so se uklonili zahtevi muslimanskih fundamentalistov in sprejeli zakon, po katerem moški, ki so se ločili ali so zapustili svoje žene, več niso bili dolžni plačevati vzdrževalnine. Na ta način so premišljeno ignorirali pozive reformistov in tistih muslimanov, ki so zahtevali ponovno vzpostavitev pravice žensk do vzdrževalnine. S tem so jasno pokazali, da imajo fundamentaliste za edine prave predstavnike njihove skupnosti. Zanimivo je, da v letih 1987-1988 niso bili zmožni zavzeti tako odločnega stališča do sati-dane. To gre delno pripisati dejstvu, da sam dogodek nima le lokalnega pomena, pa čeprav se nekateri zelo trudijo, da bi ga prikazali kot takega. Dejansko se je morala Kongresna stranka soočiti s problemom, kako medsebojno spraviti dva nasprotujoča si in enako močna dela hindujske skupnosti: kastnemu sistemu naklonjene

verske fundamentaliste, ki so bili za sati-dano in reformiste, med katere štejemo tudi feministke, ki so se borili tako proti kastni ureditvi, kot proti sati-dani. Rešili so se tako, da so sicer izglasovali zakon, ki prepoveduje sati-dano, niso pa ga izvajali, kar je zanesljiva in preizkušena metoda v naši deželi, saj dopušča obema stranema, da si lastita zmago. Vendar pa iz istega razloga stranka ni mogla povečati svoje moči.

Kriza Janata stranke je bolj akutna in kar komična. V začetku (ustanovljena je bila leta 1977, da bi kandidirala na volitvah) je bila to koalicija manjših sredinsko-desnihi strank. Potem ko se je njena pomembnost v vladi zmanjšala, ko je proti Kongresni stranki še vedno izgubljala, so razne stranke odpadle in v glavnem so ostale le nekatere socialistične struje. Čeprav je njihova ženska organizacija ena najbolj aktivnih v več- strankarski ženski organizaciji, pa je bila pri kreiranju politike njene lastne stranke najmanj aktivna; tako se je ženska organizacija v letu 1985 in še enkrat v sezoni 1987-88 znašla v prav čudnem položaju, ko ji je bila priključena stranka, katere predstavniki so bili vodilni fundamentalisti in anti-feministični borci. Samo za primer, Shahabuddin politik iz vrst Janate je prišel leta 1985 v ospredje kot vodja muslimanskih fundamentalistov; ali pa Kaylan Singh Kalvi, regionalni politik, ki je bil majhna riba pred sezono 1987-88, in se je sedaj s pomočjo Rajputov povzpел na državno raven. V nobenem od teh dveh primerov ženska organizacija ni bila sposobna ukrepati proti politikom v okviru stranke, pa se kljub temu ni odcepila.

Čeprav ostale feministične skupine in organizacije niso imele takih težav s tovariši iz lastnih strank, pa so se v sezoni 1987- 88 srečale s podobnimi problemi na še bolj kompleksne načine. Verski fundamentalizem, kakršnega najdemo povsod po svetu, ne samo racionalizira zatiranje žensk, ampak jih celo mobilizira sebi v podporo. Pro-sati-dana agitatorji so uspeli nanaovčiti kar precejšnje število žensk in to tako na kastistični (Rajput) kot na komunalistični (hindu) platformi. To pa pomeni, da so uspeli med tistim delom ženskega prebivalstva, ki je bilo z njihovimi programskimi usmeritvami zelo hudo in neposredno prizadeto. Tako so se feministke znašle v prav čudnem položaju, saj je izgledalo, kot da govorijo v imenu žensk, za katere sploh niso mogle trditi, da jih tudi v resnici predstavljajo in katere menda sploh niso imele takih problemov, kot so jih navajale feministke.

V ta kontekst je je vmešal še argument »tradicija proti sodobnosti«, ki pa je v še večji meri izoliral feministke. K obtožbam, da ne zastopajo nikogaršnjih želja, so dodali še obtožbe, da poskušajo vsiliti svoje poglede družbi, ki na svet gleda čisto drugače. Povrh vsega pa naj bi feminizem baziral na zahodnih, kapitalističnih pojmovanjih enakosti in demokracije; tako naj bi bile feministke tudi zahodnjaške, kolonistične in kulturne imperialistke.

Radikalci so prišli s tem argumentom na dan prav v trenutku, ko je bila kampanja za sati-dano najbolj vroča. Najsi so se zavedali konteksta v katerega so lansirali svoje ideje ali ne, so s tem fundamentalistom dali v roke zelo učinkovito orožje. Še huje, s tem, da so polarizirali tradicijo in sodobnost, so skrili procesa komunalizma in kastizma, v katera smo ujeti. Uspelo jim je narediti tak bavljav pred modernizmom, da je postalo popolnoma neprepoznavno dejstvo, da je boj za sati-dano samo pretveza za kreiranje »tradicije«, pa čeprav so se feministke močno trudile, da bi to poudarile. Tradicijo so definirali tako ne-zgodovinsko in tako farizejsko, da je pravzaprav zasenčila dejstvo, da je bila sati-dana samo izrabljena, da so lahko kreirali kastne in komunalne identitete na »modernističnih« linijah, z modernimi metodami organizacije, z modernimi argumenti, z modernimi pogledi in cilji, kot je re-formiranje volilnih baz in fundamentalističnih nazorov znotraj naroda-države.

Najhuje pa je to, da je polarizacija žensk vzdolž ruralno-urbane in tradicionalno-moderne osi onemogočila celo serijo vpogledov in vprašanj. Vzemimo na primer vprašanje, v kolikšni meri ženske res podpirajo kampanjo za sati-dano. Bolj natančen pogled nam hitro pove, da je ta podpora zelo nejasna: ženske namreč niso nikjer in nikdar govorile o dogodku in čeprav so moški voditelji kampanje vztrajno poudarjali prisotnost žensk, je bila le-ta v resnici omejena na nekaj v tančice zavitih, tradicionalno oblečenih teles.

Drugič, pa je pregled žensk, ki so jih mobilizirali za pro-sati- dana kampanjo, čisto jasno pokazal, da ni šlo za ženske, ki bi jih problem zadeval; odsotnost vdov je bila namreč prav v nebo vpijoča.

To pa ni goli slučaj. Če je ena tragična posledica polarizacije na tradicionalnost in modernost ta, da so uspeli skriti proces kastizma in komunalizma, potem je druga taka posledica, da so uspeli prikriti tudi dejstvo, da je kampanja za sati-dano pravzaprav legitimizirala bedo, v kateri živi večina hindujskih vdov. Po tradiciji so hindujske vdove, razen iz vrst »nedotakljivih« in dalitov, prisiljene v osamo; obrijejo jim glavo, oblečejo jih v belo in če imajo srečo, da jih moževa ali njihova lastna družina sprejme medse, potem so po položaju neke med služabnico in revno sorodnico; če jih družini ne želita obdržati in jih pošljejo v templje, kar tradicija dovoljuje in kar se večkrat tudi res zgodi, potem postanejo neplačane služabnice. Povzdigovanje sati-dane v tradicijo idealiziranih odnosov med moškim in žensko v tem kontekstu ni samo prikrilo položaja hindujskih vdov, ampak ga je tudi posredno racionaliziralo: kajti, če se ovdovela ženska ni sposobna povzpeti k sati idealu s tem, da naredi samomor, katero boljšo usodo kot je obsodba na suženjstvo si sploh zasluži?

Za feministke je bilo grenko spoznanje, da sta ljubezen in sočutje do žensk zaradi problemov, ki nastajajo ob polarizaciji tradicije in sodobnosti, pravzaprav na stranskem tiru. Dejstva, da se verski fundamentalizem in z njim povezana problema kastizma in komunalizma osredotočajo na ženske, ki so po eni strani volilke, po drugi pa žrtve, se feministke že dolgo zavedajo in nanj tudi opozarjajo. Pa vendar jih je pustila sila in modrost, s katero so se problemi v določenih obdobjih manifestirali, relativno nebojgljene. Edino resnično vprašanje, ki se dandanes zastavlja, je: kako vnaprej predvideti tako polarizacijo, ji kljubovati in jo preseči, saj to pomeni spopasti se z istovetenjem s kastno in komunalistično ureditvijo. Le-ta živi v Indiji že stoletja in ljudje se tega načina življenja pri nas oklepajo z vso verno. Vsaka misel na spopad s temi ideali je smešna in vnaprej obsojena na propad in v resnici se same sebi zdimo smešne, ko izražamo naše namere.

Kljub temu le ni tako smešno, kot se sliši; kajti argument »tradicija proti sodobnosti« ima na svoji grbi še en zločin: uspešno je namreč prikril ne le naravo opozicije proti sati-dani, ampak tudi naraščajoč val anti-kastizma in anti-komunalizma v deželi.

Opozicija proti sati-dani je prišla iz obeh kril, iz desnega hindujskega krila in iz odpadniškega levega krila hindujskih reformistov, kot je Swami Agnivesh iz Arya Samaj, ki je pozval pro-sati-dana usmerjene svečenike k debati, ki pa se je niso upali udeležiti. Prav tako je prišla od velikega dela Gandhijevih pristašev, ki so na zboru v Biharju, kjer se je zbralo kakšnih deset, dvajset tisoč žensk, klicali glavnega svečenika templja iz Puri na odgovor. Uprli so se ji tudi pripadniki proti-kastnega gibanja iz zahodne Indije, ki je z leti postalo glavno gibanje »nedotakljivih« in dalitov. Zaradi argumenta »tradicija proti sodobnosti«, ki je igral na zelo resnično

porazdelitev indijskega prebivalstva na ruralno in urbano, so se med samo kampanjo spletle mnogotere vezi med temi različnimi opozicijami proti sati-dani. Nobenega razloga ni, da bi se te vezi potrgale, da se ne bi spletale še naprej. V začetku letošnjega leta se je na Konferenci za osvoboditev žensk (Women's Liberation Conference), začela rušiti celo ta porazdelitev na ruralno in urbano prebivalstvo. To se je zgodilo na pobudo mlade organizacije, imenovane Indijska ljudska fronta (Indian People's Front), ki je bila ustanovljena sredi osemdesetih in je kmalu prerasla v množično anti-kastno in zakupniško organizacijo v Biharju. Njihove feministke so tako uspešno delovale med kmečkimi ženami, da jih je na tisoče spremljalo Konferenco za osvoboditev žensk.

Dejstvo, da je postal argument »tradicija proti sodobnosti« tako pomemben, nam v nekem pogledu dokazuje, da smo v dobi velikih in nenehnih sprememb. Če že smeri, v katero gremo, ne moremo predvideti, pa je nedvomno dovolj prostora za nove strategije.

Prevedla: Mirjam Dominko

Sestrinstvo *Svetlana* i različitost *Slapšak*

Da je neko drugo vreme, parola bratstvo i jedinstvo ne bi mi ni u jednom značenju padala na pamet: smatrala sam je potrošenom, uskladištenom u magacini-ma političke arheologije. Kako je ovo neko novo vreme, ne mogu da ne poželim da umesto nje, koja u najboljem slučaju izaziva neproduktivni pasatizam, smislim nešto što bi danas za mene imalo smisla. Naravno, parole su među onim stvarima koje mi ovih dana najmanje trebaju, a pitanje smisla možda najbolje rešava jedan dobar naslov: stop making sense. Potreba dakle, da sebe ne zavaravam, potiče iz čiste i kod nas davno osudjene želje da se suprotstavljam. Čemu to? Bratstvo i jedinstvo je izvučeno iz naftalina kao kostim mlade revolucije. Nastalo je nesumnjivo kao varijanta na klasične evropske građanske slogane, pre svega na sloboda jednakost bratstvo francuske revolucije. Pogledajmo značenje jedne i druge: u »našoj« je bratstvo prvo, a sledi jedinstvo, a u starijoj i prevazidjenoj je bratstvo poslednje, posle slobode i jednakosti. U »bratstvu« možemo čitati ljubav i bliskost, povezanost roda i antropocentričke emocije koje prevazilaze rase. Možemo, međutim, čitati i opresiju roda, patrijarhalnih odnosa, hijerarhije polova. U svakom slučaju, ostaje da je bratstvo nešto što nema samo po sebi niti isključivo pozitivne konotacije, nego u najvećoj meri zavisi od konteksta, vanjskog sveta, nešto što je nemeditativno i nepolisemičko, jer se moguća tumačenja međusobno suprotstavljaju. Bratstvo je dvosmisleno, bipolarno... i opasno. Naravno, ukoliko se ostavi u praznom ili nedovoljno jasnom kontekstu. U slučaju zastarele parole francuske revolucije, bratstvo je posledica prvo slobode, dakle proširenog (koliko, to je već drugo pitanje) izbora mogućnosti, zatim jednakosti, dakle ukidanja oprimirajućih modela - pa i oprimirajućeg bratstva - i konačno ostaje bratstvo koje, posle obezbedjene slobode i jednakosti, može predstavljati emotivnu dopunu, ljubav prema ljudskom rodu, ali ne ugrožava u jednakosti i slobodi one koji bi se, u svoj toj reči, opredelili, recimo, za mizantropiju. Naša nanovo aktualizovana parola oktroiše bratstvo pre svega, tako

da ne znamo o kojem je tipu bratstva reč: mi se moramo voleti, a kad se mora, nema bržeg puta u mizantropiju. Pošto smo se tako zavoleli, moramo još biti i jedinstveni (a i šta ćemo drugo ako se volimo). Šalu na stranu, parolu francuske revolucije određuje logičnost, a našu bismo bolje odredili kao entropiju. Prva sadrži određeni podrazumevani pravni i državni sistem, zasnovan na isto tako određenom antropološkom projektu, druga koristi postojeći i nesumnjivo opresivan antropološki model (patrijarhalni), da bi postigla ukidanje različitog mišljenja, suprotstavljanje i osigurala trajnu vlast iracionalno odabranim (braći). Lukavost današnjeg političkog govora, ne velika da budemo iskreni, sastoji se i u tome da se pod bratstvom pre svega podrazumeva odnos među narodima, umesto da se odnosi na odnose među ljudima. Položaj braće time dobija na moći, jer braću ne možeš zameniti. Prenosjenje emotivnog naboja na narod, koje lako lišava odgovornosti pojedinca, građanina u njegovom spekulisanju, odmah se iskazuje u prenošenju modela ponašanja: uz iluziju spekulisanja (time što je isključivo i svoju i tuđu realnu braću, nažalost i čovečanstvo uopšte) prosečan građanin može sebi dati oduška time što će bez odgovornosti, jer nema ličnog i konkretnog odnosa, ispsovati svoje narode-braću i proglasiti ih krivim za sve, a u svojim ugrađenim modelima ponašanja naći mogućnost rešavanja problema, i to u kazni. U popularnim shemama iz istorije, poklonu tragičnog obrazovnog sistema, i u potpunom odsustvu istorijske svesti, naći će se divni dokazi o starini, pa će mlađji brat imati da vidi svog Boga. Na nesreću, u multikulturnoj sredini kao što je naša, i taj Bog je obično jedan drugi Bog. O tome šta se uz primenu ovih shema dobija u nauci, bolje da ne govorimo. Pažljivi čitalac bi se ovde mogao upitati šta ja to zapravo hoću da predložim (stari trik totalitarnog diskursa da spreči kritiku: gde je konstruktivan predlog?), i mogao bi zaključiti da ja a) predlažem da se narodu ograniči pravo na spekulisanje o narodima ukoliko je logički i naučno nelegitimno - a uglavnom jeste, i b) predlažem rekonstrukciju jugoslovenskog multikulturizma. Prvo bih rado, ali se bojim da je nemoguće, a drugo bih isto rado, bojim se da je nemoguće, i mislim da je neophodno.

109

Nije nimalo čudno što se u modernim teorijama ženskog pisma tako mnogo pojavljuje upravo multikulturizam: sociološki i književno, žene su te koje posebno izrazito čine prevod, prelaz između kultura, bilo da je reč o prostim komunikacijskim modelima ili zaista o prevodjenju tekstova. Uostalom, polna određenost udruženja pisaca (muškarci) i udruženja prevodilaca (žene) to jasno kod nas pokazuje. Drugim rečima, vrlo je teško izreći bilo šta legitimno o problemima akulturacije i multikulturizma bez državno finansiranih i sprovedenih studija o statusu žene. Kako kod nas, međutim, nema ni državnog izveštaja o Kosovu (partijski nikako ne može imati status naučnog izveštaja), što je bilo prirodno očekivati negde krajem 1981. da bi se vodilo celishodan razgovor, sasvim je izlišno očekivati bilo šta slično, a zahtev u tome smislu mogao bi se tumačiti pre svega kao ispad očajničkog sarkazma. Pa ipak, jer na kraju krajeva retorikom se jedino i bavimo, sestrinstvo bi mogla biti odlična alternativa bratstvu: ono ne implicira obaveznu ljubav, već solidarnost izvan patrijarhalnih okvira. Drugom polu je istorija dala nešto malo više vremena za ovakav tip okupljanja ili za još malo utopije, na osnovu kamata stečenih vekovima porobljenosti i zapostavljenosti. Žene imaju još nešto vremena da se razočaraju. Budući da nije opresivan antropološki model - sudeći bar po ogromnom broju književnih dela ženskog pisma koja se otvoreno bave oslobađanjem od majke - sestrinstvo ne može zahtevati nikakvo jedinstvo. Naprotiv, jedini uslov opstajanja sestrinstva je različitost. Ako ne sestrinstvo samo, onda različitost bezuslovno implicira isklju-

čivanje agresivnosti i prinude. Tek se tada, eventualno, može računati sa stvarnim multikulturizmom kome nije potreban nikakav nadzor, a košta isto ili manje državu koliko današnje ulaganje u prevodjenje svih pametnih govora na izuzetno važnim sednicama. Ima, doduše, i slučajeva razumne uštede na prevodjenju, kao na primer na nedavnom vojnom sudjenju. Imajući sve to u vidu, neko ko je sklon sestrinstvu i različitosti bi upravo iz tog ugla mogao videti neke nijanse. Primera radi, to da nije važno da li se u Sloveniji sudi na nekom drugom jeziku, već pre svega to da li se sudi na jeziku (jezicima) optuženih, bilo gde da se sudjenje odigrava. To nije samo bitna ustavna odredba, nego praktično rešenje koje se svuda u svetu sprovodi radi efikasnosti sudjenja. Ako se, naravno, hoće da sudjenje bude efikasno. Kada sud sam sebe hoće da parodira, onda je primenjeni postupak izvrstan, premda bi se morao književno odrediti kao gruba, karnevalska komika. U Aristofanovoj komediji Zolje strasni sudija-amater u kućnom zatvoru (da ne bi išao stalno na sud), organizuje sudjenje psu za koga zna da je ukrao sir. Psu je dozvoljeno da ima advokate, on čak dovodi svoju štenad ne bi li uzbudio i omekšao sudiju, proces je do besvesti formalan. Ne uvidjajući (ili ne hoteći da vidi) ovu do subverzivnosti dovedenu pravnu svest, evropska recepcija, zaključno sa Rasinom, shvatila je ovu komediju kao ismevanje amoralnih advokata. Činjenice da je pas bio u potpunosti gospodara, zatvoren u njegovoj kući, i da je njegov zločin poznat, kada advokata uopšte nema, postaju itekako važne za moderno čitanje ove komedije. Odnosno, ukoliko nemate osećaja za sestrinstvo i različitost, možete bez oklevanja reći da je jedan antički balavac zlonamerno tumačio neko samo po sebi razumljivo sudjenje, o kojem vi nećete ništa da čujete, jer je bilo tajno. I taj slučaj se može jednostavno rešiti, time što se Aristofan neće prevoditi, saslušati (pročitati) na maternjem jeziku i tome slično. Ja sad neću napraviti salto mortale savetujući sestrama da uče grčki: no minimalno širenje prostora poredjenja, dakle minimalni prodor u različitost odmah temeljito ruši svako jedinstveno mišljenje, a (veliku) braću lišava dela prigrabljene moći. Sestrinstvo, priznajem, nije naročito jasno definisan pojam, i njega ponajviše određuje kontekst. No ako i u uobičajenim psihološkim testovima suprotnost za brat jeste sestra, i ako nas jedinstvo jednostavno steže u predelu vrata, onda sestrinstvo i različitost jeste preliminarno i naivno rešenje.

Duh *Marcel* korporacije in *Štefančič, jr.* njegova slaba vest

Hollywood sicer lahko imate za »to- 111
varno sanj«, vendar ob tem takoj

tvegajte, da vas bo kdo vprašal, kje so dimniki?! Če si domišljate, da je Hollywood le »ideološki totalitarizem«, vas utegne še isti hip zmraziti silovitost »ideologije«, ki dvajseto stoletje že ves čas meče na isto finto: radikalnost tistih, ki v Hollywoodu vidijo le utelešenje »ideologije«, bi se morala nujno in kategorično izteči v spoznanje, da si je dvajseto stoletje izmislil prav Hollywood. Če imate Hollywood za nekaj »mitski univerzum«, kakšen smisel ima potem sploh filmska zgodovina, če obstaja. In če ne obstaja, zakaj potem Hollywood še kar naprej snema filme? Denar je seveda dober izgovor, vendar le za tega, ki ga nima, prav tako kot je to, da je mrtev, dober izgovor le za mrtvega. Če mislite, da predstavlja Hollywood »beg od realnosti«, potem zgrešite svoj cilj: Hollywood obstaja le zato, da bi opozarjal, da zunanja realnost nima z našo »predstavo« o tej realnosti prav nobene zveze. Obenem pa bi lahko rekli, da obstaja tudi zato, da bi na neki sublimen način prikrl, da je on sam realnost, tista realnost, ki jo je nesmiselno in nepotrebno prevajati v kaj še bolj realnega, saj sama po sebi zaznamuje prav neko temeljno »izgubo« realnosti. Hollywood namreč pomeni prav to, da je povsem vseeno, kje se začne in kje konča realnost, saj filmov ne snemajo Bogovi, še toliko bolj, ker Hollywood ni koval v Bogove filmskih režiserjev, temveč filmske zvezde. Pa še to so bili pol-Bogovi, anti-Bogovi v rednem delovnem razmerju, proletarci, ki si jih je bilo treba izmisliti, da ne bi kdo mislil, da je proletarec ta, ki nič nima. Še bolj zmotna je misel, da uteleša Hollywood zvrst »kulturnega imperializma«: Kitajci se že dolgo trudijo z izvozom proletarcev, preoblečenih v Bogove, pa si je to kljub temu vsakdo pripravljen ogledati le na Kitajskem. Razlika ni le simbolična: Kitajska plačuje svoje proletarce slabo zato, da so Bogovi, Hollywood pa zdaj v post-studijskem obdobju svoje zvezde plačuje izdatno in pretirano le zato, da ne bi bili Bogovi. Da je Hollywood le kreatura »korporativne« Amerike seveda ne drži: Hollywood so filmarji »ustanovili« prav

zato, da bi se »korporativni« Ameriki izmaknili. Kaj navsezadnje počne Hollywood na Pacifiku? Menda ni tam le zaradi lepega in sončnega vremena?! In kaj počne »korporativna« Amerika na Atlantiku? Mar je tam le zaradi geografskega nespo- razuma? Mar je tam le zato, ker je nekaj Židov mislilo, da je Amerika manjša od Izraela? Hollywood je bil za filmarje idealen zato, ker je bil še vedno »znotraj« Amerike, obenem pa tudi ravno prav »zunaj«, pač do te mere, da se je vsem »korporativnim« tipalkam (tipa »patentna agencija« ali pa »sindikata«) izognil. Letal tedaj še ni bilo in tudi vse tisto, kar se je zgodilo kasneje, vključno z vdorom Wall Streeta, nima s tem, da je postal Hollywood filmsko mesto, prav nobene neposredne zveze. Med Hollywoodom in New Yorkom je zevala ogromna in nepremostljiva razdalja: če bi skušali tedaj to razdaljo stlačiti v western, ki je vedno predstavljal prav metaforo te razdalje (v westernih se zmeraj potuje iz Vzhoda proti Zahodu, ne pa tudi obratno: če si enkrat v Hollywoodu, potem v New Yorku nimaš več kaj početi), potem bi trajal najmanj deset filmskih ur. Filmski čas je vedno mogoče izpeljati iz korporativnega časa, nikakor pa obratno, kolikor korporativni čas za Hollywood kaj velja le, če ga je mogoče stlačiti v uro in pol. Če svojega življenja ne morete spraviti v eno uro in pol, potem ste živeli zamanj. Če svoje življenje lahko spravite v eno uro in pol, potem je to tako in tako življenje nekoga drugega. In Hollywood je ves čas pomenil prav to: lahko izbiraš, vendar vse skupaj traja le eno uro in pol. Lahko izbiraš, svoje življenje lahko stlačiš v eno uro in pol in lahko tega ne storiš. Hollywood, to je poezija dveh možnosti. Hollywood nam nenehno vbija prav to, da ne gre zato, da nimaš dveh možnosti v zgodovini, v tem fatalističnem, fiksnem in postvarelem univerzumu, temveč prav narobe, da dveh možnosti nimaš v fikciji, v tem polju svobodne volje. Hollywood ti ponudi dve možnosti le zato, da bi ti pokazal, da dveh možnosti sploh nikoli nisi imel. Če bi obstajale dve možnosti, potem film ne bi imel nobenega smisla. Če bi imel film z dvema možnostima kak smisel, potem ne bi imela nobenega smisla filmska zgodovina. Če filmska zgodovina ne bi imela nobenega smisla, potem Hollywood ne bi obstajal zato, ker ga vedno zgrešimo. In Hollywood obstaja prav zato, ker ga zgrešimo, vsakič in vedno, kot vsi tisti prvi filmarji, ki so tja prišli, a geografsko zgrešili kraj, na katerem jim bodo čez nekaj desetletij postavili spominsko ploščo z vrezanim napisom: Tukaj je bil posnet prvi hollywoodski film! Hollywood je natakto to, kar v samem Hollywoodu zgrešimo, pa potem mislimo, da bomo našli v zunanji realnosti. Hollywood, to je čas, ko se motimo, da v Hollywoodu ni tega, kar smo izgubili v realnosti. Hollywood, to je trenutek, ko verjamemo, da imamo dve možnosti. Bilo bi narobe, ko bi mislili drugače. Prav tako bi bilo narobe, ko bi mislili, da je Hollywood geografsko mesto, v katerem snemajo filme. Hollywood seveda tudi ni to, kar pride v kinodvorane. Hollywood je bil v vseh teh letih predvsem čas pred časom, po katerem v dve možnosti ne smeš več dvomiti, obenem pa tudi čas brez dveh možnosti, čas brez filma.

Si predstavljate človeka, ki bi vas skušal prepričati, da za snemanje filma ne potrebujete denarja? Zlahka. Umobolnice so polne takih ljudi. Hollywood je bil vseskozi taka umobolnica: ljudi je učil, da za film potrebuješ denar. In jih tudi naučil. Tisti, ki za ta nauk niso bili prav posebej dovtetni, so končali na televiziji: in Hollywood je bil vedno mnenja, da nižje človek ne more pasti. Nižje je namreč le še urad za brezposelne. Hollywood je vedno pomenil prav to: za film potrebuješ denar. To, da za film potrebuješ denar, pa pomeni le, da obstaja neka »meja«, »deadline«, neka »točka«, ki je ne smeš prekoračiti. Če to »točko« prekoračiš, pomeni, da se od

zdaj naprej lahko vse skupaj odvija tudi brez tebe. Da ima film proračun, pomeni, da je število snemalnih dni omejeno. Da je število snemalnih dni omejeno, pa pomeni, da lahko filmar kak dan tudi ne snema prav zato, ker obstaja »meja«, »deadline«. To, da lahko filmar kak snemalni dan tudi izpusti, pomeni, da iz števila snemalnih dni ne moremo izpeljati višine proračuna, pa seveda pomeni, da obstaja neka »potlačena« in neskončno deljiva količina časa, ki neposredno predhaja času, ko ni mogoče več izpustiti nobenega snemalnega dneva. To, da iz števila snemalnih dni ni mogoče izpeljati višine proračuna, da je mogoče konstruirati »simulirane« in »mistificirane« snemalne dni, ki jih je mogoče izpustiti, in da je nemožnost »objektivizacije« in »pozitivizacije« preskoka iz »praznih« snemalnih dni v »polne« poistovetena s filmarjevo »investicijo« v »potlačeni« čas, pa pomeni, da se filmar prav zaprav obnaša tako kot proračun oz. da misli kot proračun. Sam film pa se mora vedno vzpostaviti prav na »potlačitvi« filmarjeve »investicije« v »potlačeni« čas, medtem ko mora »spomin« na proračun radikalno in integralno ohraniti. In to, da za film potrebuješ denar, pomeni prav to, namreč jamstvo, da je filmar »simbolno« investiral v »potlačeni« čas: »subjektivacija« proračuna je poistovetena z »objektivacijo« filmarjeve »investicije« v »potlačeni« čas. To je film: način, kako si filmar »predstavlja« gledalčev »predstavo« o njem samem, potemtakem način, kako si filmar »predstavlja«, da si ga »predstavlja« gledalec. Film, to je način, kako si gledalec »predstavlja« denar, obenem pa tudi neskončno »uprizorjanje« načina, kako se skuša filmar denarju izogniti (npr.: film, ki se dogaja na treh različnih krajih posnamejo na eni sami lokaciji itd.). Če rečemo, da je ta ali oni film »film o filmu« oz. »film v filmu«, to dejansko pomeni, da je to pravzaprav film o tem, kako je za film potreben denar. Če se na snemanju kaj ekscesno zaplete, če se de formira način, kako si gledalec »predstavlja« denar, če začne film upravljati denar zato, da bi premaknil ali pa demistificiral »deadline«, in če »deadline« preneha funkcionirati kot pogoj diferenciranja živega filmskega dela/časa, potem takega filma noče nihče gledati. Nihče pa ga noče gledati prav zato, ker je mogoče »zdvomiti« v objektivnost filmarjeve »simbolne investicije« v tisti »potlačeni« čas, ki neposredno predhaja času, po katerem ni več mogoče izpustiti nobenega snemalnega dneva. Takega filma se ne gleda zato, ker bi bil slab, temveč zato, ker je bil kršen način, kako si gledalec »predstavlja« denar in »deadline«. Ciminov spektakel *Heaven's Gate* (1980) je bil sicer odličen, a ga ni hotel nihče gledati: gledalci so pač še pravi čas zvedeli, da film zapravlja denar le zato, da bi demistificiral »deadline«. Film brez proračuna je kot milijarder, ki hodi v službo. Pa tudi milijarder, ki hodi v službo zato, da bi »preživel«, je tak kot film, ki zapravlja denar zato, da bi premaknil »deadline«. Srhljivo je, če film nima proračuna, prav tako pa je tudi srhljivo, če film ima proračun, a se ga v samem filmu nikjer ne vidi. Še huje je, če ima film orjaški proračun, pa se ga potem v filmu nikjer ne vidi (spet Ciminov *Heaven's Gate* ali pa *Ishtar* Elaine May).

V tej luči je bil čas hollywoodskega »studijskega sistema« (1930-1949) v mnogočem idealen. Zakaj? Ker je v začetku tridesetih let po Ameriki divjala silovita depresija in ker je plačilna moč kino-gledalcev zaprepašujoče padla, je Hollywood takoj reagiral in vpeljal tako imenovani »double bill« (aka »Dualš« aka »Nabes«). Med letom 1930 in 1933 se je tedenski obisk v ameriških kinodvoranah znižal iz 100 milijonov na 60 milijonov: oktobra 1935 sta se kot prvi za »double bill« odločili filmski družbi RKO in MGM (oz. Loew's). Prej so v kinodvoranah ob filmu prikazali kak kratki film in nekaj risank, zdaj pa je lahko gledalec za eno vstopnico videl dva filma, »double-feature« program. Kot A-film je seveda funkcioniral »glavni«, »veli-

ki« film, medtem ko so B-filme snemali posebej: to so bili poceni, nizko-proračunski (70-80.000 dolarjev) in kratki filmi (okr. 70 minut, največkrat pa manj), predvsem seveda thrillerji, westerni, grozljivke, kos tumorski epčki in podobna krma. Snemali so jih zelo hitro (sedem snemalnih dni, dostikrat manj) in v petnajstih letih (1936-1949) so jih posneli nekaj tisoč: vsak studio je imel svojo lastno B-produkcijo (v B-krimi so začeli režiserji William Wyler, George Stevens, Edward Dmytryk, Fred Zinnemann, Jacques Tourneur, Jules Dassin, Mark Robson, Robert Wise, Anthony Mann, Robert Siodmak itd., pa igralci Humphrey Bogart, Richard Denning, Dennis Morgan, Glenn Ford, Richard Conte, Susan Hayward, Jane Wyman itd.). B-filmi niso bili narejeni zato, da bi prinašali dobiček kar sami po sebi, ampak zato, da bi pomagali A-filmu k čimvečji »blagajni«. Šlo je potemtakem za dva različna načina filmske produkcije; za dva različna tipa filma, ki pa sta se obnašala, kot da sta »eden«. Da je bil A-film način, kako si filmar »predstavlja«, da si ga »predstavlja« gledalec, in obenem način, kako si gledalec »predstavlja« denar, je bilo mogoče sklepati zato, ker je bil tam tudi B-film, katerega edina naloga je bila v tem, da je opozarjal, da je za film kljub vsemu potreben denar. Pri A-filmu ni bilo mogoče »zdvomiti« v objektivnost in avtentičnost filmarjeve »simbolne investicije« v tisti »potlačeni čas«, ki neposredno predhaja času, po katerem ni več mogoče izpustiti nobenega snemalnega dneva, prav zato, ker je obstajal tudi B-film: prav B-film pa se je »simbolni investiciji« v ta »potlačeni« čas odrekel prav s tem, ko je začel utelešati »potlačeni« čas samega A-filma, potemtakem s tem, ko je sam postal »potlačeni« čas A-filma. B-film ni imel časa: izpustiti ni bilo mogoče niti enega snemalnega dneva, kar pomeni, da je B-film začel uprizarjati napetost med dvema »deadlines«. B-film se ni začel z »investicijo« v »potlačeni« čas, ampak z neposredno »investicijo« v »deadline«: B-film se je začel snemati z »deadlineom«. »Deadline« ni bil zadnji dan, prav narobe, »deadline« je bil prvi dan: najprej so snemali, razmišljali pa so potem. »Deadline« enega filma je postal »deadline« drugega filma, njegov nedvoumni »lifecycle«.

B-filmov ni rodila kaka »notranja«, »ustvarjalna« potreba: B-filmi so bili rojeni kot z ekonomskimi kategorijami izražena forma časa. Pred obdobjem studijskega sistema producenti niso mogli reči, da snemajo B-filme. Lahko so rekli, da snemajo filme, celo žanrske filme, nikakor pa B-filme. B-filmi so postali možni in smiselni šele v času studijskega sistema. Zakaj? Kaj to pomeni »studijski sistem«? Studijski sistem pomeni, da je bil vsak tedanji »major« filmski studio vertikalno organiziran, da je imel svojo lastno vertikalno, da je imel potemtakem svojo lastno produkcijo, svojo lastno distribucijsko mrežo in svojo lastno mrežo kinodvoran. Smisel studijskega sistema kot sistema je bil prav v tem, da je vsak studio polnil svoje kinodvorane s filmi, ki jih je sam proizvedel. Če bi lahko rekli, da so bili A-filmi taki, kot da jih sanja distribucijska mreža, potem bi smeli reči, da so bili B-filmi taki, kot da jih sanja sama kinodvorana. B-filmi so bili dodani k A-filmom in »double bill« je bil namenjen zgolj za velika mesta: B-film, dodatni film na ceno same vstopnice ni vplival. Prej so za eno vstopnico videli en film (A-film), zdaj so za eno vstopnico videli dva filma, A in B. V manjših mestih in na podeželju (predvsem na amerškem jugu) so oba filma prikazovali ločeno, brez »duala«. Razlika je bila ob tem znatna: za A-filme so morali prikazovalci (lastniki kinodvoran) plačevati odstotke od blagajniškega iztržka (od 70 do 90 % od čistega dobička), medtem ko so se B-filmi obračunavali na osnovi »fiksa« oz. »pavšala« (se pravi: ne glede na število obiskovalcev, ne glede na blagajniški iztržek). B-film potemtakem ni bil rojen z »double

billom«, ampak prav s tem, da se je »double bill« razločil, razpolovil: B-film se je rodil v trenutku, ko je začel tako »socialno« kot »simbolno« funkcionirati v ločenosti od »double billa«, v ločenosti od A-filma.

Že leta 1938 je ameriška vlada vložila tožbo proti vsem tistim studijem, ki so imeli svojo lastno vertikalo. V luči antitrustovskih zakonov je bila sporna seveda predvsem monopolna last kinodvoran. Avgusta 1944 so primer obnovili, leta 1949 pa je Vrhovno sodišče odločilo, da se morajo studii odreči svojim mrežam kinodvoran. V petdeseta leta so vsi filmski studii vkorakali brez svoj lastnih kinodvoran: studii so B-filme prenehali snemati, saj so izgubili tržišče. Toda pojavili so se manjši producenti, ki so se specializirali le za B-filme, namenjene predvsem za manjša mesta in podeželje.

Z izgubo kinodvoran, z razpadom studijske vertikale produkcija distribucija-prikazovanje je razpadel studijski sistem kot sistem. Z razpadom studijskega sistema je bilo povezanih več paradoksov - vse so razrešili in nekako racionalizirali. Nerazrešen in neracionaliziran pa je ostal tale, morda največji paradoks studijskega sistema: zakaj je tedaj vse filmske studie zgrabila takšna panika, takšna katastrofalna Angst? Kam merimo? Za razpad studijskega sistema so navajali dva temeljna vzroka: prvič, prisilna odcepitev (od) kinodvoran, in drugič, vdor televizije. Ponavadi se reče: hkrati s sankcionirano odcepitvijo (od) kinodvoran je prišla še ena nesreča - televizija. Reči pa bi morali prav narobe: televizija je prišla na srečo ravno v trenutku, ko so se morali odcepiti od kinodvoran, kar pomeni, da so televizijo »dobili« prav v trenutku, ko so »izgubili« kinodvorane. Paradoksalno je torej to, da so televizijo dojeli kot grožnjo in vzrok razpada, ne pa kot novo obliko »kinodvorane«, kot novo možnost »prikazovanja« filmov. Konec koncev, če bi »studijski sistem« proizvajal le filme za televizijo, bi še vedno ostal »studijski sistem«. Podobna panika je zgrabila filmske studie v času vdora video-naprav. Ta iracionalna panika nam pove malo o razpadu studijskega sistema, še manj o studijskem sistemu. O čem pa nam govori, kaj nam dejansko pove? Pove nam, kaj je Hollywood, ali natančneje, kaj je na sublimen način izražena »resnica« Hollywooda! Glede na iracionalnost te panike bi lahko rekli, da »resnica« Hollywooda ni produkcija niti prikazovanje, marveč prav tista nevidna in neobvladljiva pot od produkcije do prikazovanja - distribucija, ki jo moramo dojeti kot proces, ki odpravlja zrcalnost, imaginarnost in primarni narcizem odnosa produkcija/prikazovanje, kot proces, ki filmu v družbenem prostoru šele podeli simbolno in krožno strukturo, kot proces, ki film požene v gibanje od »občega« k »posebnemu«, kot proces, ki je prav zato, ker ga izbriše to, česar učinek je, odtegnjen »neposrednosti« gledalčeve zaznavne zmožnosti, kot proces, ki se krožni filmski strukturi pripne tako, da jo vzpostavi na izničitvi svoje lastne družbene ekstenzije, pojavnosti in neposrednosti. Hollywood ni geografsko mesto, kjer snemajo filme, kakor tudi Hollywood ni to, kar pride v kinodvorane. Hollywood, to je to, česar ne vidimo. Hollywood je čas pred časom, po katerem ni več mogoče izpustiti nobenega snemalnega dneva: obenem pa je Hollywood tudi čas brez filma, čas, ko se o filmu le še piše. Hollywood, to je zapis o filmu. Hollywood je »refleksija« Hollywooda. »Refleksija« Hollywooda kot neobvladljivi odskok od dobesednosti Hollywooda je »resnica« Hollywooda, poistovetena z distribucijo kot neobvladljivim odskokom od dobesednosti produkcije in prikazovanja, od njunega mysticizma, fetišizma in primarnega narcizma.

Primat distribucije nad produkcijo in prikazovanjem je v »pozmem« obdobju post-studijskega sistema mogoče odčitati predvsem iz dveh momentov: prvič, veliki

filmski studii (Columbia, MGM, Paramount, 20th Fox, UA, Warner Bros., Universal) producirajo vse manj in manj filmov (»neposrednost« produkcije v velikih studiih sta zamenjala »limited partnership« in »neodvisni«, »free-lance producer« tipa Don Simpson/Jerry Bruckheimer), in drugič, filmski studiji so se priključili korporativni Ameriki, kar pomeni, da so z vsemogočimi in-korporirani, trans-korporirani in re-korporirani postali dejavni deli orjaških konglomeratov, pri katerih je produkcija filmov drugotna in glede na distribucijo zgolj izpeljana (Paramount je le del firme Gulf + Western Industries Inc., Universal firme MCA Inc. itd.). Produkcija filmov jih ne zanima več: posnamejo le nekaj izrazito visoko-proračunskih filmov, nizko-proračunskih niti naključno (dobički od nizko-proračunskih filmov niso nikoli prav veliki - predvsem glede na višino denarja, ki se pretaka v kontekstu konglomerata). Tudi če bi filme povsem prenehali producirati, bi kljub temu preživeli - kot del korporiranega konglomerata, kot načelo distribucije (distribucija je manj komplicirana in bolj varna kot produkcija).

Vzemimo detajl, ki ga lahko vidimo v najavnih špicah številnih filmov, namreč neko paradoksalno dvojnost, podvojitev, in ji skušajmo podeliti simbolno vrednost, zatem pa tudi mesto v samorazvoju filmskega duha. Na katero dvojnost, na katero podvojitev merimo. Vzemimo naslov kakega filma, denimo, *Young Guns* (Christopher Cain, 1988): če najavno špico oplazimo malce bolj pozorno, lahko ugotovimo, da nam film predstavlja produkcijska enota *Young Guns Prods.* Ta moment nam lahko pove precej o »novi«, v mnogočem »korporativni« naravi filma, še toliko bolj, ker je ta nominalna dvojnost v zadnjem času postala prepoznavna in v nekem sublimnem smislu definitivna. Že le če pogledamo med tiste filme, ki so jih začeli snemati v zadnjih dveh letih (1987, 1988), najdemo med njimi izdatno število tovrstnih primerkov. Film *The New Adventures of Pippi Longstocking* nam predstavlja produkcijska enota *Longstocking Prods.*, film *Cheetah and Hare* produkcijska enota *Cheetah Entertainment*, film *Cocktail* produkcijska enota *Cocktail Prods.*, film *Heartbreak Hotel* produkcijska enota *Heartbreak Films*, film *Hello Again* produkcijska enota *Hello Again Prods.*, film *Stakeout* produkcijska enota *Stakeout Prods.*, film *Dominick and Eugene* produkcijska enota *Dominick and Eugene Prods.*, film *Baby Blue* produkcijska enota *Baby Blue Enterprises*, film *Brain Damage* produkcijska enota *Brain Damage Co.*, film *City Life* produkcijska enota *City Life Foundation*, film *Demon Warp* produkcijska enota *Demon Warp Inc.*, film *Now I Know* produkcijska enota *Now I Know Partners*, film *Vampire at Midnight* produkcijska enota *Vampire Film Partnership* ipd. Ta fetišistična podvojitev pa je lastna vsaj še filmom *Hide and Go Shriek*, *Homeboy*, *Iguana*, *Loner*, *Melanie Rose*, *Memorial Day*, *Midnight Breaks*, *Mortuary Academy*, *Murder One*, *The Night at the Magic Castle*, *The Outside Chance of Maximilian Glick*, *Parents*, *Pandemonium*, *Picasso Trigger*, *Promised Land*, *Red Scorpion*, *Return to Snowy River Part II*, *Rocket Gibraltar*, *Side Roads*, *The Suicide Club*, *Talk Radio*, *Troma's War*, *Trust Me*, *Vampire at Death Beach*, *The Longshot*, *Taffin*, *Angel III*, *Return of the Killer Tomatoes*, *The Wrong Guys*, *Mississippi Burning*, *Permanent Record*, *Loverboy*, *Sing*, *Atuk*, *The Last Temptation of Christ*, *Adventure at Eagle Island*, *Apt Pupil*, *Bat-21*, *Beach Fever*, *Boulevard of Broken Dreams*, *The Contemporary Gladiators* in *Girlfriend from Hell*, pri čemer moramo takoj poudariti, da to velja tako za filme, ki so jih finančno podprle »major« filmske korporacije (denimo *Stakeout*, *Cocktail*, *The Last Temptation of Christ* itd.), kot za filme, ki so jih lansirali »minor« post-hollywoodski producenti (denimo *Demon Warp*, *Contemporary Gladiators*, *Troma's War* ipd.).

Brez posebnega tveganja smemo potemtakem reči, da prejme produkcijska enota svoje ime po naslovu filma, ki ga je sama producirala, kar v nekem smislu pomeni, da imamo opraviti s svojevrstno obliko »diskontinuitete« oz. »diskontinuirane realnosti«, pri kateri »učinek« povzroča svoje lastne »vzroke«, to pa seveda že tudi pomeni, da se koncept zgodovine v samo teksturo filma vpisuje ne le kot moment interpretiranega in izpeljanega »naravnega kontinuuma«, ampak predvsem kot neposredna in točkovna potlačitev procesa »kulturnega discretuma«.

Izhajajoč iz te dvojnosti, iz te fetišistične in primarno narcistične podvojitve, smemo sklepati, da samo ekonomijo filma naddoloča nekak »diskontinuirani« timing: film mora najprej vzpostaviti oz. ustanoviti svojo lastno »korporacijo«, svojo lastno produkcijsko-industrijsko enoto, ali natančneje in še bolj antinomično, najprej filma, ki je »korporacijo« neposredno vzpostavil, ni še nikjer, je pa »korporacija«, ko pa filma je, »korporacije«, ki jo je vzpostavil, že ni več. Z bolj čutno nazornimi parametri lahko rečemo tudi takole: najprej filma Young Guns, ki je vzpostavil »korporacijo« Young Guns Prods. in ji navsezadnje tudi dal ime, ni še nikjer, je pa »korporacija« Young Guns Prods., ko pa film Young Guns naposled vendarle tudi je, »korporacije« Young Guns Prods., ki jo je ta film vzpostavil in ji dal tudi ime, že ni več. Film je potemtakem skrajno ciničen proizvod: v hipu, ko je »dokončan« oz. »proizveden«, točkovno in nasilno izniči celoten proces, ki ga je proizvajal in »korporiral«. Celotna »korporacija« je bila vzpostavljena le za proizvodnjo enega samega izdelka, enega samega filma: film nam s svojim obstojem jamči, da je obstajal tudi neki eluzivni »korporativni« proces, neki nezgrabljivi in nepristopni čas, ki ga moramo »simbolno« priličiti sami definiciji filma, pri čemer se izkazuje, da sam proces ni nekaj v zadnji instanci »naddoločujočega«, ampak »naddoločenega«, kolikor pač film očitno predstavlja redukcijo procesa/vzroka na svoje lastne pogoje, ali rečeno povsem tautološko, film uteleša natanko tisti v samem filmu »alienirani« in »postvarili« - ter predvsem neskončno deljivi - čas, ki neposredno predhaja točki, v kateri film nasilno in represivno potlači prav čas, ki je bil potreben za samo »identifikacijo« procesa, »korporativnega« procesa. Izpeljivost filmskega časa iz časa samega »korporativnega« procesa izhaja iz radikalne nemožnosti obratega postopka, iz reduktivne »postvarelosti« in fiksiranosti tega »korporativnega« procesa v najavni špici filma, procesa, ki svoje temeljno vsebinsko protislovje razreši v formi »podvojitve« (Young Guns/Young Guns Prods.), fetišistično vzpostavljene na potlačitvi samega procesa potlačitve, procesa »identifikacije« korporativnega časa. Po drugi strani pa se ta »podvojitev« vsiljuje kot nekaj, kar »združuje« le zato, ker je dejansko že »ločilo«, kolikor pač temelji na potlačitvi samega procesa »identifikacije«, samega procesa konstrukcije »identitete«, ki ga vseskozi prekriva in izpodriva proces konstrukcije (filmskega) subjekta kot distance do samega akta »prepoznavanja«. »Podvojitev« Young Guns/Young Guns Prods. moramo vsekakor dojeti kot dokaz, da film zaradi vsakokratne točkovne izničitve v njem samem »alieniranega« in »postvarelega« časa »dvomi« v svojo lastno »identiteto«, da potemtakem »dvomi« v proces/akt »prepoznavanja« in da se v tem smislu ne more »prepoznati«.

Oba procesa, proces konstrukcije »identitete« (npr. Young Guns) in proces konstrukcije »subjekta« (»prepoznavanje« skozi »dvom«, ki je v najbolj čisti obliki stopnjevan prav v »podvojitvi« Young Guns/Young Guns Prods.), se skuša koordinirati z vsakokratno dfamatizacijo same »diskontinuitete«, kar seveda prostrano, naivno in vse preveč literarno prepričanje, da predstavlja film investicijo v prilagoditev »kontinuiteti« (češ - film konformistično streže pričakovanjem in okusom

množice, legitimira obstoječe, je pred vidljiv ipd.), postavi na povsem majava tla. Dejansko je prav narobe: film je čista investicija v prilagoditev »diskontinuiteti«. Zakaj? Prvič, le ekonomijo filmske vsebine kritiški in ostali »art« diskurzi katalogizirajo z izrazi kot, npr., flop, katastrofa, polom ipd. (neobvladljivost filmske nature sovпада z neobvladljivostjo subjektivacije tistih procesov, ki bi lahko ta ali oni film takoj in nezmotljivo vpisali v Veliko knjigo sveta, ki bi potemtakem iz njega lahko naredili takojšnjo klasiko!). Drugič, pri filmu je travma preloma s »korporativnim« časom najbolj subjektivirana (film mora najprej ustanoviti »korporacijo«, ki ga bo sploh proizvedla; ko je film proizveden, »korporacije« ni več in povsem vseeno je tudi, koliko časa je bilo potrebnega za njegovo proizvodnjo; »korporativni« čas zamenja »filmski« čas!). In tretjič, le film eksplicitno »dvomi« v identifikacijsko zmogljivost zunanjega sveta, publike in zgodovine, kolikor moramo pač upoštevati, da film potrebuje ekscesno, orjaško in že kar nadnaravno količino propagande, količino, ki ostalim umetnostim ni lastna niti po pomoti: megakoličina propagande in reklame nam govori predvsem o tem, da film - tudi zaradi razpustitve v njem »odtujenega« in neskončno deljivega »korporativnega« časa - »dvomi« v svojo lastno »identiteto«, da »dvomi« v proces »prepoznavanja«, da »dvomi« v subjektivacijo identifikacijskih procesov zunanjega sveta, da potemtakem ne le, da ne »prepozna« samega sebe, ampak da tudi ne »prepozna« zunanjega sveta (gledalci itak ne kupujejo »filmske kopije«, ampak kupujejo le »ogled« filma, »filmski čas«: ne kupujejo potemtakem »korporativni« čas, marveč »odtujenost« in »postvarlost« tega »korporativnega« časa!).

Nove forme »korporativnega« duha v filmu lahko opredelimo tudi drugače. Vsako ekonomsko, socialno, demografsko, politično ipd. »zapiranje mej« je zelo hitro dobilo svoj filmski korelat. Pionirsko »zapiranje mej« je, denimo, porodilo western. V osemdesetih letih pa je to »zapiranje mej« prejelo korelat v precej bolj sofisticirani, »sublimni«, simbolno-politični obliki »zapiranja mej«, ki je praktični rezultat Reaganovega prihoda na oblast leta 1980. V tem času se je namreč začel nekak »neopionirski« juriš na prostrane, rentabilne in zelo redko naseljene teritorije, na »demografske korenine«, na še neizkoriščena ruralna področja, česar pa ne smemo dojeti kot obliko nostalgичnega vračanja k »ruralnim« koreninam, k zemlji, saj ne gre za kako obnovev rustikalnega načina življenja ali pa za ponovno naseljevanje »kmetijskih pasov« (dokaz: korporativno kmetijstvo ostaja na teh področjih edina alternativa). Vrednosti ruralnih skupnosti so sicer navidez pogojene z demografsko-ekonomskimi vzroki (npr. oddaljenost od političnih in finančnih centrov odločanja, ločenost od korporativizma, ekonomska stabilnost teh »zaprtih trgovskih držav«, ugodna mreža avtocest, lokalnih letališč, kabelske TV ipd.), v resnici pa predstavljajo le z ekonomsko-demografskimi kategorijami izražen reaganistično-fundamentalistični politični program, ki se eksplicitno naslavlja prav na »srednji razred«, prav ta mlajši »srednji razred« pa je materialni in moralni nosilec te »neo-pionirske« zavesti, kolikor je ta učinek in utelešenje reaganističnega navijanja za »individualizem«, »voluntarizem« in »manjši vpliv oblasti«. Ur bani konglomerati so v osemdesetih izgubili politično-volilno moč, ki se je zdaj razpršila po pionirskih, ruralnih področjih, po tej novi ameriški »Heartland«. Naskočili so predvsem južne predele New Hampshirea, doline Vermonta, jug New Jerseyja, sever Michigana, hribovite predele Kentuckyja, Zahodne Virginije, Missourija, Arkansasa, celotno Severno Carolino, vzhod Tennesseeja, Florido, prazne prostore med velikimi mesti v Texasu, Arizoni in New Mexicu, porečje Colorada, odprta prostranstva Oregona in Wash-

ingtona, jug in sever Californije, predvsem pa seveda - to je za nas tudi bistveno! - jug Louisiane, zlasti okoli New Orleansa. Nas seveda najbolj zanima New Orleans, pri čemer moramo takoj poudariti, da je »simbolno« vrednost New Orleansa pridelal že tudi ponovni razmah »hard-boiled« fikcije v sedemdesetih, ko je praktično vsako večje ameriško mesto dobilo svojo lastno, specifično in prepoznavno zločinsko naturo, ki so jo določale zgodovinske »temne sile« same regije ali pa zvezne države. Zločin v kriminalkah s severozahodne obale praviloma izhaja iz neskladja med strategijo multinacionalnih korporacij in ekološkim ravnotežjem. Na ameriškem jugu je zločin vedno rezultat razrednih konfliktov, rasne nestrpnosti, politične korupcije in ekonomskega zloma neodvisnega kmetijstva. Na severovzhodu zločin korenini v ekonomski perversnosti majhnih, depresivnih industrijskih mestec. Na srednjem zahodu se vse skupaj vrti okrog morale, predvsem incesta, zloma puritanskih, katoliških standardov, družinske represije ipd. Na severu je v ospredju predvsem industrijska korupcija, v osrčju pa politična izprijenost. Louisiano, še posebej cajunski New Orleans, so »simbolno« formirali predvsem »hard-boiled« pisci tipa John W. Corrington, Joyce H. Corrington, Daniel Woodrell itd. ter kopica filmov, ki si je sredi osemdesetih za diegetsko prizorišče izbrala prav Louisiano/New Orleans, denimo, *Angel Heart*, *Southern Comfort*, *No Mercy*, *Down by Law*, *Big Easy*, *Crossroads*, *Shy People*, *A Gathering of Old Men* itd.

New Orleans s svojo specifično primitivno, podivjano, iracionalno, mistično, pasionantno in »vuduistično« socialno- kulturno formo predstavlja skrajno točko »simbolnega« zapiranja mej, ali natančneje, New Orleans predstavlja povzetek tistih »tujih« in »odtujenih« južnaških predelov Amerike, ki jih je šele treba »konzervirati« in speljati v realni tok družbenih procesov in historične globine. New Orleans je v vseh teh filmih ponazorjen kot »meja«, ki je ni mogoče integrirati v realni tok zgodovine, v socialo skalo »korporativne« Amerike, temveč jo je mogoče zgolj »simbolno zapreti«. »Simbolni dolg« (zelo faustovsko, denimo, v *Crossroads* in *Angel Heart*), ki sega iz neke bolj »radikalne preteklosti« v sploščeno sedanost, je mogoče potolči le tako, da se sklicuješ na nekoristnost, neuporabnost in nepotrebnost same »investicije« oz. »vloženega kapitala«. Logiki nazaj »zavrnjenega« časa pa je podvržena tudi sama pozno- kapitalistična subjektivnost, kar nas navaja k spoznanju, da je mističnost vseh teh »voodoo« družbenih razmerij le radikalizirana oblika »mističnih« razmerij pozno-kapitalistične, »korporativne« subjektivnosti. Potrditev te teze lahko najdemo tudi v filmu *Believers*, v katerem skuša »voodoo« mysticizem razdehati sofisticirani racionalizem urbanega konglomerata (New York), ob čemer pa se izkaže, da so mistična družbena razmerja ne »maska«, temveč pravi obraz »korporativizma« in pozno-kapitalistične subjektivnosti, ki lahko svojo historično vsebino »simbolno zapre« le, če lastni »racionalizem« forme prepusti »prepoznavnemu« in historično legitimnemu »misticizmu«.

Izbiri New Orleansa so narekemale vse tiste historične, politične in socialne okoliščine, ki so bile prav v tem času nekako najbolj v zraku, potemtakem vsi tisti integracijski procesi, ki jo je skušala radikalizirati reaganistično-fundamentalistična koalicija na začetku osemdesetih, koalicija, ki so jo z aspekta New Orleansa poganjali predvsem »profesionalni« republikanci z vzhodne obale in »konservativni« liberalci z zahodne obale. Kam merimo? Merimo predvsem na to, da se je skušalo z nastopom te koalicije ponovno začeti z že zgoraj razčlenjenim »zapiranjem mej«, kar pomeni, da jih je bilo treba zdaj tudi »simbolno« reintegrirati v socialno, ekonomsko in kulturno geografijo »korporativne« Amerike. New Orleans pred-

stavlja klasično ne- korporirano bitnost, s čigar neobvladljivostjo, nepristopnostjo, nezgrabljivostjo in izobčenostjo ter satanistično dušo, se ne more strinjati predvsem fundamentalistično krilo te koalicije, medtem ko za »profesionalne« republikance in »konservativne« liberalce uteleša luknjo oz. diskontinuiranost sistema korporativno-nacionalno-zvezne povezanosti in urejenosti. Film Jima McBridea *The Big Easy* nam aktualizira odnos korporativno- nacionalne koalicije do neobvladljivega, socialno še ne kodificiranega in »simbolno« nezaprtega New Orleansa, pri tem pa skukša upoštevati tudi horizontalno protislovje znotraj same koalicije med ekonomsko-socialno liberalnim, a kulturno-politično konservativnim nižjim-srednjim oz. srednjim-srednjim razredom (kot dragocenim volilnim kapitalom) in ekonomsko-socialno konservativnim, a kulturno-politično liberalnim sklopom vzhodnjaških republikancev in zahodnjaških korporativcev (kot nič manj potentnim volilnim kapitalom), samo reaganistično zmanjševanje moči zvezne vlade kot poskus zmanjševanja trenj med ekonomskimi ortodoksi in kulturnimi revizionisti pa skuša priključiti prav ekonomiji New Orleansa: McBride je v tem smislu New Orleans razčlenil kot odtujeno kulturno in ekonomsko formo, ki jo je mogoče izpeljati iz genealogije tehnoloških revolucij znotraj same filmske forme. To lahko ponazorimo na treh ravneh:

120 Prvič, New Orleans je odtujena, izolirana, avtonomna, ne- korporirana, kontra-kulturna kulturna kategorija: na »imaginarni«, »pred-simbolni«, celo »pred-diskurzivni« značaj kulture nam ob sklicevanju na krvno-vuduistične prvine in ikone kaže tudi primat iracionalnega in »tujega«, ne-ameriškega cajunskega jezika, resda uporabljenega predvsem na sound-tracku (v pomenu - v New Orleansu se itak veliko prepeva, kar pa zgolj kaže na primat mistične-»pete« besede nad simbolnostjo »govorjene« besede).

Drugič, New Orleans je neobvladljiva in ne-korporirana ekonomska kategorija: pred-korporativno naturo te ekonomije poudarjajo številni momenti, ki najdejo svoj idealni povzetek v Zakonu-zunaj-Zakona, v ekonomiji krvnih vezi, policijske korupcije ipd., potemtakem v Zakonu, ki je zunaj korporativno- nacionalno-zveznega Zakona.

In tretjič, odtujenost kulturne in ekonomske forme New Orleansa se razreši v dejanski protislovnosti genealogije tehnoloških revolucij znotraj same filmske forme. In kam merimo? Ellen Barkin, vrinjena odvetnica iz pisarne javnega tožilca, in posredno tudi FBI-jevski agenti, ki aretirajo Dennisa Quaida, so nosilci oz. prinašalci korporativno-nacionalne-zvezne »zavesti«, ki skuša New Orleans »simbolno zapreti«, ga podvreči korporativni fiksaciji in mu odvzeti neobvladljivo, multiplo naturo ter jo priključiti logiki korporativnih in siceršnjih tradicionalnih vrednosti. Razlika med tradicionalizmom New Orleansa in modernizmom zvezne koalicije, ki jo tu utelešata FBI in Ellen Barkin, dobi historično interpretacijo v razliki med filmom in video-kaseto. Ko skuša namreč Quaid dokazni material požreti, mu zvezni agent modernistično zavpije, da naj tega nikdar ne počne, ker je vse tako in tako posneto na »video-trak«, potemtakem ne na filmski, marveč na magnetni trak. Zdi se, kot da bi mu hotel reči: lahko kar nehaš s svojim »filmskim« prizorom požiranja dokaznega materiala, tukaj je »video-tape«! Toda Quaid alternativnost in pertinentnost »videa« oz. »magnetnega traku« kmalu zatem odpravi s tem, ko strategem cajunskega praktičnega uma, utelešen v maksimi »klin se izbija s klinom«, uporabi dosledno in magnet izbije z magnetom (z velikim in močnim magnetom »zradira«

zapis na magnetnem traku). In zakaj se Ellen Barkin na koncu »simbolno« poroči z Dennisom Quaidom? V skladu z logiko razmerja med koalicijo in New Orleansom, ki smo jo razčlenili zgoraj, bi morali reči takole: ženska kot predstavnica tistega krila koalicije, ki mu ni do reaganovskega zmanjševanja moči zvezne administracije, saj je odvisno prav od moči zvezne administracije (ženske v večiniasedajo prav službe, ki so neposredno v domeni zvezne vlade!), mora poiskati zaveznika prav v tistem zunaj-koaličijem socialnem jedru, ki nima v reformizmu zvezne koalicije nobenega historičnega interesa, potemtaka v anglosakonskem New Orleansu, katerega enciklopedični povzetek je natanko Dennis Quaid.

Film *Baby Boom!*, postavljen sicer v »neo-pionirski« Vermont, pa nam pravzaprav dokazuje, da omenjeni reaganovski maneuver v resnici predstavlja heglovsko potovanje »korporativističnega duha«, njegovo »povnanjitev« iz sebe ven in potem »odvnanjitev« spet nazaj vase, kolikor se pač izkaže, da je trojica »urbani konglomerat«/»beg kot nostalgična obnovitev rustikalnega načina življenja«/»beg kot z ekonomsko-demografskimi kategorijami izražen politični corpus« (tipa »svobodno podjetništvo«/»free-enterprise«) v svoji praktično-simbolni obliki dialektična.

Diane Keaton, okrog katere se vse vrti, je zelo uspešna »korporativna« odvetnica, ki je tik pred tem, da plane v objem še silnejši prihodnosti. Toda njeno »korporativistično« kariero nenadoma prelomi otrok, ki ga ne rodi, marveč podeduje (umre neki njen bratranec in Diane Keaton je edina že živeča sorodnica). Na Wall Streetu pa z otrokom prav daleč ne more, zato se njena kariera razsuje v prvine. Ker jo »korporacija« odpusti, zbeži na deželo, v »Heartland«, navzgor v osrčje pojočih gora, v odmaknjeni in redko naseljeni Vermont, da bi tam v naravi in osami pozabila na svoj »korporativni« debakl. Toda kmalu jo zgrabi panika, kriza, depresija: zahoče se ji ljudi, dela, kariere, družabnosti, nadomestov »korporativnega duha«. Situacija se razreši s tem, ko nenadoma odkrije, da bi lahko z izdelovanjem nove otroške hrane zelo dobro zaslužila in tako postala »svobodna podjetnica« (»free-enterprise«). Na koncu ji njena bivša »korporacija« ponudi »integracijo«, vendar Keatonova to odkloni.

Pokažemo torej lahko, kako se Diane Keaton kot utelešenje »korporativističnega duha« giblje skozi tri stopnje:

1. »Urbani konglomerat« kot oblika »neposredne objektivnosti«: »korporativistični duh« je pri »sebi« v najbolj »neposredni« obliki.

2. Beg v Vermont: »korporativistični duh« to obliko »posredovanosti«/»povnanjenosti« dojame kot nostalgično obnovitev »rustikalnega« načina življenja (»daleč od ponorelih množic«). »Korporativistični duh« je zunaj »sebe« v najbolj »posredovani« obliki.

3. Aufhebung Vermonta: razrešitev protislovij »korporativistične« nostalgije v novi polit-ekonomiji »svobodnega podjetništva«. »Korporativistični duh« se iz stanja »posredovane objektivnosti« vrne »vase«: »korporativistični duh« je v »sebi« v najbolj radikalni obliki »neposredne subjektivnosti«, kolikor bi Diane Keaton pristala na »integracijo«, in v najbolj radikalni obliki »posredovane subjektivnosti«, kolikor na to »integracijo« ne pristane in kolikor ji je pač jasno, da forma »svobodega podjetništva« sintetično povzema »pozitivno« vsebino »korporativističnega duha« in da je »korporativistični duh« potemtaka prav v obliki »svobodnega podjetništva« najbolj »pri sebi«. Zato to »integracijo« tudi odkloni.

Prav narobe pa se v Bentonovem filmu *Places in the Heart* dialektika ideologema »Heartland« sesuje, k čemur prispevajo predvsem trije momenti:

1. Film že sam po sebi spada v linijo, ki časti »zemljo«: »ruralna praksa« privzame via Sally Field obliko »svobodnega podjetništva«, ne da bi se ob tem pustila »posredovati« kot moment »korporativističnega duha«.

2. V tem smislu lahko tudi rečemo, da je odtujenost »korporativističnemu duhu« najmanjša takrat, ko je proces »povnanjanja« njegove objektivirane »neposrednosti« največji, in narobe, odtujenost »korporativističnemu duhu« kot momentu »svobodnega podjetništva« je največja takrat, ko je proces njegovega »odvnanjanja« najmanjši, abstrakten in zgolj izpeljan...

3. ...kar pa je rezultat specifične pozicije glavne junakinje, njene zgrešene ekonomije. Ta junakinja je namreč na začetku filma zvrst »posredovanega nič«: »posredovanega nič« zato, ker je v vseh smislih odvisna od moža, potemtakem od spon patriarhalno-puritanskega imaginarija. In ko ji moža ustrelijo, postane »neposredovani nič«, »čisti nič«. Bolj ko se ji materialno-socialni pogoji njene eksistence, njenega »posredovanega nič« odtegujejo, bolj postaja njena drža »korporativistična«. Paradoksalnost njene »niče« pozicije se kaže na dveh ravneh: prvič, če je nič nedeljiv, potem je »duh korporacije« zvrst »vrojene ideje«, in drugič, če je nič deljiv v neskončnost, potem je »duh korporacije« le »falocetrični« simbol v patriarhalnem scenariju ženskih fantazij. Ko pa se začne ta »nič« obnašati kot oblika »ameriške meje«, ga je mogoče v socialno in historično skalo »korporativne« Amerike integrirati le tako, da se ga »simbolno zapre« v sploščeno obliko neposredovanega »svobodnega podjetništva«.

122

V Ardolinovem plesno-glasbenem nostalgiku *Dirty Dancing* smo soočeni z dvojno razredno simulacijo »ničelne« fiksacije: če imamo na eni strani opraviti s formalno simulacijo proletarskega razreda (Patrick Swayze in »umazana« tovarišija), ki ga je historično »sram«, da se v »čist« in »naraven« patriarhalno-kapitalistični delovni proces vključuje na »umazan« in »posreden« način (»umazani ples«), potem imamo na drugi strani opraviti z Jennifer Grey, ki skuša svoj pacifistično-reformistični imaginarij razrešiti v »ničelni točki« boljševisko-stalinistične izhodiščne podmene, po kateri se spremembe v sistemu proizvodnje vedno začenjajo s spremembami proizvodjalnih sil, predvsem seveda proizvajalnih sredstev, zato ni nič čudnega, da ves svoj napor inves tira v »polastitev« proizvodjalnih sredstev/»umazanega plesa«: razredno neosveščeni in nereflektirani jezik »umazanega plesa« skuša prevesti v fantazijski jezik srednjega-razreda, s čimer se izkaže mistificirana natura njenega projekta, pa tudi »umazanega plesa«. Vse namreč kaže na to, da »umazani ples« ne bo funkcioniral kot proizvodjalno sredstvo ali pa kot razredno orodje družbene presnove, ampak kot zgolj moment v razpršitvi proizvodnega procesa v atomizirano mrežo »postvarelih« in partikularnih, medsebojno odtujenih in kruto ločenih, specializacij/poklicev post-industrijskega, protestantskega subjekta, potemtakem kot moment v obči razpršenosti, fragmentaciji in atomizaciji pozno-kapitalistične družbe. Celotna zgodba je pripovedovana »za nazaj«, »iz prihodnosti«, pripoveduje seveda sama Jennifer Grey, zgodba pa se dogaja leta 1963: prav tako pa tudi zvemo, da bo takoj zatem, ko se bo zgodba končala, storjen atentat na predsednika Kennedyja, s čimer se bo končalo obdobje »srečnih«, »polnih« in »nedolžnih« petdesetih, izgubljena pa bo tudi »integriteta« ameriškega pionirskega duha. Mistifikacijo Jennifer Grey moramo videti predvsem v tem, da verjame, da je njeno

boljševiško-stalinistično zavzetje proizvodnih sredstev »povzročilo« to novo podobo sveta.

Podobne probleme s fiksacijo razrednega substrata ima tudi Salvatore Giuliano v Ciminovem filmu *The Sicilian* (1987): film se dogaja na Siciliji in ta podatek v filmu zadošča. Nič več ne zvemo, nobenih posebnih grafičnih navodil in napotil nam ne daje, nobenih datumov, nikakršne historične vmesitve, Sicilija je vseskozi taka, ena in ista: podvržena ni nikakršnim historičnim premenam, tam čas stoji, tam zgodovina ne šteje. In prav na tej točki je Cimino skušal zgodovino zgrabiti in preizkusiti možnosti spreminjevalnih (revolucionarnih) proletarskih praks! Zakaj? Ali je torej mogoče v prostoru, v katerem čas stoji, delati zgodovino, ne da bi se pri tem postavila pod vprašaj sama »forma subjektivnosti«? Siciljanec, bandit Salvatore Giuliano (Christopher Lambert) na začetku filma pojasni »izhodiščno točko«, »ničto točko« možnih spreminjevalnih praks, procesov in akcij: Siciliji vladajo tri »organske partije« in sicer, prvič - Cerkev, drugič - Veleposestniki, tretjič - Mafija. Njegova implicitna, a izpeljiva predpostavka pa je takale: Sicilijo je mogoče obvladati le, če te tri »organske partije« v sebi povzame/utelesi ena sama oseba, ki bo znala »potlačeno« razredno zavest (zgodovinsko globino)/identifikacijsko jedro priključiti univerzalnemu toku zgodovine, ki bo znala slediti »avtentičnim« potrebam delavsko-kmečkih množic, izrinjenih iz zgoraj omenjene »trojne koalicije«, in ki bo potemtakem znala s »proletarskim razredom« vzpostaviti »neposredni« in navsezadnje »historični« stik.

Kako Siciljanec vse tri »organske partije« (Cerkev, Veleposestniki, Mafija) historično »poenoti« v sebi kot »tro- edini formi«? Kako prevzame funkcije vseh treh »partij«, vsake posebej? Kako postane, kako utelesi prvo, drugo in tretjo?

1. »Cerkev«. Siciljanca policisti na začetku smrtno ranijo, toda ko že vsi mislijo (celo zdravnik, da o duhovniku sploh ne govorimo!) da bo tudi zares umrl, »čudežno« preživi in potemtakem v Kristusovem slogu »ponovno vstane«, s tem pa postane »simbolni« nosilec »krščanske rane«.

2. »Veleposestnik« (»land-lord«). Bojevati se začne za interese delavsko-kmečkih množic, ali natančneje, dobesedno jim hoče »dati zemljo«, ki bi jo lahko potem obdelovali, s tem pa postane »simbolni« nosilec »veleposestniške karizme«, dasi prav v »negativni«, »sprevrnjeni« obliki.

3. »Mafija«. Nastopati začne kot zaščitnik delavsko-kmečkega življa (kot pač »mafija«) in vsako »izdajstvo« maščuje s smrtjo (kot »mafija«), s tem pa postane »simbolni« nosilec »mafijske zavesti«.

Delavsko-kmečke množice seveda v hipu pridobi, pa tudi »trojna koalicija« dobesedno »okameni«. In kje se mu zatakne? Razkrijejo mu, da se je ves čas motil, ko je mislil, da hočejo delavsko-kmečke množice »zemljo«, da se hočejo potemtakem polastiti »proizvajalnih sil/sredstev«: v resnici so delavci in kmetje vseskozi hoteli zgolj »kruh«. Zmotil se je prav s tem, ko je skušal biti »simbolni« nosilec »veleposestniške karizme«, pa čeprav »negativizirane« in »sprevrnjene« (on je hotel »zemljo dajati«!), se pravi s tem, ko je mislil, da je mogoče protislovje med »identifikacijskim jedrom« (zmogljivost »razredne zavesti«) in »zgodovinsko globino« (razmerje med proizvodnimi silami in proizvodnimi odnosi na določeni stopnji) odpraviti s sklicevanjem na »razred«, ki ga formalno še ni, na »razred«, ki bi prenesel kvečjemu »korporativni duh«, ne pa tudi kmečkega »svobodnega podjet-

ništva«. Zato se odloči za dvojni manevar: prvič, oditi hoče v Ameriko, kjer je »svobodno podjetništvo« (pač - tudi - »Mafija«!) geslo dneva in njegovim pobudam pisano na kožo, in drugič, da bo sklenil pakt s »trojno koalicijo« (Cerkev, Veleposestniki, Mafija), »rano« Siciliji »simbolno« vrnil in razgnal »proletarsko-komunistični« vihar (ker pač iz lastne izkušnje ve, da je ta pot za Sicilijo neprimerna), s tem pa sam postane »izdajalec« in v Ameriko ne pride nikoli: doleti ga pač to, kar doleti vse »izdajalce«.

Promoviranje *Tadej* Americane v *Zupančič*

ameriški
literaturi

Anything you want You got it
Anything you need You got it
Anything at all You got it (...)
Baby
Roy Orbison, You Got It

dvajsetega
stoletja, drugič
(elementi)

Destinacija ameriške literature je do- 125
oločena: navezava genosa in physisa,

iz katerega izhaja, izvira genos, je (če pustimo ob strani poligon techne, nomos, thesis etc.) »utajena«, naturalizem literarnih praks pa naenkrat postane stvar tiste definirane menjalnosti, ki sleherni produkcijski proces (torej v tem primeru naturalistični recit) strpa v okvir produkcijskih konvencij in vsega ostalega, kar blokira literarno 'pojavnost', torej literarni suspenz. Tozadevno gre torej za literarno 'pojavnost' kot realnostno prakso.

Najboljša romana Sinclaira Lewisa

sta *Main Street* (1920) in *Babbitt* (1922): objekt obeh romanov je ameriško mesto, z vso socialno infrastrukturo. V *Main Street* gre za majhno ameriško mesto Gopher Prairie, fundamentalistično, heartlandovsko, bovaryjevsko mesto, v katerem lahko nahajamo vse nujne naturalistične realnostne prakse. Urbanost v tem primeru ni nič drugega kot promocija ekskluzivnosti naturalizma in naturalističnih literarnih praks: Lewis navsezadnje je del ameriške literarne tradicije, katere objekt je naturalizem. Za razliko od malomestnega socialnega okolja v *Main Street*, pa je v *Babbittu* zgodba o Georgeu F. Babbittu postavljena v podobno zagatno okolje sicer nouveaux riches mesta na Srednjem zahodu, v mesto Zenith. Mesto je republikansko, v njem že lahko nahajamo prve nebotičnike, Babbitt pa se vključuje v predelano-varianto ameriškega sna na način, ki je v bistvu idealno tipski, saj je poleg svojega uradniškega nameščenstva obseden z Americano: Lewis piše, da je bila stvar, ki je obsedala Babbitta 'materialna ameriška realnost', v izpeljanem primeru pa so različni stroji in mehanizmi zanj predstavljali 'simbole resnice in lepote'. Zgodnja 1920ta so navsezadnje predstavljala vtirjanje v kapitalistično vertikalo (: Weber, Berger) funkcionalna diferenciacija - nepretrgana akumulacija - razkroj tradicionalnih svetovnih nazorov pri zadnjem členu. Tako je tudi značilno, da Lewis promovira Americano kot sicer webrovska

'odčaranje sveta', s to pomembno razliko, da je to 'odčaranje' proizvedlo neko novo 'magično sredstvo za doseg zveličanja', je torej postavljeno negativno. Stroji in mehanizacija so tako realnost nujnega za 'magično', prodor sistema svobodnega podjetništva pa stvar reparacije, ki je sledila neki potlačitvi realnostnih praks glede socialnih/historičnih elementov za proizvajanje 'odčaranja sveta'. Tozadevno je objektna investicija z naturalizmom, Lewisovim naturalizmom, seveda stvar pollaščenja, saj je po Freudu zadeva s polaščenjem takšna, da postane neodvisen od tega, ali je spomin (: Zgodovina) na sebi zvezan z ugodjem ali ne. Tovrstno polaščenje naturalizma pa tudi določa odnos ameriške in evropske literature, saj je v predvsem v 1920ih to pomenilo, da ugotovimo, kako je ameriška literatura *cover* evropske literature. Tako predstavlja evropska literatura v 1920ih utajeni objekt ameriške literature: ameriška literatura je kljub korespondencam z evropsko literaturo (: Malcolm Bradbury) 'obramba pred zahtevami zunanje realnosti' (: Freud, *Abriss der Psychoanalyse* (1938)), torej v tem primeru 'zahtevami' evropske literature. In kakšne so te 'zahteve'? Gre za original(nost) literarnih praks.

126

Destinacija evropske literature (v tem primeru je, kot je bilo mogoče opaziti, mogoče govoriti samo o evropski literaturi: v tem pa lahko odkrijemo takratni duh ameriške literature. Pri tem si lahko pomagamo z Webrovo razlago posvetne (civilne) askeze. Ameriška literatura je - vsaj (!) v tem smislu - asketska, saj (1.) askeza poskuša pripraviti literata, da investira v praktično koristne stvari in je v bistvu (2.) *comfort*, torej stvar etično dopustnih namenov za uporabo literature. Praktično koristne stvari so zapopadene z »utajenim« objektom, torej z evropsko literaturo, 'pojavnost' ameriške literature pa je racionirana predvsem »fizično« (gre za distribucijo in promocijo ameriške literature).

Pri Lewisu pa gre še za določen moment cirkulacije realnosti, katera se je delno obnovila (v dosti predelani verziji) šele sredi 1980ih, z nastopom negeneracijskih piscev (Ellis, McInerney, Leavitt, Chabon, Cameron in kompanija). Lewisov récit je naturalističen, vendar pa je ta naturalizem postavljen negativno, kot stvar emancipacije od trdega evropskega naturalizma. V zvezi s tem gre za »menjavo« v enotnosti neke posebne 'historičnosti'. Te stvari so v bistvu zelo preproste, saj gre navsezadnje za diferencial v produkciji fikcije: z določeno investicijo (v tem primeru z realnostjo) dobite garant za produkcijo in če s to investicijo s (koncentrirano) realnostjo ne boste povzročili cirkulacije produkta (torej fikcije) potem bo prišlo do vzpostavitve 'normalnega' pritiska (popolnoma »ekonomske« narave), ki pa ga je mogoče nevtralizirati samo z racionalizacijo produkcijskega procesa, torej s tem, da racionalizirate samo produkcijo fikcije.

Do te racionalizacije pa lahko pride samo takrat, ko pride do vzpostavitve nekega diferenčnega produkcijskega procesa, torej takrat, ko objektivirano produkcijsko prakso (brez kakršnegakoli ostanka) stransformiramo v moment cirkulacije realnosti, kjer pa navsezadnje že lahko nahajamo tudi produkcijski proces. Torej, 'cirkulacija' sama in produkcijski »proces« sta - kar ni nič novega - dva momenta 'cirkulacije' realnosti.

Natanko v tem namreč lahko odkrijemo pozicijskost določene investicije z realnostjo. Torej: z realnostjo je tako, da je stvar anticipacije Zgodovine (v kantovskem smislu) kot avtonomne strukture, kar pa seveda pomeni, da gre za Zgodovino, ki je eksploatirana kot referenca, oziroma je stransformirana v referenčno mašinerijo - kar pomeni, da gre za forsirano distribucijo realnosti, iz česar pa sledi, da je realnost

zgolj agent produkcije fikcije. To je značilno tudi za Lewisove kasnejše romane, tako za *Arrowsmith* (1925), *Elmer Gantry* (1927) kot tudi za *Dodsworth* (1929), s katerim se je vrnil v Zenith. Vendar pa je značilno, da Lewis nikakor ni predstavljal objekta pisateljem, ki so prihajali za njim. To je bil Sherwood Anderson, saj se je od Lewisa bistveno razlikoval prav glede naturalizma: Lewis je (: tudi po Andersonovem mnenju) imel izjemen talent za natančno popisovanje realnostnih praks, ni pa imel smisla za iste realnostne prakse. Kljub temu, da je Lewis svoj naturalizem cepil tudi na satiro in da so njegovi junaki postali junaki neke generacije ameriških avtorjev: Babbitt oziroma babbittovščina in babbittovski tip ameriškega poslovneža ali -posledično - *entrepreneurja* iz srednjega-srednjega razreda se je pojavljal v večini del, ki so se ukvarjala s to topiko, torej s promocijo novega načina življenja v tem razredu in tudi s promocijo Americane, ne glede na to, kako je bila postavljena: negativno ali pozitivno. In to je tisti indic: Lewis Babbitt ni iznašel, ni ga bilo potrebno posebej iskati, iz nekega realnega sveta ga je prestavil v racionirano okolje literarne 'pojavnosti'.

Sherwood Anderson je v bistvu začel kot nekomercialni pisatelj, čeprav je bil po poklicu pisec reklamnih oglasov. Vendar pa je represivnost komercializacije, ki je tik pred prvo svetovno vojno zaplavala po Združenih državah Amerike in predstavljala generator fundamentalističnih in »fizičnih« diskvalifikacij vsega, kar ni stvar Združenih držav in lansiranje 'posnemanja', imitacije kot realistične (in ne realnostne) literarne prakse. Vdor prisilnega realizma, ki v neki pozitivni postavitvi predstavlja izvor za nastanek kulturnega statusa *bestsellerske* literature, v negativni postavitvi pa je pripeljal do *machartizma* konec 1940ih in začetku 1950ih, je tudi eden izmed elementov 'polaščanja', o katerem sem pisal malo prej. Kulturne in civilizacijske norme, ki so jih emigranti prinesli v Združene države, naivnost, s katero so se beli anglosaksonski protestanti (predvsem pa mayflowerski *lobby*) lotevali problema in fenomena socialnega in kulturnega imperializma, je bil tesnoben in ni bil stvar določenih objektivnih investicij - ampak, ravno obratno, stvar potlačitve in utaje legalnih političnih 'odčaranj' vulgarnih *petito principi*, sodobni ameriški kitsch, »postromantična« praksa, ki je pripeljala do nezavednega v smislu promoviranja internih in eksternih Zakonov in norm, ki so se oblikovali(-e) kot del kompleksa potlačitev in utaj. Predvsem kulturnih in civilizacijskih praks.

127

Anderson v bistvu velja za največjega ameriškega pisatelja z začetka stoletja. Njegovi, na nek način, *Bildung* romani in kratke zgodbe ter novele so stvar »globinske psihologije« Americane, ki je v njegovih delih postavljena skrajno negativno. V *Windy McPherson's Son* (1916) je takšna »globinskost« stvar mehanizacije, ki je bila, kot sem omenil, pri Lewisu že stvar adaptacije na novo zavestnost in predstavljalo opozicijo standardnemu *imageu* heartlandovske in frustrirane Amerike. Vendar pa Anderson ne nastopa s pozicij omenjene frustrirane Amerike ampak takšno Ameriko oziroma ta tip Amerike postavlja v nek »fizični« kontekst, skratka, cirkulacija realnosti ni stvar odvisnosti od teksta, ki je samo literarno predelana verzija »globinskega« naturalizma, ampak kontinuitete v zvezi z Metodo, literarno Metodo. Namreč, če je naturalizem pripeljal do *Entwurfa* literarnih praks, do vzpostavitve literarnih praks kot potlačitvenega mehanizma realnostnih praks (kar se je lepo pokazalo predvsem v dvajsetem stoletju), potem je ameriška adaptacija naturalizma značilna: kapitalistični naturalizem, ki je zaplaval po Združenih državah ni samo

literarna, torej fikcijska praksa, ampak predvsem realnostna praksa. »Globinski« naturalizem (recimo Theodorja Dreiserja) je pripeljal do simptomov negativne postavitve Americane, promocija Americane v celoti pa je bila vsaj v 1920ih in zgodnjih 1930ih stvar negativnosti samega statusa 'ameriškega sna' in 'odčaranosti': luteransko - kalvinistična 'odčaranost sveta' se je končala podobno brutalno, kot se je začela: z uvajanjem novih mehanizmov identificiranja z objektom, to pa so bile realnostne prakse, ki so generirale in integrirale fikcijske. Andersonova Metoda je - kljub hipnosti, razpršenosti - bila nekaj tujega, eksternega realnostnim praksam.

V *Winesburg, Ohio* (1919) v 26 zgodbah opiše Zgodovino mesta v Heartlandu, vendar je Metoda artistična: Americana tako lahko funkcionira preventivno v smislu odprtega freudovskega récita, pri čemer lahko v *Hands* nahajamo represivnost drugačnih seksualnih praks (homoseksualnost), v *Untold Lie* represivnost drugačnih medčloveških odnosov etc. Drugačnost, tako avtorska kot umetnostna, je stvar pozitivne postavitve Americane, promocije le-te kot skrajno pozitivne izkušnje, vendar pa je eksploatacija Americane v kakršnemkoli represivnem okviru seveda nekaj skrajno negativnega: in to je tisto, na kar opozarja Sherwood Anderson tako v zgodbah iz Winesburga kot tudi v zgodbah v *The Triumph of the Egg* (1922), *Horses and Men* (1923) in romanih *Many Marriages* (1923) in *Dark Laughter* (1925), ki seveda niso avantgardistična dela, vendar pa predstavljajo »globinsko psihologijo« naturalizma kot normo, kot produkcijsko normo, iz česar pa izhaja tudi promocija Americane kot referenčnega materiala, oziroma elementa takratne literarne produkcije. Za razliko od Lewisa, ki je Združene države in kompleks Americane lansiral v nedefinirano veselje ameriških različnosti, pa je Anderson kompleks Americane lansiral v literarno Zgodovino.

(se nadaljuje)

Privilegiran *Emil Hrvatin* pogled, naravno telo

(Gledanje belgijskega
plesnega gledališča)

1. IZLOČENOST KOREOGRAFSKE POZICIJE

Moč gledališke norosti (1984) *Jana Fabrea* je verjetno ena najpomembnejših predstav 80-ih, »sproducirala« pa je vsaj tri koreografsko pomembne »odcepe«: *Wima Vandekeybusa*, *Marca Vantruxta* in *Erica Raevesa - Vandekeybus* in *Raeves* sta nastopala v *Fabreovi* »gledališki trilogiji«, *Vannuxt* pa se pojavlja kot ko-koreograf. Najbolj »dosledno« se fabreovske zgodnje generalne črte izurjenega telesa, kar je tisto, s čimer se ponavadi označuje »forma« *Moči gledališke norosti*, pač pa v obliki agresiviranega podaljška sublimne brutalnosti »vsakdanjih situacij«. Od investicije v repetitivnost je *Fabreu* in *Vandekeybusu* skupna le nietzschejanska »krožna« struktura »večnega vračanja istega«: pri *Fabreu* se začne in konča s *Schoeckovo* opero *Penthesilea*, pri *Vandekeybusu* pa je določujoči moment »krožnosti«, z odra diktiran gib, katerega določajo udarci roke.

Vandekeybusov ples (5 plesalcev in 5 plesalk) ne predstavlja kake nove »estetske« opredelitve: po eni strani je produkcija »ekspresivnih« (da ne rečem »ekspresionističnih«) predstav še vedno normirana s *Pino Bausch* in je tovrstne predstave težko delati nerefereentno do njenih predstav (to se pozna tudi pri *Fabreu*), četudi so povsem nepretenciozne, kot je *Vandekeybusova* prva *What The Body Does Not Remember* (1987), ali pa tudi druga predstava *Les porteuses de mauvaises nouvelles* (1989), po drugi pa je prav za belgijske koreografe sodobnega plesnega gledališča značilno, da čeprav popolnoma obvladajo moderne plesne tehnike, njihovega instrumentarija tako rekoč sploh ne uporabljajo na odru (kot da bi jih vodilo *Mejerholdovo* načelo uporabe biomehaničnih vaj le za preparacijo igralčevega telesa in ne kot material predstave): sprehajajo se, so skoraj »privatni«, učinek pa ni nič manj »gledališki«, »plesni«. Ravno takrat, ko najmanj plešejo, je to najbolj plesna predstava - tukaj je žanrska »danost«, konstitutivno/konstativno plesnega medija realizirano skozi izločitev »materiala« žanra. Vulgarno rečeno, ni nam treba na odru

dokazovati, da smo šolani plesalci s tem, da pokažemo kakšno »šolsko- repertoarno« virtuoznost.

Ravno nasprotno, *Vandekeybus* gre v *What The Body Does Not Remember* še dlje, saj izurjenemu telesu igralca zastavi le ogrodje strukture znotraj katere so odprte možnosti dogajanja. Vendar to ne pomeni improvizacije kakšnega gledališča 60-tih - igralci s pihanjem držijo peresce v zraku, to je njihovo ogrodje, vendar so znotraj tega ogrodja poleg igralcev še razni »fizikalni« vplivi, ki preprosto ne dovoljujejo definirane/definitivne strukture prizora. In če smo že pri improvizaciji, je to kvečjemu improvizacija »po sili razmer« (denimo, lahko se zgodi preprih in igralci ostanejo brez osnovnega sredstva, ali pa nekdo »premočno« pihne, etc.), nikakor pa ne »hotena« improvizacija, ki bi hotela ustvariti videz večjega igralca. Po drugi strani pa še vedno ostane ohranjen paradoks med vadbo in izurjenostjo ter negotovostjo, ki jo prinašajo nepredvidljivi scenski pogoji: četudi koreograf do podrobnosti mehanizira gibanje igralcev/plesalcev, še vedno ostane odvisen od »muhavosti« okolja. Čeprav je z vajo subjektivnost zreducirana na subjektivnost, ji (vaji) nikoli ne moreš »verjeti«: s tem, ko se je *Vandekeybus* odločil za koreografijo otroške igre, je tako rekoč apriorno pristal na prevaro vaje, kajti igra »igre« je vedno bila nova »igra« (novi cikel iste otroške igre) in s tem tudi nova igra (nova koreografija, novi ples), ki je bila strukturirana le s pravili, znotraj katerih pa so izidi bili stvar akcidentalnosti. To pa je za koreografski kodeks še vedno »boguskunstvo«...

130 Ali je potem sploh upravičeno o *Vandekeybusovi* koreografiji pisati kot o plesu? Odgovor je seveda trdilen, in sicer ne zaradi nians, odklonov, ki so v postmoderni postali legitimni in je zato register tistega, »kar lahko sodi v ples« močno razširjen, torej ne zaradi (represivnega) toleriranja »narcizma majhnih razlik«, ampak ravno zaradi statusa koreografije znotraj korpusa umetnosti oblikovanja »živega«. Ta status pa je vedno status dodajajočega, koreograf je vedno nekaj poznejše, je nekaj, kar šele pride kot dodatek »prvemu objektu« (glasbi, predstavi, filmu...), šele s sodobnim plesnim gledališčem pa je koreograf priznan tudi kot režiser.

Vandekeybusovi predstavi pa kažeta tudi na izločeno pozicijo koreografa in na nemožnost gledanja koreografije. Za kaj gre? Koreografija zahteva pogled modernistične arhitekture, kar pa ne pomeni nič drugega kot to, da je na oder prenesen floris: tako kot se modernistične arhitekture ne da dojeti »od spodaj«, tako tudi za prepoznavanje koreografije potrebujemo ptičjo perspektivo (mar je treba spominjati, da se pojem postmoderne prvič eksplicitno uporablja prav v sodobnem plesu in arhitekturi, in ali je morda slučajno, da *Vandekeybus* v predstavah uporablja »gradbena« sredstva opeke, palete, poleg tega pa se v *Les porteuses de mauvaises nouvelles* odloči za dinamično arhitekturizacijo prostora /večina sodobnih plesnih gledališč pleše na praznih odrih/?). Poleg »arhitekta«, je koreograf tudi »hitropotezni šahist« in sicer v najbolj pragmatičnem smislu: njegov spomin je hitroaplikabilen, kar iz bolj ali manj definiranega registra gibov (šahovsko rečeno »možnih potez«, »pravil igre«) »črpa« podobo predstave.

Seveda, to je neko elementarno prepoznavanje »klasičnega« koreografskega početja, početja, ki je zasnovano na diktatu »tehnike«, ne glede na to, ali se ta »diktat« spoštuje ali ne. *Vandekeybusova* koreografija podira »šahovsko« perspektivnost (ne posluša se registra), in hkrati kaže, kako se plesnega gledališča ne da gledat iz parterja. Tisto, namreč, kar gledamo, ni koreografija, je enako kot, da bi šah igrali z očmi v ravnini plošče in bi videli le prvo vrsto figur. Zaradi tega *Vandekeybusovi*

plesalci v *What The Body Does Not Remember* ležijo in zrejo v svojega koreografa, v »idealno« mesto gledalca koreografije - če koreograf razmešča plesalce po tlorisu, mu oni vračajo s svojim pogledom. *Vandekeybusova* poteza je na neki mikro-ravni analogna *Wilsonovi* odstranitvi prvih vrst iz gledališča - njegovih predstav se ne da gledati na razdalj manjši od deset, petnajst metrov, *Vandekeybus* pa je nakazal problem smiselnosti odrskega uprizarjanja koreografije v arhitektoniki italijanske škatle.

Če je v gledališču že nekako možna identifikacija s simbolno razsežnostjo »idealnega gledalca«/režiserja, vsaj v pozicijskem (arhitektonskem) smislu, je koreografova pozicija povsem izločena. Vendar je ta izločitev privilegij, saj s tem koreograf ostane edina priča lastne umetnine.

2. »ŽENSKA PISAVA« V PLESU?

Če pri¹ Wimu Vandekeybusu, mladem koreografu in plesalcu, zasledujemo skorajda značilno zvezdniško držo (takoj je pristal na zakonitosti medijskega pojavljanja, je torej, materializiral svoje početje v množični distribuciji), je za *Anne Tereso de Keersmaeker* in njeno znamenito bruseljsko plesno skupino *Rosas*², ki smo jo v Ljubljani videli pred dvema letoma, tipična konstativna zavezanost lastnemu početju. Če jih skušamo primerjati glede na prisotnost kultur v belgijskem prostoru, je *Vandekeybusovo* gledališče »izraz« »južnaškega«, »romanoidnega«, tako rekoč »mediteranskega« temperamenta, njegove igrivosti, »neobremenjenosti« in, seveda, neposredne, »spontane« brutalnosti, medtem ko je *Rosas*, z vsemi svojimi derivati vred, »vkoreninjen« v »severnjaško«, »germanoidno« sistematizirano discipliniranost, zavezanost preteklosti... Podobno pa bi jih lahko razlikovali tudi glede »zavezanosti« *Zeitgeistu*: medtem ko je *Rosas* še vedno »postmodernistična« skupina, bodisi če jo gledamo iz »zgodovine« samega medija, in jo zelo pogojno postavimo na črto, ki se je začela s tistim, kar je *Yvonne Reiner* že leta 1960 imenovala »post-modern dance«, bodisi če pogledamo »vire« za njihove predstave, ti pa so prefabrikacija momentov iz »zgodovine Umetnosti«, denimo *Monteverdijeve* opere iz leta 1642, *L'Incoronazione di Poppea*, v *Rosasovi* zadnji predstavi *Ottone, Ottone*; elektrizacija etno (*Le mystère des voix Bulgares*) in modernistične glasbe (*Bartokovi* godalni kvarteti), *Weissovega Marat/Sade* in ruskih partizanskih pesmi v *Bartok/komentarji*; ali pa direktna »uporaba« »postmodernističnih« produktov (glasbe *Stevea Reicha*, ali *Opustošene obale*, *Medeja kot material*, *Predela z argonavti Heinerja Müllerja*); je *Vandekeybus* »generacijski« režiser/koreograf, ki je svojo »postmodernistično« fazo že »dal skoz« z nastopom v *Fabrovi Moč gledališke norosti* - njegovo gledališče je »koncentrat« vsakdanjega, skorajda »materialnega življenja« (*Braudel*), v katerem so brutalnost in nasilje le začetna in zaključna okvirja za otroško igrčkanje na odru, kajpada, pa so ti prizori »sproščenosti«, »famiarnosti« še bolj kruti, kot izraženo nasilje, ker je njihovo zaledje ravno trdno delo plesalca.

Kajpada, ostala nam je še najbolj elementarna razlika, razlika mes »spoloma«. Ta pa ne more biti točka distinkcije med *Vandekeybusom* in *Rosas*, kvečjemu je le lahko prevara, kajti doslej zapisanemu je »žensko« nemogoče³ pripisati ne enemu, ne drugim. Ali je, torej, po nekakšni analogiji z »žensko pisavo«, možno govoriti tudi

1 Če pri

2 plesalkah

3 nikoli ne vemo

o »ženskem gibu«, »ženski koreografiji«, »o ženskem pisanju gibov«? In če je možno, kaj naj bi potem sodilo v korpus »ženske koreografije«? Nemara je eden prvih implicitnih odgovorov podala Isadora Duncan, ko je govorila o »plesalki bodočnosti«: »Plesalka bodočnosti bo tista, katere telo in duša bosta zrastle v tako skladno celoto, da bo naravni jezik te duše nujno postal gib telesa.« Duncanova je balet, kot tipično »umetno« umetnost, razglasila za artefakt moške »kulture«⁴, ter se nehala boriti za njegovo »rešitev«, in je ves svoj angažma investirala v žensko- »naravno« prisvojitve plesa - nobenih tehnik, nobene discipline... le naraven/naravnostni govor »duše« skozi telo. Seveda, od take prisvojitve ni bilo ničesar: namesto »ženske«⁵, ples si je prisvojilo gledališče, plesalci sami pa so se hitro odzvali interpelaciji teatra in so od improviziranih plesnih večerov prešli na predstave. Torej, tam, kjer naj bi se odprla možnost za »žensko koreografijo«, v prostor, ki si ga je »žensko« pripravilo za vstop v lastno avtonomijo, je vdrl poseg moške »kulture«, kot označevalni dokument barbarstva.

Kako pa se ta post-duncanovska diskontinuirana črta kaže pri Rosasu in njegovih derivatih (koreografinjah, plesalkah Rosasa, Michelle De Mey in Roxane Huilmand?) Z duncanovsko manifestno pozicijo ima bore malo skupnega in sicer, ne zaradi tega, ker bi obstajala neka »subjektivna« ovira ali »nezainteresiranost« za naturirani govor »duše« skozi telo, pač pa zaradi tega, ker sama »duncanovska pozicija« že predstavlja neko posredovanost, neko »kultiviranost«, kateri je »vrnitev« naravi le izgovor - adorno povedano, je že pri Duncanovi narava, »druga narava«. Kaj pa naj bi bilo »naravno telo« je pojasnil Foulcault: »Ta novi predmet je naravno telo, ki vsebuje sile in je trajno: to telo je zmožno opravljati specifične operacije, ki imajo svoj red, svoj čas, svoje notranje pogoje, svoje konstitutivne elemente.« To pa implicira, da »ženske koreografije« preprosto ne moremo locirati v »naravno«, ker te ni, oziroma, če to tudi naredimo, s tem samo pokažemo, da ni »ženske koreografije«! De Keersmaeckerova⁶ je ta »duncanovski paradoks«⁷ izrabila v njegovi »nerazrešljivosti«: popolnoma je razkrila »barbarstvo« prepariranih teles baletske »sofisticiranosti«, repetitivnost, mehaniziranost procesa produkcije koreografije; njen poseg je vdor realnega v fikcijo - »plesalka bodočnosti«, torej ne izraža »naravni jezik duše skozi telo«, pač pa odkrito kaže na čem sloni »plesni jezik«.

Druga stran »duncanovskega paradoksa«, vdor moške »kulture« v prostor ženske »avtonomije«, je tudi prisotna v Rosasu in njegovih derivatih: zasedba v prvih dveh koreografijah/režijah De Keersmaeckerove (*Faza* in *komentarji*) je ženska. Po teh predstavah, dve plesalki, De May in Huilmand, naredita lastne predstave (zlasti je pomembna solo-predstava Roxane Huilmand, *Muurwerk* /Zidno delo/, komorna predstava, ki plesalcu odvzema elementarni predpogoj izražanja, prostor), izstopata iz prostora ženske »avtonomije«, ter omogočita vstop moškega telesa, z moškim telesom, pa se »paradoksnost«, ki jo uteleša »ženska«, organizira v sistematiziran red. Ne glede na to, kako si razlagamo take poteze, jih lahko »za nazaj« prepoznamo kot utelešenje Zgodovine »ženskih« izgub nikoli doseženega, torej tudi »ženske koreografije«. Pri vsem, pa najbolj problematično ostaja, kaj je to »moška koreografija«⁸ (če že ni to koreografija »kot taka«)?

4 ali gre za »moškega«

5 ali »žensko«.

6 je pri plesalcih

7 ta dvom

8 izključen!

3. MOŠKOST »DUNCANOVSKEGA PARADOKSA«

Če pri plesalkah nikoli ne vemo ali gre za »moškega« ali za »žensko«, je pri plesalcih ta dvom izključen!« Precej tvegano bi bilo kar naravnost trditi, da moški vedno igra »moškega«, še manj premišljeno pa takoj »staviti« na njegovo »ženskost«. Pustimo tukaj ob strani tisti čutno-nazorni videz »s sofisticiranega«, »feminiziranega« baletnika, ki s svojo lahkotnostjo »spravlja v obup« prve ženske vrste... Gre za to na kakšen način lahko razrešimo »duncanovski paradoks« »plesalke bodočnosti« pri moškemu?

Nek model za možen odgovor/razrešitev »paradoksa« nahajamo pri koreografu in plesalcu, Marcu Vanrunxtu. Začel je pred sedmimi leti s koreografijo za drugo Fabrovo predstavo, *To je gledališče, kakšno je bilo za pričakovat in predvidevat* (traja 8 ur), njegovo koreografsko/režisersko ime pa je skoncentrirano zlasti v treh predstavah: *Hyena* (1985), *A. Dieu* (1986), ter *Ballet in Witt* (1988). »Napovedani« model pa je najbolj eksplicitno predstavljen v njegovi tudi sicer najboljši predstavi *A. Dieu*, v kateri nastopa 5 moških plesalcev (odličen soundtrack Marie-Jeanne Wickmans, sestavljen iz zvočnih (»realnostnih« in »artificielnih«/ miksanih, denimo z nekajsekundnim intervalom Straussovih valčkov): v njej se soočamo s tako rekoč celotnih korpusom zgodovine plesnega izrazoslovja, z »moško-ženskimi« otenki le-teh ved. »Stvar« se začne z repetitivnostjo osemdesetih, vendar nas že kostumi (črni moški kopalni kostumi tridesetih, lahko pa tudi takratni športni dresi) vračajo 50 let nazaj. Vstop naslednjih plesalcev, pa je že »obračun« z koketnostjo baročnega baleta; konec prizora pa je že depatetizirano »filmičen«, vpočasnjeno padanje plesalcev. »Pregled« se nadaljuje z evokacijo schlemerjevskih krinolin (bolj ali manj pa njegovega plesa v smislu v kakšnem to počenja nemški plesalec Gerhard Bohner, ki Schlemerja rekonstruira, odlomkom španskega baleta, vpeljava »paradnega koraka«, valjenjem teles enih čez drugih, spremembo ritma gibov, ne nazadnje pa je opazen nekakšen hommage Vanrunxtovemu sodelovanju z Fabrom (v prizoru slačenja na prosceniju), ne gre pa tudi brez obrednega klečanja.

133

Kaj je »modelskega« v tej predstavi? Na prvi pogled nič - to je tako rekoč »ne-modelska« predstava, nek postmodernistični korpus tolerantnega absorbiranja »zgodovin«; saj smo že vajeni hkratnega pojavljanja najbolj nasprotujočih si »stilskih formacij«, v povsem funkcionalnem in legitimnem »izdelku«. Vendar pa se pod postmodernistično krinko pojavlja nek boj, ki bi ga ta hip celo »humanistično« lahko označili kot »boj za emancipacijo moškega od »moškega«. »Duncanovski paradoks«, ki je pri *Rosas* »razrešen« tako, da je ohranjena njegova zasnova - »izguba nikoli doseženega«, torej, plesalke ne iščejo nek »izvirni«, »mitični« kraj svoje »bodočnosti«, pač pa plešejo svoje temeljno nezmožnost, nezmožnost zasedanja definirane/definitivne pozicije (»pri plesalkah nikoli ne vemo ali gre za »moškega« ali »žensko«), ta »paradoks« je pri *Vanrunxtu* navzoč skozi prezenco plesalcem oktroirane arbitrarnosti. Gre za to, da je arbitrarnost pozicioniranja »moškega« vedno referentna, referentna do »ženske«: ko moško telo vstopa v prostor ženske »avtonomije«, ga zorganizira v simetriziran red. Te arbitrarnosti pa si plesalka nikakor ne more prilastiti, saj je njeno inter/re/feriranje med nedefiniranimi/nedefinitivnimi pozicijami pogojeno »od zunaj«, z njenim statusom, na katerega ne more vplivati. Četudi je subjektivno njena pozicija lahko povsem definirana, je nezmožna premostitve »ovedenja« le-te. Tudi takrat, ko moško telo vstopi v prostor ženske »avtonomije«, prepoznamo lahko le njeno pozicijo objekta referencij arbitriranja.

Vantruxtova zasluga pa je v tem, da je arbitrarnosti odvzel njen objekt, torej, temelj njene konstitucije. To seveda nikakor ne pomeni, da »moški ne more brez ženske« - še kako je tega zmožen. Tukaj je pomembna ravno *oktroiranost* arbitrarnosti, torej, nekaj, kar se zdi povsem nemogoče in kar je povsem neznosno. *Vantruxtov* ukaz je »Arbitriraj!« Toda koga? »Moškega« ne, ker pri njem ni »dvoma o poziciji«, »žensko« pa tudi ne, ker je ona le objekt referencij arbitriranja. (Če bi nadaljevali s tako strogostjo, bi lahko trdili, da je »arbitrarnost« le konstrukt, ki omogoča misliti »svet« indeterminirano ne-celo, vendar tukaj ne gre za to.) Arbitrarnost je možna le pri simetriziranju, urejanju prostora ženske »avtonomije«, ko pa tega ni, postane tudi arbitrarnost odvečna. Vulgarno rečeno: plesalki je plesalec potreben le, da jo organizira, plesalec pa plesalke sploh ne rabi. No, in *Vantruxtov* »ukaz« pa nam lepo pokaže, kako je ta decidiranost (»plesalec plesalke ne rabi«) le »stvar« neke »fizične realnosti«, da pa ne vzdrži simbolnega impakta, ki je investiran v arbitriranje prostora ženske »avtonomije«. In ravno zarad tega se predstava *A. Dieu* zateka k obupno- histeriziranim iskanjem reference za oktroirano arbitrarnost, in so vsi na začetku omenjeni viri le prepoznavanje zgrešenih poskusov. Če pa »stvar« izpeljem do konca, je »duncanovski paradoks« plesalke bodočnosti/izgube nikoli doseženega, »moški«!

Modeliziranje *Vantruxta* pa je »sprejemljivo« tudi zaradi tega, ker »novejša« zgodovina plesnega gledališča pozna primere obračanja »mitičnim«, »izvirnim« prostorom uresničitve »plesalke bodočnosti« (črpanje iz obrednih/tradicionalnih/folklornih plesov Vzhoda in Afrike), ki so se (ne glede na njihovo estetsko zanimivost in produktivnost) vedno kazali kot začasen odgovor na napačno zastavljeno vprašanje. *Vantruxtov* »model« pa je enako preprost kot Rosasov: tisto, kar se pojavlja kot moreče, kot preganjalsko, kot nepremostljivo, je treba izrabiti za material plesa. Torej, »rešitev« »duncanovskega paradoksa« nikakor ni v obračanju nekemu imaginarnemu »nedotaknjenemu« kraju »resnično naravnega plesa«, pač pa pokazati izpraznjenost samega mesta »narave«.

Po tistem, kar je zapisano, je povsem jasno, da je največja napaka, ki bi jo *Vantrux* lahko storil, ravno upeljava ženskega tela. Nič manj kot to pa se je zgodilo v *Ballet in wit*, njegovi zadnji predstavi, ki ostaja daleč pod ravnijo *A. Dieu*.

Sećanja Svetlana na koješta Slapšak

Polako. Prošlo je tek dvadeset godina, 135
tek se sabiramo. Vrlo mali broj nas je

umro. Tek što nije dozvoljeno da oni koji su učestvovali, a profesionalno su upućeni, kažu svoje. Dosada su govorili drugi profesionalci, oni bezbedonosni, i apsolutni amateri, u koje treba računati i amaterske mrzitelje. Tek dolazi vreme studija, nezabranjenih. I domaćicama je dozvoljeno da se posle dvadeset godina sećaju svojih prvih šne-nokli, pa što se i ja ne bih sećala svojih prvih neuspeha, poraza i batina. Drugoga naravno i nema, a pravo iz te oblasti tek dolazi.

Juni 68 je trajao od 2. juna 1968. do negde jeseni 1972. Proleće juna 68 bilo je u proleće 1969. Jesen je započela u oktobru 1970, a zatim je usledila duga mrzla zima. To bi bio nekakav dokaz da se deca nisu samo zapalila, nego da su posle još i tinjala. Moralo se dugo skakati po njima da se sasvim ugase. Kako u prvoboračkim danima nisam najaktivnije učestvovala, sledeći impulse mladih snova, mogu svedočiti samo o onim potonjim događajima, dajući sebi luksuz da smatram kako su stvaralački bili bolji. Luksuz starih snova, dakako. Sećam se da sam se tokom sedam dana osećala krivom što a) krišom noću otrčavam kući na tuširanje b) nosim odeću koju je jedan od inače ženoljubivih govornika okarakterisao kao kačiperstvo. Nije naravno bila reč o mojoj odeći - bog zna da li me je govornik ikada video, već o retoričkoj figuri naslućene propasti usled unutarnje dekadencije. U tome smislu, mogla bih spekulisati u svome urodjenom disidentstvu i o opštoj gluvoći za drugo, kada u pitanju ne bi bio prost lični komfor i zaostali frontovski folklor na drugoj strani. Šminkale smo se kao lude, doduše, a na noćnim pešačenjima ukrala sam pokoji jogurt.

Imalo je nešto, međjutim, u frontovskom folkloru što se posebno opazalo u muškoj populaciji seoskog i malogradskog porekla. Uistinu, sem alternativnih aktivnosti u smislu sticanja iskustva, i odgovarajućeg furtivnog promiskuiteta, inače strogo

napadanog (setimo se onog Davičovog komunista što u podužem lupetanju predlaže prevrtanje svakog ženskog svim sredstvima, dakle i sredstvima vlasti i nasilja), nije se smelo ni pomisliti da se progovori o feminizmu, pacifizmu, civilnoj službi, slobodi religijskog opredeljenja kao i ševrdanja, homoseksualnosti i sličnom. Nije naročito dobro prošao čak ni predlog za dobrovoljno opismenjavanje. No u toj prinudnoj homofoniji stvorila se - ne bez razloga - jaka želja za ispitivanjem svega što je drugo i drugačije, i uzeću sebi još jedan sovjetski luksuz da to smatram velikim dostignućem samog početka juna. Ostaviću stoga po strani pitanje teorijskih prodora na konventima - glavni su već bili, bar na Filozofskom fakultetu, načinjeni u prethodnih nekoliko godina, i pozabaviću se marginalnim prostorima slobode koje su ti prodori otvorili: to je inače ono što se junu 68 pripisuje kao zločin, jer dogmate brzo gube i ono malo širine razmišljaja koje daje (davala je) gimnazija.

Marginalni kulturni život juna, čiji sam jedan tamni čošak doživela, postojao je i ostavio je posledice. Potpuno je prirodno da su se prave književne obrade juna 68 pojavile desetak godina docnije, i isto je tako prirodno da su smatrane preranim (većinom su zabranjene). To je još jedan od dokaza za živost i žilavost kratkog početnog duhovnog uzleta. No marginalne pojave tog uzleta, čini mi se, nisu bile dovoljno poznate. Biće mi zadovoljstvo da neke od njih iznesem.

NARODNE PESME

136

Ovaj je deo u celini posvećen Kuzi, najplodnijem i za svoje stvaralaštvo najmanje brižnom narodnom pesniku dvorišta Filozofskog fakulteta. Kuza (uz asistenciju mnogih drugih) je primenjivao najjednostavniji usmeni model: birao je poznate melodije i napeve, često revolucionarne, i u njih upevao novi sadržaj. Taj postupak neverovatno povećava ironiju, odnosno proizvodi je čak i kad je samo malo pomeranje smisla, ili samo mali besmisao, u pitanju. Venac narodnih bratoubilačkih pesama predstavlja najveći poetski Kuzin domet, jer je u njemu, sa mnogo versifikatorske veštine i bez ponavljanja, izražena neobrazložena mržnja prema svakom našem narodu i narodnosti: niko nije ostao zapostavljen. U tome vencu posebno je omiljeni balandični napev o Bosancu, koji se u usmenoj (jedinoj postojećoj!) varijanti sugestivno recituje. Naravno, najbolji recitator je Kuza sam, jer je pojava obdarena finom harizmom i baršunastim glasom:

Tiho,
noću,
u sred klanca,
svalim kamen na Bosanca.

Drugi veliki korpus usmenog stvaralaštva - podložan improvizovanju u najvećoj mogućoj meri, i nikad pevan, jesu tzv. mojološke pesme. Čitalac će lako pogoditi o kakvim je versifikatorskim pokušajima reč. Početkom sedamdesetih godina, kada su se pojavile prve tendencije sistematske obrade junjskih marginalija, načinjen je nacrt za Mojološki rimarijum, ali taj projekt, koliko mi je poznato, nikad nije okončan.

AKCIJE I PUBLIKACIJE

Već krajem 68, uz pomoć nekolicine slično zainteresovanih, doživela sam junjski poraz kao radjanje novih mogućnosti. Tome je mnogo doprinelo rasturanje partijske organizacije, a zatim ukidanje i zabranjivanje mnogih listova i časopisa. Što se partijske organizacije tiče, još i danas čuvam svoju molbu za prijem

u Partiju, koju sam, sasvim u sovinoj ključu, namerila dati Bori Kuzmanoviću, sekretaru, baš na sam dan kad je objavljeno rasturanje. Valjda je izlišno reći da molbu nisam obnovila. U tome je tekstu biranim rečima izraženo moje uverenje da je smisao ulaznja u Partiju obezbeđivanje drugog mišljenja i borba za to, kao da i Partija treba da se potruži kako bi od mene uvek dobila neophodno suprotstavljanje. Inače je tu, u sasvim ulizičkom tonu, bila i moja nada da ćemo se oko tih osnovnih demokratskih stvari svakako saglasiti. Doduše, nisam propustila da primetim kako nisam sasvim saglasna sa demokratskim centralizmom, ali i to neprihvatanje smatram prirodnim. Čitalac će verovatno na ovome slučaju dobiti najdirektniju impresiju o mojoj prirodnoj inteligenciji, pre dvadeset godina. U svakome slučaju, taj je pokušaj identifikovanja propao. Početkom 69 sam sa još dva člana grupe (njihova imena nemam pravo da obelodanim bez prethodnog dogovora) načinila predlog za reformu univerziteta pod naslovom Marktovske teze, što je bio šaljivi i tada dobro prihvaćen prilog u diskusiji. Na izborima za novi FOSS, za koje sam dobila mandat po vrlo slaboj logici (odlična studentkinja sa sasvim leve grupe, neangažovana), istakla sam se time što sam učinila upravo suprotno od očekivanog: umesto da zaokrenem izborni postupak tako da niko od ekstremista ne uđe u odbor, ja sam radosno organizovala demokratske izbore sa tajnim glasanjem, i izabrani članovi su bili svi ekstremisti; jedino što ih je narod hteo. Sećam se da je Vlada Mijanović mudro odbio bilo kakvu vodeću funkciju, premda je dobio najviše glasova, nego je prihvatio resor sporta. Docnije su ovi izbori bili glavna tačka u policijskim ispitivanjima koja sam imala. U to doba sam se nekako upoznala i sprijateljila sa dva svoja druga (imena navodim u drugačijem obliku, sa istog gore pomenutog razloga), Goranom i Gavrilom, i formirali smo neku vrstu duhovne rableovske akademije u kojoj smo se, na uštrb studija, bavili uglavnom spisateljskom aktivnošću poznatom u lokalnom žargonu kao bljuvanje. Prvi rezultat naše saradnje bilo je organizovanje izložbe »Politička arheologija«, koja je trebalo da u šašavoj vizuri prikaže junske peripetije, posebno zvanične reakcije. Plakat kojim se izložba objavljivala prikazivao je Sokratovo poprsje anfas i iz profila (jao muke dok sam to našla u gimnazijskim udžbenicima), i tekst koji je sasvim nadrealistički, i uglavnom izuzetno sumnjiv. Dod otvaranja izložbe nije došlo. U to doba, takodje, ustalila se navika razbijanja američke čitaonice ili sedenja pred njom kada imperijalisti strašno zabrljaju (a u to doba brljali su skoro svaki dan), pa smo prilikom sit-in-a često ispisivali, sasvim malim slovima, parolu »Dole Neron!« I ona je bila predmet ispitivanja - ko nam je bio kriv kad nismo lepo pisali »Nixon« kao svi drugi! Još dugo godina posle, čitala se ova parola na asfaltu, bez obzira na prebojavanje, sve dok asfalt nije zamenjen. Sve je to bilo lepo, ali nas nije zadovoljilo. Goran je prosto kipteo od pisma (écriture!), ja sam bila rada da se ismejem onome što mi i danas život znači, a Gavriilo, lišen svake suvišne strasti, jednostavno se dobro provodio. Ukratko, došli smo na ideju da izdamo satirički list studenata Filozofskog fakulteta, da ga izdamo sredstvima koja su za biltene već postojala, i takav je oglas istaknut, a studenti pozvani na saradnju. Mnogo novih priloga nismo dobili; tako da smo praktično nas troje sastavili list, dobili odobrenje FOSS-a i skupštine, i odneli sve na štampanje u »Kosmos«. Legenda kaže da su radnici dugo prepričavali naše štosove, zasnovane na nadrealističkom postupku sa tekstom, tradiciji Vinavera i uplitanju omiljene antičke imažerije (menažerije) u sve, baš sve što smo pisali. List je nazvan Frontisterion (»mislionica«), po onome delu u Aristofanovim Oblacima gde Sokrat odseda u košari obešenoj o plafon. Na prvoj strani lista bila je foto-montaža na kojoj nekakav pugilista (bokser) študira Demostena u najmanje filozofski deo. Uvodni tekst se

završavao rečima »Mi vas mrzimo!«, što su neki od grešnika iz ranijih generacija uporno smatrali napadom na mame i tate; kao da su napadi na mame i tate nešto neobično - sem, naravno, kad su u obliku denuncijacije. Većinu tekstova napisao je Goran, manju polovinu ja, a Gavriilo, kao dosledan nadrealista, napisao je jedan, najljudji tekst i mnoge lude intervencije u drugim tekstovima. Potpisivali smo se različitim pseudonimima. Likovnu opremu načinio je drug iz osnovne škole, boju, u srednjim nijansama, odredili smo sami, i sve je divno išlo do dana kad je Frontisterion zabranjen, i kad smo Gavriilo i ja uspeli da iznesemo nekoliko brojeva iz štamparije. Već je tada bilo jasno da će samo nekolicina platiti za generacijsko osveščivanje. Prvi na listi bio je Vlada Mijanović, drugi Lazar Stojanović. Jedna od tačaka Vlade optužbe bilo je i organizovaje štampanja Frontisteriona. Bilo je potpuno svedjedno što smo kao svedoci tvrdili da je časopis štampan pod pseudonimima, i što Vlada svakako nije bio pisac: još jače svedočenje, Kuzino o tome da Vlada nije organizovao štrajk gladju u znak solidarnosti sa kakanjskim rudarima, nego on sam, isto tako nije imalo nikakvog značaja. Tokom sudjenja, ujesen 1970, delili smo medju publikom listić našeg vidjenja sudjenja, pod naslovom »Feniks tica jopet ključa«. Omiljena narodna pesma tog razdoblja bila je:

Zidovi, zidovi,
ali gde su vrata?
Zovite mi molim vas,
Srdju advokata!

138 Posle proglašenja presude, prošli smo od tadašnjeg Okružnog suda (Masarikova ulica) do fakulteta, vičući »Nema pravde!«. Bilo nas je stotinak, i odmah je započeo prvo štrajk Filozofskog, a zatim su se pridružile i druge ustanove u tzv. štrajk četiri škole. Sve se to desilo 20. oktobra 1970. Iste večeri, po povratku kući (proketo tuširanje!) sačekala su me dva mladića u civilu i usred Bulevara revolucije me dugo jurili, uz moje vrištanje, sve dok mi nisu stručnim udarcem metalnog boksera razbili arkadu.

Naše izdavačke aktivnosti, u doba kad su postepeno Lazar Stojanović, pa Danilo Udovički, pa tzv. »trockisti« Milan Nikolić, Jelka i Pavluško Imširović otišli u zatvor, suzile su se na ono što je već poznato kao kućna književnost. Izdavali smo usmeno Frontisterion na magnetofonskoj traci. Ta kaseta, izlizana od mnogo slušanja i skoro nerazumljiva, isečena je i bačena u toalet, na moju sramotu, mojom rukom, u jednom trenutku nekoliko godina docnije, kad se posumnjalo da će doći do masovnijeg hapšenja. Uzgred, pasoš nisam imala od 1969. do 1973, kad sam otišla na stipendiju u Grčku. Takodje mi je oduzet 1974, po povratku, i vraćen, kad i većini sličnih, posle KEBS konferencije 1975. Nikad mi nisu rečeni razlozi za to.

No ono što je istinski zanimljivo jeste ipak recepcija naše satiričke i alternativne aktivnosti. Bilo je predloga da se, u pojedinim ozbiljnim trenucima, kao »platoničari« naučimo pameti: pretpostavljam da je to moguće olakšanje kada ti sa svih strana prete, ukidaju pred hiljadu ljudi Student, izbacuju ljude iz redakcija, šalju u zatvore, zabranjuju članke i knjige, i konačno, kao strogi roditelji, svode tvoje tek probudjeno JA u ništavilo time što ti ukidaju nabujalu studentsku organizaciju, i bacaju te u položaj »omladinca« sa kojim se može sve šta se hoće. Stoga, zajedno sa Goranom i Gavrilom, opraštam svima koji su smatrali da smo u istoj ugroženoj grupi suviše različiti. Opraštam i generacijama sa kojima sam se ponovo srela u sudjenju šestorici, a ako treba i izvinicu se, zajedno sa Goranom i Gavrilom.

Podsećam da je Vlada Mijanović u najvećoj meri poštovao našu jednobroju uredničku slobodu, sve do svoga zatvora. Za nas troje bilo je teško izaći iz Frontisteriona, iz malog prostora sreće koji smo imali. I u Goranovom i u mome pismu vidljivi su njegovi tragovi; oni stariji, koji su u doba našeg haotičnog počinjanja zaista pisali pravu satiru, pre svega Lazar Stojanović, nisu imali loše mišljenje o celoj stvari, čak su joj priznavali i izvesnu inovativnost. Za mene, danas, Frontisterion ima razmere koje odgovaraju staroj sovi: on jeste studentska šala. Jedino pravo pitanje koje njegov slučaj pobeđuje, jeste socijalno-politički status studentske šale u jednome dobu, i odgovor društva na nju. Ostavljam sebi slobodu da taj odgovor i danas smatram neodgovornim. A Kunderina Šala govori o nečem sasvim drugom.



kvt

Najboljša mala založba.

Naročilnica za Probleme - esejistiko

Naročam revijo Problemi/Eseji, Razprave, Razpol

Priimek in ime: _____

Naslov: _____

Datum: _____ Podpis: _____

Naročnino bom poravnal po prejetju položnice.

Naročilnico pošljite na naslov: *Problemi, Gosposka 10, 61000 Ljubljana*

Problemi. Revija s preteklostjo in prihodnostjo.

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 Golubič, 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
Letna naročnina	Za leto 1989 je naročnina 100.000 din, za tujino dvojno
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 20.000 dinarjev.