

MESES

Nihilizem v politiki

Intervju z Jamesom Cliffordom

Znanost in nasilje

Hendikepirano telo in telo kot hendikep

časopis
za
kritiko
znanosti

let. XXIII, 1995, št. 175

ΕΠΙΚΟΣ

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

vsebina

Darij Zadnikar	5	REFORMACIJA ZNANOSTI
		
Melita Gabrič	8	EVERYTHING THE SAME, JUST ANOTHER SEX.
Päivi Alasalmi	14	SREČNI LJUDJE
Luisa Futuransky	20	FRANCIJA, LJUDJE Z JUGA, 20.12.1993
	22	HIŠICA V VILLI DEVOTU
	24	KUHARSKI RECEPT
	26	PRITLIKAVKA
	28	ONA, RIBIČKA
	30	ZADNJA TOSCA
Philis Levin	32	PROLOG / EPILOG
	34	IZ KAOSA
	36	PESEM
Etidal M. Osman	38	TETOVIRANO SONCE
Elizabeth Cowie	46	FILM – ŽENSKA TOVARNA SANJ
Majda Širca	80	MAMA MARIJA
Neva Šlibar	94	ŽENSKO ŽIVLJENJEPISE – VEČKRATNO IZOBČEN DISKURZ
Rustom Bharucha	102	NEKOGARŠNJI DRUGI
Sue-Ellen Case	120	POSTPOLITIČNI FEMINIZEM NA ODRU
Josette Féral	132	KATERO MESTO V SODOBNI TEORIJ I GRE PRIPADA ŽENSKI? ZADEVA POL PELLETIER
Svetlana Slapšak	142	KITAJSKA MEDEJA ALI PASTELNI OBRAZ KOLONIALIZMA
Darci Picoult	152	ŽENSKE V UMETNOSTI SPREGOVORIJ O

ZNANOST in NASILJE

Sašo Gazdić	163	ZNANOST IN NASILJE
-------------	-----	--------------------

James Clifford

Ksenija H. Vidmar

187

RAZISKAVE SODOBNE KULTURE KOT
ZGODOVINA ZAVESTI
Pogovor s Jamesom Cliffordom

Nihilizem v politiki

Jacques Rancière

197

O NIHILIZMU V POLITIKI

François Furet

211

KOMUNIZEM – FAŠIZEM

hendikepirano telo in telo kot hendikep

Luj Šprohar

219

POSEBNE INSTITUCIJE KOT MESTO OBLASTI

Valerija Janhar Črnivec

229

NIČ NI V INTELEKTU,
KAR NI PREJ V ČUTILIH

OIKOS

Anton Komat

245

UBIJAJO NAS NEŽNO

Anton Komat

257

SAMOMORILSKA KEMIČNA VOJNA
PROTI ŽUŽELKAM

Anton Komat

261

ALTERNATIVE

Karen Green

263

FREUD, WOLLSTONECRAFT IN EKOFEMINIZEM:
V OBRAMBO LIBERALNEGA FEMINIZMA

Alenka Zgonik

281

GREENPEACE – GLOBALNI POLITIČNI DEJAVNIK

prikazi in recenzije

295

Norberto Bobbio, DESNICA IN LEVICA. Razlogi in pomeni političnega razlikovanja (Igor Pribac)

Norberto Bobbio, Giancarlo Bosetti, Gianni Vattimo, LA SINISTRA NELL'ERA DEL KARAOKE (Igor Pribac)

Claude Lévi-Strauss, RASA IN ZGODOVINA; TOTEMIZEM DANES (Mitja Velikonja)

Kirsten Hastrup (ed.), OTHER HISTORIES (Dorijan Keržan)

Tine Hribar, FENOMENOLOGIJA I

Francis Zimmermann, ENQUETE SUR LA PARENTÉ (Dorijan Keržan)

Dick Geary, HITLER IN NACIZEM. Martin Blinkhorn, MUSSOLINI IN FAŠIZEM. Martin Blinkhorn, DEMOKRACIJA IN DRŽAVLJANSKA
VOJNA V ŠPANJI (1931-39). Michael Mullett, LUTER. Michael Mullett, PROTIREFORMACIJA IN KATOLIŠKA REFORMACIJA

V ZGODNJI MODERNI EVROPI. Stephen J. Lee, TRIDESETLETNA VOJNA (Igor Pribac)

povzetki

309

Reformacija znanosti

Isaac Newton je večji del svojega intelektualnega napa posvetil alkemiji, četudi je pozneje zaslovel kot utemeljitelj sodobnega fizikalnega pogleda na svet, ki je postal model znanstvenosti nasploh. Ta model znanstvenosti se zelo razlikuje od izhodišč alkemije, astrologije in podobnih ved tako, da je zgodovina znanosti poskušala prikriti ali vsaj zmanjšati alkemistično epizodo svojega svetnika. Povsem neupravičeno, saj so te vede, dvomljivim izhodiščem navkljub, razvile stroge metodološke postopke, ki so pozneje prispevali k vrtoglavemu razvoju znanosti. Obstaja pa še en pomemben dejavnik, ki so ga prispevale "psevdoznanosti" k emancipaciji vednosti. Alkemija, astrologija in podobne vede niso bile vedno prepovedane, bile pa so pod skrbnim in ljubosumnim pogledom vladajoče teološke resnice. Med temi vedami in herezijo čarovništva pač ni bilo jasne ločnice. Zato so bili poleg žensk, ki so jih množično preganjali, ker se njihova "narava" ni skladala s teološko resnico, žrtve čarovniških procesov največkrat učenjaki, ki so s svojim delom segali "Bogu pod prste". Tako se je to čarovniško-učenjaško-znanstveno okolje oblikovalo kot polje avtonomne proti-kulture, ki je skrbno branila svojo neodvisnost od vladajoče cerkvene resnice. Ta alternativni socialni status se je pozneje preoblikoval v sistem avtonomije in ločitve znanosti in njenih institucij od države.

*V razmerjih sodobne znanosti pogosto prihaja do prenašanja kriterijev naravoslovnih in tehničnih ved na področje družboslovja in humanistike. Ti naporji so v osnovi zgrešeni, ker je naloga enih, da formulirajo znanost tako, da se bo skladala z objektivnimi dejstvi, kar bo poimenovano za **resnico**, če se bo skladalo z izsledki ostalih učenjakov, medtem ko ni naloga drugih toliko, da "resnico" ugotavljajo, temveč da jo proizvajajo kot sociokulturne **pomene**, ki nimajo neodvisne "objektivne resnice" zunaj subjektivnega statusa vpletenih akterjev. Družboslovje in humanistične vede v večini primerov ne morejo biti objektivne na naravosloven način, njihova znanstvenost temelji na specifični formulaciji subjektivnosti. To ne pomeni, da ne prihaja do plodnih, zlasti metodoloških, intervencij naravoslovja v družbene vede. Se pa tovrstni hibridi največkrat ne razlikujejo od alkemije ali astrologije: vsem sta skupni striktna znanstvena metodologija in napačno izhodišče. Vprašanje je le, kdo zdaj igra vlogo svečenika resnice oz. ali vas pošljejo na*

grmado kriteriji naravoslovcev in tehnikov, državnih financierjev ali komercialnih interesov? V teh razmerah se obnovi tisto vzdušje avtonomne proti-kulture, ki ga je nekoč ustvarjalo čarovniško-učenjaško-znanstveno okolje. Zato potrebujejo družboslovne in humanistične vede bistveno večjo stopnjo avtonomije in neodvisnosti kot njene sesterske vede, ki jih potrebuje in spodbuja že interes logike cirkulacije kapitala, ki ne more brez tehnološkega razvoja. Če so naravoslovne in tehnične vede kot zaganjač kapitalizma izgubile mladostniško-uporniški duh, pa to še ne pomeni, da so v celoti prevzele vlogo cerkvene inkvizicije, ki tokrat skrbi za "objektivnost znanstvene resnice". V resnici tudi krščanstva in njenih cerkva ne moremo enačiti s krvoločnimi križarskimi pohodi, preganjanji heretikov, žensk in učenjakov. Zlasti Reformacija je prispevala, da so se cerkve bolj ali manj vrnile k svojemu religioznemu poslanstvu. Takšno Reformacijo potrebuje tudi sodobna znanost, še posebej Univerza kot njen steber, kjer se je razraslo šopirjenje mandarinov, ki menijo, da jih položaj v hierarhiji usposablja, da ocenjujejo in krojijo usodo posameznikom in strokam, na katere se ne spoznajo.

Znanstvena resnica je največkrat zgolj začasen konsenz znanstvenikov o določenem znanstvenem problemu. Ta konsenz še ne garantira tega, da ta resnica ni zmotna in da je imel prav neki čudaški učenjak, ki je imel povsem drugačne poglede. Vendar tudi ti, povsem drugačni pogledi, postanejo znanstvena resnica šele, ko dosežejo status začasnega konsenza, da so "pravilni". Obstaja nevarnost, da se tok začasnosti konsenza ustavi in prevzame podobo Resnice. Je le en način, da bi se izognili takšni dogmatizaciji: znanost se mora vselej organizirati kot polje odprtega diskurza, kjer so vsi udeleženci, ki imajo kakršnekoli relevantne argumente, enakopravni in je odločilna le tehtnost njihovega prispevka. Tam, kjer se npr. matematik sklicuje na habilitacijski naziv zato, da bi bil močnejši pri razpravljanju o tem, kakšna naj bo npr. predšolska pedagogika, se porušijo pogoji, ki omogočajo neoviran konsenz oz. je ta konsenz izsiljen z močjo položaja, ki ga podeli hierarhija, in ne močjo argumenta. To so značilna Srednjeevropska vrata v Srednji vek.

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo lahko da v tej Reformaciji skromen prispevek k temu, da se tok začasnosti konsenza ne ustavi tako, da daje prostor argumentacijam, ne glede na to, ali jih piše redni profesor, njegov asistent ali pa nadobuden študent. Tu in tam na naših straneh zasledite tudi nekaj čarovništva. Brez skrbi – čarovništvo ni značilnost Srednjega veka, njegova značilnost je preganjanje čarovništva.

Darij Zadnikar

to

the

is

fe

me



Everything the same, just another sex. (Sally Potter, *Orlando*)

Vprašanje, ki se zastavlja ob prireditvi, kot je *Mesto žensk*, je, zakaj ločevati moško in žensko. Odgovor je v sami družbeni realnosti, ki je spolno polarizirana. Ta polarizacija ima v pogojih pretežno patriarhalne družbe neizbežne implikacije različne družbene moči spolov. Na področju umetnosti se to kaže v nesorazmerni zastopanosti ženskih ustvarjalk. V tem kontekstu je *Mesto žensk* afirmativna akcija, ki v Sloveniji nima precedensa.

Simpozij *Duhovi v Mestu žensk*, ki bo predstavil teoretično refleksijo položaja žensk v umetnostih, bo združil teoretičarke pa tudi teoretike, ki izhajajo iz različnih družbenih okolij in tudi iz različnih teoretskih paradigem. Za takšen eklektičen izbor smo se odločili v skladu z idejo, da "ženska" umetnost ni nekaj uniformnega, temveč je, nasprotno, raznolika in diverzificirana. Tako tudi "ženski" diskurz ni unitaren niti po temi niti po teoretskem pristopu. Poimovanje "ženske umetnosti" oziroma "ženskega diskurza" kot nečesa unitarnega ustvarja plodna tla za različne stereotipske predstave. Tako se v umetnostih, ki so po svojem biološkem določilu avtorstva ženske umetnosti, vedno znova išče (in poišče) "tipično ženske elemente". V tem smislu se od časov, ko so Camille Claudel, ki jo, mimogrede, šele v zadnjem času umetnostna zgodovina na novo odkriva in vrednoti, opisovali kot Rodinovo odlično učenko, ki učiteljeve ideje dopolnjuje z "milino", "globoko poezijo" in s "smislom za dekorativnost", ni kaj dosti spremenilo.

Čas, ko so ženske v umetnosti začele preraščati "ljubiteljstvo", vlogo modelov in spremljevalk "pravih" umetnikov, je hkrati tudi čas pojava industrijske delitve dela, ko sta skrb in vzgoja otrok postala važen člen v procesu družbene reprodukcije, ženske pa so "postale" bolj čustvene, skrbne, začele so izkazovati moralno skrb, identiteto pa izražati v terminih povezanosti. Eksplanatorni instrumentarij "ženske" umetnosti je šel z roko v roki s takšno diskurzivno-atributivno realnostjo: od tod ideje, da so "ženski elementi" v izrazih čustvenosti, emocionalnosti, milini ipd. Po drugi strani pa se je v skladu z idejo o opozicijskih spolih razvilo poimovanje umetnosti žensk kot opozicije moški umetnosti in s tem definiranje le-te glede na slednjo.

Mesto žensk in simpozij *Duhovi v Mestu žensk* želi predstaviti umetnost žensk ne kot nekaj, kar se definira glede na splošno, abstraktno umetnost, brez nosilca, torej ne kot umetnost drugega, ampak kot množstvo legitimnih umetniško-teoretskih pristopov in praks, ki prerašča potrebo po ekskluzivnosti. Torej s svojo (relativno) izključujočnostjo ustvarja pogoje, ko izključujočnost ne bo imela več moči oziroma zaledja v dihotomiziranju po spolih.

Tako kot je res, da pozicioniranje v spolne diskurze ne zaobjame subjektivnosti v celoti in da ustvarja v nas napetosti, ko se skušamo znebiti vsebin, ki našemu spolu niso "primerne", tako je predpostavka

ločitve umetnosti na splošno (oziroma moško) in žensko nujno reduktivna. Z izvorom in motivom reprodukcije v neenaki dostopnosti pozicij moči.

Torej, da je umetnost žensk bolj "ženska", ker je takšno biološko določilo avtorstva, je reduktibilen in represiven relikv.

Ločevanje ženskega in moškega je potrebno, vse dokler ne bodo ustvarjeni pogoji preseganja spolne delitve, to je, ko bosta imela oba spola možnost enakopravno živeti raznolikosti svojih subjektivitet, ki se jih niti diskurzivno ne bo več dalo zvesti na enostavno biološko pogojenost.

Ali: *Everything the same, just another gender.*

Ženske pisarije – lomljivo



Srečni ljudje

Ritva se je počutila dobro. Božični prazniki so minili kot blisk. Ni se mogla spomniti, kdaj je nazadnje bilo tako radostno lepo. Po božiču je začela zavzeto skrbeti za svojega novega prijatelja. Te male dolžnosti so ji prijale. Kot najstniško dekle se je veselila skrivnih vsakodnevnih srečanj.

Najprej je zastrupila podgane in jih prijemajoč za rep pometala v vrečo za smeti, čim so se nabrale na dnu zaboja, zgrbljene, režečih zob. Sramovala se je zaradi tistega, kar je bila želela, da bi napravila moškemu.

Čez dan je sedela poleg moža, kolikor je le zmogla zaradi mraza, opazovala ga je in se hodila vmes gor gret s kavo. Pokrov zaboja je imela odprt in trupa ni skušala ne dvigniti ne spraviti v boljši položaj. Gmota je bila itak tako toga, da bi bil vsak trud zaman. Prinesla je belo blago in pokrila z njim moža kot z belo odejo in kadar je odhajala, mu je potegnila blago tudi čez glavo, kakor da bi pred spanjem ugasnila televizijski sprejemnik.

Medtem ni nihče prišel v muzej in njena previdnost in strah sta popustila. Pustila je blago spodaj, obešeno na kljuko v steni, in s seboj v pisarno je vzela samo podaljšek za elektriko. Ni se ji dalo vsakič polniti polic omare, ampak je pustila prospekte na pisalni mizi.

Pred silvestrovim je šla v butik za večerne obleke v največji veleblagovnici v mestu. Vedela je, kaj hoče, in ko je obleko našla, se je pri priči zaljubila vanjo. Stvaritev iz žameta in šifona kraljevsko modre barve z okrasnimi bleščicami se je lepo podala k barvi njenih oči, polti in las.

"In k avtu mojega fanta," je namignila prodajalki, ko je plačevala. Najraje bi še pomežiknila zraven.

Kupila si je še svilene nogavice, majhno večerno torbico in črne salonarje z deset centimetrsko kromirano peto.

V drogeriji je izbrala paleta barv za veke, primerno k obleki. Običajno je bila njena kozmetika omejena na stiskanje mozoljev pred ogledalom in brisanjem očal. Prodajalke so neprizadeto opazovale njen skromen nakup in se obirale, da ji ne bi bilo treba postreči. Tokrat si tega ni gnala k srcu. Ko se je končno ena potrudila stopiti k njej, se je le olajšano nasmehnila, plačala in se poslovila. Zunaj si je čestitala, ker se ni vznemirila, dobila napada in se odrekla nakupu.

Na silvestrovo je praznovala. Ko se je napravljala, si je predstavljala, da je na ta večer znana holivudska zvezda in priljubljena voditeljica šova v Las Vegasu, ker drugače že ni znala osvojiti obeh mest. Poti-

homa si je pela Viva Las Vegas in Hooray! It's a Holiday!, ker se ni mogla spomniti nobene pesmi o Hollywoodu.

Oblekla si je težko, valujočo obleko in čez njo dolgo volneno jopico, si naročila taksi z žensko voznico in se odpeljala v bližino službe. Vzvišeno se je povzpela po stopnicah v uzej in si v pisarni preobula škornje v salonarje. Tvegala je življenje, ko se je v visokih kovinskih petkah spuščala po stopnicah v klet, da bi se pokazala moškemu v večerni toaleti. Truplo je strmelo vanjo s praznimi očesnimi duplinami.

"Si izgubil oči?" se je pošalila Ritva.

Preostali večer je srebala šampanjec v pisarni in skušala usodo z obiski v kleti, kajti ni bila navajena pet in alkohola. Enkrat se je celo opogumila in si božala svoje suho telo pred možem, ki pa ob tem ni niti trenil.

"Aah!" je vzdihovala, da bi ga spodbudila, toda moški je do nje ostal popolnoma hladen.

Čudovito začetniško obdobje se je za Ritvo končalo z novim letom in z oglasom o izginotju moškega.

V enem samem stolpcu je možakar dobil ime, starost in točne mere.

Bil je celo poročen, je pomislila Ritva, ker so ga tako hitro pogrešili. Spomnila se je moževega prstana in klicov na daljinski telefon.

Mož torej ni umrl, da bi se rodil meni na voljo, je dojela, ko je na hitro listala po jutranjem časniku, že napol na poti k moškemu. Sedla je in ponovno prebrala kratko vest, nehala si je krtačiti lase in vrgla je plašč čez stol. Odpela si je suknjič in sezula čevlje. Mož že pripada drugi, je pomislila in se ni mogla ubraniti ostre bolečine ljubosumja, ki jo je prešinila.

Sklonila je glavo.

Vedno so se njeni poskusi osvajanja ponesrečili. Ko ji je bilo dvanajst let, je bila zaklenila fanta iz sosednjega stopnišča na podstrežje. Nato je stekla proč. Mislila je, da je to dovolj, da bi mu razkrila svoja čustva. Fanta so našli šele naslednji dan in komisija obtožbe, ki so jo sestavljali hišnik, gospodar hiše in fantovi starši, je še dodatno povečala materine težave s srcem. Ritvi so povedali, da je prevelika za takšne igre. Ona pa je mislila, da je premlada.

Verjetno ni bila najbolj pametna taktika, toda nisem se domislila nobene druge, je zdaj razmišljala.

Nenadoma se je zavedela, da se bodo drugi uslužbenci muzeja čez pet dni vrnili v službo. Nejasno je vedela, da je dobro, ker se je tega domislila pravočasno. Ne bo več mogla dol, k možu. Pravzaprav bo morala zelo paziti, kako se bo vedla, kaj bo govorila in kako bo gledala.

Odrinila je ogabni časnik na tla in z njim vred tudi skodelico čaja, ki je pljusnil na njen jopič. Tako kot ranjen otrok je tudi ona zajokala šele po dolgi tišini. Le nehala ni tako hitro.

Tega dne ni šla v muzej. Glavobol se je vrnil in jo prisilil, da se je ulegla na tla. Usoda jo je udarila naravnost v obraz. Njen ples se je iztekel.

Saj ne, da se ne bi potrudila, je pomislila, toda življenje me vedno tepe močnejše kot druge.

Ničesar ne obžalujem, si je mislila, ko si je z mokro brisačo prekrivala oči in poskušala utoniti v spanec.

"Bilo je lepo," je zašepetala naglas.

Prevedla Jelka Oracka Novak

Päivi Alasalmi (Finska): pisateljica, profesorica na šoli pisanja Orivesu, kolumnistka (časopis *Kaleva*). Romani: *Saana* (1988), *Ubežniki* (1990), *Srečni ljudje* (1992). Radijska igra in televizijski film temeljita na romanu *Srečni ljudje*.

Francija, ljudje z juga, 20.12.1993

V Avignonu so na petkovo noč rasisti zanetili požar v knjigarni Holstein; na stene so se podpisali z Davidovimi zvezdami. V Montpellieru na bencinski črpalki mladenka toči nafto, ko jo nek zamaskiranec z orožjem v roki prisili, da mu izroči kreditno kartico z ustrezajočo kodo; zaklene jo v prtljažnik nekega avtomobila, se ustavi pri nekaj bankomatih, da bi dobil kar največ denarja in odide. Dekletu uspe priti iz prtljažnika tri ure kasneje. Na Korziki je lovec prenašal pravkar ubitega divjega prašiča; nek drug lovec pa misli, da ima pred očmi živega divjega prašiča, ustrelj in ubije prvega lovca.

Jaz, Beduinka jezika in njegovih spodrslijajev. Na splošno sem videti miroljubna. Zgrožena zaradi nasilja. Moj šotor je iz žakljevine. S plastičnimi odpadki mašim svoje brodolome.

Hišica v Vili Devotu

Zakaj je oče nekje na začetku moje pubertete puščal na doseg moje roke revolver? Namesto da bi delala naloge, sem se popoldan, ko sem bila sama doma, zabavala z vrtenjem bobniča in naperjanjem petelina. Krogle so bile zraven.

Močan življenjski nagon mi še vedno preprečuje, da bi stvarnost združila s silno željo.

Kuharski recept

Antonin Artaud je pisal uredniku neke revije:

"Književnost me pravopisno bolj malo zanima, a če boste morda presodili, da je pesem vredna objave, vas prosim, da mi pošljete korekturne pole, kajti rad bi zamenjal dve ali tri besede."

Skrivnost pisateljstva je - se mi zdi - onkraj genija, sreče ali norosti, v spreminjanju, do zadnjega diha besedila, tistih dveh ali treh besed, ki so zaradi svoje netočnosti odveč, zavajajoče ali nadležne.

Pritlikavka

Zelo pozno sem spoznala, da človek, ne samo, da ne raste več, temveč se celo skrči, pa ne v kolenih, pač pa povsod. Nekdo, ki me že nekaj časa ni videl, mi je rekel: Mislil sem, da si dosti višja. Potem sem se morala začeti vzpenjati na prste na nogah, da sem dosegla stvari, ki sem jih prej jemala brez težav. Zdaj živim v zračniku nad tlemi. Pogled na svet od spodaj. Kako doseči oblake, mizo, njegove izmikajoče ustnice.

Ona, ribička

So večeri, ko bi hotela biti portugalska ženska
v skrajno črnem od glave do peta
z eno samo nalogo, da bi čakala na plimovanje, ki prinaša
in odnaša mojega moža, alge in ribe.
A pri razdelitvi vlog
mi je bilo naloženo verjeti, da lahko razbiram zamahe nihanj
svoje, tvoje duše in duš najinega sorodstva prikazni
o, umirajoče pobleščavanje rib v mreži
in jaz, zlogovaje tvoj obraz s svojim razmagnetnim kamnom iz Rosette
ped za pedjo, preobračanje dni, noči in bedenj
kož in znojenj, v katerih sem nepreklicno tujka
(toliko časa nisem bila v nobenih tvojih sanjah!)
in zdaj te prinaša plima v moj tok, v mojo delto
tebe, ki vstajaš iz morskih stebel, pene, škarpine
kač, morskih pošasti, mrež, sekstantov
prikazni - saj morske so tiste prave -
bolečih glasov, zvijanj
prevedi mi, prevedi mi
ki veslam proti toku in postajam utrujena
moja senca postaja utrujena, prosi počitka, dviga bel prapor,
saj, čeprav se zlepi s tvojo senco, sta senci dve
potem; povej mi zgodbo:
"trte po navadi zasadijo med kamne,
kajti kamni zbirajo vročino dne
in jo ponoči vračajo trtam"
in si me prijel za roko in mi jo podržal na nekem mlačnem zidu Lizbone.

Morda si bil razumel, da je tisti moj večer,
da sem portugalska ribička in da nočem imeti v mislih nič drugega
kot bitje črte obzorja, pesek pod nogami
in pika.

Zadnja Tosca

*hočem kris, z rezilom v obliki kače, ki je že večkrat služil, da ne zgreši,
ki v svojih zavojih hrani porjavelo kri, vate zabosti kris do ročaja*

Ob nekem svitu junija 44
brezimni angel
Med sedmimi judi, ki jih je v Rillieuxu
ubila francoska
vojska,

je mlad, visok in svetlolas neznanec
zapel za druge
zase
e lucevan le stelle
krvniki ga niso pustili
bali so se
da bi se mu izvil
iz prsi
poslednji

nihče mi ne dramí
usta na usta
ohromljenega
srca

Poslovenila Marjeta Drobnič

Luisa Futoransky (Argentina, Francija): pisateljica, esejistka, pesnica. Izdala je osem knjig poezije in štiri romane: *Cheveux, toisons et autres poils* (1991), *Chinois, chinoisers* (1984), *Partir, te dis-je* (1984), *Medeni mesec* (1995).

Prolog / Epilog

Kadar smo v Tebah,
mislimo, da smo v Kolonu.
Mati je otrok, oče je otrok
in vsi jočejo iz oči slepih.

Kdo sta postavi, ki se vlečeta po poti,
moški, ki se na dekle opira
ali ženska, ki vodi sina?

Ko bi bil on vedel, ko bi bila ona vedela,
se ne bi zgodilo, kar se je.

Ali kaj vidite Antigono –
je niso zadnjič zasliševali,
preveč zaverovano v lastno krepost, da bi sklicala obrambo?

Pred tednom dni se je nek oče ustrelil
potem, ko se je hči
ubila z njegovo pištolo.
Mati je ni nehala zibati v gugalniku.

Nekdo je odprl vrata in jih našel.
Priča velikemu padcu, kot v Troji.

Včeraj je prispel nov konj.
Ste ga slišali, kako škriplje, vohate
znoj tistih, ki čakajo v njem?

(Iz zbirke pesmi *Afterimage*, pred izidom, 1995)

Iz kaosa

Nič čudnega, enim je bolj všeč ozek hodnik,
enoposteljna soba, kjer dvomi umirajo
dokler se možnosti, tej neparni roži,
znova ne razcvetejo lica.

Vrata se odpirajo in zapirajo vsak dan
in vsak dan odropotamo proti mestu.

Danes sem videla vsakdanjo človeško bedo:
glava na prsih, noge posute z rožnatimi ranicami,
prsti tesno sklenjeni okoli bele torbice.

Potem so se vrata podzemske odprla in noter
so se vsuli otroci: vagon je bil poln njihove visoke
polomljene viže.

Postajo naprej so se vsi zlili ven;
vagon je bil prazen, resnoben, zrak
miren in čist – ona pa še kar tam.

Zunaj se grm španskega bezga upogiba v veter

in kamorkoli se ozreš
pedsokratični tok
teče skozi avenije
taksijev in radijskih postaj,
z neonom in kromom kronana parada umrljivosti –

kot da smo zveri, ki napredujejo k besedi,
ki se skrha in izgine preden prispemo
do mesta, ki smo ga obljubili zgraditi.

(iz zbirke *Afterimage*, pred izidom, 1995)

Pesem

V visokem poletju sem videla sovo,
ki so ji črvi gomazeli skozi telo;
jeseni sem med svetlimi griči listja
našla ptico z raztrganim telesom.
Hranila sem srnjad in pustila kruh
pasti na tla v prah,
ko je zima strdila skorjo zemlje;
v travi, ob najmanjši roši pomladi,
sem našla njihovo rogovje.

Vsak dan sem se zbujala z radostjo in grozo
k snidenju z neznanim, zaupnim prijateljem,
tihim, igrivim, vreščavim, svetim;
vsak dan sem se zbujala z radostjo in grozo
k preučevanju obraza z očmi in rokami,
kmalu je bil to moj zasebni študij;
z radostjo in grozo si polnimo dneve,
v radosti in grozi nam pojo usta:
z zemljo smo zvezani v ljubezni in smrti.

(iz zbirke *Temples and Fields*, 1988)

Poslovenila Mia Dintinjana

Phillis Levin (ZDA): pesnica, profesorica angleščine na University of Maryland. Njena poezija je bila objavljena v publikacijah: *The Best American Poetry* 1989, *Poets for Life*, *The Atlantic*, *The Nation*, *The New Yorker*, itd. Zbirka poezije *Templji in polja* (1988). V oktobru 1995 bo izšla njena druga zbirka poezije, *The Afterimage*.

Tetovirano sonce

In pogledal je na luno in opazil številne palače. Ena palač zre tako na morje kot na ocean, čigar nabrežja vzdržujejo plodna in pusta ozemlja, vodijo tiste, ki ostanejo, in tiste, ki potujejo. Atlaško pogorje bedi nad četrtmi prepletenih mestnih alej. Nenadni odprti prostori te obdajo z vonjavami – začimbe, zeleni čaj, metino listje, znoj, prežet s kuskusom, aromatične rastline in slan vetrc z morja.

Na dvorišču mošeje al Fana je ženska, zavita v bele tančice svojega oblčila, zastrta do ust. Oči ima namazane z ogljem starodavnega poželenja in roke ji mešajo karte: "Pridite, gospe, pridite si pogledat svojo prihodnost."

Dekleta v azurnih oblčilih plešejo pred občinstvom. Njihovi lasje, nabrani v tenke kite okoli svetlika-jočih se čel, jim padajo ob obrazih. V temini kit se lesketajo biseri, kristali in okrogli srebrni obeski, ki z obledelo rjo obkrožajo njihova žareča lica.

Bobni Severne Afrike bobnajo; strune Barbarije zvenijo. Če spraševalec s svojim vprašanjem potrka na pokrove zaklenjenih skrinj, se bodo te razprle in ob bobnanju bobnov bodo vprašanje zaklicali deški glasovi, in odgovorile jim bodo beduinske berberske deklice.

"Bobnaj najbolj skrito skrivnost skrivnosti, ključavnico uma."

Ljubeče in plašno se tresejo mlade dojke. Jantarjeve ogrlice drhtijo, žafran je stopljen v srebro, zloščene barve morja, polj in peska. Dovršene verižice so vezivo zgodovine, v njih so skrivnosti, ki zapisujejo čas in telo, okoli vratu oprijet ovratnik, ob trenju ječijo spoji. Dekletom zapestnice poznavajo, telesa drhtijo, se približujejo in se odmikajo, hrepenijo po osvoboditvi iz ujetosti v ornamentirano okovje ... Berberska zvezda danica sije, dragulj hematita niha na nabreklih dojkah. Nešteti polmeseci zaznamujejo telo in dušo in izginjavajo v času.

Visok deček stopi naprej, roke se mu oklepajo bodala, skritega v širokih pregibih njegovega ogrinjala in srca. Bobni tolčejo glasneje.

"Bobnaj ..."

Deklica ponosno stopi naprej. Tiho odstira in zastira tetovirane polmesece. Ves govor je tenčica, ves razen ekstaze ljubezni. Ozre se k njemu in odmakne pogled, njeno drhteče tetoviranje pravi: dotakni se me. Fant zadržeta.

"Tujec našim skrivnostim, poskusi z očmi."

Skrito odkrito tetoviranje se ob sklicu spoti. Poklicali smo te; videl in izkusil si skrivnost in zdaj je zapečaten v tvojih prsih kot priča tvojega srca. Pokrov se ne bo odprl in skrivnost se ne bo razvedela. Nihče ne bo slišal skritega znanja, vidnega in nevidnega, le naši dediči in gospodarji.

Fant iztegne roki, v desnici bodalo. Prek rok in tilnika mu zdrsne vrv. V levico stisne njen konec, ga zaplete v vozel na ročaju bodala. Bodalo nameri v tetoviranje, vrv povleče sem ter tja prek svojega vratu. Fant povleče konec vrvi, zategne z njo vozel na bodalu, zadržuje združitev ljubezni. Dekle drhti. "Ni umika ... mora biti ... ničesar ne moremo zanikati." Fant povleče za bodalo. Vrv se napne. Dekle malodane stopi nazaj. "Ne, za božjo voljo, razkril si se."

Rezilo zapleše, levo, desno, naprej, nazaj. Boben udarja glasneje.

"Bobnaj najbolj skrito skrivnost skrivnosti..."

Ostra in svetlikajoča se konica rezila se dotakne vratu. Niz koralid se stakne, preden se z vzdihom razpusti. Ostra konica se spusti do prsi, prereže azurno obleko, prebada tetoviranje na bakreni koži. Zvezda danica žari s sojem rdečega sonca Marakeša.

Občinstvo postane napeta tetiva in ples lok. Govor plesalcev se pretaka v tetivo.

Na dvorišču mošeje al Fana se premešajo karte. "Pridi in si poglej svojo usodo." Imenuje kralje in kraljice, fante in ase, džokerje in platelce, jih obrača in pobira. Gleda me in govori v ugankah in namigih. Skozi tenčico razpoznavam njene zlate zobe, v katerih se svetlika rdeče sonce Marakeša. Mrmra mnoge besede, ki jih ne poznam. V rokah drži fanta. Ta neti srečo v ljubezni. Kralj, v njeni drugi roki, zlohotno čaka.

Naglo premeša karte in jih razprostre v pahljačo, s podobami, obrnjenimi navzdol, skritimi. Dotakne se moje roke; reče, naj izberem. Njena roka je okrašena s tetoviranimi vzorci iz kane, rumenkaste temno-rdeče barve. "Kana, kana, o Quatr el Nada."

Ko sva se dotaknili, sva izmenjali tetoviranj in skrivnost skrivnosti. Moje srce je postalo radostno in spokojno.

Tako pravim: nevednost bega, znanje bega. Tu blizu piska na piščal krotilec kač. Modrasova glava se mu vzpne iz torbe. Mimo gre nosač vode in si brblja. Modrasova glava, lesk kane, žensko oko, oko rdečega sonca Marakeša – vse to vidim. Tišina je zdrobljena, čas se razliva, mozaični verzi se stekajo skupaj. In vidim Ra'Atum, kačo na vsaki strani zavihnjenega sončnega diska na Kraljevi kroni.

Nosač vode brblja, napaja žejne, kot da bi premogel vode Zamzama. Fant se vrti okoli lastne osi, Nubijec, še golobrad Mulawī, njegov tenki pas je obdan s krili sedmih nebes. Vrti in vrti se v krogu ob udarcih tamburina.

Preskoči neizrečeno, trese se, presunjen je in bled. Njegova temna, jasna polt odseva njegove postopne preobrazbe, buden in pijan, čuječen in zanesen, začaran in zabrisan. Slep za svet vidi s čutili. Krilo se mu zavrti okoli glave in druga okoli pasu. Dva prstana širita okrog sebe mavrične barve, belo na belem, in vmes – teman planet, presvetljen z ekstazo, kakor da bi bil pesem, ki je pesniku ušla iz rok, plešoč, ritmično bitje ... Bobnaj skrivnost.

Na dvorišču al Ghurija smo obsedeni, kot da bi nam nad glavami lebdeli ptiči. Telo, ki postaja tetoviranje duše, se pridružuje dvema prstanoma neba in zemlje. Ptič plane na tetoviranje.

Bila je noč polne lune, ko ga je njegov varuh, šejk Abul Hassan el Gareh, povabil v javno kopel. Rad je šel. Šejk je položil bele rjuhe k njemu in poklical svoje podanike. Pomagal jim je, da so slekli oblačila, eno za drugim, vsakomur je dal obrobljeno brisačo, in še eno. Pomagal je fantu, nato še sebi.

To je bila plemenita daritev.

Fant je preživel noč vznesen, kot da bi poležaval v paradižu nizko rastočih sadežev.

"Nobeno znanje, nobeno oko, noben čut nas ne more doseči."

Naslednje jutro so v kopališču našli šejka mrtvega. Rekli so, da se je utopil v vodi strasti.

Bobni tolčejo višek. Bodalo se je dotaknilo golih tetoviranih prsi.

"Noben um, nobeno občinstvo, nobena ločitev, nič."

Roža krvi vzbrsti.

Slišim glas z daljnih obal duše:

*Ko zasvetli luč razsvetljenja
bo moja duša pospremila Ozirisa,
vrnil se bom kot krilnat sokol
in se vzpel nad Zemljo,
odprl peklerska vrata,
da vidim vnovično rojstvo sonca.*

Stala sem na dvorišču mošeje al Fana in strmela proti al Ghuriju ob Kutobiji, staro knjigarno, minaret mošeje al Husseina, kupolo al Azharja. Odmev zvoka mi je zvenel v ušesih. Še zmeraj jih polni.

"Bobnaj najbolj skrito skrivnost skrivnosti ..."

"... odprto je."

Roža krvi vzbrsti med dvema hišama, dvema dojkama, v kupoli nebes in očesu sonca.

Avtoričina opomba: Tekst je prikaz vidnih in drugih podob sozvočij sonca. Je tudi lepljenka različnih zgodovinskih obdobj in krajev: gore Atlasa, mošeja al Fana in al Kutobija so v Maroku, Al Ghuri, al Hussein in al Azhar pa v Egiptu.

Iz angleščine prevedla Pika Jutrovec

Etidal M. Osman (Egipt): pisateljica in esejistka. Avtorica *Jonah of The Sea* (Zbirka kratkih zgodb, 1987), *Iluminacija teksta* (Branja sodobne arabske umetnosti, 1988), *Yuseff Idris* (Zbirka dokumentarnih prispevkov, 1991) in *Tetovirano srce* (Zbirka kratkih zgodb, 1992).

Ženske za kamero

MEREDITH MONK –Photo: Scott Schafer



Film – Ženska tovarna sanj*

“Na tej časovni točki bi bilo potrebno razviti strategijo, ki bi zajemala tako pojem filma kot političnega orodja in filma kot zabave. Predolgo smo na ta dva pojma gledali kot na dva nasprotujoča si pola z zelo malo skupnega. Da bi odvrnili naše utelešenje v filmu, moramo sprostiti naše kolektivne fantazije: ženski film mora utelesiti uspešno soočanje z željo: takšen cilj pa zahteva uporabo zabavnega filma.” (Claire Johnston, 1973)¹

“Pogledam v tvoje oči, in vse kar vidim, je ničvredno sanjarjenje,” ji Connieja mama pove v filmu *Smooth Talk* (Joyce Chopra, USA, 1986).

Vprašanje predstave je že nekaj časa bistvenega pomena za sodobno feministično gibanje. Medtem ko je bila enakost, predvsem v odnosu do enakega plačila in enakih možnosti, še naprej osnovni cilj ženskih aktivistk, je ponovni pojav feminizma kot političnega in družbenega gibanja na Zahodu od poznih 60-ih let naprej zaznamovalo izražanje kontradikcij “ženskosti”, materinstva in spola za ženske skupaj z novo analizo okoliščin – družbenih kot tudi gospodarskih – ki povzročajo te kontradikcije. Glavni pomen pri tej novi analizi je imel poudarek na vlogi produkcije in obtoka podob žensk, ki niso žensk samo izkoriščale – npr. uporaba ženske in njenega ponavadi golega telesa za prodajo avtomobilov, itd. – ampak so tudi ustvarile definicije žensk in ženskosti, ki so jih predstavili kot prave, brezčasne in zatoorej “naravne”. Mnogi trdijo, da je bila podoba ženske uporabljena, da bi predstavila žensko kot mater, devico, prostitutko ali samopodobo. Bila je znak vsega in česarkoli, razen same sebe. Feministke so se pri zahtevah za “resnično” predstavo in pri oporekanju obstoječim definicijam ženske soočale s problemom, kako definirati pozitivne ali pravilne podobe nasproti negativnim in zatiralnim podobam ženske. Tako smo bile prisiljene proučiti zgradbo teh podob kot takih in način, kako se s predstavo določajo pomeni, da bi ustvarili definicije žensk.

Skupaj z oporekanjem feministk določenim podobam se je pojavilo novo teoretično delo, ki je zamajalo sam pojem predstave, na katerem je bil osnovan večji del feminističnih kritik. Strukturna lingvistika, ki se je razvila iz dela švicarskega lingvista Saussura, je pokazala, da pomen ni ustvarjen kot učinek enkratne vsebine znaka, pomena, ki je dan enkrat za vselej, ampak kot rezultat njegovega delovanja znotraj vrste znakov; pomen znaka pogo-

* Besedilo “Film – A Feminine Dream Factory” je deloma sestavljeno iz uvodnega in sklepnega dela knjige *Representing the Woman*, ki bo izšla pri Macmillan Press maja 1996. Del besedila, ki obravnava *Blue Steel*, bo objavljen v reviji *American Studies* na Poljskem, različica tega članka bo verjetno objavljena tudi v Srbiji. Razprava o *Smooth Talk* je objavljena samo v tem članku, razprava o *Gun Crazy* pa je novo delo.

¹ Claire Johnston, “Women’s Cinema as Counter-Cinema”, *Notes on Women’s Cinema*, London: SEFT, 1973, str. 31.

jujejo razlike glede na druge znake znotraj tega določenega jezikovnega sistema. Vendar je za Saussura² znak ostal predvsem vezan na artikulacijo mentalnega koncepta v jeziku – koncepta za nekoga – ki bo prevzel koncept ali podobo, nanosnik, ki je predhoden znaku in je pripravljen združiti se z njim. Tako psihologizem zaznamuje njegovo jezikovno teorijo – kot tudi semiološki projekt, ki je izšel iz nje.³ Toda nikakršna "zlata pravila" za znak ne obstajajo, nobena zagotovila za njegovo resničnost ali realnost na temelju nanosnika, ki leži za predstavljenim. Predstava ni sistem znakov, ki se nanašajo na realnost, zato se ne moremo zatekati k originalnemu bistvu, ki bi bil osnova za merjenje dosežkov in slabosti podob, ki jih ustvarjajo film, televizija, literatura itd. Zaključek tega je, da ni mogoče več trditi, da je ženska kot označevalec ženske v predstavi odsotna ali popačena, saj imamo označeno, žensko, tukaj ponovno za nanosnik, ki je prisoten v njej sami, zunaj predstave, in s čimer je mogoče predstavo oceniti kot neustrezno. Seveda obstajajo tudi resnične ženske, toda ne obstaja bistvena "ženska", kot agente znotraj družbenega sta nas zgradila pravni in gospodarski diskurz, v katerih razlike v spolu niso nujno določujoče.

Kljub temu so nas ravno ti pomeni in definicije, ustvarjeni v predstavi in z njo, utemeljili kot subjekte, o katerih razpravljajo in interpelirajo diskurzi okrog nas. Medtem ko identitete potrebujejo vsebino, ne potrebujejo kakšne posebne vsebine, in zgraditev identitete subjekta ni učinek skupine vsebin identifikacije, ampak proces identifikacije kot take. Kljub temu so določenim vsebinam podeljene naloge materialne opore te identitete. Zaključek tega je, da definicije in pomeni, ki jih ustvarijo oblike predstave, niso samo zunanji in objektivni ter tako na razpolago racionalni reformi. Možne so družbene definicije – mogoče jih je spremeniti in so se spremenile – toda sama sprememba podob morda ne spremeni oblike psihične oprave, za katero gre. Dotakniti pa se je treba tudi strukturne vloge upodabljanja za subjekt in predlagam, da ravno skozi psihoanalizo skušamo začeti razumeti užitek nad podobo in našo željo po tej podobi na način, ki ni najprej in predvsem organiziran glede na "pomen", katerega namen je biti predstavljen v podobi. Užitek nad podobami ni samo to, kar nam podobe povejo kot pomen v tradicionalnem, realističnem smislu, ampak tudi kar za nas ustvarijo kot upodobitve. Z drugimi besedami, užitek nad podobami vsaj delno ni užitek nečesa, kar vem – pomena – ampak nečesa, kar si želim, torej scenarij užitka, v katerem slučajno sodelujem, ko gledam film, opazujem podobo ali berem kak tekst. Ravno psihoanaliza se s subjektom ukvarja kot s tistim, ki dobro ve, da je podoba le podoba, pa jo kljub temu ima za resnično. To je subjekt, ki narobe prepozna v Lacanovem zrcalnem stadiju, kot tudi subjekt, ki to taji.⁴

Želja po podobi je zato vedno potencialno dvojna, tako želja po podobi (biti ali imeti podobo) in tudi želja po upodabljanju sebe, ne kot enostavna vizualna spodbuda biološkim senzornim motorjem, ampak kot želja po procesu, ki ustvarja osebnost. Torej kar se prav tako ustvari v predstavah, je prav ta pozicija želje za gledalca. Tudi tukaj je užitek nad podobami kot fantazija. V filmu razpolaganje z družbenimi definicijami omogoča njegovim pripovednim osebam, da jih lahko bere neka družbena skupina, medtem

² Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (1915), prev. Wade Baskin (New York: McGraw-Hill, 1966).

³ Glej razpravo Jacquesa Derridaja o Saussuru, "Linguistics and Grammatology", v *Of Grammatology*, prev. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore in London: The Johns Hopkins Press, 1976).

⁴ Jacques Lacan, "The mirror stage as formative of the function of the I", *Écrits, A Selection* (1966), prev. Alan Sheridan (London: Hogarth Press, Tavistock, 1977).

⁵ Z izrazom idealni ego Freud označuje egovo narcistično opravljenost v izgubljeno, idealno popolnost ega in se razlikuje od izraza ego-ideal ali superego, kar mora subjekt postati in kar je osnovano na zahtevah staršev, da je to – dober sin, resnicoljuben, odkrit ali karkoli že, torej na zahtevo zavesti. (*Ego and the Id*, 1923, *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, vol. 19 (London: The Hogarth Press.)). Kjer Freud uporablja ego-ideal in superego kot zamenljiva izraza, je Lacan predlagal nadaljnje razlikovanje, tako da se ego-ideal nanaša na to, kar si subjekt prizadeva postati, medtem ko se izraz superego nanaša na glas prepo-ved, ki od subjekta zahteva, naj se odreče svojim željam. (*The Seminar of Jacques Lacan* – Book I: "Freud's Papers on Technique 1953-1954", ur. Jacques-Alain Miller, prev. John Forrester (Chambridge: Chambridge University Press, 1988) str. 141.)

⁶ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984) str. 74.

⁷ Rachel M. Brownstein, *Becoming a Heroine* (Harmondsworth: Penguin, 1984), str. xxi.

⁸ prav tam, p xxiv.

ko film istočasno ponuja užitke in bolečine identifikacij in morda spremljajočih identitet, saj je osnovan na skopofiličnih, epistemofiličnih in slušnih užitkih in svoji predstavi oseb poželenja.

Vse to naj bi pokazalo, da ima podoba določeno moč, ki presega svojo funkcijo golega ustvarjanja definicije. Ne oziraje se, ali so to podobe materinstva ali pornografije, jih ne moremo sprejeti ali zavrniti samo z dejanjem zavestne volje. Podobe nas bodo pretresle na načine, ki jih ne pričakujemo, iščemo, niti hočemo. In ravno podobe in zgodbe predstav govorijo o nas na način, ki ga vzamemo za realnega ali želimo, da bi bil resničen. Toda zahtevi – ali feministki ali etničnih skupin – po podobah, za katere mislimo, da so resnične in prave, ni nikoli mogoče ugoditi v kakršnem koli absolutnem smislu. Kajti podobe še niso "resnične", takšne postanejo šele, ko ustvarijo identifikacijo v gledalcu-subjektu, ko ona ali on "meni", da so resnične. Vprašanje prepoznanja in identifikacije je bistveno pri razumevanju vloge in moči podob, toda to ne pomeni preprostega ujemanja osebnosti in podobe. Opravka imamo z željo za takšnimi podobami, da bi skozi njih in skozi zgodbe končno spoznali sebe, kakršni smo v resnici, da bi se zares zavedali, da istočasno šele odkrivamo vse to v trenutku branja romana ali pri gledanju filma. V tem trenutku se pojavi to, kar je Jacques Lacan imenoval temeljno napačno prepoznanje subjektivnosti – zrcalni stadij – v katerem otrok veselo privzame svojo podobo kot osebnost in se identificira z njo, torej začne obstajati kot subjekt, toda takšen, ki je že v tistem trenutku razdvojen, razdeljen med idealno podobo v ogledalu, ki je v istem trenutku za vedno izgubljena, osebnostjo, ki se s podobo identificira, in podobo, ego-idealom, s katero si lahko ponovno pridobi svojo identiteto kot popoln in popolnoma ljubezni vreden.⁵ Zato smo v tem smislu svoje podobe.

Ravno tukaj se pojavi želja po realizmu, po tisti verjetnosti v naših predstavah, ki jo Lyotard, med drugim po Brechtu, tako odločno obsodi za to, kar on imenuje njeno misijo, da na subjekt gleda kot na poenoten center zavednosti in védenja in pri tem subjekt potrdi kot razumen subjekt.⁶ Vendar ne gre za to, da bi obsodili realizem kot sistem prevare, ampak da bi priznali njegovo vlogo v ustvarjanju poenotene identitete in spoznali naše razmerje do realizma kot razmerje poželenja, želje po tej poenoteni identiteti. To vključuje željo, da bi našli svoje mesto – v filmu, da bi bili postavljeni ob tekst. Gledalec torej ni pasivna žrtev, ampak vnet porabnik. Rachel M. Brownstein je v svoji knjigi *Postati junakinja* (*Becoming a Heroine*) usmerila pozornost k užitkom žensk nad literaturo, ki ponuja ravno to, poenoteno identiteto in tisto, ki je bila prav tako idealizirana, tako da je "junakinja" nekdo, ki je pomemben in poseben.

To, k čemur teži protagonistka tradicionalnega romana – k čemur jo pelje zgodba – je dovršena in končna identiteta, ki se udejanji v končni združitvi s seboj – kot– junakinjo.⁷

Rachel Brownstein pa je kritična do popularne literature z romantičnimi zapleti zaradi tega, kar vidi kot "zavajajočo iluzijo osebnosti, ki je dovršena v odločitvi o ženski usodi – z idejo postati junakinja",⁸ medtem ko istočasno prizna, da uživa, ko požrešno prebavlja takšne zgodbe. Tukaj se spet

pokaže dilema feminizma, ujetega med politiko in uživanjem ob pozitivnih, žensko naravnanih zgodbah, in težavami fantazije. Rešitev, ki jo predlaga Brownsteinova, je zgodba, zgrajena okoli junakinje, "ki ponudi sofisticirano verzijo ideala romance, ko junakinja doseže transcendentalni konec, toda ta ideal je podrt, saj transcendenca in konec veljata za romantična, lastna Umetnosti, ne Življenju".⁹ Ta rešitev ni sploh nobena rešitev, saj pomeni preprosto ponovno dvigovanje principa realnosti nasproti fantaziji. Kar potrebujemo, ni ponovna trditev o prevladi realnosti, ampak raziskava o stičnih točkah med fantazijo in realnostjo in način, kako je zgrajena naša identiteta – ali uničena – na kontradikcijah in težavah biti subjekt, ki ima svoja poželjenja, znotraj diskurzov družbenih razmer. Igramo se v javnosti, v objavljenih oblikah fantazije – med njimi je tudi film – v smislu, ki ga je Freud dal otroški igri, našim razmerjem med osebnostjo in drugimi, med željo in zatiranjem, kot tudi nemogućnostjo želje, njene uresničitve.¹⁰

Fantazija je za Freuda umišljena scena, v kateri je subjekt protagonist in katera vedno predstavlja izpolnitev neke želje, četudi so njeno predstavo v večji ali manjši meri izkrivili branilni procesi. Freud je gledal na model fantazije kot fantaziranje ali sanjarjenje, tisto obliko krajšega romana, tako stereotipiziranega kot tudi neskončno spremenljivega, ki ga sestavlja subjekt in ga asociira s seboj, ko hodi.¹¹ Fantazija je zato predvsem neka scena. V svoji razpravi o Freudovi teoriji fantazije sta francoska psihoanalitika Laplanche in Pontalis poudarila, da fantazija ne označuje dosega željenih objektov, ampak priprava in začetek želenja za določenimi objekti.¹² To je resnična mizanscena želje, uprizoritev neke scene. To paradigmatično uprizarjanje, ki ga je Freud tukaj predstavil, je to, kar je označil kot "prvotno sceno", ki predstavlja "originalno" ali prvotno fantazijo staršev v ljubezenskem aktu, in pri tem je za Freuda najpomembnejše, da je to scena, ki predstavlja različne položaje, ki jih lahko subjekt fantazije zavzame, ne glede na to, ali sta on ali ona tudi predstavljena v sceni. Figure v tej sceni – mati, oče, otrok, opazovalec – pomenijo položaje želje, ljubiti ali biti ljubljen iz tega mesta, ugoditi želji ali biti ugoden s tega položaja. (Zato je tudi mogoče reči, da fantazije niso ali aktivne ali pasivne; scenarij bo vključeval možnost obeh, aktivnih in pasivnih želja.) Javnost, javne oblike fantazije, vizualne ali literarne, ponujajo to isto scenarizacijo fantazije. Opazovalec se ne identificira s samimi osebami znotraj zgodbe, ampak z različnimi položaji želje, kot objekt ali subjekt želje, in končno s položajem želje v zgodbi.

Ta koncept fantazije nam pomaga razumeti film kot institucijo želje in scenarij za identifikacijo, ki se izogiba modelom filmskega aparata, ki se pojavlja v delu Christiana Mertza ali Jeana-Louisa Baudryja, katera je Constance Penley tako primerno poimenovala "samčevska stroja", ker postulirata centraliziran in enoten subjekt želje, moški subjekt.¹³ Linearen potek zgodbe zmoti in preusmeri gonilo fantazije, ki zmoti možnost koherentne ali enotne pozicije izrekanja. Neki fantazijski scenarij ne predstavlja preprostega napredka k zadovoljstvu, ampak združbo položajev želje, tako da ne moremo več govoriti o položaju fantazije in nikakor ne o moški fantaziji kot preprosto dominantni, kot o "organizacijski" fantaziji. Fantazijski scenarij gledalcu ne ponuja skupine različnih možnosti položajev identifikacije, ampak ustvarja

⁹ prav tam, p xxvi

¹⁰ Freud, "Creative Writers and Day-dreaming" (1908), *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, letnik XI.

¹¹ J. Laplanche and J-B Pontalis, "Fantasy and the Origins of Sexuality", *The International Journal of Psycho-Analysis*, letnik 49, 1968, ponatisnjeno v: *Formations of Fantasy*, uredniki Victor Burgin, James Donald in Cora Kaplan, Routledge, (London, 1986), str. 13.

¹² Laplanche in Pontalis, "Fantasy and the Origins of Sexuality", str. 17.

¹³ Constance Penley, "Feminism, Film Theory and the Bachelor machines", *The Future of an Illusion* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), str. 57.

¹⁴ Jean-Louis Baudry, 'Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus', prev. Alan Williams, *Film Quarterly*, letnik 27 št. 2 (zima 1974-5). Christian Metz, 'The Imaginary Signifier', prev. Ben Brewster, v: *The Imaginary Signifier* (London: Macmillan, 1982)

¹⁵ Jacqueline Rose meni, da je v *Powers of Horror* (1980), (prev. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1982) Kristeva kot odgovor na idealizacijo, prikrito v njenih lastnih formulacijah, odgovarjala, da semiotično ni nobena "zabava" ("Julia Kristeva – Take Two", *Sexuality in the Field of Vision*, str. 155). Rose nato trdi, da "čeprav je delo Kristeve za feminizem atraktivno zaradi načina, kako izpostavi samozadovoljne identitete psiho seksualnega življenja", ne more biti osnova za opozicijsko politiko. Toda takoj, ko hočemo iz tega razkritja potegniti podobo ženskosti, ki se je osvobodila prisilnega jopiča simboličnih form, pademo naravnost v tisto bistvenost in prvenstvenost semiotičnega, ki je eden od najbolj problematičnih aspektov njenega dela. In ko iz tega poizkušamo potegniti osnovo za politično identiteto, obrnemo koncept nazven, saj je bil prvotno predlagan kot kritika identitete. Ni politike brez identitete, toda ni identitete, ki bi ji slepo verjeli. (str. 157)

¹⁶ Lyotard, "Discourse Figure: The Utopia behind the Scenes of the Phantasy", (1974), prev. Mary Lyon, *Theatre Journal*, letnik 35 št. 3, 1983, str. 344.

določeno zbirko, ki je dobesedno orkestrirana kot omejena skupina nasprotij, v katero morajo gledalci vstopiti, in zato morajo biti psihično sposobni vstopiti, saj bo v nasprotnem primeru scenarij zanje spodletel. Koncept fantazije ne nudi sredstev za alternativno metapsihologijo filma, ne zagotavlja pluralnega in mobilnega subjekta za film nasproti fiksni – in moškemu – gledalcu-subjektu Metza in Baudryja.¹⁴ Fantazija, kolikor je tudi polje za igro smrtnega gona, definira meje subjekta, ne njegovo neskončno razpršitev, in je zato tudi ponavljajoča se igra določenega pripenjanja/odpenjanja. Fantazija je oblika predstave, mišljenja, ki se jo da brati kot simptom. Imenovanje filma za fantazijsko strukturo je uvedlo vprašanje ženske in moške fantazije ter želje v razpravo o predstavljanju v filmu, toda namestitve, ki jih ustvari pripoved, morda ne bodo reproducirale določenih pozicij spola, ali drugače rečeno, moškega kot možatega – očeta, in ženske kot ženstvene – matere. Fantazija zato ne ustvari določenih in polariziranih pozicij – in identitet – moških in žensk, ki so potrebne, da bi se lahko feministična politika osnovala na teoriji patriarhata. Medtem ko je bilo uvedeno vprašanje ženske želje – v filmih kot tudi v tem teoretičnem razmišljanju – se sedaj pojavlja vprašanje o naravi te "ženskosti" ter v kakšnem pomenu je to značilnost žensk, in če je, kako daleč je vedno in samo značilnost žensk.

Protifilm

Možnost tistega elementa ali strategije predstave, ki bo pomenil prav smrt predstave kot simbolične in tako kot ideologije, pa je vendar še naprej privabljala številne kritične teoretike. Za razpravo Petra Wollena o Jean-Luc Godarjevem *Le Vent d'Est* (1969) je tičal ravno ta projekt, ki ga je on opisal kot "protifilm" ("*counter-cinema*"). Claire Johnston je to drugače formulirala kot strategijo za žensko ustvarjanje filmov, pri kateri bi bila vloga ženske želje, ki je zunaj simboličnega reda, osrednja. Julia Kristeva je v svojih konceptih semiotičnega in zavrženega/klečeplaznega (*abject*) predpostavljala trenutek pred uvedbo simboličnega zakona, ki se je pojavil kot pozitivno in pozitivirano področje kreativne produkcije. Toda za Kristevo to ne pomeni samo spodkopavanja simbolnega, niti nujno "nekaj dobrega".¹⁵ Jean-François Lyotard je predlagal delo *Utopia behind the Scenes of the Phantasy* (*Utopija za scenami fantazije*). Trdi, da je fantazija figuralna in ne diskurzivna, in tako ne strukturira jezika, zakona. Je matrica, ne struktura, ni osnovana na pravilih, niti je ne ustanavljajo strukturna nasprotja, ampak "njena sposobnost, da vsebuje več mest na enem mestu, da oblikuje zvezo iz nečesa, kar ne more niti slučajno koeksistirati – je skrivnost prenesenega, ki presega meje intervalov, ki sestavljajo diskurz, in razdalje, ki sestavljajo predstavo."¹⁶ S ponovnim pregledom Freudove študije "A Child Is Being Beaten"¹⁷ (Otroka pretepajo) Lyotard zaključí, da v fantaziji "z vrsto premestitev, ki so zelo nepravilno urejene, ednina postane množina, žensko postane moško, subjekt postane objekt, določeno nedoločeno in tukaj postane drugje."¹⁸ Trdi, da kot rezultat "sedaj razumemo, da je princip prenesenosti tudi princip razvezanja... je gon smrti: 'absolut antisinteze': Utopija".¹⁹

V prenesenem, kot neki estetiki, primarni proces "izbruhne" v sekundarnega in nasprotuje podreditvi podobe diktatu pomena zgodbe ali predstave in jeziku podobnim, pravilom zavezanim formalizmu. Zdi se, da gre tukaj za ponovno trditev o dualističnem nasprotju, med razdiralnim, primarnim procesom, ki ni zavezan pravilom, na eni strani, in določenostjo, strukturo in strukturiranjem, namestitvijo in povezovanjem sekundarnega procesa na drugi strani. Zdi se, da je primarni proces svet svobodne – kreativne in neovirane – katekse energije, gonov, v nasprotju z nadzorom sekundarnega procesa in njegovo podrejenostjo želje in gonov. Toda fantazija ne more biti tisto "dobro" mesto pluralnosti, polivalentnosti in mobilnosti zunaj zakona, zunaj binarnosti pomena. Tega paradoksalnega razmerja ni mogoče razstaviti v dvojno nasprotje med imaginarnim in predimagnim tokom ter polivalentnostjo na eni strani in svetom simbolov, strukture in določene namestitve subjekta – in zato "ideologije" – na drugi strani, nasprotje, kjer eno nadomesti ali premesti drugo. Takšno dvojno nasprotje je že samo fantazija, saj subjekt vedno ostane natanko to – subjekt, ki si zamišlja svoj lasten razkroj in pri tem vstopa v pluralnost dediferenciacije – saj je mesto, s katerega se ta delitev zdi mogoča, s katerega si to želi, mesto subjekta, ki sam sebe pozna kot subjekt, centraliziran ego.

Kaj drugega kot "subjekt" je lahko za primarni proces bolj privlačno kot sekundarni proces? Lyotardovo razpravljanje – med postavljanjem prenesenega proti diskurzivnemu – pravzaprav v prenesenem ne poudarja vsebine ali kakega danega sveta, ne smrtnega gona kot takega, ampak proces za to, kot pravi Rodowick: "če je fantazija (za Lyotarda) stroj za proizvodnjo poželenja (*jouissance*), njegov utopični potencial izvira iz dejstva, da *jouissance* ni predstava ne smrt, ampak nekaj, kar niha med njima"²⁰. Kljub temu Rodowick postulira fantazijo kot proces subjekta zunaj in proti identitetam in identifikacijam diskurza, proces, ki ga Rodowick uvršča za preprosto ojdipskega, kot rezultat pa ostane problem ustvaritve subjekta kot takega in njegovih identifikacij. Utopija razvezovanja (*unbinding*) je kot akcija straže v ozadju, primarnega procesa proti že nameščenemu sekundarnemu procesu. Fantazija je kot produkcija nihanja med predstavo in smrtjo, igralec v igri, ki je že vzpostavljena.

Za Lacana je fantazija zato del problema in ne njegova rešitev. Fantazija je ustvarjena v človeškem subjektu, kolikor je to manjkajoči subjekt, torej subjekt, ki je razdeljen med sedanjim mankom in zamišljeno prisotnostjo. Fantazija je to, kar zapolnjuje določen manko, jedro nesmisla v subjektu, in še bolj pomembno v drugem, in subjekt še naprej uživa ravno na ravni fantazije, kar ustvarja njegovo *jouissance*. Ta *jouissance* veže subjekt na smrtni gon in presežek pomena in subjekta, ki se pojavi, ni svoboden ali osvobajajoč, ampak subjekt z zankami spenja nazaj k ponavljanju v lastnih okvirih. Fantazija lahko tukaj pobegne ali celo nasprotuje izgraditvi diskurzivnega, toda to ni točka izpustitve, saj subjekt tudi zasužnjuje. Lacan zato postulira neko onostranstvo fantazije kot rešitev psihoanalize, kjer analizirani "gre skozi fantazijo", ki podpira njegovo željo in proizvaja nepomanjšljiv simptom, ki je nevrotikova bolečina in užitek.

¹⁷ Freud, "A Child is Being Beaten": A Contribution to the Study of the Origins of the Perversions' (1919), *The Standard Edition*, letnik XVII.

¹⁸ Lyotardova razlaga tukaj tesno sledi pogledu, ki sta ga razvila Laplanche in Pontalis v: "Fantasy and the Origins of Sexuality".

¹⁹ Lyotard, "Discourse Figure: The Utopia behind the Scenes of the Phantasy", str. 357. Lyotard se tukaj navezuje na esej J.-B. Pontalisa, "L'Utopie freudienne", *L'arc*, 34, 1968, str. 14.

²⁰ Rodowick, *The Difficulty of Difference* (New York and London: Routledge, 1991), str. 93. Rodowick skuša identifikacijo v filmu nadomestiti s procesom branja, pri čemer "Branje vidi tekst kot razmerje razlike in ne identitete", str. 138.

²¹ Freud, "The Loss of Reality in Neurosis and Psychosis" (1924), *The Standard Edition*, letnik XIX, str. 187.

²² Problem rasne razlike tako ne determinira problem razlike v spolu, in problem skupine in njenega drugega se jasno prepleta s problemom subjekta in njegovega drugega. To je le en aspekt v vprašanju razizma, ki tudi sam seveda ni edinstven fenomen, niti zgodovinsko niti v naši lastni sodobnosti.

²³ Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989), str. 45.

²⁴ O vprašanju "uživanja" skupine ali naroda glej Slavoj Žižek, "Eastern Europe's Republics of Gilead", *New Left Review*, št. 183, str. 50-6; in Glenn Bowman, "Xenophobia, Fantasy and the Nation", v *The Anthropology of Europe*, uredniki Victoria A. Goddard, Joseph R. Llobera in Chris Shore (Oxford: Berg, 1995).

Freud je dejal, da je fantazija sredstvo, s katerim subjekt "skuša nadomestiti neprijetno realnost z neko, ki je bližje subjektivim željam".²¹ Ravno razlika pa poskrbi za najbolj neprijetno realnost, kolikor subjektu predstavlja njegov lasten obstoječi manko. To realnost razlike je Lacan preimenoval v realno. Družbeni odnosi in starševske fantazije ter družinske strukture determinirajo kontekst za to premagovanje razlik, ki se ga loti majhen otrok, in tako tudi kontekst za produkcijo vseh tistih fantazij, ki so del njegovega premagovanja. Problem *jouissance* subjekta in drugih z željo zahteva sprejetje in umeščanje sebe znotraj razlik v spolu. Kot rezultat pri tem ne gre za anatomsko razliko, ampak za vprašanje subjektovega odnosa do želje. To zanj predstavlja problem drugačnosti, ki je rešen kot razlika, in želja je sedaj organizirana ravno preko te razlike. Ustanovitev razlike v spolu v človeškem bitju in zanj ga pri tem tudi ustanovi kot subjekt v diskurzu, v simbolnem pa kot subjekt manka. Razlika v spolu tako ne določa drugih odnosov razlik, ampak določa subjekt.²² Ravno fantazije – žensk in moških – se pojavijo kot rezultat težav z razliko in simbolizacije manka v drugem, katerim se je zato potrebno posvetiti. In ravno te fantazije prevajajo težavnost razlike in njene fizične ter družbene organiziranosti v rešitev podrejenosti, ki ji je treba oporekati. Fantazije ni mogoče deliti na družbeno in psihično. Naj si izposodim Saussurovo metaforo za odnos označevalca in označenca; fantazija je kot list papirja, na eni strani je psihična, na drugi pa družbena, vsaka se razlikuje od druge, vendar nobena ni mogoča brez druge, toda drugače kot Saussurov list papirja je vsaka prežeta z drugo. Družbeno določa naše psihične odnose – saj je družina sama družbena oblika – toda oblikujejo ga tudi psihični odnosi, med katerimi je fantazija prevladujoča.

Očitna ločnica med družbenim in psihičnim izgine, ko razumemo, da družbene odnose naključne realnosti, kot tudi okvire razumevanja, ki jih damo realnosti – naše "ideologije", oblikuje fantazija. Žižek meni, da ideologija ni sanjska (*dream-like*) iluzija, ki jo zgradimo, da bi se izognili nevzdržni realnosti, v svoji osnovni dimenziji je fantastična konstrukcija, ki služi za podporo naši "realnosti" sami: neka "iluzija", ki strukturira naše učinkovite, realne družbene odnose in pri tem prikrije nekaj nevzdržnega, realno-nemogočega jedra.²³ In obratno, elementi mogoče, zunanje in materialne realnosti so uporabljeni za oblikovanje fantazije družbene realnosti.

Fantazija kot "družbena realnost" zariše zgodbo o tem, kakšne stvari so – ali bi lahko bile – pri čemer lahko subjekt, ali skupina, uživa (v življenju, delu, igri) brez izgube, v stanju izobilja. Tako – bolj ali manj – zakrije možnost realnega. Toda le tako dolgo, dokler travmatično-realno jedro ni samo ustanovljeno okrog fantazije, s katero se subjekt vzdržuje v svojem *jouissance*, v uživanju brez izgube in zato zunaj simbolnih odnosov. Fantazija skuša vzdrževati ali popraviti to uživanje, to pa je napor, ki ga je bilo potrebno storiti, ker ga je simbolno že ogrozilo in vanj prodrlo. Nemožnost tega *jouissance* – realno manka – v fantaziji ne prikriva zanikajoči manko (kot v halucinaciji), ampak njegovo pripisovanje razlogu v družbeni realnosti (bolj kot v resničnem), pri čemer drugi skušajo ali so skušali, da bi subjektu ali skupini odvzeli njegovo uživanje.²⁴ Fantazija pri zamišljanju uživanja brez

izgube vedno postulira izgubo, ki že deluje in kateri odgovarja. Zato vedno vkleše izgubo v istem trenutku, ko jo skuša odpraviti.

Pogostokrat so ravno ženske poenotili s tem "travmatično-realnim jedrom" fantazije. To vključuje dva aspekta; po eni strani proizvaja žensko kot idealiziranega, toda nedostopnega drugega, kar je posebna fantazija "ženske", ki producira simptomsko "žensko" kot pogoj ali jamstvo za uživanje brez izgube. Po drugi strani, zahteve in želje žensk postavljajo nazaj k moškemu ravno to nemožnost takšnega uživanja in povzročijo bes brez primere ter ustvarijo še eno fantazijo in diskurz ženske, ki je sedaj očrnjena in opsovana. Oba aspekta vsiljujeta nemogočo identiteto za ženske. Odgovor na nemožnost te diskurzivne fantazije ali definicije se je pojavil v tekmovalnih pogovorih in diskurzih o feminizmu, ki drugače skušajo drugače "prešiti" – v pomenu, ki ga je uvedel Žižek – ideološki prostor. Žižek meni, da so 'plavajoči označevalci' družbenega diskurza prešiti v to, kar nato postane ideološki prostor, strukturirana mreža pomena: Če plavajoče označevalce npr. "prešijemo" s "komunizmom", "razredni boj" podeli natančen in določen pomen vsem drugim elementom: demokraciji (tako imenovani "resnični demokraciji" nasproti "buržuazne formalne demokracije"), feminizmu (izkoriščanju žensk, ki izhaja iz razredno določene delitve dela)... V ideološkem boju gre za to, natanko kateri od "vozlastih točk" (prešitja) bo zbral, vseboval v svoji vrsti enakovrednosti te "prosto plavajoče elemente".²⁵

Pomeni so lahko namesto s komunizmom prešiti s feminizmom, s tem pa ustvarjajo tekmovalni diskurz, ki subjekt "pritisne ob zid" na drug način, ki organizira drugačno razporeditev gumbov na kavču, s katerim sta subjekt in ženska všita v verigo pomenov in želj. Toda neki ostanek (*left-over*) bo še vedno ustvarjen kot ostanek (*residue*), ki čaka kakšno napako diskurza, da bi v celoti obsegal 'plavajoče označevalce'. Vendar pa poudarja, da je vedno v obeh nekaj, kar moti, nekaj, kar povzroča nepopolni seštevek pripetja pomena in subjekta, tako da nekaj manjka, manko je tudi vpisan in nekaj vedno ostane kot ostanek – *objet petit a*. Ta *objet petit a* ima tukaj paradoksalno vlogo, neke vrste mejno funkcijo, ki zmede vsakršno preprosto delitev predstave v pripenjanje in odpenjanje subjekta. Pojav *objet a* oblikuje realnost za otroka in mu omogoča, da predstavlja sebe in svoje izgube in tako prestopi iz sveta realnega v svet domišljijkega. Posledično je to element, ki zagotovi subjekt kot subjekt, a le, če je *objet a* to, kar od subjekta – in zgodbe – odpade kot neuporabljeno in neuporabno. Sam *objet a* postane majhen delček realnega – zato ga Lacan imenuje madež ali packa, ki "pokvari" sliko – ne da se ga simbolizirati, in kot rezultat tega mora izpasti ali se potopiti, preden se lahko pojavi kakšna simbolična realnost. Poleg feminističnih pozivov k enakosti in družbeni pravičnosti – ki sta sami v družbi ustvarjena koncepta, s katerima si organiziramo naše želje – se pojavlja tudi diskurz "nezadovoljstva", fantazija, v kateri uživa ravno Drugi, moški, – na račun žensk – medtem ko je ženski onemogočen dostop do tega *jouissance*. Vse to je vredno in dobro, vse, kar nudi uživanje, je v rokah drugih – moških. Ker so ženske izključene iz področij družbenih aktivnosti in dosega spolne aktivnosti, katerega so deležni moški, je seveda to "nezadovoljstvo" osnovano na realnosti; je kar

²⁵ Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, str. 87.

upravičeno. Toda "uživanje" moških je tukaj tudi fantazija, ne zagotavlja ali ustvarja ga odrekanje nečesa ženskam, kar bi lahko dobile ali dobile nazaj. To "uživanje" je *jouissance* drugega, ki ga ne moremo nikoli dobiti, čeprav bo drugi zavistno fantaziral o našem "uživanju", iz katerega je izključen.²⁶ Fantazije ne moremo odpraviti, niti ji ne moremo dati dobre, primerne vsebine. Realno manka, jedro nesmisla, ki moti fantazijo in odpravlja ideologijo, ni vir upora fantaziji in diskurzom družbene realnosti, ampak del problema, ki ga povzročajo. Morda bi lahko – z dopustitvijo vstopa izključenemu, nemogočemu ostanku, ki še naprej pritiska na naše ideološko "prešitje" kot izbruh, motnja – odprli prostor za ponovno prešitje, da bi na drug način spet prešli določitve fantazije in njihove posledice za družbena razmerja, vendar pa bo kljub temu realno v manku raztrgalo to prešitje, ki ga ne more obvladovati ali prekriti. Medtem ko je fantazija način, da si stvari zamislimo drugače, pa dokler postulira mogoče uživanje, ostaja zadržana zanka, ki nas vrača k problemu manka, ki ga je obljubila odpraviti, in ne nudi nobenega izhoda. Kar je potrebno, ni odprava želje kot take, vendar zavrnitev *jouissance* in sprejetje določene nemožnosti, nečesa nezadovoljivega v želji. Šele takrat si lahko stvari zamislimo – želimo – drugačne in pri tem tudi priznamo, da utopična rešitev ni mogoča – torej – nobena popolna in zadostna zadovoljitev.

Premagovanje fantazije, realnosti in realnega v predstavi

Domišljajska dela, izmišljene zgodbe v literaturi in filmu, so del našega premagovanja "kisle realnosti", realnega v Lacanovih shemah, medtem ko tudi zasledujejo sam svet "realnega". Naše fantazije, kot javne in objavljene oblike, so scenariji, ki se bodo tako izognili kot tudi opazili problem želje, ki je vedno drugi. Film lahko reši težave zaradi razlik v fantaziji osrednjega ženskega subjekta želje, tako kot v filmu *Desperately Seeking Susan* (Susan Seidelman, 1985), filmu o ženski, ki postane junakinja, ki doseže identiteto v pomenu, ki ga je definirala Brownsteinova. Film je "odbita" komedija, v kateri osrednjo fantazijo predstavlja idealiziran in nenavaden lik Susan, rockovske pevke (igra jo Madonna); to osebo išče junakinja Roberta (Rossanna Arquette) preko ključev v sporočilih, ki jih Susan dobi ali pošlje v časopisne osebne oglase, da bi ušla svojemu dolgočasnemu življenju gospodinje. Roberta si želi biti ali biti takšna kot Susan, toda nato nadomesti Susan, ko prevzame njeno identiteto – najprej njene obleke, nato njeno ime in nato še njenega ljubimca. Junakinja pri tem uide svoji moreči poroki, saj zgodba poskrbi za zamenjavo partnerjev teh dveh žensk. Roberta se romantično zaplete s Susaninim nekdanjim ljubimcem in se tako uresniči kot seksualna in seksualno zadovoljena ženska, kar bi lahko bila vedno. Med tem Susan sreča – in seksualno dominira – Robertinega moža, kar privede ne samo do zamenjave vlog z Roberto, ampak do obrata vloge Robertinega moža. Toda Roberta nikoli ne postane Susan; namesto tega se identificira s Susanino pozicijo subjekta in objekta želje. Kot komedija se lahko film približa splošnim pričakovanjem, da motivira

²⁶ Pojem "materniška zavist" je nastal kot očitna ustreznica ženskemu "penis-zavist". Potemtakem, kar res skušamo dobiti v obeh primerih, ni to, česar nekdo nima, ampak to, kar očitno zagotovi uživanje drugega.

ekstravaganтно izpolnjevanje želj zgodbe. Vsakdo dobi to, kar si želi, ali njihove upravičene sladke, in problem hotenja, želje, je uspešno rešen. Film potrjuje, da so lahko stvari tudi drugačne, če zasledujemo naše želje – Robertina fantazijska obsedenost s Susan jo vodi v novo razmerje – in ženske postavi v središče kot subjekte želje.²⁷

V nasprotju s tem pa lahko ženski filmi težave z drugačnostjo oblikujejo kot strukturni element njihove pripovedi, katere zgodba ne more popolnoma rešiti. Pri predstavljanju takšnih scenarijev pa ženski film, da parafraziram Sandy Flitterman-Lewis, ne govori o drugačni želji, ampak se posveča vprašanju želenja v razliki.²⁸ To razumevanje hočem dati pozivu Claire Johnston za ženski film, ki bo "vseboval uspešno soočanje z željo". Poleg tega za psihoanalizo fantazija ni le svet želj, ki se jih da zadovoljiti, ampak tudi svet hrepenenja. Fantazija je podrejena obrambnim procesom, še posebno represiji, npr. ojdipska želja po materi, toda ta se vrne v premeščeni obliki, ali je morda obrnjena iz aktivne v pasivno. Slednje je proces, v katerem je moč najti odrasle sadomazohistične, fantazijske scenarije, ki proizvajajo užitek ne toliko v dejstvu biti pretepen kot v tem, kar to predstavlja, kar izpostavlja, namreč prepovedano željo. Fantazija lahko vključuje želje in pozicije, ki se med sabo logično izničujejo – želja imeti nekaj in ne imeti ali želja biti kaznovan za željo nekoga. Fantazija lahko vključuje tudi agresivne želje, ki so projicirane na druge, kar ustvarja strah pred napadom od zunaj in strah pred kaznovanjem od drugih za prepovedane želje nekoga – čeprav je lahko takšno kaznovanje tudi želja. Javne oblike fantazije prav tako vključujejo preiskavo takšnih strahov ter želj in projekcij, ki so jih povzročile.

V nadaljevanju želim razmišljati o vrstah pozicij identitete in identifikacije, ki jih ti filmi ustvarjajo v njihovi predstavitvi fantazijskih scenarijev, ki so negativni in obrambni, ki ne ustvarjajo evforije pozitivne identifikacije inžitka. *Blue Steel* (Katherine Bigelow, ZDA, 1990) predstavlja fantazijski scenarij, ki prinese nasprotje željenega dogodka. Njegova junakinja Megan je filmov aktivni protagonist. Želi si biti na strani zakona, da bi imela njegovo moč, kar je želja, ki se ji uresniči na začetku filma, ko konča šolo in postane policistka. Meganina fantazija, da bi imela moč zakona, postane mora, ko se izkaže, da je moški, ki si ga ona želi, obseden z njo kot žensko s pištolo/falosom, česar si on želi kot absolutno in čisto nasilje, kot moč smrti in ne kot moč življenja. Še več kot to, on se je z njo identificiral – sta dve polovici ene osebe, pravi on v grotesknem obratu romantičnega jezika idealne zveze med ljubimcema. *Blue Steel* pa vendarle ni le neuresničena fantazija – ali Meganina ali Eugenova. Megan uspe imeti moč falosa, gre celo skozi fantazijo falične moči in njene identifikacije z zakonom. Film se ponaša z mitom, h kateremu sta prispevala tako Megan kot Eugene – mit falične moči, ki jo je res moč imeti – samo da bi uničil ta mit. Da je parodiranje pištole/falosa nameren projekt filma, je pokazano v končni sekvenci z imeni ustvarjalcev filma, ki predstavlja montažo zapirščev za strelivo in polnjenja Smith & Wessonke. Pištola je videti kot svetleč se, žareč predmet, fetiš in znak, ki v filmih ponavadi pomeni falično moč. Ti posnetki so morda pozvati, retrospektivno, kot Meganino gledišče, ko potisne svojo pištolo v tok,

²⁷ Te fantazije niso specifične za ženske, vendar film *Desperately Seeking Susan* trdi, da je "ženska zgodba" s svojo razgrnitvijo konvencij razlik v spolu in pri tem ustvarja verjetnost sveta žensk – npr. film, začne pa se v lepotnem salonu in poudarno postavi svojo junakinja v mizansceno konvencionalno kodirane ženskosti. Ravno prepričljivost filmove verjetnosti ga označi kot ženski film in ta bi lahko moškim tudi preprečila identificiranje z junakinja Roberto – ne pa kakšna bistvena ženskost fantazije.

²⁸ Sandy Flitterman-Lewis, *To Desire Differently*, (Urbana: University of Illinois Press, 1990), str. 2.

ko se oblači, in to je tudi "gledišče" in fantazija filmskega izrekanja. Posledično bo to tudi Eugenov pogled na Megan, pogled njenega domnevnega ljubimca in filmovega bankirja, ki se je spremenil v množičnega morilca, ki ga Megan lovi. Megan kot ženska s pištolo/falusom je gledišče, ki ga ima Eugene, ko ves prestrašen leži na tleh nekega supermarketa in jo gleda, kako ustrelji oboroženega roparja. Ko si Eugene prisvoji roparjevo pištolo, ta tudi postane predmet njegove želje. Na koncu filma, ki prinese tudi Eugenov smrt, Megan odvrže svojo pištolo in to dejanje pomeni, da pištola preneha utelešati njeno željo. To je seveda precej drugačno kot kastracija.

Film *Gun Crazy* Tamre Davis iz leta 1991 je podobno osredičil in premestil zvezo med pištolo in željo. Film je navidezno predelava verzije filma *Gun Crazy* iz leta 1950, noir zgodbe o paru na begu, ki jo je režiral Joseph H. Lewis in je bila prvotno naslovljena *Deadly is the Female*, toda novejša različica obrne in preobrne konvencije filma noir svojega predhodnika. Film Tamre Davis se začne z žensko iz para – petnajstletno Anito – ki je cilj sarkazma svojega učitelja in ki se kasneje daje dvema štorastima fantoma v zameno za njuno kratkotrajno pozornost, ter nato odide domov – v prikolico k Roonejyu, fantu svoje mame, ki je ni doma, in mu prav tako nudi seksualne usluge. Anita si začne dopisovati s Howardom, ki je trenutno zaprt zaradi ropa in nasilnega napada, in nato se zaljubita. Njegova obsedenost s pištolami navdihne Anito, in Rooney jo uči streljati, vendar na njegovo škodo, saj ga ustrelji, potem ko si jo je ponovno hotel vzeti. Ljubezen Howarda in Anite cveti, ko ga pogojno izpustijo, zanj pa skrbi Hank, Anitin prijatelj in lokalni mehanik/duhovnik. Hank hoče, da se par poroči, potem ko ju je našel skupaj – očitno, ko sta se ljubila po končani strelski vaji. Toda Howard je pri Aniti impotenten in celo po njuni poroki ne more izpolniti poroke s prvo poročno nočjo – ko si izmenjujeta skrivnosti, Aniti pove, da je devičnik in vedno ga je bilo strah, da bi to "izgubil". Anita nato razkrije svojo skrivnost – Rooneyjevo telo v zmrzovalniku. Ko sta se telesa znebila na lokalnem požigališču, se pojavita tista štorasta fanta in se Aniti posmehujeta. Howard jima reče, naj se opravičita in potegne svojo pištolo. Anita se ustraši, da bo streljal, zato pištolo odrine stran, le-ta pa se pri tem sproži in zadene enega od fantov. Drugi Howarda napade z nožem in Howard ga prav tako ustrelji. Nato ju pokopljeta, se stuširata in spita kot angelčka. Kamera se usmeri na pištolo in krogle, ki ležijo poleg njiju. Par mora pobegniti, ko Howarda pokliče njegov skrbnik med pogojnim izpustom in ko Anita ustrelji nekega policaja. Odkrijeta, da je Anitina mama prostitutka, nato pa najdeta neko prazno hišo in tam preživita noč, oblečena v draga oblačila lastnikov hiše. Jesta njihovo hrano in se obnašata kot uspešen par ter končno izpolnita poročno obljubo, pri tem pa pištole izginejo s posnetkov. Ko nato obležita v postelji, Anita reče, da ju bodo kmalu ubili in da si nikoli ni želela imeti časa, dokler ni spoznala Howarda. Fantazija pištole kot magične rešitve, amuleta, ki zaščiti lastnika, prepusti mesto pravemu simbolnemu razumevanju manka, želje in njene nemogućnosti. V verziji iz 50-ih sta spolnost in pištola uspešno združena v puncu, Annie Laurie Starr, ki je tudi ostrostrelka in atrakcija neke predstave na karnevalu, ki prepriča Barta Tareja, da skupaj izvedeta rop in umor. Howard

in Anita sta nedolžneža, ki ju okoliščine prisilijo k ubijanju. Medtem ko Bart končno ubije Annie, da bi ji preprečil ustrelitev dveh njegovih prijateljev iz otroštva, ki jima sledita, da bi Barta prepričala, naj se preda, Howard pride na plano in strelja iz vseh pištol na policijo, ki je obkolila hišo, in pri tem Aniti govori, naj jim pove, da jo je "on prisilil k temu". On umre za nekaj, ne za nič, in nasilje njihovih življenj je prikazano tako, da ni preprosto ali samo njuna krivda.

Preobrazbo željne fantazije v moro je mogoče najti tudi v filmu *Smooth Talk* (Joyce Chopra, USA, 1985).²⁹ To je film o odraščanju dekleta Connie in o postopanju po plažah in veleblagovnicah z njenimi prijateljicami med poletnimi počitnicami. To je predvsem zgodba o Connie, o njeni rastoči želji, da bi se zapletla s fanti, želji, da bi si jo fantje želeli, in želji, čeprav ta ni direktno izražena, da bi vstopila v spolno zavedanje, in to je osrednji fantazijski scenarij filma: Conniejina želja, da bi ljubila in da bi bila ljubljena v spolnem smislu. Toda predstavljena je tudi kot otročaj, ki je sebičen in nepremišljen. Je narcistično zaverovana vase – pozabi na slikarski in dekoracijski material, ki naj bi ga kupila za svojo mamo, nato jo vidimo, kako pozira pred ogledalom, ko vadi pogovore s fanti. Njena mati se osredotoči na ta negativni pogled na Connie in reče: "Pogledam v tvoje oči, in vse kar vidim, je ničvredno sanjarjenje." S Connie in njeno samoza-verovanostjo se lahko identificiramo kot z nečim, kar smo tudi sami storili, kar je priznanje, da smo bili enaki, nekoč – pri tem se nanašamo na našo prejšnjo osebnost z enako narcistično opravo, ki si jo nadene Connie (takšno priznanje, ki izvira iz filmovega realizma in verjetnosti, tudi deluje kot predužitek in omogoča identifikacijo zaradi podobnosti, ki razkrije, da ima tudi opazovalec takšno željo³⁰). Identificiramo se lahko tudi z njeno mamo kot točko izrekanja, ki je za Connie kritična. Poleg tega pa mamin kritični pogled predlaga še eno Connie, tisto Connie, ki bi morala biti, da bi lahko zadovoljila zahteve realnosti in simboličnega – zato se lahko tukaj identificiramo z glasom superega. Lahko pa se identificiramo z mamino željo, da bi bila Connie hči, kakršno si ona želi, in da bi bila to zanjo – ter se zato identificiramo z mestom izrekanja o tem, kar je idealni ego za Conniejino mamo – njena hči kot idealna, to pa Connie ne uspe. Za Connie je mesto ego-ideala tisto, kjer mora biti, da bi bila to, kar želi njena mama. Le-ta pa si želi, da bi bila Connie še naprej njena hčerkica, kar je bila včasih – toda Connie mora odrasti in izrasti. Film se tudi osredotoči na Conniejino starejšo sestro June in njeno prijateljico Jill, ki sta v filmu obe doživeli občutek spolnega manka v sebi v primerjavi s Connie. Jill je strah spolnosti, ki jo Connie in njena prijateljica Laura raziskujeta med svojimi skrivnimi sestanki s fanti v restavraciji, medtem ko je June tista pusta sestra, ki ji ni uspelo imeti takšne izkušnje. Naše mesto "z" ali "v" Connie omejuje način, na katerega nas pripoved postavi skupaj z željo drugih likov. Scena s Connie in njenim fantom v njegovem avtu nudi podobno kompleksen scenarij za identifikacijo. Ko smo osredotočeni na sceno zaradi Conniejinih besed, preden pobegne pred gorečnostjo njunih poljubov – Connie pravi: "Nehaj... nisem navajena, da sem tako razburjena." – pravzaprav nočemo zares pobegniti ali nočemo, da bi ona pobegnila – kar Connie

²⁹ *Smooth Talk*, tudi prvič prikazan leta 1985, je narejen po noveli Joyce Carol Oates, scenarij pa je napisal Tom Cole, mož Joyce Chopra. Laura Dern igra Connie. Moja analiza teh filmov jih bo umestila v definicijo Terese de Laurentis o vlogi ženskega filma: "uprizoriti kontradikcijo ženske želje in žensk kot družbenih subjektov skozi pripoved; odigrati njene gibalne like in konec, podobno in pogled z nenehnim zavedanjem, da so gledalci zgodovinsko ustvarjeni v družbenih praksah, v realnem svetu in tudi v filmu"; *Alice Doesn't – Feminism, Semiotics, Cinema* (London: Macmillan, 1984), str. 156.

³⁰ Joyce Carol Oates je komentirala: "Connie je plitka, nečimrna, neumna, polna upanja, obsojena – morda kot sem videla in še vedno vidim samo sebe? – toda kljub temu zmožna nepričakovanega dejanja junaštva na koncu zgodbe"; *The New York Times*, št. 32, marec 1986.

stori. Zdi se, da je njen fant idealni prvi ljubimec, starejši, vendar le malenkost, ki nudi nežno, toda kljub temu erotično uvajanje v spolne odnose, ko čutno masira njena ramena in hrbet, kar je nedvomno predigra pred odpenjanjem njenega nedrčka. On je ljubimec, ki bi ga morda želele imeti, ali bi si želele, da bi ga kdaj prej imele, ali da bi to bile. Connie pa je prestrašena in pobegne. Čeprav je, kot izvemo, razburjena ter vznburjena in se hoče ljubiti z Eddijem, pa ne more aktivno izbrati te izkušnje. Vse to se dogaja v nekem podzemnem parkirišču, v mizansceni, ki da konotacije lepljivosti, nečesa na nepravem mestu in nemarnega. Groba in grozeča stran moške seksualnosti se uresniči v naslednji sceni, ko Connie hodi proti domu, ljudje ji žvižgajo in jo kličejo, moški v avtomobilih, ki se peljejo mimo nje, pa se ji rogajo. (Laura in njen oče – ki naj bi ju peljal domov – nista prišla na zmenjeno mesto – Lauro so našli in jo pripeljali domov, Conniejina mama pa bo prav tako odkrila, kaj je ali kaj je po njenem mnenju delala Connie.) To oboje podkrepi filmov realizem, ko oblikuje vprašanja, s katerimi se Connie sooča glede svoje spolne želje, namreč, ali so njena čustva dobra ali slaba in ali so objekt njenih čustev – moški – dobri ali slabi. Da je to konflikt, se potrdi naslednji dan, ko mama Connie obtoži, da se je vlačila z moškimi, toda Connie se je zdelo, da je bila "pridna punca", ker je pobegnila Eddiju. Mamina obtožba je napačna, Connie ni naredila nič. Toda ker je to hotela narediti, mamine besede spremenijo njena čustva v nekaj umazanega in sramotnega. Tukaj se zgodba ponovno osredotoči skozi Connie.

Film v predstavljanju Connie našemu pogledu, ko jo gleda in "odkriva" njene skrivnosti, tudi pripoveduje pozicijo želje po Connie kot spolnem objektu, po njeni razviti in nedolžni spolnosti.

To je voyeuristična želja, ki ji je dan pripovedni predstavnik v osebi Arnolda Frienda, vendar to brez dvoma ovira kot tudi krepi identifikacijo s pozicijo želje, saj je sedaj to želja nekega lika iz filma in nič več in bolj previdno le želja pripovedi. Film in mi gledalci sedaj "pokažemo", torej "vidimo" voyeurizem, kateremu je bil dan pogled lika, vendar je pokazan brez potrjevalne motivacije, tako da se lahko sedaj zdi nesprejemljivo – neprijetno – voyeurističen, in Arnoldov jasen pogled na Connie pred restavracijo se zdi kot slutnja grožnje v prihodnosti.

Ravno v liku Arnolda Frienda *Smooth Talk* predstavi fantazijski scenarij, ki prinese ravno nasprotno od željenega dogodka. Spolna izkušnja, po kateri hrepeni Connie, vendar se je tudi boji, se uresniči v njenem srečanju z Arnoldom Friendom, ki trdi, da je predmet njenih želja in da ji lahko da, kar si želi, vendar je v filmu predstavljen tudi konotativno – z njegovimi oblekami, avtom, načinom – kot zavrženec v grozljivi karikaturi. Arnold izve od Jill, kako je s Connie, in se nato pripelje do Conniejinega doma seveda po tem, ko je videl, da se je njena družina odpeljala in jo pustila samo doma – po tem, ko sta se z mamo skregali, ni hotela iti z njimi na piknik k sosedu. Arnoldov videz kot tudi njegov avto (vrsta križcev na krilu označuje njegove seksualne uspehe) se zdita ekstravagantna in sta najprej razlog za Conniejin in gledalčev smeh, dokler njegovi besedni premiki ne izdajo grozečega vztrajanja, in on se zdi pošasten ter zavržen.

Connie skuša pobegniti, umakne se v hišo, pred Arnoldom zaloputne vrata, vendar ne more utišati njegovega glasu, ki sedaj izraža prikriti strahove, ki so že očitni, medtem ko še vedno govori o njeni želji po spolnem znanju. Kot pravi, on ve, kaj ona hoče, in ji lahko to da. Arnold pričakuje, da bo Connie poizkušala poklicati svojo mamo, zato ji reče, da bo prerezal telefonsko žico, vendar pa se film nadaljuje tako, da Connie odide z Arnoldom, ne da bi le-ta uresničil nasilno grožnjo svojih besed in svoje telesne govorice.

Po dolgi sceni z Arnoldom in njegovim "zapeljivanjem" se film izogne samemu seksualnemu dogodku in nam pokaže le Connie, ko se v njegovem avtu vrne domov, tako da ne vemo "zagotovo", kaj se je zgodilo – ne moremo vedeti, ali je Connie uživala, ne vemo, ali jo je "zadovoljil" ali ne. To je v filmu nepredstavljeno, izrazito "potlačeno", gledalcu odrečeno, zato tudi srečanje označuje kot nepredstavljivo, kot "realno". Zaradi tega srečanje postane dvoumno in negotovo; morda se ni sploh nič zgodilo, morda si je neko vroče popoldne Connie to le domišljala. Toda v nobenem trenutku film tega dogodka ne označi kot fantazijo, medtem ko je pomen Arnoldovih namenov popolnoma očiten – ponudi se ji kot njen prvi ljubimec, kot moški iz fantazije, ki ji lahko da vse, kar hoče in kar je od nekdanj hotela. Torej ostaja vprašanje – ali je bila Connie poslana ali je bila voljna. Connie se upira, vendar ne do konca. Hišo zapusti prostovoljno, kot je zahteval Arnold, toda ko se vrne domov, nam njeno svarilo Arnoldu, naj se ji nikoli več ne približa, prepričljivo pove, da to ni bilo nekaj, kar bi si z njim želela še ponoviti. Ravno tako kot sodnik in porotniki na naših sodiščih bi jo lahko vprašali, ali je to res hotela. Kakorkoli že, če upoštevamo njeno vedenje – je otročja in plitka, čedna in zapeljiva, toda ne more se odločiti, kaj hoče – si lahko mislimo, da si je to zaslužila. Ali pa se – kot je to zapisala Joyce Carol Oates – žrtvuje za svojo družino, da bi Arnoldu in njegovim pomagačem preprečila, da bi uresničili grožnje, da bodo uničili njihovo hišo? Če je tako, to v filmu ni potrjeno in motivirano, zato Connie ni prikazana kot prava junaška žrtev. Scena prav gotovo "pobije" gledalce, ki simpatizirajo s Connie, saj film in Connie ne dasta prave podobe upiranja; Connie ni prava žrtev, film pa nam ne zagotovi, da se lahko mi ali kakšna ženska uspešno upremo. Film nam ne uspe dati pozitivne podobe. Connie še ni junakinja, ki bi bila zmožna junaško ukrepati – ali se podrediti – niti ne postane junakinja svoje lastne zgodbe preko svojih izkušenj. Namesto tega se mora soočiti z nečim, kar je podobno zahtevi "Denar ali življenje!", s čimer je Lacan nekoč ilustriral osnovno odtujitev subjekta v svojem pristopu k simboličnemu, saj je potrebno plačati ceno, nečemu se je treba odpovedati. "Če izberem denar, izgubim oboje. Če izberem življenje, imam življenje brez denarja, torej življenje, oropano nečesa."³¹ Connie izgubi ne glede na to, ali se upre ali se vda. Če se Arnoldu upre, jo bo skoraj zagotovo posilil in tudi razdejal hišo ter s tem prizadejal škodo njenim staršem, ko pa bodo starši to odkrili, bo Connie za njih postala spolno omadeževana, "poškodovana dobrina". Razkrinkana bo kot pocestnica, za kar jo je njena mama že obtožila, saj ji Arnold ne bi sledil, če se ne bi razkazovala pred moškimi v restavraciji.

³¹ In Lacan pravi: "To odtujevanje ni ne arbitrarna izmišljotina, niti ni stvar tega, kako gledamo na stvari. Je del jezika samega." V *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, prev. Alan Sheridan (Harmondsworth: Penguin Books, 1977), str. 212.

Kar se ji dogaja, je gotovo "njena krivda". Bolje je torej, da se Arnoldu Friendu vda. S tem pa seveda prevzame pozicijo seksualnega védenja, ki ji ga je njena mati prepovedala, ter s tem sprejme tudi kazen. Zdi se, da bi morala Connie za to, da bi postala subjekt seksualne želje, odigrati kazenski scenarij, ravno tako kot so to storili Freudovi pacienti v njihovi fantaziji "A Child Is Being Beaten."

Dvournost, ki se ustvari okrog teh dogodkov na to vroče popoldne, poudarja Conniejino subjektivno izkušnjo, kot da so bile ta scena njene sanje – ali mora. Toda čeprav je fokalizacija osredotočena na Connie, ji ne sledi nujno tudi identifikacija. Filmska pripoved nam ne pokaže, kako naj razumemo, kaj si ona "resnično" želi, nam ne pove, kaj naj bi zanjo hoteli, in nam ne omogoči vstopa na sceno. Za gledalca-subjekta ne pripoveduje več fantazijske pozicije. Stvari za nas niso več ustrezno "pripete". Kot rezultat tega film ne potrди Connie kot subjekt svoje "kazenske fantazije", fantazije ne potrди kot njeno željo, čeprav jo film obravnava kot možen scenarij – za Connie in gledalca, pri tem pa pokaže to fantazijo kot tako.

Samocenzura ali krivda, ki ustvari ta kazenski scenarij v filmu in v Connie, je ponotranjenje starševske – tukaj mamine – prepovedi spolne želje ob bolečini, da je pocestnica in umazanka, film pa trdi, da se Connie počuti ravno tako, ko stopi iz Arnoldovega avtomobila. Težava Connie pri doseganju aktivne ženske želje ni samo rezultat patriarhalnega diskurza, ki obsoja njene želje, ampak tudi problem starševskega diskurza – predstavljenega v mami – ki spolnost definira kot nekaj kaznivega, ker Connie postavlja iz družine, ker ponovno podčrta njen odnos do mame in očeta kot odrasle osebe, kot ga mora. In prav to se zgodi; njeni starši ne izvedo za popoldanske dogodke, toda Conniejino védenje jo za vedno iztrga iz otroštva.

Ruby Rich je v svoji recenziji tega filma, ki jo je naslovlila *The Village Voice*³², poudarila vlogo starševske prepovedi in to dala v roke režiserke filma Joyce Chopra, "48-letne matere mladoletne deklice. Naredila je film s sporočilom za mladoletne hčerke kjerkoli po svetu: prikrivaj svojo spolnost in ne drzni si jo izraziti, nikoli na govori o svojem 'ničvrednem sanjarjenju' (kot to imenuje Conniejina mama), ali pa jih boš dobila. Prikazal se bo Arnold Friend kot odraslo strašilo in te bo dobil." Da je Arnold kot kakšna oseba iz pravljice, je brez dvoma pravilno. Originalna zgodba Oatesove je osnovana na primeru iz 60-ih let, ko je neki moški – imenovan "pisan piskač iz Tucsona" – zapeljeval in včasih tudi umoril mladoletne deklice, kar je Oatesova prvotno hotela oblikovati kot realistično "alegorijo usodnih privlačnosti smrti (ali vraga). Nedolžna deklica je bila zapeljana zaradi njene lastne ničevosti; smrt zamenja za erotično romanco posebno ameriško bedaste vrste." Konzervativizem tega moralnega stališča je jasen, toda to ni zaradi zgodbe Oatesove ali tiste, ki je bila posneta. Namesto tega je, kot pravi Oatesova, fokus zgodbe premaknjen s "karizmatičnega množičnega morilca" na mladoletno deklico – še vedno nečimrno in neumno (kar je Oatesova dejala, da je morda bila tudi sama), ki pa ni več samo prevarana, ampak je tudi zmožna junaštva. Zgodba sedaj izrazi kontradikcije za žensko med *jouissance* gona in željo v simbolnem – kot so to morda storili prvotni narodi ali pravljice.³³

³² Ruby Rich, "Good Girls, Bad Girls", *The Village Voice*, 15. april 1986, str. 67.

³³ Pri poudarjanju spre-membe ali zamenjave 'prvotna' in radikalna funkcija pravljice ni bila izgubljena ali izključena v kulturni transpoziciji teh pravljic kot rezultat dejstva, da so bile te pravljice pisane in objavljene od poznega 17. stoletja naprej. V predsodobni obliki so pravljice poudarjale arbitrarnost usode in želje brez razlage – stvari so bile pač takšne in nepri-merljive. V zgodnjem so-dobnem obdobju je dom-neva, da so lahko z božjo milostjo in človeško voljo ter prizadevanjem stvari drugačne, nadomestila usodo z moralno napako individuuma, medtem ko je pozno sodobno obdobje 20. stoletja moralnost nadomestilo z realnostjo. Sodobne pravljice govorijo o njihovem času in kulturi nič manj kot zgodnejše pravljice. Nočemo pred-sodobnega pojma naključ-nega, ampak postmoderno uskladitev racionalnosti in nemožnega realnega.

Connie je podrejena fantaziji, njenim scenarijem o izpolnjevanju želja in kazenskim scenarijem. Ne pojavi se poenotena ženska identiteta – ali kaznovana ali zmagovita – ampak neka ženskost, v pomenu biti podrejena razliki v spolu, ki si utira pot na teh kontradikcijah, saj je v razpoki, ki je zazijala, oblikovano realno želje in nemožnost njegove predstave. Pomirjenje med Connie in njeno mamo na koncu filma pomeni *rite de passage*, ker predstavlja nepopravljivo ločitev med mamo in hčerjo. Connie je do konca pripeljala svojo vlogo pridne hčerke, kar sedaj ne more nikoli biti, saj ne more biti tisti ideal, ki ga zahteva njena mama, kar bi rešilo manko v obeh, Connie in njeni mami. Connie to sedaj ve, čeprav tega njena mama ne ve. S tem vedenjem Connie sprejme manko v Drugem in preide iz otroštva v odraslo spolnost, ki jo organizirajo člani manka v simboličnem redu. Ko Connie začne pripovedovati svoji sestri June, kaj se ji je zgodilo tisto popoldne, jo Junejin pogled – prestrašen in neverujoč – ustavi in nato zanika, da bi se sploh kaj zgodilo. Kar je pri tem neizrekljivo, ni grozljivost popoldanskih dogodkov, ampak ambivalenca, okuženost želje in zavrženja. Zgodba skuje Connijeno ženskost ravno v tej neizrekljivosti in njenem zatiranju.

Pripovedne strategije filma *Smooth Talk* so pomembne, saj ustvarjajo radikalno podmotivacijo za osebe, zgodbo in akcijo (takšno podmotivacijo je moč videti tudi v filmu *Gun Crazy*). *Smooth Talk* ostane "brez zgodbe", saj je akcija z največ zapleta – Arnoldovo zapeljevanje/posilstvo Connie, ki se lahko zgodi, ker je ostala doma, potem ko se je skregala z mamo – pripovedno enigmatična. *Smooth Talk*, ki se navezuje na italijanski neo-realistični film in ameriške "opazovalne" dokumentarne filme, z izgonom konvencionalne pripovedne motivacije zgodbo zmanjša na obsceni filmski realizem, v ospredje pa daje arbitrarno in slučajno ter zavrača imeti kakšen smisel.³⁴ Zdi se, da film potrjuje patriarhalnost in kaznovanje ženske spolnosti, kar opravičuje trditev Ruby Rich, da "je vaba *Smooth Talk* zelo preprosta: spektakel poželenja, ki je predstavljen gledalcem, in nato kaznovanje njegovega ženskega utelešenja, spet v zadovoljstvo gledalcev".³⁵ Toda takšna verzija filma zanika Connijino željo in zavrženo v ženskosti. Nekaj je na Arnoldu, kar Connie hoče... realno njene želje, *jouissance* te želje. Moramo priznati, da to obstaja v ženskosti, skupaj z njenimi simptomi in fantazijami, da bi to uživanje sneli z njegove očitne podpore – moških oseb, kot je Arnold, in njihovih spolnih izrabljanj žensk.

Arnold je *objet a*, tisti majhni del realnega, ki mora izpasti, preden se lahko pojavi simbolizacija. Arnold zato ni pravi objekt Connijine želje, prav nasprotno, on vstopi kot razlog za njeno željo. Realnega želje – uživanje ali *jouissance* – ni mogoče najti v objektih in tolikih nadomestkih, ampak se pojavlja na mestih izgube – smrti. Da je Arnold inkarnacija kot tudi karikatura stereotipnih moških odnosov do žensk, da verjetno ustreza družbeno realni personi, prav gotovo motivira njegov prevzem vloge kot *objet a* znotraj filmske pripovedi, toda to je kot šala, saj on ne more biti ravno idealizirana figura fantazije, pravi, vredni ljubezenski objekt. On je obsceni element in je vse, česar ne bi hoteli videti v spolnem razmerju, toda da bi to storili, si moramo pridobiti in se identificirati s tem razlogom

³⁴ "Opazovalni" dokumentarni film so imenovali tudi neposredni film ali *cinéma vérité*, čeprav ta zadnji izraz izhaja iz francoske dokumentarne tradicije, ki kljub temu, da se trudi za neposredno opazovalsko snemanje realnosti, tudi samoreflektivno vsebuje priznanje procesa filmskega ustvarjanja in prisotnosti ustvarjalcev filma. Joyce Chopra je svojo kariero začela kot ustvarjalka dokumentarnih filmov in je v neposredni filmski tradiciji npr. sodelovala z Richardom Leacockom pri filmih *A Happy Mother's Day in The Fischer Quintuplets* (1965).

³⁵ Rich, "Good Girls, Bad Girls", str. 67.

za želje, da bi lahko prezrli *jouissance* in vstopili v željo. Film ni moralna pripovedka, kot Rich misli, ki naj bi nas skušala posvariti pred takšnimi moškimi, kot je Arnold, ki kar čakajo, da nam bodo odtrgali cvetove – ali naše hčerke. Film je pravljica, ki predstavi vprašanje naše želje in ima ustrezno vsaj sodobni pravljici srečen konec, toda – kot pravljichen film, torej fantastičen – konec razkrije, da film ne more prikriti ali rešiti, kar je prej naredil. Želja in *jouissance* sta neprimerljiva.

Choprin film ne predstavlja pozitivne podobe ali utopije ženske želje, vendar raziskuje stičišča fantazije, realnosti ter naključnega realnega v želji, in zato način, kako je identiteta "ženske" ustvarjena na kontradikcijah in težavah za človeka kot poželjenega subjekta znotraj diskurza družbenih odnosov. To je zatorej ženski film. Težave, s katerimi se ukvarja film, pokažejo tudi, zakaj feminizem ostaja politična nujnost.

Prevedla Darja Kroflič

Elizabeth Cowie (VB): Profesorica filmskih študij na University of Kent. Soustanoviteljica revije za feministično teorijo *m/f* in sourednica od 1977 do 1986, ko je revija prenehala izhajati. V zbirki *Shades of Noir* (urednica Joan Copjeo) je objavila tekste o ženskah in filmu (1993) *Reprezentacija ženske – psihoanaliza in film* bo izšla naslednje leto.

Mama Marija

Lahko tudi tako: Nazaj k naravi! Saj se je prav tam vse začelo.

Bogomolje, vasico na jugu otoka Hvara, so poimenovali po bogomolki – kobilici, ki se zna s svojo podolgovato obliko paličastega telesa perfekcionistično skriti med rastje. Če je to trava, z zeleno barvo, če je posušena borova iglica, s svetlo rjavo, če je roža, z njej sorodnim odtenkom. Prednje nožice skrči v pozo molitve in lahko v nedogled nepremično simulira okolje. Toda bogomolka se gre svetnico, vse dokler ne šavsne po plenu. In dvojno mimikrijo – blefiranje neživosti in dobesedno svetosti – udejanji tik po oploditvi, ko požre samca.

V hvarskem Bogomolju je bilo v letošnjem deževnem poletju še posebej mnogo komarjev. Moj intenziven odnos z njimi me je ob tistih, na noben način preprečenih zzzzzjih spomnil, da vsakič, ko se jezim, da me pikajo komarji, tudi grešim, saj bi morala reči, da me pikajo komarke. Kri namreč sesajo oziroma črpajo samo samice, saj jo potrebujejo za jajčeca – torej zarodek. To, da imajo za to početje izdelan nadvse prefinjen sistem – da najprej vbrizgajo anestetik, ki omrtviči našo percepcijo, da takoj zatem vbrizgajo še serum proti strjevanju krvi, ki zagotovi nemoteno črpanje, da se nalokajo krvi za tri do štirikratno lastno težo – za nas niti ni tako pomembno, čeprav ta miniaturni vampiristični perfekcionizem vendarle sovпада s perfekcionistično zgradbo materinstva kot privilegiranega stanja, ki že v naturi – kaj šele kulturi – izoblikuje kompletni sistem delovanja v prid edinemu imperativu, ki poganja in ohranja zarod, vrsto, rod... in seveda svet: materinstvo.

Torej, lahko tudi tako: lahko za izhodišče vzamemo pozitivno znanost in zakone narave, ki jih je poočetil Darwin, da bi razumeli kulturo kot mimikrijo nature. Kajti tako determinirani s kulturo, ki si je s pomočjo ekonomije, ideologije in religije podredila osnovne zakonitosti nature – ta si je tako kot bogomolka zgradila sistem simuliranja zgolj zato, da bi preživel – takorekoč pozabljamo na osnove in avtomatično brišemo korenine izvora. V nadaljevanju želim blago dekodirati oblike, ki si jih je človeštvo izmislilo oziroma za katere se je – s pozicije moči ali s pozicije ščitenja zakonov nature, dogovorilo. Seveda z namenom, da bi se ohranilo, skratka, da bi matica – mati čim dlje in čimbolj zvesto, čimbolj vztrajno in čimbolj nezavedno ohranila status reprodukcijskega stroja. Usmerila se bom v mimikrij-

ske postopke, v drugo, mogoče tudi simbolno govorico, ki si jo je človeštvo zamislilo zgolj zato, da bi ženska ohranila status tistega – v razvoju nujnega objekta, ki prav zaradi svoje materinske pozicije iztrži določene privilegije ali pa zaradi njih tudi marsikaj izgubi. Lahko, skratka, sesa kri, toda hkrati mora prav zaradi tega neprenehoma zzzz-jati, delati, skrbeti in greti jajčeca.

Strukturirano družbeno preživetje se je vzpostavljalo preko maternice. Iz zgodovine civilizacije vemo, da je bilo vedno storjeno vse, da je pridobila status zaščitenega objekta. Vemo, da so bile tiste ženske, ki so v srednjem veku kuhale čaje proti zanositvi in odpravljele plodove, proglašene za čarovnice, da se moškim parom ne omogoča posvojitve otrok, da je najbolj prefinjena simbolna zgradba – krščanstvo strogo kaznovalo Evo (in spretno utišalo, najbrž na poganstvo vezano Lilit). Eva je segla po tistem vedenju, ki je bilo namenjeno le njemu – Bogu, da bi si s tem naložila večno vlogo žrtve oziroma grešnice, ki se mora za svoje prekrške spokoriti – ne le s trpljenjem ob rojevanju, temveč tudi z občo utajitvijo svojih želja po spoznavanju in vedenju. Kajti kolikor do te utajitve ne bi prišlo, bi ne vzdržala reprodukcijskega imperativa in Biblija tudi ne bi ostala vrhunski konstrukt najbolj dovršene oblike imaginacije. Krščanstvu še najbližja misel strukturiranega družbenega upravljanja – komunizem, ki sicer ni prisegal na Boga, temveč na Delo (kar je le druga pot do Boga oziroma, kot že prej rečeno, do sistema ohranitve zakonov narave) – je sicer zagovarjal enakopravnost, toda tako kot krščanstvo tudi spodbijal enakovrednost. Med žensko in moškim je postavljaj enačaj, vendar v smislu enakopravnosti v procesu produkcije, s čimer si je maternica naložila dvojno obremenitev. Resda je socializem kot njegova mehkejša oblika poskrbel za vrtce, šole, ženske je odvrčal od štedilnika, pošiljal jih je v službe in jim gradil skupne kuhinje. S tem pa je ženski – v končni konsekvenci le podvojil delež čaščenja kulta Dela. Ženska ni le rojevala v trpljenju, ženska je tudi delala v trpljenju. Če to obrnemo v prid obema ideologijama: za dvojno žrtev je dobila dvojno nagrado. Če ji odpustke ni dajala cerkev, ji jih je dal Tito – kot recimo Pepci Kardelj, ki je bila v času revolucije v hudi dilemi, ali naj ima otroka ali ne, saj so bili to časi, ki so od posebnih ljudi zahtevali posebno vrsto sublimacije. Mož, Edvard Kardelj, ji ni znal svetovati, zato je Pepca zavila k Titu in ga prosila za mnenje. Pa ji je Tito rekel, da naj ga kar ima. Pa je Pepca – z njegovim dovoljenjem rodila.

Zakaj Marija z Jezusom v naročju dobi krono na glavi, kar nam izpričuje tudi zgodovina umetnosti, dejansko pa zgodovina cerkve, saj je Pij XII. leta 1954 Marijo tudi uradno razglasil za kraljico, 1964 pa za Mater cerkve. Če gremo po analogiji mimikrije bogomolk, močeradov ali pilepk recimo, ki so razvili za nasprotnika imaginarno konstrukcijo simulacije nečesa, kar v bistvu niso (skala, trava, iglice...), pridemo do tiste Marije, ki je v naslovniku morala razviti imaginarno konstrukcijo simulacije nečesa, kar v bistvu ni bila – ni spočela brezmadežno, ni bila devica pred Jezusom in po njem, ni šla v nebo itd. Toda v njeni imaginarni konstrukciji, ki jo je še posebej ozemljila umetnost in beseda, je vse funkcioniralo v prid maksimalni identifikaciji smrtnice z njeno podobo kraljice, matere, device in nedostopne ljubice.

Podoba zavetnice s plaščem Pierra della Francesce ali prav tako lepe Marije s Ptujске gore je podoba vladarice, ki ne skrbi zgolj za otroka, temveč štiti vse človeštvo. Marijo zavetnico s plaščem naj bi, če verjamemo domnevam, zaznali (takrat še obe) očesi Fritzа Langa, ki je takrat kot vojak živel v Ljutomeru in njeni okolici. To podobo naj bi prestavil v gibanje v *Metropolisu*, kjer Marija ni kraljica, ki štiti izkoriščane v tistem podzemlju, kamor jih je potisnil kapitalizem nadzemlja.

Meta (Majda Potokarjeva) v *Samorastnikih* (1963) Igorja Pretnarja je tudi zavetnica – pod svoj štít stiska svoje pankrte, ki jih je – kljub prepovedi in nemogoči ljubezni – vsako leto več. Meta ne stoji pred Bogom kot tista na Ptujski gori, temveč pred vestjo družbe (kot Langova), saj ji le-ta – kot dninarki – onemogoča poroko s sinom gruntarja. Zaradi tega ji nalagajo kazni – ne v imenu križa, ki ne prenese pankrtov, temveč v imenu grunta, ki ne prenese kajžarjev. Meta v imenu križa trpi, kar filmski jezik – na način nezavednega poudari, saj vsako kazen dobesedno izpelje, zašvenka, zmontira iz krščanskega simbola. Bičajo njeno grešno telo, slečejo jo, izolirajo, zasmehujejo – toda Meta ostane kraljica, vitalna, heroična in etična ženska, ki zavrne umazano ponujeni ji denar z besedami, ki jih nameni svojim pankrtom: Ne pustite se teptati!

Sredi 13. stol. se Devica, kot idealna celota in kot brezmadežna v nebo vzeta – počloveči v vlogo skromne, preproste in revne ponižne matere. Na to nas spomni rojstvo Piera della Francesce, kjer mati kleči pred svojim otrokom. Njena materinska ponižnost evocira hkrati ženski mazohizem, ki pa je, kot vemo, zapisan užitku.

Vloga cankarjanske matere je narcistična, identiteto ji daje prav užitek v trpljenju. Vse njeno jamranje, vse njene spodletelosti in neugodja so klic k potrjevanju njene žrtve. Katere žrtve? Kaj želi Cankarjeva mati? Želi, da jo sin opazi. Da se ji zahvali za njeno odpoved. Odpoved čemu? Odsotnemu možu ali sinu? Seveda možu. Njen ljubezenski objekt je bil njen sin. Cankarjeva mati zahteva priznanje devištva. Devica Marija je ostala devica celo po rojstvu Jezusa. Tako je rekla cerkev. Cankarjev oče se je zapil. Vojko Duletič (*Na klancu*, 1971) je pravilno artikuliral njuno prvo, s silo obarvano noč in materino imaginacijo, kjer kot ženina vidi svojega sina, ne pa moža.

Tudi oče Pier Paola Pasolinija se je zapil, zaigral imetje in stal na sinu nasprotni politični strani. Bil je vojak, zvest težnjam velikega italijanskega imperija in nekje v afriškem ujetništvu tudi doživel njegov poraz. P. P. Pasolini je bil intelektualac, komunist, mazohist in homoseksualec. Edina ženska, ki jo je ljubeče spoštoval in malikoval, je bila njegova mati. Ko je zaradi spolne in radikalne komunistične držе ubežal iz furlanske Casarse v Rim, je z njim odšla tudi mati. Učiteljica, ki je poročila vojaka. Ki ga je tolerirala, ne pa spoštovala, kaj šele ljubila. Ljubila je Pier Paola. Na vsakem procesu – teh je bilo približno dvajset, ob vsaki goniji, janeževcih, ki so leteli v platna na njegovih projekcijah – vedno je najprej pomislil na njeno reakcijo. Čeprav je vedela za njegove odnose s fanti, ni nikoli z njimi spal v stanovanju, ki ga je delil z njo. Hodil je v predmestja in v zapuščena ruralna okolja. In ona je imela vsako jutro zanj skodelico kave – ne

kave, mleka, ki ga je v Rimu, vedoč, da mu prija furlansko, iskala še v jutranjem polmraku, da bi ga potem prelila v lončeno – v Rimu kupljeno in nato doma na silo obtolčeno posodo, da bi le-ta čimbolj spominjala na skodelico, iz katere je Pier Paolo pil v še srečnih časih življenja v Furlaniji. P. P. P. je vse to vedel in vsak požirek je potenciral njegovo krivdo – krivdo, ki jo je vse težje prenašal, dokler ni na koncu zanjo sam izzval odrešitev. Njegova smrt je – konec koncev – še vedno skrivnost. Cerkev je razumela, da je v prid ohranjanja človeštva in reprodukcije potrebno materinstvo nagrajevati in nadgrajevati. Mater je nagradila tako, da jo je izvzela grehu – ne le grehu, temveč tudi smrti. Marijo je poslala v nebo. Vse druge matere, ki vpijejo po identifikaciji z njo, ji sicer ne bodo sledile – bodo pa lahko izbirale med njej podobno žrtvijo in vsem tistim, česar ona ne predstavlja in kar vodi v pekel. In vse kar vodi v pekel, tudi vodi h kršitvi tistega reda, ki v naturi izvede "perforacijo", ki točno odredi mero užitka in mero podobe, ki je šla z roko v roki s podobo sveta, kot ga je narekoval družbeni red.

p. s.

Sledi interpretacija osnovnih ženskih likov *pred kamero*, ki jih srečamo v slovenskem filmu. Iz osnovnih prototipov naj izpostavim:

- melodramski tip Ančke (Mire Stupice) v filmu Bojana Stupice *Jara gospoda* (1953). Gre za lik trpeče žrtve, edine osebe, ki ne spada v kategorijo jarih, približkom meščanov torej. Ne le da kroži v krogu, na katerega ne vpliva, temveč tudi zapade v vlogo trpeče žrtve z izvenzakonsko relacijo, saj jo Pavle (Stane Sever) najprej zataji kot žensko, kot mater in kot ljubico. Ko jo po mnogih letih sreča kot sodnik, jo obsodi za vlačugo.
- Lucija (Alenka Vipotnik v *Luciji* Franceta Kosmača, 1965) je – kot številne slovenske filmske matere v vlogi dvojne grešnice in v vlogi podvojene žrtve. Njen prvi madež je otrok, ki je na poti pred poroko. Povečuje ga njen razredni status: je dekla, sicer lepa, pridna, delovna, željena in poštena, a vendarle nevredna bogatega gospodarjevega sinu. (Seksistična uporaba besede gospodinja absolutno ne vzdrži pomena besede gospodar: gospodinja gospodinji, gospodar pa je lastnik imetja.) Lucija tako na porodu umre.
- Partizanke materinstvo sublimirajo. Majda Potokar v *Ne joči, Peter!* Franceta Štiglica (1964) postane z razlikami med spoloma neobremenjena komandantka. Rozmanu in Sotlarju se najprej prikaže kot običajna, ranljiva, preplašena ženska, da bi se jima nato razodela kot nadženska: kot komandantka.
- podaljšek v partizanih začete emancipacije se zgodi v najbolj gledanem slovenskem filmu. Meri (Milada Kalezić) v Bevčevem filmu *To so gadi* (1977) naj bi bila vrh emancipirane ženske v slovenskem filmu. Njen zaščitni znak je: "Jok, brate, odpade." Priuči se moškega poklica, ne zna likati, ne zna kuhati in je vesela. Meri se vključi v opis delovnih nalog moškega: postane voznica avtobusov in moški ji to vlogo (prisiljeno) prizna. A gre za komedijo.

- približek fatalne ženske v slovenskem filmu ostaja še vedno Metka Gabrielčič. Ne kot ženska uničevalka (*Ne čakaj na maj, Vesna*), temveč kot vedro dekle, ki se je znalo smejati in ki na filmu ni trpelo ali povzročalo trpljenja.
- slovenska inačica *femme fatale* je podoba ženske, ki moškega uniči s svojo majhnostjo, malomeščanskostjo in ignoranco njegove želje. Demonkost Kačurjeve – Idealistove žene (*Idealist*, Igor Pretnar, 1976) izhaja iz njene nemoči, da bi bila velika, videna, ljubljena in mnogo več kot zgolj materinska poslušalka njegovih težav. Zato troši usodno zlo.
- *femme fatale* revolucije je emancipirana Kristina (*Nasvidenje v naslednji vojni*, Živojin Pavlovič, 1980), ki pleše ideološko pravoveren ples. Revolucija utaji ženskost, saj je njen pravi objekt ljubezni velika ideja komunizma, ženska kot apostol.
- in ženska kot angel – v Pretnarjevem filmu *Pet minut raja* kot angel odrešenik, ki pade z neba med dva ujeta taboriščnika in usodno prereže realno.
- prevladujoča podoba ženske v slovenskem filmu je podoba prevarane, zavržene, nerealizirane, velikemu njemu podrejene in samo z njim osmišljene služkinje, ki plačuje za svojo naivnost – kot *Lažnivka* (Igor Pretnar, 1965), ki ni le predmet moške prevare, temveč tudi menjave. Ko se tega zaveda, se sramuje in se zateče v imaginarni svet, da bi sebi in drugim prekrila prevaro.
- Katica v *Treh zgodbah* (*Na valovih Mure*, Igor Pretnar, 1955) prevare ne prenese. Katica se zaljubi in zanosi, Naci (Bert Sotlar) si jo je vzel – vzeti si, tipična slovenska literarna sintagma, ki ji običajno sledi: za eno noč). "Samo še danes," pravi Naci, "jutri bom pa priden." Toda ob zori je Katica mrtva.
- tudi Karolina ne zdrži. Ta polnokrvna, sedaj že izmučena in iluzij oropana ženska plačuje le za en greh: za nepotešljivo željo po ljubezni. Ne realizira se kot mati, ne kot ljubica in ne kot žena (*Vdovstvo Karoline Žašler*, Matjaž Klopčič, 1976).
- če ženska v slovenskem filmu želi uspeti, naleti na težave (*Ples v dežju*, Boštjan Hladnik).
- če uspe v poklicu, je nesrečna v ljubezni. Eva kot uspešna arhitektka, ki gradi zapore, je sama v emocionalni nesvobodi (*Eva*, Franci Slak, 1987).
- če ženska v slovenskem filmu uspe, kot recimo Blanka Kolak, ki preživi vse prevare socializma, moža in ljubimca – ostane sama (*Ljubezni Blanke Kolak*, 1987). Je njen poklicni uspeh tudi sprava z emocionalnimi odvisnostmi? Vprašanje: Blankine fotografije na razstavi so zgolj zbirka njenih življenjskih nesreč in sreč – njenih moških.

V slovenskem filmu ni bilo za *kamero* nikoli nobene ženske – režiserke. Tiste, ki so poskusile, so odnehale. Ostale so videastke. Ženske za *elektronsko kamero* so si prisvojile polje "videoinštalaterstva". V svojem početju so uspešne, čeprav jih nihče ne razume, gleda in rabi. Njihov alibi je umetnost. Sicer so v pripovedi krhke, umetelne, v sliko, ki jo neskončno manipulirajo, vpisujejo poetiko, ki temelji na impresijah ali le redkim razložitljivim zgodbah. S kančkom intelektualizma in pridahom svetovnih trendov. Tako

kot zunaj tudi pri nas – videoumetnost zapada v malikovanje, redko pa do kritičnega ovrednotenja. Kajti če so si ga ženske izbrale za svoj geto, bi bilo mogoče tako početje celo rasistično. Konec koncev so edine, ki opažene odhajajo v svet.

Majda Širca (Slovenia): Dipl. umetnostna zgodovinarica. Filmska kritičarka, publicistka in novinarka. Zadnja leta zaposlena v kulturni redakciji TV Slovenija, kjer pripravlja redno filmsko in obče kulturno oddajo *Povečava*.



Nore ženske

Žensko življenjepisje – večkratno izobčen diskurz

Izhodišča feministične teorije, ki so tu relevantna, se dajo strniti v nekaj poenostavljenih teoremov: Ženska je po Freudu kastriran moški, moški z napako, deficitaren moški; ker ji po žaljivem odkritju preostane le malo libida, označujejo "normalno" žensko osebnost pasivnost, mazohizem in kompenzatorni narcisem. Freud ženski med drugim odreka lastno spolnost, Lacan pa ugotavlja, da se mora ženska vedno definirati preko drugega, nima subjektivnosti, saj nima lastnega jezika, je poosebljeno poželenje/želja drugega. Luce Irigaray to pozicijo povzame in jo radikalizira skoraj do absurda, da bi si od tod priborila prostor za žensko imaginarno in subjektivnost: V patriarhalni družbi, kjer oblast "očeta" želi izriniti žensko in njeno moč kot (re)producentko življenja, sam sebe pa usidrati kot izvir biti, mora ženska prevzeti vlogo ogledala, sluge brez identitete, ki podpira moško subjektivnost in istočasno prevzame vse tisto nezaželeno in v kolektivno pozabo potisnjeno, ki bi ga lahko ogrožalo. Če je ženska torej znotraj simboličnega reda nična, tudi nima mesta, od koder bi lahko govorila, od koder bi lahko pisala, saj se lahko poslužuje le jezika, ki ga določa ime očeta. (Avto)biografsko pisanje žensk je torej dvojno "nemogoče"; ker ženska kot subjekt ne obstaja, tudi ne more biti subjekt zgodovine; ker nima mesta, od koder bi lahko govorila, tudi nima mesta kot avtorica.

Ta klišejski povzetek je potreben, da nazorneje izrazim tezo, ki bi jo želela ponuditi v razpravo: Podobno kot ženski diskurz je (avto)biografski diskurz "histeričen". Ta smela, morda provokativna ali pa smešna misel se mi je porodila ob branju knjige Nore ženske, zbirke življenjepisov slavnih žensk, ki so vse končale v norišnici oziroma v osamitvi. Kar so doživele na lastni koži, je seveda, če imamo v mislih Foucaultovo študijo o norosti, dosledna izpeljava izključitve iz družbe vseh tistih, ki so moteči, ker se ne držijo "pravil igre" ali katerih oblast in moč si želijo prilastiti drugi (v knjigi je to prikazano na primeru kraljice Ivane Blazne). Saj pomeni, kot pravi Sibylle Duda uvodoma: Ženska norost (...) protest zoper vlogo, ki jo morajo igrati ženske. V norosti se kaže ustvarjalnost njihove nemoči. Prototip kreativne ženske je histeričarka.

Foucault je seveda še opozoril na drugo značilnost zahodne kulture in resnice o seksu, na dolžnost do priznanja, na vse mehanizme in inštitucije, ki si jih je zahodni svet izmislil, da bi izsilil intimno resnico in na tak način – s prepovedjo in razkritjem – ustvaril razdvojeno slo: spoved, vzgojo,

zasliševanje, pogovore med otroki in starši, zdravniki in pacienti in končno – psihoanalizo. V milejši obliki, toda nič manj intenzivno, nam je ta sla znana tudi kot užitek pri pripovedovanju in poslušanju življenjskih prigodkov; sla po senzacijah, radovednost in kup drugih vzgibov pa zaposluje medijsko industrijo "razkrivanja resnice" slavnih ljudi. Z naslovnici na stojnicah in na knjižnih policah, z ekrana se nam nasimhajo znani obrazi iz jet-seta ali šov biznisa in nas s spretno formuliranimi obljubami o razkrivanju najosebnejšega vabijo k nakupu. Kar je bila v preteklosti etično-didaktična funkcija življenjepisa, namreč da nudi posnemanja vredne vzornike, je sedaj zdrsnilo v medije, je pristalo pri prikazovanju življenj iz druge in tretje roke, ki jih voyerstva željna publika požira ne glede na njihovo fiktionalnost.

Življenjepisni žanri so seveda na ta račun doživeli precejšen upad svoje družbene relevantnosti, nikakor pa ne svoje popularnosti. Bežen pogled v knjigarne, na knjižne sejme ali recenzijske strani časopisov zadošča, da ugotovimo, kako vztrajno se življenjepis drži na knjižnem trgu in v zavesti bralcev, kljub temu da so ga stroke, predvsem literarna veda in zgodovinske, porinile na rob slovstva, ki je vredno upoštevanja. (Ta marginalizacija pa z žensko izrinjenostjo ni dobro primerljiva, saj je le-ta trajna, ona pa omejeno zgodovinska.) Ob branju Norih žensk sem preizkusila na sebi, kar sem proučevala v daljšem obdobju: "indiskretni šarm" življenjepisa, ki privlači tudi tam, kjer je napisan klišejsko, manipulativno ali celo diletantsko, saj razkriva naše želje, projekcije in strahove. Čar (avto)biografskega pripovedovanja pa izvira iz možnosti, ki jih nudi njegovo sprejemanje: Bralec/bralka lahko namreč istočasno (ne le zaporedno ali hierarhično razčlenjeno) realizira nasprotujoče si funkcije jezika – tu vera v resničnost povedanega oziroma napisanega in zavest o konstruiranju življenjskih zgodb. Ta moja druga teza o dvo- ali večirnem branju temelji na ambivalentni strukturi žanrov prav tako kot na nasprotujočih si potrebah publike.

Toda – vrnimo se k histeričnemu diskurzu: T.i. "Tradicionalna (avto)biografska paradigma" potrjuje v zaostreni obliki pravila oziroma principe simboličnega reda, prav tako, kot ga v pretirani, patološki, meri potrjuje histerična ženska z znaki svoje bolezni in s svojim trpljenjem, da bi se kaznovala za svojo destruktivno željo po rušenju simbolnega reda. S strogim načelom poenotenja kontingentnega, heterogenega in neenakovrednega, torej iz nepovezanega skupka raznolikih sestavin, ki jih imenujemo življenje, naredi tradicionalna (avto)biografija osmišljeno, povezano, logično celoto, ustvari "osebnostno identiteto"; preko zamenjave lingvistične kategorije zaporednosti in logične kategorije posledičnosti pa ji nadene videz naravne zakonitosti. Življenjski prikaz, ki je v osnovi vedno retrospektiven, temelji na izključitvi vsega "motečega", predvsem pa skuša zakriti razporoko med "historijo" in "fikcijo", tako kot skuša histeričarka skriti razpoko v realnem, ki jo razkriva njena "norost".

Prav presenetljivo je, da so ženske v preteklosti, predvsem v devetnajstem stoletju in potem spet intenzivneje v času emancipacijskih in feminističnih gibanj segale ravno po širših življenjepisnih žanrih, h katerim lahko prištevamo tudi pisma in dnevniške zapise – ker niso imele dostopa do tradicionalnih literarnih izraznih sredstev in besedilnih vrst. Samozavedanje in

iskanje lastne subjektivnosti je potekalo (in delno še poteka) s pomočjo ubesedovalnih postopkov in besedilnih struktur, ki izostreno ponazarjajo homogenost, enovitost in neprepustnost faličnega v obliki nezamenljive individualnosti. Resda so bili življenjski žanri kot umetniško manjvredni (ker so pretežno referenčni in ne dovolj polivalentni) izobčeni iz literarnega zvrstnega kanona (predvsem v nemškem govornem prostoru, ki ima moten odnos do "realizma"). Velika prednost (avto)biografskega pa je njegova fleksibilnost kljub prototipični togosti, ki izhaja iz že prej omenjene strukturalne in funkcijske ambivalentnosti (avto)biografskega ter specifičnih recepcijskih zmožnosti, ki so botrovale nastanku t. i. "alternativne" in nato še "post-moderne paradigme". Da je življenjepisni diskurz razgradljiv v formi histeričnega diskurza, s tem da kaže ne le na lastno konstruiranost, temveč tudi na napake v konceptu subjektivnosti in identitetnega pojmovanja, o tem ni dvoma, toda vprašljivo je, ali je sposoben prenesti spremembe, kot si jih zamišlja Luce Irigaray v zvezi z ustvarjanjem ženske subjektivnosti in imaginarnega; saj pojmuje žensko kot propustno, tekočo, kot bitje, ki povečuje svoj užitek s prehajanjem iz enega v drugega in ne identifikacijo s kom.

Ne nazadnje bi se bilo treba v teh razmišljanjih dotakniti tudi pomena, ki ga ima pojem "avtobiografija" v okviru derridajevske dekonstrukcijske teorije. Naj spet poenostavljeno povzamem: Vsa literatura je v njegovih očeh avtobiografska, ker se pisec oziroma pisateljica skuša s svojim besedilom, predvsem pa z njegovo koherentnostjo in z ustvarjanjem smiselne celote, postaviti kot "avtor", t. j. kot izvor in lastnik besedila, toda njegov poskus se vedno izjalovi, saj se znajde v potujitveni mreži jezika in v intersubjektivnem zrcaljenju. Vse pisanje je torej "avtobiografsko", pri čemer se avtorski subjekt zgubi, "ponikne". Pojma avtobiografskega in ženskega pisanja se stapljata, ker je jezik pojmovan kot mesto neskončne cirkulacije znakov, kroženja, ki proizvaja smisle in v katerem se spreminjajo.

Na koncu se poraja bistveno vprašanje, kako spremeniti življenjepisni diskurz, da bi upošteval in vključeval oziroma tudi soustvarjal kraj, od koder lahko ženska govori v svojem imenu: Obvezujočih rešitev na to željo sicer še ni (in jih tudi ne more biti), toda smer in možnosti so nakazale pomembne (in manj pomembne) pisateljice in pesnice, recimo Virginia Woolf, Ingeborg Bachmann, Marguerite Duras, Sylvia Plath, Helene Cixous in številne druge.

Neva Šlibar (Slovenija): profesorica na Univerzi v Ljubljani. Objavlja v več revijah in časopisih: *Naši razgledi*, *Ekran*, *Delo*. Je strokovnjakinja za literarno biografijo. Avtorica knjige *Struktura in funkcija literarne biografije* (1993).

Ženske v performansu

IKUE MORI



Drugi nekoga drugega Zmede v kulturni politiki našega časa

V pričajučem eseju želim premisliti politiko interkulturalizma v globalnem kontekstu in se pri tem osredotočiti na komunalizacijo politike in kulture v današnji Indiji. Brez prevzemanja smernic jasno definirane teorije (kar bi bilo v tem posebno zmedenem trenutku časa nekoliko iluzorno) se odločam o tem spregovoriti z "zmedenostmi neposrednega soočenja s človekom", kot je nekoč napisal Edward Said.¹ Prek teh zmedenosti, teh premestitev v prostoru in času, želim razviti nekaj misli o zvezi interkulturalizma, globalizacije in komunalizma, posebno v povezavi s postkolonialno realnostjo Indije. V prvem koraku bi veljalo začrtati osnovne predpostavke teh navidez nezdružljivih gibanj, ki so zajete v naslovu tega eseja: "Drugi nekoga drugega".

Tri posredovanja

Z dvema neznankama – "nekdo" in "drugi" – se naslov tega eseja utegne zdeti, vsaj na prvi pogled, docela zagoneten. Ne eden ne drug element nista določno imenovana, čeprav sta videti povezana v nekakšen odnos, določen s svojilnim zaimkom. Če se hočem locirati do tega naslova, sem se prisiljen vprašati, ali sem tudi jaz odsotnost ali nekakšen nepokoren element, dodatna "neznanka", ki lebdi na obrobju naslova. V soočenju z njegovo skrito agendo ugotavljam, da nimam nobene druge možnosti, kot da vidim samega sebe kot njegov "tretji" element, in da sem zavezan k posredovanju.

Toda kako kdo posreduje? Ko problematiziram naslov, njegova zagonetnost podlega neposrednim pritiskom zgodovine, saj drugi pridobi obraz, ime, zgodovino. Teoretsko obremenjen in politično nabit konstrukt drugega je v sodobni Indiji skorajda neizogibno povezan z duhom komunalizma, ob katerem se diferencirajo celotne skupnosti, navidezno na osnovi religije, ki je postala pretveza za sproščanje nasilja vseh vrst in na vse bolj fašističen način. Ko ta "banalnost zla" vstopi v naša vsakdanja življenja, "drugi nekoga drugega" ni več uganka. Nasprotno, postane moteče stvaren.

I. V tem kontekstu je prvo posredovanje, ki mora biti storjeno brez razčlenitve in pogojev, to da "drugi nekoga drugega" ni nujno moj. Če to zveni dvoumno, dodajmo, da ne zadostuje zgolj negirati konstrukt "drugega nekoga drugega". Treba se mu je zavestno upreti, četudi le zavoljo lastnega preživetja in zaščite posameznega občutka za zgodovino.

¹ Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979, str. 93.

II. Obstaja še drugi način razrešitve dozdevne zagonetnosti naslova. Vendar to posredovanje ne izhaja iz neposrednosti komunalizma, temveč iz nečesa, kar je bilo ohranjeno dosti dlje časa in asimilirano kot "orientalizem"². V gostoti njegovega diskurza slišim šibek, čeprav posmehljiv glas, ki mi zveni nekako domače. Takole pravi: Ti si lahko drugi nekoga drugega. In prav z nenehnim ponavljanjem te misli, te slojevite realnosti, s katero se še naprej za "nas" izmišlja, imenuje, označuje, teoretizira in reprezentira zgodovino post-kolonialnih družb, konstrukt "drugega nekoga drugega" pridobiva širše politične razsežnosti. Realnosti orientalizma, dekonstruirane, predebatirane in (teoretsko) šibane do smrti, še naprej razvzemajo pisatelje in umetnike nezahodnih kultur, katerih pozicije so bolj utrjene kot kdajkoli prej. Predvsem se konstrukti naše "drugosti" v nezahodnih kulturah še naprej množijo, čeprav na vse bolj pritajen način. Tako je, na primer, mogoče, da je "Orient" sproduciran v sami Indiji, da bi tako prispeval k prevladujočim podobam naše "drugosti" v tujini. V tem kontekstu je trženje Drugega postalo bolj agresivno in strateško. Obstajajo celo zastopništva in posredniki za predstavljanje nezahodnih kultur, posebno v zvezi z azijskimi imigrantskimi skupnostmi in njihovim iskanjem kulturnih identitet (in avtentičnosti) v diaspori. Poleg tega pojava pa je v teku tudi proces, v katerem si v nezahodnih prostorih nastajajoče kritike orientalizma prisvaja sistem, ki je "drugost" akademiziral, in s tem hrani založniško industrijo z gradivom iz "tretjega sveta".

Zato je v nezahodnih družbah potrebna naša budnost vsaj na dveh ravneh: prvič na ravni konstruktov naše "drugosti", s katerimi se še naprej utrjuje orientalizem, in drugič, na ravni prisvajanja naših kritik, s katerim se – in ne želim zveneti cinično – čustva, humanitarna občutja in občutki krivde naših nekdanih kritikov legitimirajo in krepijo z njihovim navideznim odobravanjem in razumevanjem naših položajev v nezahodnih kulturah. Zdaj se naše kritike njihovih reprezentacij v glasovih "drugih" vsiljujejo tudi nam. Zdi se, kot da moramo še premisliti svoj položaj.

"Ne morejo se predstaviti sami; biti morajo predstavljeni."

Lahko predstavljamo sami sebe; smo predstavljeni.

Ironije s tem ni konec. Medtem ko scenarij postaja bolj zapleten, se soočamo s truizmom, da orientalizem nikoli ni bil omogočen le z vsiljevanjem enega političnega sistema drugemu. Prej se utrjuje s sokrivdo ali z vrsto sokrivd med oblastnimi sistemi, ne le zunaj političnega položaja nekoga, temveč *vpisan vanj*.

Zato je, po eni strani, mogoče kritizirati Petra Brooka prisvojitve *Mahabharate* v okviru orientalistične reprezentacije³, vendar je bolj pretresljivo videti, kako je to ključno branje "poetične zgodovine človeštva" dejansko odobrila indijska vlada in proglasila za del njenega propagiranja "festivalске kulture" v svetu. Ne le da se je to trivialno branje "hindujske" kulture na ta način vrnilo v Indijo kot blago, ampak je bilo z navdušenjem sprejeto tako v tisku kot pri dobršnem delu inteligence na elitnih forumih za izbrano občinstvo. Morda bi lahko odpustili silno ustrežljivost in odsotnost kritičnega

² Uporabljam pojem, ki ga je Edward Said definiral v *Orientalism* kot: "določena volja ali namera razumeti, v določenih primerih nadzorovati, manipulirati, celo pripojiti, kar je očitno drugačen ... svet; je predvsem diskurz, ki ... proizvaja in obstaja v neenaki izmenjavi z različnimi vrstami moči, izoblikovanih v menjavi z močjo političnega ... močjo intelektualnega ... močjo kulturnega". Glej uvod v *Orientalism*, str. 12.

³ Glej mojo kritiko "Peter Brook's Mahabharata: A View from India", ki je sestavni del moje zbirke esejev o performansu in kulturni politiki, *Theatre and the World*, Routledge, London, 1993, str. 68-86.

premisleka teh forumov, kot nekakšen kolonialni preostanek, če pri tem ne bi šlo za ekonomijo te dvorne turnee po prestolnih mestih. Velja poudariti, da je indijska vlada skupaj s svojimi kulturnimi sateliti v tem podjetju *Mahabharate* potrošila več denarja, kot ga je bila pripravljena ponuditi v podporo kateri izmed kulturnih skupin v sami Indiji. In če ironijo stopnjujemo, v Indiji celo nikoli nismo imeli priložnosti videti te produkcije, razen v njeni filmani različici. "Prava stvar" se je izkazala za predrago, da bi jo prepeljali "nazaj domov".

V takšnem primeru postanejo razvidne sokrivde dveh navidezno neskladnih sistemov oblasti, pri čemer se mednarodno odobravani interkulturni produkciji z "univerzalno" avro dviguje cena na nacionalni ravni kulturne politike indijske države. Interkulturalizem torej ni nekakšen utopičen povratak k prednacionalni državi kulturne-človeške skladnosti, kot so menili nekateri bolj evforični evro-ameriški interkulturalisti. Prek propagiranja megastruktur interkulturalnih praks, kot je *Mahabharata* (in menim, da celo na mikro ravneh), se interkulturalizem vtiskuje v vladna telesa in države in posreduje skozi njega. Zlasti danes, v tako imenovanem obdobju po koncu hladne vojne, ko so se iluzije o "razvoju" sfizile, ni presenetljivo, da ZN prevzema novo vlogo nasproti interkulturalnih podjetij, tako da se zavzema za najbolj filistrsko kategorijo – "kulturni razvoj".

V tem scenariju se kritika interkulturalizma, ki prihaja iz "tretjega sveta", sooča vsaj z dvema možnima področjema tveganja in prisvajanja. Na eni strani je možno "nekonformizem tretjega sveta" tržiti s strateškim vlaganjem "kontroverznih" glasov v spekter liberalnih izmenjav interkulturalnih možnosti. V tem postopku lahko pisatelj iz "tretjega sveta" postane ustrezno "predružen", fetišiziran, postavljen nasproti glavnini glasov v okviru njegove ali njene stroke, oziroma kako drugače toleriran, da bi se na ta način potrdilo zaupanje v liberalne strukture zastopanja.

Po drugi strani pa je "nekonformizem tretjega sveta" doma lahko marginaliziran z mašinerijo kulturnega establišmenta, ki ga nadzoruje država, ne neposredno, temveč prek medijev, tiska, in splošnega odobranja, ki naj bi ga bila deležna državno subvencionirana interkulturalna podjetja. Razpet med "marketizacijo" in "marginalizacijo" nekonformizma, pisatelj iz tretjega sveta naseljuje prostor, znotraj katerega se je vse težje pogajati, zlasti v odsotnosti "domorodnih" struktur produkcije in reprezentacije.⁴

III. Ali v tako utrjenem kontekstu obstaja izhod, ki ne bi silil k premišljanju o "drugem nekoga drugega"? Ali ga lahko uzremo povsem zunaj nasprotujočega si okvira? Prav rad bi verjel, da to ni le želeno temveč nujno. Povsem enostavno, če se moramo nenehno opredeljevati v nasprotju z vsiljenimi konstrukti drugosti, potem bi bil to najzanesljivejši način za predruženje nas samih. V trenutku, ko si dopustimo prišteti se v kategorije drugosti, samodejno okrepimo tisto, čemur nasprotujemo, toda postopno prenehamo posvečati pozornost svoji lastni zgodovini in kulturi in poskušamo najti alternative za tiste prakse, ki jih kritiziramo.

Ko tvegam določeno drznost, želim, da v meni ne bi videli nekoga drugega, temveč nekoga, ki je po naključju odkril, da je primerno, če se opredeli drugače kot nekateri monolitni Drugi, predvsem da bi razvedril ozračje,

⁴ Uprl se bom skušnjavi, da bi dodal založniško politiko, ker bi ta potrebovala podrobno analizo. Zadostuje, če rečem, da je v Indiji zelo malo založniških hiš, ki se ukvarjajo s predstavljanjem sodobne kulture in idiomi nestrinjanja. V odsotnosti osnovnih profesionalnih norm glede trženja in distribucije takih knjig v Indiji se praviloma sodeluje z zahodnimi založniškimi hišami. Pomenljivo pa je, da ni tako pri "družbenih znanostih" in "zgodovini", ki se po mojem mnenju vse bolj proizvajajo, predstavljajo in tržijo z vedno večjo odgovornostjo na ravneh proizvodnje in sprejemanja. Medtem ko so predstavitve "umetnosti" (za razliko od kavarniških varietejev) še naprej marginalizirane. Kar zadeva "kulturno politiko", ta je skoraj povsem utišana spričo odsotnosti forumov.

zadihal, pomislil, obenem pa tudi nekoga, ki je odkril, da je enako nujno samega sebe raziskati glede *različnosti* v multikulturalnem kontekstu Indije in širše.

Prepričan sem, da je treba v času, ko globalizacijske sile vsepovsod postopno homogenizirajo "domorodne" kulture, ponovno vzpostaviti "intrakulturalno" – interakcija različnih kultur v mejah posamezne države – kot nasprotje "interkulturalnega" – kulturna izmenjava med nacijami. To je posebno nujen ukrep v deželah "tretjega sveta", kot je Indija, katerih vlade dajejo vtis, kot da se vse bolj oddaljujejo od realnosti lokalnih skupnosti in kultur, medtem ko Država izvaja naloge, ki ji jih nalagata Svetovna banka in Mednarodni denarni sklad. Preučevanje, prevajanje in izmenjava kultur v specifičnih kontekstih med "metropolo" in "podeželjem", tako *znotraj* regij kot *med* regijami, je lahko edini vir za ponovno zagotovitev kulturne samozadostnosti in samospoštovanja v času, ko se zdi naša politična in ekonomska kapitulacija pred globalno silo nepreklicna.

Prekrivanja drugega

Na makro ravni obstajata dva posebej prevladujoča konstrukta Drugega, ki določata proces interpretiranja, kdo in kje smo v Indiji v razmerju z nami samimi, drug z drugim, z našimi skupnostmi in s svetom. Eden takšnih konstruktov Drugega ostaja še naprej "razviti svet", kot so ga propagirale globalizacijske sile v deželi, posebno vlada, z invazijo kabelskih televizijskih mrež, ki so v zadnjih letih prodrle v vse konce dežele.

Poudarjam, "invazija", ne "prihod": pojav je bil prenašlo načrtovan, nadzorovan in uzakonjen, da bi ga lahko opisali z blažjimi besedami. Tako lahko zdaj v vaseh, ki se jim še naprej odreka temeljne življenjske potrebe, gledajo Star TV, MTV, Zee TV, kabelsko TV, blue movies in Doordarshan (državni televizijski sistem, ki se je skorajda zavestno marginaliziral). Posledice te kulturne invazije so nezaslišane, ne le zaradi groteskne nesorazmernosti med potrošniškim predstavljanem "razvoja" na televiziji (kar je *željeno*) v nasprotju s siromašnimi ekonomskimi razmerami velike večine gledalcev (ki določa, kar je dosegljivo).

Na manj očitni ravni je ta invazija podob – večinoma brez konteksta, vendar ne brez vrednot – ključnega pomena, kajti prvič v zgodovini naše kulture lahko opazujemo homogenizacijo zahodnih kultur v zelo trdno in zapeljivo podobo Drugega – liberalen, kapitalistični, spolno privlačen svetovni trg – v razmerju s tem, s čimer se lahko zdaj v tako imenovanem "tretjem svetu" opazujemo in primerjamo, bolj ustrežljivo kot kdajkoli poprej.

Hkrati s tem konstruktom Drugega lahko znotraj meja naše države opazujemo sproščanje skupnostnega sovraštva brez primere, ki se je steklo v perverzno denunciranje celih skupnosti kot "Drugega" – denunciranje, ki je še okrepljeno s slavljenjem monolitnih kategorij "indijsko-hindijske" kulture. Posebno vznemirljivo pa je, kadar se ti konstrukti Drugega, ki nastajajo iz različnih nezdružljivih gibanj globalizacije in komunalizma, začnejo drug z drugim prekrivati v svojih prioritetah, scenarijih in jezikih.

Zgovoren je primer, ko so 6. decembra 1992 do tal porušili Bhabri Mašdžid in televizijske mreže niso niti poskusile kontekstualizirati, kaj bi to uničenje lahko ljudem v Indiji pomenilo. Niti ena sama misel ni bila posvečena dejstvu, da bi na hitro predvajane slike nasilja na televiziji dejansko lahko še povečale nasilje in število smrti. Kar zadeva televizijske mreže, jih lahko sprejmemo ali zavrnamo. Naša vlada se jih je, kljub nekaterim protestom, odločila sprejeti, da ne bi prekršila svojo zvestobo Svetovni banki in Mednarodnemu denarnemu skladu. To so nove sokrivde današnjih časov. In v odsotnosti alternativnih mrež in pripovedi nimamo druge izbire, kot da živimo s temi predstavami Drugega. Naše nestrinjanje se mora šele konsolidirati v program za politično akcijo.

Politika interkulturalizma

Globalna nezainteresiranost za *kontekst* specifičnih kultur, posebno nezahodnih kultur, je tisto, kar je dajalo osnovni zagon moji kritiki interkulturalizma v moji knjigi *Theatre and the World (Gledališče in svet)*. Danes bi interkulturalizem – pojav izmenjevanja, prenašanja in prisvajanja različnih kultur prek držav – jasneje kot takrat, ko sem začel pisati o kulturnih reprezentacijah v duhu liberalnega nekonformizma, označil za vitalno sestavino globalizacije, vendar verjetno tudi za njegovo manj pomembno plat. Kajti če v globalizaciji lahko opazujemo homogenizacijo zahodnih kultur v Drugega "razvitega sveta", lahko v interkulturalizmu – vsaj z vidika politike v mojem prostoru – vidimo, kako se ne-zahodne kulture povzemajo v privlačnega Drugega Orienta.

Posebno v mojem študiju interkulturalizma v gledališču sem odkril, da prakse interkulturalizma ni mogoče ločiti od širše zgodovine orientalizma, v katero se vpisuje. V številnih primerih sem odkril, da je Orient (v katerega se prikladno prišteva Indija) stalno služil kot vir za samodefiniranje Zahoda – samodefiniranje, ki je bilo na škodo soočenja s specifično zgodovino in realnostmi ne-zahodnih kultur. Prav ta oddaljenost, tujost in eksotičnost tekstov, kot *Šakuntala* (ali, v tem primeru *Mahabharata* ali *Bhagavad gita*), so mnoge umetnike navdihnili za ustvarjanje lastnih imaginacij "Orienta"⁵. Na neki precej površni ravni bi lahko rekli, da se takšna dekontekstualizacija besedila iz njegove zgodovine in kulture lahko oprosti kot neodgovornost, če ne bi bilo to "napačno branje" dejansko ovrednoteno, overjeno in pooblašчено na političnih ravneh, kot na primer Petra Brooka produkcija *Mahabharate*.

Še bolj problematično je moje odkritje, da prakse interkulturalizma ni mogoče ločevati od tistega, kar bi lahko opisali kot neokolonialno obsedenost z materiali in tehnikami iz "tretjega sveta". Ti viri, ki izhajajo predvsem iz naših tradicionalnih disciplin – naša "modernost" večine intelektualcev ne zanima –, se presnemavajo, prenašajo, prisvajajo in preoblikujejo v druge scenarije za druga občinstva. Kathakali, joga, dihalne vaje, kundalini in borilne veščine so zagotovile osnovo za tako rekoč novo "znanost" igranja, "antropologijo" gledališča, kjer se "zakoni" in "pravila vedenja" do

⁵ Za podrobnejši opis tega, kako je *Šakuntala* navdihnili vrsto zahodnih umetnikov, kot Theophila Gautierja, Lugné-Poeja, Tairova in Jerzyja Grotowskega, da so "izumili" svoje lastne jezike v gledališču, glej moj uvodni esej v *Theatre and the World*, "Collision of Cultures: Some Western Interpretations and uses of the Indian theatre". Za kritično branje o tem, kako je *Bhagavad gita* služila kot libreto za opero Philipa Glassa *Satyagraha*, glej "Satyagraha: A World Outside of Time", *Theater*, let. XIX, št. 2, pomlad 1988.

⁶ Eden najbolj sistematičnih teoretikov "gledališke antropologije" je Eugenio Barba, čigar transkulturalne raziskave gledališča so kritično prikazane v mojem eseju "The Theatre of Migrants", ki je vključen v *Theatre of the World*, str. 54–67.

⁷ Navedimo "kruto ironijo", ki jo Richard Schechner priznava v svojem zagovarjanju "kulture na izbiro" v "The Crash of Performative Circumstances": " ... ker kulture bolj in bolj postajajo performativna dejanja in jih informacijske povezave med njimi postavljajo v območje vidnega, bodo ljudje izbirali kulture na način, kot sedaj mnogi izbiramo, kakšno hrano bomo jedli." (*The End of Humanism*, PAJ Publications, New York, 1982, str. 125.) Očitno je takšno stališče del Schechnerjevega neproblematiziranega odobravanja "svetovnega informacijskega reda", v katerem si zamišlja: "VSE-ČLOVEŠKE, CELO NAD-ČLOVEŠKE, KOMUNIKACIJSKE MREŽE" (Schechnerjevi poudarki). Danes mi je bolj jasno, da so njegova videnja interkulturalizma, kakor so povezana v "postmoderen" zemljevid sociobiologije, računalniških jezikov in multinacionalnih korporacij, "globalna" v svojem konstruiranju in neupoštevanju zgodovinskih in kulturnih posebnosti. Za kritiko Schechnerjevega stališča glej sklepi del mojega eseja "Collision of Cultures", op. cit., str. 28–41.

⁸ Patrice Davis, "Interculturalism in Contemporary Mise En Scène", *Theatre at the Crossroads of Culture*, Routledge, London, 1992, str. 211.

"energije" in "pred-izraznosti" igralcev formulirajo na "transkulturalnih" ravneh (tj. prečijo posebnosti posameznih kultur).⁶

Vprašati se moramo, ali lahko *bios* ali bit igralca iz določene kulture ločimo od njegovega ali njenega etosa. Ali lahko izraznosti določenih tradicij izvaja nja oropamo njihovih naracij, v katere so umeščene, in emocionalnih registrov, s katerimi so sprejete? Ali lahko zgodbe iztrgamo iz mnogovrstnih in kontradiktornih načinov, na katere se pripovedujejo njihovim lastnim ljudem? Če še problematiziramo, ali lahko "pred-izraznosti" gledaliških kultur, denimo plemenskih družb, ki temeljijo na ritualih, ritmi in potezah vsakdanjega življenja, dekontekstualiziramo in ponovno postavimo v tehnikah predstave?

Ta vprašanja so morda zakoreninjena v gledališkem kontekstu, vendar zadevajo naše soočanje z "drugimi" kulturami na splošnejših ravneh. Danes sem dosti manj pripravljen oproščati politično naivnost tistih interkulturalistov, ki zagovarjajo "kulturo po izbori", enako kot nekateri sloji ljudi v prestolnicah lahko izbirajo med različnimi jedmi.⁷ Ne le da ta naivnost korenini v nepreverjenem izobilju in nepozornem evforizmu pluralizma, ampak je sama proizvod postkapitalističnih in postmodernih razmer, ki si lahko privoščijo zgodovinsko amnezijo glede tistih delov sveta, kjer hrana morda ni stvar izbire.

Retrospektivno vidim tudi fascinacijo Zahoda z "drugimi" kulturami – in fascinacija je tu ključna beseda –, ki se poraja iz neke temeljne nezadovoljenosti z njegovimi lastnimi kulturnimi viri. Prav res bi lahko trdili, da je interkulturalizem porojen iz določene zdolgočasnosti, kot odziv na nerodovitnost in posledično iskanje novih virov energije, vitalnosti in senzualnosti z uvažanjem "pomlajajočih surovin".⁸ Preučiti moramo posledice, ki jih ima tako uvažanje na "druge" (ne-zahodne) kulture. Prav gotovo se je dobro pomlajevati. Vendar za kakšno ceno? In na čigave stroške?

Najbolj kritičnih metafor glede problematike izmenjave in interkulturalizma danes ne najdemo v gledališču, temveč v živahnih razpravah o "pravicah intelektualne lastnine" v povezavi z življenjskimi razlikami. Lastništvo teh osnovnih organizmov obstoja je vprašanje, ki ga postavljajo mnogi ekologi, ne le iz ne-zahodnih okolij, zaradi česar je ta razprava tako obetavna. Končno se med kulturami izmenjujejo razlike v kontekstu političnega in ekonomskega boja, ki se – ironično – pojavlja kot ugovor na zamišljene koristi globalnega podjetništva.

Kot je pikro pokazala indijska ekofeministka Vandana Šiva, se življenjske različnosti "tretjega sveta" nič več ne prikazujejo kot "skupna last lokalnih skupnosti" niti kot "nacionalna last suverenih držav", temveč kot "skupna dediščina človeštva" – še ena splošnost, tako rekoč nastavljena, zlahka asimilirana, transportirana, reciklirana, predelana, tržena in potem prodana ponovno "Tretjemu svetu" kot "ocenjena in patentirana semena in droge".⁹

V tem kontekstu lahko postavimo vprašanje: Kdo je lastnik kulturnih lastninskih pravic? Gledaliških lastninskih pravic? Upam, da se ne bomo zatekali v nostalgijo in obujali metafor kraje, ki so jih tako dolgo cenili v humanističnih diskurzih gledališča. Naše metafore morajo utemeljiti na neposrednostih našega časa.

Ta podmena me znova napeljuje k temu, da postavim vprašanje: Kdo je lastnik številnih dokumentacij, ki so bile vzete iz tradicionalnih, ljudskih in plemenskih predstav iz ne-zahodnih kultur brez priznanja ali morda celo brez plačila prizadetim skupnostim? Ali dostop do tehnološke moči zagotavlja tudi pravice do lastnine in predstavljanja? Kaj daje umetniku ene kulture pravico do dekontekstualizacije drugih kultur in izposoje konvencij in tehnik brez upoštevanja njihovih spremenjenih ali morda popačenih pomenov?

Menim, da se moramo kritično spoprijeti s temi vprašanji in zagovarjati stališče, da "tretjega sveta" ni več mogoče reducirati na skladišče surovin, pomlajajočih ali tudi drugače. Če naj poteka resnična izmenjava, potem se mora materializirati na ravni naših proizvodov. Oziroma, če so vključeni naši materiali, potem morajo biti pospremljeni z ustreznimi koncepti in interpretacijami. Ne gre za to, da bi vsiljevali te koncepte in interpretacije – te domorodne oblike strokovnosti –, ampak da bi o njih razpravljali z ustvarjanjem novih pripovedi, vsaj s skupno odgovornostjo, če že ne skupno zgodovino. Zato ne zagovarjam politike zaprtih vrat, ampak stališče kritične odprtosti, večje občutljivosti za etiko, vpleteno v prevajanje in prenašanje drugih kultur, in obnovljeno spoštovanje kulturne samozadostnosti v dobi globalizacije, ko obstaja težnja po homogenizaciji kulturnih posebnosti, če že ne po njihovem popolnem izničenju.

Vse te misli so najbolj gonilne in primerno odzvanjajoče v izjavi Mahatme Gandhija v kontekstu "Monoculture in Education" ("Monokulture v izobraževanju"), ko je dejal: "Želim, da bi kulture vseh dežel kar se da svobodno pihale okrog moje hiše. Toda nočem, da bi me sunki katerekoli od njih prevrnili."¹⁰ Pomembno za nas je, da ne pozabimo na tisti "toda".

Nasprotovanje drugemu

V času, ko se zdi, da so naši politiki izgubili svoje glasove v divjini globalnega trga, ko iz ust našega finančnega ministra slišimo le odmeve jezika Svetovne banke, brez trohice subverzije ali morda celo ironije, postaja nujen naš upor prevladujočim podmenam in idiomom o globalnem svetu "drugega". V tem kontekstu postaja Gandhijeva izjava o samozadostnosti še bolj gonilna, ker ne zanika vrednosti odprtosti, ki je ne smemo izenačiti z mlahavo popustljivostjo, ampak prej z velikodušnostjo duha, ki vseeno skuša obdržati pravico do sprejemanja tistih kulturnih virov, ki so primerni našemu kontekstu.

Toda kolikor že smo lahko upravičeno pozorni, če že ne sovražni do homogenizirajočih sil "globanih kultur", smo realno tudi zavezani k interakciji z drugimi kulturami sveta, na kompleksnejših ravneh kot kdajkoli prej. Prizadevanje za kulturno samozadostnost ne bi smelo obroditi "regionalistične" izoliranosti, ki lahko le okrepi kulturne šovinizme na mikro ravneh kot nadaljnje drobljenje skupnosti na mnogotere "druge". Nekako moramo vztrajati v svojem kulturnem vedenju in hkrati ostati odprti za pretoke menjav v svetu. Ta budnost se lahko konkretno materializira, če smo pripravljeni zaščititi naše samospoštovanje (ali kar je od njega še ostalo) in zagovarjati obnovljeno spoštovanje razlik.

⁹ Vandana Šiva, "Farmers' Rights, Biodiversity and International Treaties", *Economic and Political Weekly*, 3. april 1993, str. 555-560.

¹⁰ Mahatma Gandhi, "Monoculture in Education", *Selected Writings of Mahatma Gandhi*, Collins, London, 1971, str. 171.

Na organizacijski ravni postaja nujno, da si izmislimo nove forume, v katerih bi lahko "samospoštovanje" in "kulturne razlike" udeležali, ne le govorili o njih. V tem smislu ne moremo dovolj poudariti potrebe po intrakulturnih interakcijah v Indiji, kjer razlike lahko izmenjujemo in prevajamo, v regijah, med njimi in preko njih. Infrastrukture za takšne izmenjave preprosto ni. Kako naj v času, ko se "svet" predvaja prek satelitov v milijone domov, še naprej črpamo moč iz pravzaprav ponarejene iluzije, da je "indijska kultura" brezčasna ali pa tako integrativna, da je sposobna vsrkati vse tuje intervencije? Kako naj, na bolj kritični ravni, še naprej verjamemo v "domorodno" na čisto lokalnih ravneh? Ali ni nujno ustvariti tudi širše strukture, prek katerih se "domorodne" kulture lahko povežejo prek regij? Na tem mestu se moramo vprašati, ali državi lahko zaupamo, da bo sprožila ta proces povezovanja v kontekstu njene vloge v komunalizaciji kultur, in še prej, ko je aktivno promovirala regionalizem na samem začetku uradne kulturne politike v petdesetih.¹¹ Kako naj na ravni kulture danes usklajujemo "regionalno" z "nacionalnim"?

Še nikdar ni bilo nujneje podpreti mnogovrstnih kulturnih identitet, toda te so lahko smiselno predstavljene le s procesom prevajanja, ki v naši večjezikovni in mnogokulturni družbi ostaja eno najbolj zapostavljenih področij raziskovanja kulture. Tudi tukaj potrebujemo nove forume, ki bi lahko raziskali nove načine in strukture predstavljanja kultur, katerih kontekstov ne bi prevajali le z besedami, ampak tudi s kretnjami, ritmi, glasbo in plesom.

Prav tako kot moramo "jezike" raziskovati na neverbalnih, performativnih in nezavednih ravneh, moramo ustvariti tudi nove pripovedi – večsrediščne, bolj refleksivne, samokritične glede "komunalističnih" in seksističnih predpostavk in predvsem bolj odklonilne v nasprotovanju monolitnim diskurzom in podobam, ki so se okrepili s komunalistično in fundamentalistično propagando. Če "pluralizem" zagotavlja enega od temeljev za oblikovanje posvetne identitete, ga moramo izraziti v različnih idiomih, ne pa ga krčiti na slogan. Monolitov našega časa ne moremo poraziti s konstruiranjem drugih monolitov, ampak s proizvajanjem mnogih glasov nestrinjanja, mnogih točk napadanja in obrambe, ostro razlikovanih, vendar povezanih. V našem iskanju skupnega programa ne smemo govoriti enoglasno.

Ta potreba po novih pripovedih je zame postala imperativ, ko sem videl "eksperimentalno" plesnogledališko produkcijo iz Indije v Torontu. Ironično je, kako je lahko kdo občutljiv na konstrukt svoje drugosti na obrobju svojega položaja. V tej produkcijski godlji, ki je dajala videz odetosti v vedsko meglico, smo bili priče spektaklu, ki je vseboval prepevanje manter in vedskih himen, žganje kadila, cingljanju cimbal, "sodobnemu" mišmašu "tradicionalnih" plesnih in borilnih form, s "pravim" *pudžari* (tempeljskim svečnikom), ki je hodil med občinstvom in blagoslovljal gledalce s pršenjem *gangadžal*. Ob teh detajlih postaja jasno, kako je mogoče "Orient" predelati v sami Indiji in ga potem izvoziti na tuje, da bi utemeljili zgodnejše oblike "orientalizma", ki so sicer v procesu odstranjevanja.

To ozadje produkcije omenjam zato, da bi lahko v njeno mizansceno umestil neko sliko, ki me je prizadela z neposrednostjo naše današnje indijske zgodovine. Ta slika je bila vznemirjajoča prav zato, ker je bila nepo-

¹¹ Za podlago o tem, kako se je v Indiji razvijala uradna kulturna politika v petdesetih letih, z izrazitim osredotočenjem na "regionalne države", ki so zagotavljale osnovne enote, okrog katerih so bila formulirana pojmovanja "indijske kulture", glej mojo kritiko poročila Haksarjeve komisije (Haksar Committee Report) z naslovom "Anatomy of Official Discourse: A Non-Government Perspective", *Economic and Political Weekly*, let. 27, št. 31-2, str. 1667-1676.

sredna, nedvoumna, domnevno brezčasna: sveti simbol OM. Ko je ta simbol zasvetil na platnu, v njem nisem bral brezčasnosti. Prebral sem "hindutva", ideologijo sil komunalizma in fundamentalizma v deželi. V tistem trenutku sem se zavedel moči simbola, moči prisvojitve simbola in njegove spreobrnitve v politično obeležje, in nujnosti ponovne prisvojitve in podelitve novega pomena temu znaku.

Ponovne prisvojitve nikoli ne morejo biti domnevne. Nasprotno, potrebna je njihova invencija na intenzivnih ustvarjalnih ravneh spreobračanja. Ker se prioritete "globalnih" in "komunalnih" scenarijev ujemajo, postaja nujna izdelava strategije novih modelov kulturne intervencije. Ironično pri tem je, da je manj verjetno, da bi ti nastali iz umišljene varnosti prejšnjih načinov nestrinjanja, kot pa na premikajočih se tleh naših novih negotovosti. Samo iščoč poti prek teh zmedenosti v kulturni politiki našega časa lahko upamo, da nam bo uspelo razrušiti konstrukte Drugega, predno bi nas drugi, ki so si jih prisvojili, v njih pokopali.

Avtorjeva opomba: Zahvaljujem se organizatorjem londonskega mednarodnega gledališkega festivala, ki so mi predlagali provokativni naslov "Drugi nekoga drugega", za moje predavanje v National Theatre v Londonu, junija 1993. Pričujoče besedilo je predelano predavanje in hkrati poskus ponovnega strateškega premisleka vprašanj, ki se v njem postavljajo, v luči neposrednosti *realpolitik* v Indiji.

Prevedel Marjan Kokot

Rustom Bharucha (Indija): gledališki teoretik. Avtor knjig *The Question of Faith* (Vprašanje verovanja) (1993), *Theatre and the World: Performance and the Politics of Culture* (Gledališče in svet: performans in kulturna politika) (1993), *The Theatre of Kanhailal: Pebet & Memoirs of Africa* (Gledališče Kanhailala: Pebet in spomini na Afriko) (1992), *Rehearsals of Revolution* (Vaje za revolucijo: bengalsko politično gledališče) (1983).

Postpolitični feminizem na odru?

Bistvo zgodnjega feminističnega/ženskega gibanja je bil proces oblikovanja podobe skupnosti kot alternativne podlage organizirani vrsti skupnih vrednot in izkustev. Ta skupnost je privzemala najrazličnejše oblike in oznake. Sprva je označevala ženske, ki jih je družilo delo, ki so preživljale prosti čas ob specifično ženskih opravilih in čutile pripadnost alternativnemu načinu življenja. Sestavni del lezbičnih združenj so na radikalnejši strani bile ločene komune, ki so delovale neodvisno od večinske družbe, na bolj asimiliranem robu pa kulturne prireditve, namenjene tistim, ki so živele in delale znotraj patriarhalne ureditve. Odrske predstavitve so formalno temeljile na ustaljenem, vzajemnem načinu vedenja, oblačenja, izražanja in pravil, po katerih se je skupnost ravnala v svoji siceršnji socialni organiziranosti. Da bi odrska produkcija dobila feminističen značaj, si je ženski performance moral najti pot, ki je upoštevala problematiko skupnosti in ustaljeno prakso na eni ter zavezujoče odrske konvencije na drugi strani.

Zavest o ženski skupnosti se je pravzaprav razvila v 70-ih letih, vzporedno s študentskim, etnično-političnim in homoseksualnim gibanjem. Večina teh gibanj je povezanost gojila kot nekakšno utopično podobo, kar se je v prijaznejši obliki izražalo z organizirano pomočjo in podporo, v skrajni pa s teroriističnimi akcijami. Z današnjega zornega kota se mi zdi ključnega pomena opozoriti na takratno zvezo med idejo skupnosti in organizacijo kolektiva. Socialistične ideje in praksa so se ujemale s feminističnimi pogledi. Pozabili smo – v Združenih državah pa zavrnili – dejstvo, da so politična gibanja 70-ih let vzpostavila nujen občutek medsebojne povezanosti, ne glede na spol, spolno usmeritev in gmotno stanje posameznika. Patriarhalne institucije so bile tako spolnodiskriminacijske kot kapitalistične. Večina ženskih/feminističnih gledaliških skupin je delovala kot kolektiv: delile so si delo, denar, življenjske razmere in osebni, čustveni prostor. Izogibale so se organiziranju vzdolž t.i. patriarhalne, hierarhične osi na relaciji scenarist–režiser–igralec. Podobna praksa se je uveljavila tudi v ženskih/feminističnih knjigarnah, pri urejanju tiska, v specializiranih zadrugah za oskrbo z življenjskimi potrebščinami in v skupnih življenjskih prostorih. Organizacija glasbenih in gledaliških festivalov je potekala v kolektivnem duhu, od odločanja o sami predstavi in ceni vstopnine do skrbi za otroško varstvo in oskrbe s hrano in prenočitvami.

V 80-ih letih, obdobju Ronalda Reagana in politike obilja, je prišlo do novih oblik feminističnega performancea in kulturne produkcije, ki se je, neza-

vedno, ne le prilagodila grozljivim, krutim okoliščinam takšne politike, temveč jo je dejansko tudi posnemala. Zavest skupnosti je klonila pred pojmom subkulture. Sprememba je premaknila socialno organiziranost žensk stran od alternativnega, proti "sub" definiranemu načinu življenja, pač glede na status, ki si ga je to življenje pridobilo v okviru prevladujočih socialnih, nacionalnih in ekonomskih dogajanj. Tako feminističnemu kot tudi lezbičnemu in gay gibanju je uspelo uveljaviti načelo formalne enakopravnosti ne glede na spol ali drugačno spolno usmerjenost. Kritiko vse globalnejših problemov kapitalizma in nacionalizma je zamenjala težnja po delovanju znotraj njiju. S prihodom 90-ih so bile vse vezi med politiko spolne enakopravnosti in kolektivistično miselnostjo oziroma protikapitalistično kritiko 70-ih popolnoma uničene. Kar ostaja, sta poststrukturalistična kritika in postmodernistični performance. Ključnega pomena za oba je vzpon neoindividualizma. Taktiko kolektivnega, povezanosti, je prerasla očaranost z notranjo dinamiko novozgrajene zavesti individualnega. Ta je deloma posledica urbane zavesti, izvirajoče iz pojmov, kot je *flaneur* Walterja Benjamina, in iz lacanovske ponotranjenosti socialnega. Prej kot skupini pripada raznolikost posamezniku. Povezovanje v skupino zamenja notranji proces prebijanja skozi različne politične okoliščine, ki jih zdaj na svoji poti srečuje posameznik. Vsaka zunanja socialna dinamika ali utelešenje materialnega temelji na novi pozitivni vrednoti fetišizma udobja. Neoindividualizem in fetišizem udobja sta po volji postmodernističnemu performanceu. Samostojna ženska predstava služi kot posoda ponotranjenju družbenih dogajanj. Kot primer omenimo predstave, v katerih se različnost med spoloma izraža skozi igro transseksualnega izvajalca, ki je moški in ženska obenem. Anna Devereare Smith predstavi svoje videnje problematike etničnih skupnosti skozi igro ene same izvajalke. Fragmentarni jezik predstave in izolirani gledališki rekviziti ponazarjajo moč materialnih dobrin. Politični učinek postpolitičnega je nekatere igralce in avtorje, ki so se prvotno ukvarjali s postmodernističnim eksperimentiranjem, prignal nazaj k realizmu–dialogu–polemiki o medčloveških različnostih in uprizarjanju stvarnosti.

S tem sem podala splošen pregled obravnavane tematike in prehajam k podrobnostim. Vzdušje 70-ih lahko ponazorimo z dogajanjem v WOW Cafe v New Yorku. Holly Hughes, danes priznana gledališka umetnica, opisuje alternativno, kolektivno naravo prireditev:

"Nekega dne sem hodila po East 11th Street, se znašla v WOW in začela s prostovoljnim delom. Že prej sem se tam udeleževala nekaterih dogodkov. V Klubu 57 so prirejali božične zabave, namenjene izključno odraslim ... ženskam. Prihajale so, se slačile in oblačile izbrano damsko perilo. Vse skupaj je precej spominjalo na svobodo transvestitskih gledališč in vsakdo je lahko nastopil ..."

Svoboda nastopanja v WOW, najsi je šlo za gledališke predstave, zabave ali striptiz, je slonela na predstavi o skupnosti, ki je nudila občutek pripadnosti glede na spol in spolno usmerjenost. Tradicionalne vloge gledališkega režiserja, scenarista in igralca so bile medsebojno zamenljive. Nihče ni upravljal prostora ali predstave v tradicionalnem smislu, pač pa je predstava sama, kot izziv, vabila ženske k sodelovanju. Nihče ni prirejal avdicij, nika-

kršni pogoji niso omejevali sodelovanja – zadoščala je zgolj prijava. Vloga posameznice v skupini je bila vloga enake med enakimi. S tem ko so odpadle omejitve glede sodelovanja na prireditvah, je vir dohodka za vzdrževanje dejansko ustvarjal notranji pretok sodelujočih. Običajna delitev na nastopajoče in občinstvo se je porazgubila, saj so ženske zakupile prostor zato, da so se na zabavah pojavljale in srečevale n.pr. zgoraj brez. Kroženje performancea v smislu kolektivnega pristopa je torej ustvarilo pogoje delovanja tako v duhovnem kot materialnem pogledu.

Obiskovalke WOW Cafe so prihajale iz vrst lokalnega prebivalstva spodnjega vzhodnega dela Manhattan. Glede na okolje in vse prej kot razkošno podobo, je v lokal prihajala ustrezna etnična mešanica žensk določenega družbenega sloja. Elementi predstav so bili zasičeni z atmosfero življenjskega načina, ki ga je določalo vse, od ponošenih oblek, nevhvaležnih in slabo plačanih zaposlitev do želje po begu iz majhnih, utesnjujočih stanovanj. Proč od uličnega nasilja in družbene prakse spolnega razlikovanja, je WOW s svojimi prireditvami nudil možnost izbire drugačnega, samo ženskam namenjenega okolja. V očeh skupnosti je bil WOW Cafe oblika nekakšne samoupravne enote, ki se je razvila v določenem življenjskem okolju sredi New Yorka. Oblikovanju skupnosti je torej vsaj deloma botrovala tudi getoizacija.

V getu je vladala revščina, bodisi kot posledica spolne diskriminacije na delovnem mestu ali pa odpora do dela znotraj uspešnega kapitalističnega patriarhata. Uprizoritve v WOW so govorile o revščini kot posledici razrednega tlačanja. Igralska skupina *Split Britches* si je za temo svoje prve predstave izbrala problem revščine kmečkih žena, kasneje pa spregovorila še o ženskah v mestnih okoljih. Ime *Split Britches* si je skupina nadela zaradi aluzije na vrsto hlač s širokim razporkom, kakršne so nosile ženske pri delu na polju, ko se niso smele ustaviti niti toliko, da bi opravile malo potrebo. V ozadju naporov za oblikovanje skupnosti kot kolektiva so feministično misel vznemirjale socialistične ideje in celo pomen komunistične partije. Ti-Grace Atkinson v svojem odmevnem manifestu z naslovom "*Lesbianism and Feminism*", iz leta 1973, pojasnjuje, da:

"...lahko strateški pomen lezbičnega gibanja za feminizem najustrezneje pojasnimo z analogijo... Političnost Partije se je kazala skozi neposredne in javne napade na razredno strukturo. Šlo je za "militanten" socializem... Lezbično gibanje je za feminizem tisto, kar je bila Komunistična partija za sindikalno gibanje."

Olje na ogenj je prilila skupnost Combahee River, ko se je poistovetila s kritiko razredne politike in materializma ter razširila njen domet.

"Zavedamo se, da je osvoboditev zatiranih pogojena z uničenjem ekonomsko-političnega sistema kapitalizma, imperializma in obenem tudi patriarhije...Ne verjamemo pa, da nam lahko socialistična revolucija, ki ni obenem tudi feministična in protirasistična, zagotovi svobodo...Kot skupnost črnskih feministk in lezbijk se popolnoma zavedamo točno določene revolucionarne naloge, ki je pred nami, in smo pripravljene zanje žrtvovati toliko dela in naporov, kolikor bo potrebno."

Smisel prireditev v WOW Cafe, ki so napeljevale k spremembam, bile naperjene proti privilegiranosti določenega razreda ali etnične skupine,

imele pogosto lezbičen naboj in bile v organizacijskem in materialnem pogledu alternativnega značaja, najbolj ponazarja dediščino 70-ih let, ki je združevala socialistične in feministične strategije povezanosti in kritičnega mišljenja.

Osemdeseta leta so prinesla novosti: pojem subkulture, blagovni fetišizem kot možnost alternativnega izkustva in neindividualizem. V nadaljevanju želim podati kratek pregled teh novosti in njihovega vpliva na sočasne spremembe odrskega dogajanja. Leta 1979 je izšlo odmevno delo Dicka Hebidgea, z naslovom *Subculture: The Meaning of Style*. Knjiga je odprla osemdeseta in postavila temelje večini pisanja, ki je sledilo. Po Hebidgeovi definiciji je subkultura jeziček na tehtnici med kohezivnimi in ločevalnimi silami, ki odloča v prid slednjim.

“Če poudarimo povezanost in soodvisnost na račun neskladnosti in diskontinuitete, smo v nevarnosti, da prezremo način, s katerim model subkulture kristalizira, konkretizira in podaja izkušnjo množice.”

Protislovnost izbire med “skupnostjo” na eni in “subkulturo” na drugi strani je torej v privilegiranju prve ali druge. “Skupnost” teži k soodvisnosti, medtem ko se po “subkulturnem” načelu skupina oblikuje s procesom ločevanja od prevladujočega. Hebidge povezuje subkulturo s stilom in utemelji njeno delovanje kot manipuliranje z blagovnimi dobrinami. Blagovni fetišizem prevzame novo, pozitivno vlogo v levo usmerjenem mišljenju, postmodernistični *bricolage* pa najavi alternativen značaj blagovnih dobrin:

“...blagovne dobrine si je v vsakdanjem življenju mogoče na simbolični ravni znova in znova lastiti, in jim pripisovati nasprotujoče si lastnosti...Izziv prevladujočemu, ki ga subkulture izkazujejo, ne izhaja iz njih samih... Pridržki veljajo skrajno plitvi, površinski ravni njihove pojavnosti, se pravi ravni simbolov, simbolične skupnosti, skupnosti potrošnikov mita.”

Z naslonitvijo na derridajevska dekonstruktivistična izvajanja, ki zavračajo “prezentnost” in s tem predpostavko o samozavedanju, se je feministična kritika obrnila proti politiki skupnosti 70-ih let. Zanj značilen naboj veje iz odmevnega članka Iris Marion Youngove, *The Ideal of Community and the Politics of Difference*. Potem ko začne s trditvijo, da skupnost “favorizira enotnost na račun razlik”, avtorica prepozna skupnost kot namišljen vzor, ki “posplošuje in postavlja v brezčasnost lasten koncept socialnega bivanja s tem, da vzpostavlja nasprotje med avtentičnimi in neavtentičnimi družbenimi odnosi”. Youngova se odloči za dekonstrukcijo skupnosti tako, da jo označi za “ideal” v najslabšem pomenu besede, s tem ko vztraja pri trditvi, da “jaz” in “ti”, ki zvenita skozi dejansko podobo te skupnosti, hkrati označujeta “medsebojno subjektivnost” kot bivanjski vzorec. Nato ugovarja takšni osnovi s tezo, da subjekt ne zmore popolnoma doumeti samega sebe, in s tem tudi drugih ne. Po avtoričinem mnenju bi v nasprotju z omenjeno obliko skupnosti za idealno veljalo “mesto brez zatiranja”, ki bi ostalo sprejemljivo za “neprilagojeno drugačnost”.

Diana Fuss se v uvodu k antologiji *“inside/out”* postavi ob bok trditvam, da je skupnost preveč tog pojem: “Večina nas je obenem znotraj in zunaj,” pravi Fussova, in nam pripisuje le delno in začasno članstvo v skupnosti oziroma v subkulturi. In nadaljuje:

“Kakršno koli hrepenenje ali romantična predstava o 'zunanjem' kot prostoru radikalnih možnosti nas nemudoma pusti na cedilu, saj moramo zato, da lahko idealiziramo 'zunanje', biti že, vsaj do neke mere, udobno spravljene znotraj.”

Kate Bornstein, ženska, ki je bila prej moški, je nedavno stopila v središče dogajanja na prizorišču, ki ponazarja tako notranjo kot zunanjo sfero problematike drugačne spolne usmerjenosti. V svoji predstavi *Hidden: A Gender* igra oba spola, tako kot sicer v življenju. Pripoveduje o operaciji, s katero so ji spremenili spol, in do podrobnosti, v stilu kuharskih navodil, opiše odstranitev penisa. Problem transseksualnosti podaja na način, kakršen je oddaljeni perspektivi, feminizmu, ki je še vedno vpet v sponse spolne identifikacije, nedosegljiv. Sandy Stone, ravno tako “moški-ženska”, igra vampirja, v medli svetlobi računalniškega ekrana, na katerem se pojavljajo podobe preobrazbe človeške rase v robotsko. Ekran osvetljuje ljudi spremenjenega spola, ki si v telesa, na katerih so vidne sekundarne spolne karakteristike obeh spolov, vbrizgavajo estrogen. Možnost, da se prizor udejanji v resničnem svetu, je nesporna. Dostop do medicinskih tehnologij in robotike je danost politike obilja. Telo s spremenjenim spolom ponazarja novo vrsto človeka-državljana, ki je produkt tržnih usmeritev in nacionalnega statusa. “Ženske” in feministične teorije so odrinjene na rob. Tradicionalna politika ne sledi več dogajanjem. Ostaja vseobsegajoča podoba posameznika, ki ponazarja zgolj notranjo razklanost.

V tem smislu se samostojne predstave Anne Devere Smith ukvarjajo s problemi rasne diskriminacije. Smithova potuje v okolja, kakršno je Los Angeles, in se pogovarja s pripadniki etničnih skupin, ki so bili priče etničnemu nasilju, kakršno je denimo izbruhnilo leta 1992 v primeru Rodneya Kinga. Intervjuje obdela in potem sama nastopa v vlogah različnih oseb. Sama na odru, interpretira pogovore med Američanom korejskega rodu in Afroameričani. Njena dela slovijo kot dramske obdelave življenjskih situacij v urbanem svetu. Prišel je čas, da se tovrstna navzkrižja izrazijo skozi novo, učinkovito podobo posameznika.

V nasprotju s tovrstno prakso se je Cherrie Moraga, Američanka mehiškega rodu, lezbijka, pesnica in avtorica igranih predstav, s svojim delom odmaknila od postmodernističnih postopkov nazaj k neke vrste realističnemu dialogu. Uprizorja življenje kmečkih delavk, Američank mehiškega porekla. Vrača se v čase priključitve jugozahodnih ozemelj, v leto 1848, in opozarja na uničujoče posledice, ki jih je sprememba meja prinesla tam živečim prebivalcem. Razpustitev Združenih držav Amerike si zamišlja kot posledico aktivističnih gibanj domorodnega ljudstva, ki bodo zemljo vrnila v prave roke. Narodnostne meje so v njeni politični organizaciji sporne. Nobena subkultura se ne bi sprijaznila s privilegiji, izposlovanimi z zakonskim odlokom. Nedavni podpis severnoameriškega sporazuma o prosti trgovini (NAFTA) je Cherrie Moraga pospremila z ogorčenim protestom proti novi vrsti ekspanzionističnega vdora v Mehiko. V času, ko to pišem, si je NAFTA nakopala nasprotnike v obliki terorističnih skupin, ki zahtevajo vrnitev zemlje Indijancem. Na naši polobli se ponovno odigrava boj med kapitalistično ekspanzijo in terorizmom.

Moragina odrska upodobitev nastalih razmer nosi naslov *Heroes and Saints*. Drama je sicer po svoji obliki tradicionalno realistična, glavna oseba, Cherezita, pa je samo glava – posledica prirojene telesne okvare zaradi kemične zastrupitve polj. Zamisel izvira iz osrednjega problema skupnosti Mehičanov, ki se bori proti zapraševanju poljskih pridelkov s kemičnimi sredstvi, saj ti povzročajo številne prirojene telesne okvare. Čeprav je samo glava, je Cherezita spolno bitje. V prizoru, ki v trenutku poruši vrsto moralnih zapovedi, smo priča dogodku, ko "glava" oralno zadovolji vaškega duhovnika. Cherezita je tudi v oporo svojemu homoseksualnemu bratu, ki je često na poti med vaško skupnostjo in gayevsko sceno v San Franciscu, razklan med klicema dveh popolnoma različnih okolij. Ob koncu igre nosijo razjarjeni kmetje mrtvo Cherezitino glavo preko polja kot kip svetnice. Drama je prispodoba vzvišenosti boja za vrnitev zemlje tistim, ki jo obdelujejo, za pravico do popolnega, spolno aktivnega ženskega telesa ter pravico homoseksualcev do polnopravnega mesta v skupnosti.

Vezi, ki so se nekdaj prepletale med navedenimi političnimi zahtevami, je v veliki meri pretrgalo postpolitično obdobje. Najnovejša kalifornijska republikanska kampanja, uperjena proti posvečanju posebne skrbi ženskam in etničnim manjšinam, je pridobitve 70-ih postavila na glavo. Vrnili smo se v leto 1968. Ljudje bi se radi organizirali, toda kako? Kako se zavzemati za pravice žensk in etničnih manjšin brez zavesti o identiteti? Lahko morda zdaj, "po padcu zidu", obudimo v življenje sotočje feminizma in socializma? Je predstava prihodnosti "one-woman show"?

Prevedel Boštjan Leiler

Sue-Ellen Case (ZDA): Profesorica na University of California, stokovnjakinja za področje "ženskega gledališča". Avtorica knjig *Feminizem in gledališče: kritična teorija in gledališče*, *Prikaz moči: gledališki diskurz in politika*. Od 1985 do 1989 je bila urednica *Theatre Journala*.

Katero mesto v sodobni teoriji igre pripada ženski? Zadeva Pol Pelletier*

* Pričujoči prevod je nastal po angleškem prevodu Carrie Loffree.

¹ Feministična gledališka teorija osvetljuje tako nefeministična kot feministična dela. Prim. Enoch Brater, *Feminine Focus, The New Women Playwrights* (New York: Oxford University Press, 1989); Sue-Ellen Case, *Feminism and Theatre* (New York: Methuen, 1988) in *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1990); Jill Dolan, *The Feminist Spectator as Critic* (Michigan: University Microfilms Research Press, 1988) in *Presence and Desire: Essays on Gender, Sexuality, Performance* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993); Linda Hart, *Making a Spectacle* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989); Linda Hart in Peggy Phelan, *Action Out: Feminist Performances* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993); Karen Laughlin and Catherine Schuler, *Theatre and Feminist Aesthetics* (Fairleigh: Dickinson U. Press, 1995); Peggy Phelan, *Unmarked* (U. of Missouri, 1992); Elsteth Trobyn, *Sexing the Self, Gender Positions in Cultural Studies* (Routledge, 1993).

Govorjenje o sodobnih teorijah igre je izziv. Področje je prostrano in vendar se zdi, da je zelo malo gledaliških teoretikov in praktikov zamejilo nek prostor znotraj tega področja; o razlogih za to bom spregovorila malo kasneje. Govoriti o teorijah igre, da bi razbrali, katera mesta v gledališču zavzemajo ženske, pomeni dvojni izziv, če že ni nekaj popolnoma nemogočega; vendar sem se odločila, da se te teme tukaj lotim, ker čutim, da je pomembna za gledališče in za feministična prizadevanja na vseh področjih umetnosti.

Presenečeno sem ugotovila, da vprašanje o mestu ženske v sodobni teoriji igre pri večini novejših razprav o ženskem gledališču navidez manjka, in to pri razpravah, ki postavljajo trdne temelje feministični teoriji dramske umetnosti.¹ Elizabeth Goodman je ena od redkih kritičark, ki se loteva tega predmeta. V svoji knjigi *Contemporary Feminist Theatres: To Each Her Own* Goodmanova poudarja, da je potrebno povečati zavest o nalogi igralk pri oblikovanju teorije igre, rekoč, da je ta povečana zavest bistvena, če hočemo, da steče dialog med teorijo in prakso.² Ne gre drugače, kot da se strinjamo s to ugotovitvijo.

Ko opažam odsotnost zanimanja za teorije igre med feminističnimi gledališkimi teoretičarkami, nočem zanikati pomena raziskav avtoric, kot sta S. Bassnett³ in L. Ferri⁴, ki sta pisali o nalogi ženske na odru. Preprosto želim pokazati, da na področju teorije igre ženske ostajajo odsotne.

Razlogi za to odsotnost so kompleksni in izvirajo iz najmanj dveh problemov. Prvič, vprašanje o teoriji igre je težavno: Kaj je teorija igre? Kakšen je njen namen? Ali lahko resnično vpliva na gledališko prakso? Drugič, ženske so se že dolgo časa stežka lotevale teoretičnih vprašanj, šele v zadnjih dvajsetih letih so z delom teoretičark, kot so J. Kristeva, L. Irigaray, A. Ubersfeld in T. de Lauretis, pričele premagovati to oviro, ki dandanes ni nič manjša.

Vprašanje teorij igre združuje mnogo različnih študijskih področij in zastavlja številna daljnosežna vprašanja, ki jih bom tu skicirala:

1. Prvo vprašanje zadeva teorijo samo. Kaj je vključeno v pojem teorije? Kako premostimo vrzel med teorijami, ki so usmerjene k praksi, in tistimi, ki so usmerjene h kritiki?
2. Drugo vprašanje zadeva idejo igre. Kaj razumemo pod "teorija igre"? Kako lahko osnujemo tako teorijo? Kakšno je mesto te intelektualne na-

² "Novo definicijo feminističnega gledališča bi bilo najbolj koristno oblikovati na podlagi nazorov praktikov in delovnih izkušenj operativnih feminističnih društev," piše Goodmanova v *Contemporary Feminist Theatres*. V istem delu kasneje okrepi to idejo tako, da nakaže, da "bi bilo moč konstruirati teorijo feminističnega gledališča, ki jo praksa oblikuje in tudi sama vpliva na prakso". (Elizabeth Goodman, *Contemporary Feminist Theatres: To Each Her Own* (London: Routledge, 1993), 10 in 238.)

³ Suzan Bassnett: "Towards a Theory of Women's Theatre" v *Linguistic and Literary Studies in Eastern Europe* let. 10: *The Semiotics of Drama and Theatre*, ur. Herta Schmid in Aloysius Van Kesteren (Amsterdam in Philadelphia: John Benjamins, 1984); *Feminist Experiences: Three Women's Movements in Four Cultures* (London: Allen & Unwin, 1987); "Women Experiment With Theatre: Magdalena '86", *New Theatre Quarterly* 3.1 (avg. 1987), 224-233; "Perceptions of the Female Role", *New Theatre Quarterly* 3.1 (avg. 1987), 234-236, *Magdalena: International Women's Experimental Theatre* (Oxford: Berg Publishers, 1989).

⁴ L. Ferris, *Acting Women: Images of Women in the Theatre* (Basingstoke: Macmillan, 1990).

⁵ *Pratiques théâtrales* 16 (Montreal: Fall 1982), 11-21.

⁶ Pelletier, *op. cit.*, 12.

⁷ Pelletier, *op. cit.*, 13.

loge v odnosu do gledališke prakse? Koliko cenijo te teorije praktiki? Kdo so pomembni misleci na tem področju?

3. Tretje in zadnje vprašanje, ki ga bom tu zastavila, je vprašanje o ženskah. Če predpostavimo, da obstaja mnogo teorij igre, katero mesto med njimi potem zavzemajo ženske? Kdo so pomembni sodobni misleci na tem področju? Kaj lahko ženski pogled prispeva k novim teorijam igre? Vprašanje, ki se ga lotevam v tem referatu, je zares kompleksno, ker pre-sega samo vprašanje žensk in gledališča, zato da bi se dotaknilo vseh temeljnih področij gledališke teorije (namen teorije, pomembnost teorij igre). Pomembnost te teme je dejansko prav v njeni kompleksnosti in upam, da bom v pristopu k teoriji igre kot ženskemu vprašanju pokazala poseben prispevek, ki ga ženske umetnice lahko dajo temu področju. (...)

Kaj je ženska teorija igre

Za ilustracijo mojemu razmišljanju bi se rada osredotočila na primer ženske teorije igre, na metodo, ki jo je razvila Pol Pelletier in je opisana v njenem članku "Jouer au féminin"⁵, kar bi lahko prosto prevedli kot "Ženska igra". Pelletierjeva je feministična umetnica iz Quebeca, ki jo v montrealškem gledališkem okolju zelo dobro poznajo.

Pol Pelletier se upira obliki igre, ki jo na odru uporablja večina žensk, se pravi obliki igre, pri kateri igralkino telo ostaja pasivno. Zahteva "aktivno telo", pri čemer igralka ni prisotna le zato, da bi dopustila, da jo gledajo, ampak se v akcijo zavestno vključuje zato, da bi resnično kaj napravila s svojim telesom.

Prva igralkina skrb ne bi smela biti: "Gledajo me", ampak prej: "Gledam, kaj počnem, pri tem, kar počnem, sem popolnoma udeležena." Dejstvo, da je igralkina pozornost tako močno usmerjena na akcijo, ji daje držo, ki publiko očara... Celo če je igralka na odru sama in se ne giblje, obstaja notranja aktivnost, delujejo nevroni, ritem krvi pulzira po žilah, miselna aktivnost... ustvarja elektriko, ki od atoma do atoma potuje po zraku, dokler ne doseže gledalcev.⁶

V tem odlomku se Pelletierjeva dotakne dveh vprašanj, ki sta temeljnega pomena. Prvič, vztraja, da mora igralka privabiti pozornost publike ne na sebe samo kot objekt, ampak na akcijo, ki jo uprizarja. Drugič, poudarja potrebo po ustvarjanju teles, ki akcije izvajajo. "Imam vtis, da imajo ženske telo za tisto, kar je najbolj intimno," pravi Pelletierjeva, "medtem, ko je pri človeku verjetno najbolj intimno čustvo."⁷

Po mnenju Pelletierjeve je žensko telo zaprto in utesnjeno, skrito za zasloni in zato center številnih napetosti.

Opazujem sproščanje energije, ki se – pogosto podzavestno – jasno kaže kot napetost ali živčni trzaji, to telo otrdi, ga omrtviči, prisili v nenaravne in utesnjene položaje. Nekatere igralko imajo na primer kruto navado, da nosijo vso svojo težo na eni nogi, rezultat tega je poudarjanje boka in na ta način poudarjanje njihovih "naravnih" krivulj. Zaradi tega se zmanjša prostor, ki

ga igralka zavzema na odru, središče težnosti se premakne tako, da je igralka oropana ravnotežja, energije in trdne osnove. Igralkina prisotnost potemtakem ne more biti kaj več kot nekaj nedoločenega, šibkega in lebdečega. Druge igralka potiskajo svojo glavo naprej, kot da bi hotele razkazovati svoj lepi obraz, kar nujno ustvari precej napetosti v vratu in čeljusti. To pretrga vez, ki običajno povezuje glavo, noge in ude ter dopušča raztezanje. Za druge igralka se spet zdi, da so obsedene s svojimi očmi... Druge so obsedene z usti, drža njihovih ust je popolnoma nenaravna... Ali pa uporabljajo svoje roke tako, kot če bi se stalno dotikale nežnih, majhnih porcelanastih predmetov...⁸

Potreben je nekdo, kot je Pol Pelleleir, ki se osredotoča na telesa na odru, na njihove močne in šibke plati, da razbere vsa ta trzanja in napetosti. Kljub temu ni Pol Pelletier edina gledališka oseba, ki je opazila to značilnost. Grotowski je še ena, ki je zapisala, da je prvotna naloga igralca to, da se izvije iz svojega vsakdanjega življenja in osvobodi katerikoli potlačeno energijo, zato da bi dosegel stanje nevtralnosti. Pol Pelletier se s tem popolnoma strinja. Se pravi, da njeno delo ni toliko zanimivo zaradi izvirnosti, kot je zaradi pozornosti, ki jo posveča ženskim izvajalkam.

Gre le za začetek z nevtralne pozicije, stanja brez napetosti in pomena, le tako lahko ustvarimo zanimivo igralsko izkušnjo. Težava je v dejstvu, da ženske pri ustvarjanju te nevtralnosti stremijo k določenemu samouničenju. Tisti, ki izkusi intenzivni igralski trening z ženskami, si ne more pomagati, da ne bi odkrival prostranih brezen praznine.⁹

Roberta Sklar iz newyorškega "Woman's Experimental Theatre" je opozorila na isto težavo, ko je napisala:

Zdi se, da tradicionalni pristop do igre, pri katerem se lupijo plasti, rušijo obrambni mehanizmi in nato gradi iz nič, ne velja za ženske. Ženskih obrambnih mehanizmov ni moč zlomiti. Ženska se je naučila preživeti tako, da je v svetu, ki je ne sprejema kot del človeške rase, razvila obrambne mehanizme.¹⁰

Glede na revolucijo, ki jo je doživel feminizem v zadnjih petnajstih letih, bi bilo zanimivo slišati, ali bi se Sklarjeva dandanes enako izrazila. Kakorkoli že, ideja "aktivnega telesa", kot jo je opisala Pol Pelletier, ostaja središčna ideja v razvoju teorij igre, zlasti ženskih teorij, ker je povezanost žensk s svojimi telesi in telesi drugih osnovana na siloviti zgodovinski in socialni dediščini. V bistvu poskušata tako različni umetnici, kot sta Laurie Anderson in Karen Finley, to dediščino razrušiti.¹¹

Uveljavljanje nevtralnosti je dobra smernica, toda kakšni so rezultati tega, da se um in telo očistita vseh napetosti in motenj? Kakšni so učinki nevtralizacijskega procesa? Po mnenju Pol Pelletier stopijo nevtralna telesa v stik z arhetipi.

Igralec, ki vadi po metodi "grotowski" in ima neobhodno potreben talent, bo dosegel stanje čistosti. Toda v tem poroznem stanju ne-bivanja ga ne pričaka občutek izgubljenosti. To stanje je bolj podobno stanju ozmoze z velikimi arhetipi njegove civilizacije. Ti arhetipi mu dajo občutek moči, popolnosti in legitimnosti.¹²

Če je igralec, ki doseže stanje čistosti, soočen z arhetipi, kaj se potem dogaja z igralkinim obrazom? Igralka je soočena z istimi arhetipi, ki so več-

⁸ Pelletier, *op. cit.*, 14.

⁹ Pelletier, *op. cit.*, 14.

¹⁰ Citat po Pol Pelletier, *op. cit.* 15. Citirani odlo-mek je bil objavljen v *The Drama Review* 86 (junij 1980) na strani 35 v izdaji "Woman and Performance".

¹¹ Prim. moj tekst "From an Esthetic of Seduction to a Theory of the 'Ob-scene'", ki je bil predstavljen na letni konferenci Mednarodne zveze za gledališke raziskave v Helsinkih, avgusta 1993. Tekst bo tudi objavljen.

¹² Pelletier, *op. cit.*, 15.

¹³ Pelletier, *op.cit.*, 15.

¹⁴ Pelletier, *op. cit.*, 19-20.

¹⁵ Pol Pelletier tudi piše: Ko me ljudje vprašajo za moje mnenje o igralski vadbi, jim vedno povem, da če bi imela gledališko šolo, bi bila vsaj polovica tečajev v prvem letu posvečena zgodovini sedanjega položaja ženske, da bi lahko ustvarili novo notranjo mitologijo, kjer bi igralke lahko odkrila nova gonila, ki bi vodila njeno igro, se pravi, da bi ustvarili simbolni univerzum, o katerem sem že spregovorila. Imeli bi tudi veliko predmetov fizične vadbe: samoobramba, borilne veščine, gimnastika, vaje za moč... (Zato da bi ženska telesa pripravili do nevtralne pozicije, do stanja silovite praznine, morajo igralke trenirati, da si pridobijo veliko moči.) Imeli bi tudi improvizacijski tečaj, ki bi dopuščal raziskovanje tem ali idej, ki se pojavijo pri teoretičnih predmetih. Tako bi tudi razvijali kreativnost, igrali bi se z imaginacijo, z zavestnimi sanjami, s pisnimi vajami... Naj še enkrat ponovim, vse to bi bilo namenjeno temu, da posameznica goji občutek samoeksistence. Nikoli pa ne bi imeli tečajev, ki temeljijo na interpretaciji repertoarnih iger, ker bi nas vloge v teh delih prisilile, da ponovno potisnemo svoje boke naprej ali da prhutamo po odru, trepetamo s trepalnicami in mahamo z rokami. Zato da bi spremenili telo, moramo spremeniti um. (*Op. cit.*, 14.)

¹⁶ Julia Varley, "The Silence in the Valley of the Moon", neobjavljen rokopis, 2.

noma maskulinizirani, se pravi, razen če ni moč ustvariti novih. Ravno to je naloga, ki jo privzema sodobna feministična umetniška praksa.

Še enkrat citirajmo Pol Pelletier.

Ni dovolj, da "izpraznimo" ženska telesa. Njihovo meso moramo naučiti novih odnosov, novih poti, ki vodijo do videnja samih sebe in lastne povezave z zunanjim svetom... Potrebujemo... žensko kulturo; da bi prešli iz simbolnega univerzuma, v katerem so ženske drugorazredna bitja, namenjena temu, da "služijo", do novega simbolnega univerzuma, kjer se lahko ženske izživijo v svoji polni lepoti in moči.¹³

Katera vrsta igre bi nam omogočila, da odkrijemo in užijemo to novo kulturo? Pol Pelletier je približno pred petimi leti postavila temelje programu vadbe za igralce z naslovom "Dojo for Actors", zato da bi pripravila vadbo za zainteresirane igralce in igralke ter kot poskus odgovora na gornje vprašanje. Da bi pomagala igralci in igralcu pri resničnem obvladovanju prostora, ki njo (ali njega) na odru obdaja, dela Pelletierjeva v svojem centru s tehnikami osvobodjanja telesa. Dela tudi po zakonih prisotnosti, se pravi po zakonih neravnovesja, odpora, pretiravanja in zavračanja stanislavskega čustva. Da bi vplivala na te vidike igre, je razvila tehnike, ki jih navdihuje Orient, tehnike, ki so osnovane na dihanju, zaustavljanju mentalne aktivnosti in povezavi igralca z energijo. Za Pelletierjevo mora absolutno vse priti od telesa.

Ali obstaja kaj razkošnejšega od telesa? Čutim resnično strast do kosti, mišic, živcev, kože in celotne gmote premikajočih se in spremenljivih udov, ki jih je mogoče združiti na toliko različnih načinov. Na odru želim videti ženske, katerih telesa bi bila zame prava paša za oči. Da bi prišlo do tega, je treba odkriti dve stvari. Najprej je treba odkriti divjost telesa v smislu primitivne prostosti in v smislu silne moči, ki jo imamo vsi, a nam je bila odvzeta...

Drugi element, ki ga hočem razviti, je to, kar imenujem "telesna imaginacija". Ko enkrat ponovno odkrijemo divje stanje bivanja, ko smo se enkrat znebili naših strahov, odkrijemo, da ima telo izjemno sposobnost domiselnosti.¹⁴

Morala bi citirati celoten članek, da bi lahko resnično izkazala priznanje kritičnemu in praktičnemu delu Pol Pelletierjeve. Četudi se zdi, da so nekatere njene trditve neprepričljive, četudi se zdi, da druge trditve veljajo tako za igralce kot za igralke, je teoretski tekst Pelletierjeve zelo močan in si povsem zasluži, da ga predstavimo in da na takšnih konferencah razpravljamo o idejah te feministke. Razlog je v tem, da članek Pelletierjeve ponuja vznemirljiv in vspodbuden primer, kakšna bi bila teorija igre, ki bi jo izoblikovale ženske.¹⁵

V besedilu "Tišina mesečeve doline" avtorica Julia Varley pripoveduje naslednjo anekdoto:

Ko sem vprašala Evgenija Barbo, zakaj v zgodovini gledališča manjkajo ženske, je odgovoril: "Zato, ker niso pisale." Ko sem ga opozorila na mnoge igralke, avtobiografije in pisma, je odgovoril drugače: "Zato, ker niso osnovalе teorije, ker svojih izkušenj niso pretvorile v refleksijo, nasvete in vizije, ki postanejo napotki za prihodnje generacije v gledališču."¹⁶

Barbovo opažanje je zares zanimivo; čeprav si vedno več žensk drzne stopiti na področje gledališke teorije in ravno pričenjajo kljubovati temu neukročenemu teritoriju, puščajo ženske teorijo igre, eno področje znotraj tega območja, relativno raziskano. Takšno žensko raziskovanje bi prav gotovo koristilo celoti gledališke prakse.

Julij 1995

Prevedla Darja Šterbenc

Josette Féral (Canada): profesorica na Université du Québec, Montreal. Avtorica knjige: *Kultura proti umetnosti: eseji o politični ekonomiji gledališča* (1990). Urednica raznih zbornikov: *Teatralnost in mise-en-scene* (1982), *Substanca* (1977). Številni članki v različnih publikacijah: *Discourse*, *Pirandello and the Modern Theater*, *Drama Review*, *New Theatre Quarterly* itd.

Kitajska Medeja ali pastelni obraz kolonializma

Predstava Evripidove *Medeje*, o kateri govorim, je bila odigrana v Atenah leta 1991 na občinskem poletnem festivalu Halandrija (kjer se je Evripid sicer rodil). Halandri ima globoko zarezo presahlega potoka, po grško se ji pravi *rematja*, kar je postalo tudi ime gledališča, in tam, v pokrajini, ki najbolj ustreza evropskim fantazmam o antični krajini, je bila uprizorjena tragedija v verziji opere He Bei Bang Zi, severnokitajske variante tistega, kar poznamo kot "pekinško opero". Lokalna božanstva so v onesnaženih in razbeljenih Atenah sredi julija poskrbela za meglo in dež in da je zaradi hladu bilo videti sapo iz ust igralcev. Tekst, ki so ga pravzaprav igrali kot *Medejo in Jazona*, je prevedel znani kitajski helenist Luo Nian Cheng. Obe glavni vlogi sta igrali ženski, primadona Pei Yan Ling Jazona in Peng Hui Heng Medeja.

Na dnu srca sem ohranila drhtenje iz sedemdesetih, rezervirano za "primitivno" in ritualno gledališče, za razmršene lase in zaneseni pogled Juliana Becka, za grobe tkanine, prazne scene, škropljenje gledalcev z rdečo tekočino, aktualizacije, ki so iz Aristofanovih komedij nujno delale tragedije, za Pasollinijevo globalizacijo Ojdipa, ki je izšel iz maternice srednjeevropske buržajske kulture v svetlobo, sušo in surovost pravega sveta, Sredozemlja. Cirkus/ritual/karneval so se mi zdeli kot idealna formula, ki spaja folkloro, subverzijo in kulpabilizacijo Zahoda z disidentskim entuziazmom in interpretativno slo evropskega centra in Vzhoda. Severnokitajska *Medeja* se je pojavila zato, da izruje to poslednjo korenino vere v polimorfnost in prevedljivost, torej semiotično univerzalnost ideološkega diskurza. Če zaenkrat zamenjamo različne koncepte časa in tradicije, ni v gledališki zvrsti in njeni zagotovo ideološki občutljivosti za besedilo *Medeje* niti drobca evropske utopije primitivnega in ritualnega. Gre za neko zabavno, scensko fascinantno, toda neodpušljivo konservativno gledališče, katerega intelektualni napor se lahko kosa s tistim TV nadaljevanke *Dinastija*. Popolno obvladovanje teles in glasov kitajskih igralcev ter akrobacije in vokalne bravure nimajo seveda nobene zveze s tragično nepokretnostjo televizijskih ikon, stlačenih v čudežno komunikacijsko škatlo – razen glede barvne podobnosti (rožnato-turkizno-zeleno-oranžne) svile in šantunga. Vulgarni mali sexy jeans iz *Dallasa* deluje v tem kontekstu še kako primitivno in ritualno.

Zvezo med antično epsko naracijo in soap-opero je pred kratkim duhovito analizirala neka francoska antropologinja antike.¹ Toda branje kitajskih interpretov Evripida nikakor ni po ključu lastnega ritualnega: samo za pri-

¹ Dupont, Florence.
Homère et Dallas, Paris,
1991.

mer, zmaji na koncu Medeje preprosto niso uporabljeni po kitajski varianti. Moja razlaga te neuporabe je nekaj, kar bi lahko imenovala "kulturno sramovanje", oziroma nesprejemanje lastne folklore za ugotavljanje preveč lahkotnih vzporednic. V "kulturnem sramovanju" razbiram tudi dvojno igro koloniziranega (od evropske kulture) in kolonizatorja (zahodnega sveta). Še en element kolonizatorskega: kitajska odrska interpretacija sploh ne upošteva možnosti Medejinega položaja *tujke* in *emigrantke*.² Pa poskušajmo odkriti še druge elemente kolonizacije druge kulture. Predvsem so evropska branja antične drame, vključno z modernimi grškimi, ki veljajo v lokalnem kontekstu za "najbolj avtentična" (to lahko celo zagovarjamo, vendar le z lahkostjo prevajanja besedil), pravzaprav zaznamovana s fantazmo preteklosti, ki je tudi geografsko "druga". Evropa si je izmislila, oziroma kolonizirala, preteklost, ki jo je poimenovala "antična" in ki jo zaznamuje z obrnjenim računanjem: svet *through the looking glass*. Razen da je "antična", je ta preteklost tudi "avtentična", čeprav bi moralo že samo modeliranje evropskega sveta po arhitektonskih, umetniških, administrativnih in filozofskih pravilih, ki izvirajo iz evropskih razlag antike, vzbuditi dvom. To seveda ne pomeni, da skušam zmanjšati interpretativno potenco panoge, iz katere izhajam tudi sama. Prav nasprotno. Poudarjam njene izjemne zmožnosti. Sicer pa, mar niso iz nje izšle vse druge humanistične discipline, pa tudi sam koncept humanistike? Morda najfascinantnejši primer delovanja takšne invencije v praksi je ustvarjanje prostora evropske antične utopije, poustvarjanje nekega sveta na prostoru, kjer si ga je zamislila: invencija moderne Grčije.³ Rezultat? Pesimist bi ga utegnil najti v oblikovanju periferne evropskega modela majhne monoetnične nacije, ki težko prenaša kar koli *drugega*, posebej v nasprotju z antičnim neproblematičnim dojemanjem ras, pač pa zelo podobno antičnemu dojemu položaja žensk, sužnjev in nedržavljanov nasploh. Če se vrnemo k osrednji temi, je evropska tradicija do antičnega sveta prav tako kolonizatorska kot do neevropskih svetov. Razlika je le v pripisani avtoriteti, v kolektivnem *egu*, ki se krepí v invenciji preteklosti in povečevanju pravic prvega in najstarejšega. Invencija antičnega sveta je torej izrazito patriarhalna. Zamenjati to invencijo za matrilinearno, kot so poskušale feministke-klasiki in arheologinje prve generacije, na primer nedavno preminula Maria Gimbutas, ni niti malo enostavna niti zelo uspešna strategija. V najboljšem primeru se tak poskus konča s konstrukcijo avtoritete vsemogočne in, paradoksalno, izrazito patriarhalne Matere.

V tej luči ni kitajska Medeja nič manj kolonizatorska od katere koli Medeje zahodnega sveta. Če sprejmemo kot vzor tisto, kar je napisal Ernst Bloch o avanturističnem romanu kot zvrsti, ki generira utopijo, in če sledimo misel, da je izbor zvrsti ideološka odločitev, lahko prikažemo izbiro variante pekinške opere izmed približno 300 zvrstnih možnosti kot ključ za branje te kitajske Medeje. Gledališko-zvrstno je Medeja namreč opredeljena kot melodrama socialno uspešne, toda emotivno katastrofalne zakonske zveze. Gledališka zvrst in njene konvencije ne morejo uporabiti dramaturškega načela *in medias res*, ampak morajo povedati zgodbo od začetka, *ab ovo*. Ta naracija potencira trivialni značaj odrskega dogajanja, ki

² Mimoso-Ruiz, Duarte. *Médée antique et moderne. Aspects rituel et socio-politiques d'un mythe*, Paris, 1982.

³ Herzfeld, Michael. *Ours Once More. Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, University of Texas Press, Austin, 1982.

ga gledališka zvrst korigira z dodajanjem fantastičnih elementov. Povedano drugače, fantastični elementi niso preneseni na oder iz ritualne tradicije z namenom doseči asociativno recepcijo, ampak so možnosti gledališke zvrsti izkoriščene z namenom, da bi trivialna naracija lahko odgovarjala odrskim kodom. Mlada Medeja-čarovnica zavaja, obvladuje, razganja in ubija vse Jazonove sovražnike (v glavnem svoje lastne sorodnike) s pomočjo svoje *shocking* rožnate pahljače. Njena pojava v vlogi srečne in ambiciozne soproge, v *executive* sivem kimonu, z že omenjeno pahljačo, diskretno vtaknjeno v rokav, označuje padec čarovnice v kalup buržujke. Ko pa pompozni in površni mož z veseljem sprejme novo in uspešnejšo zakonsko ponudbo, ambiciozna Kitajka za razliko od maščevanja, ki ga pripravlja večina Medej zahodnega sveta, preprosto znori. Nima temne ženske moči, ki se je pripravljena zoperstaviti celo materinstvu in ki še vedno izziva nepremagljivo nelagodje zahodnih razlagalcev. Namesto zunaj odra s strašno odločnostjo ubije svoja sinova v turkizni in rožnati oblekici, ki kričita "mama", kar na samem odru, sredi pravega boja z dojiljo, kar nas sili k prepoznavanju norosti. Ta norost ni odrska konvencija, ampak poskus racionalne, ne-ritualne, neetične razlage neizbežnega konca nekega neizpolnjenega dogovora, zmanipulirane enakopravnosti/zavezništva in rafinirano represivne kulture. Lahko bi torej bila popuščanje evropskemu branju, oziroma kitajska invencija (kolonizacija) evropskega racionalizma. Privedena do meja svojega prizadevanja, da bi "uspela" z neustreznim in nehvaležnim človeškim materialom, svojim možem, doživlja sposobna Kitajka tisto, kar prav v moderni dobi doživljajo zahodne ženske.

Na ta način postavlja kitajska Medeja povsem jasne meje vsakemu feminističnemu branju teksta. Niti en zahodni bralec s feminističnimi vred si še ni drznil braniti Medeje tam, kjer se začneja skrajno tvegana meja svetosti materinstva. Detomor feminizmu nedvomno povzroča nenadoknadljivo politično škodo in ostaja kot tema za razprave, ki jo je treba šele načeti – morda v naslednjem stoletju. Evripidov izziv, ki raziskuje položaj otrok kot objekta oblasti in nasledstva, ukinjanje njihove osebnosti, brezno socialnih razkolov, z argumentom, da otrokom ni treba živeti, če jih čaka usoda outsiderjev ali celo sužnjev – vse to je ena temnih pasti, ki jih evropski invenciji antike še ni uspelo odpreti. Kitajska Medeja torej ni nikakršna razlaga evropskega branja, ampak izvirno branje, ki ne more najti za žensko-detomorilko nikakršne rešitve razen norosti in odkrito kaže svojo represivno kulturo. Razlika med ritualnim branjem Medeje pri zahodnih razlagalcih (čarovnica, boginja, temna vladarica) in pragmatično kitajsko Medejo, ki jo izdajo živci, je v evidentni *modernosti* kitajske Medeje in njeni podobnosti sodobni zahodni ženski: morda zveni paradoksalno, toda v kitajski Medaji je element krivice, represije nad žensko, neizbežnosti njenega podrejenega položaja neizbežnosti sprejemanja družbenih pravil, neprimerno jasnejši kot v evropskih ritualnih verzijah, kjer je Medeja premočna, njeni motivi ubijanja otrok pa ostanejo zamegljeni in nedorečeni. Oziroma, povedano drugače: Evripidova argumentacija detomora je preprosto *cenzurirana*. Nekega inteligentnega, pronicljivega in modernega razlagalca ženskega položaja, ki si je edini drznil primerjati rojevanje z bit-

kami in mu dati prednost glede trpljenja, zahodne verzije vztrajno zvajajo na svojo mitološko tradicijo, ki jo je v svojih tekstih subvertiral. Kitajsko branje, vsaj tisto, ki sem ga videla, vsebuje razlago, ki poudarja socialni kontekst ženskega položaja, in ki gleda na detomor kot na nekaj nemogočega, aristotelovsko *adynaton*. Izziv je v tej razlagi postavljen povsem jasno: če ženska sprejme družbene konvencije, mora v prvem radikalnem spopadu z družbo znoreti. Če bi se neka ženska hotela radikalno zoperstaviti družbenim konvencijam, bi morala premagati norost (kot eno družbenih konvencij) in biti pripravljena na lomljenje vseh konvencij. Tako niso ogroženi le politični cilji feminizma in njegove že tako majhne družbene "prepustnosti", ampak tudi nekateri feministični eksistencialni miti, na primer tisti o materi. Ko uporablja žanrovske konvencije, stereotipe in konservativne kode za prenašanje sporočila, kitajska Medeja pravzaprav izziva težko in negotovo diskusijo.

Odnos med Medejo in Jazonom je najsubverzivnejši del predstave. Jazon je moški, ki ga igra igralka kot parodijo moškega, morda tudi kot karnevalizacijo lezbijskega odnosa. Jazon je na odru groteskni komični lik, za katerim je kratka herojska kariera. Izpraznjenost moške represije je v takšni interpretaciji povsem čitljiva, ker jo je tako lahko igrati. Medejina premoč je tudi premoč akrobatskega telesa, okretnosti, hitrosti, boljšega sluha, torej celega niza možnih telesnih prednosti ženske. Odrska telesna premoč je v melodrami zelo pomembna. V okviru izvrstnih konvencij se torej pojavlja možnost razlagati tekst izrazito invencijsko in s to "mehko" kolonizacijo pravzaprav ukiniti evropski privilegij razlaganja teksta "svoje" tradicije. "Kulturno sramovanje" je, če ga na temelju semantičnega potenciala opišemo kot mešanico želje/sle in fantazme, omejujočih konvencij, pritiska zavesti (in stereotipov) o razlikah, celo če vračunamo korektive *political correctness*, videti kot dober potencialni označevalec in kot močno gibalno diskusij o zvrsti, ideologiji in kolonizaciji.

Prevedel Darinko Kores Jacks

Svetlana Slapšak (Slovenija): profesorica ženskih študij in antropologije na Institutu Studiorum Humanitatis. Avtorica del: *Eseji o brezbržnosti, srbski intelektualci in jugoslovanska vojna* (1995), *Ženske in grška antična drama* (urednica, 1994), *Se spominjate Jugoslavije?* (1993), *Majhna črna obleka* (1993), *Chronospores* (1988), *Srbski prevodi, sposojeni iz grščine* (1987), itd.



Ženske, znanost in tehnologija

Ženske v umetnosti spregovorijo

Med mater in hči, ki se v kuhinji pogovarjata, koliko časa se ob izgubi žaluje, za trenutek leže tišina.

Kamera se približa materi, ki svojo hčer vpraša: "Koliko časa boš torej žalovala?"

Obe se zasmejita, ker je vprašanje absurdno.

"Mama, pred tremi meseci..." Mati jo prekine: "Si izgubila svoje produktivne organe."

Kamera se zatrese.

"Ni res, izgubila sem reproduktivne organe. Moji organi so še vedno na moč produktivni."

Za kamero stoji Judith Helfand, producentka dokumentarnega filma o izpostavljenosti učinkom zdravila *diethylstilbestrol* (DES). Film z naslovom *Zdrava deklica* je nekakšen videodnevnik o tem, kako je preživela raka, za katerim je zbolela zaradi učinkov zdravila DES.

Judithini mami so zdravniki predpisali diethylstilbestrol leta 1963, ko je zanosila Judith. Rekli so ji, da DES preprečuje možnost splava in zagotavlja zdravega in močnega otroka.

Ni bila edina.

Tako kot pet milijonov drugih nosečnic v ZDA in na stotisoče drugod po svetu, je tudi moja mati jemala DES. Ta čarobni naboj je v obliki tablete, injekcije ali vaginalne svečke pod več kot 200 različnimi tržnimi imeni oglaševalo enako število tovarn zdravil. Nekatere ženske so DES dobivale v vitaminih, ki jih predpisujejo nosečnicam.

Kljub prelomni študiji iz leta 1953, ki je pokazala, da pri splavu sploh ni učinkovit, je DES kraljeval kot čudežno zdravilo za nosečnice od leta 1938 do 1971, ko ga je ameriška Uprava za hrano in zdravila (Food and Drug Administration) povezala z redkim vaginalnim rakom edenokarcinomom.

Naenkrat je zadeva pritegnila pozornost medijev. Materam so naročili, naj svoje najstniške hčere odpeljejo na ginekološki pregled. Večina nas je poleg mater molče sedela in molila, da bi kar najhitreje minilo. Molitve moje matere so bile v obliki cigaret, ki jih je drugo za drugo prižigala, medtem ko ji je zdravnik zagotavljal, da je možnost raka zelo majhna.

Moja sestra dvojčica Darri je vsa okamenela od strahu sedela s tesno prekrizanimi nogami. Celo ko je morala na stremena, jih je le s težavo raz-

maknila. Ko je doktor ugašal cigareto v pepelniku, se mi je po glavi podila le ena misel: "Upam, da si bo umil roke."

Tako kot vrsta drugih zdravnikov, si je na začetku 80-ih tudi moj zdravnik zadevo DES spral s svojih rok. Prišle so statistike: pri manj kot eni izmed 1.000 hčera, izpostavljenih učinkom zdravila DES, se bo pojavil rak. Mislila sem, da mi ni treba skrbeti. Rana se je zacelila. Bilanco sta blagoslovila tako zdravnik kot moja mati.

Na redni letni pregled sem kot dober vojak vedno prišla oborožena z nekaj šalami, s katerimi sem zabavala svojega zdravnika, ko se je podal na lov za morebitnim prežehim sovražnikom. Ko mi je zagotovil, da je zrak čist, sem iz ordinacije odkorakala mrmraje ponavljajoč si njegov refren: "Po 25. letu starosti je vsaka skrb odveč."

Do svojega 30. leta sem prestala tri kirurške posege in neštete biopsije.

Neki zdravnik mi je rekel, da je moj maternični vrat inkompetenten. Neki drug zdravnik je dejal, da moj maternični vrat nenehno joče. Ta prispodoba me je preganjala. Spraševala sem se, ali moj vrat joče, ker je inkompetenten, ali pa je inkompetenten, ker ves čas joče.

Tako kot večina hčera, izpostavljenih učinkom zdravila DES, sem tudi sama odpotovala v Boston na redno letno srečanje, ki je potekalo pod pokroviteljstvom organizacij DES Action USA in DES Cancer Network. Druga za drugo so ženske vstopale v dvorano in si začele pripovedovati svoje zgodbe. Mnoge so govorile o problemih reprodukcije.

Ironično je zdravilo, ki so ga naše matere jemale, da bi preprečile morebiten splav, zdaj pri njihovih hčerah povzročalo prav splav, predčasna rojstva in uktopične nosečnosti. Nekatere izmed hčera, izpostavljene učinkom zdravila DES, so preživele raka. Pogovarjale so se o svojih operacijah, histerektomijah in delno tudi o vaginektomijah, ki so jih prestale v mladosti.

Ko sem jih tako poslušala, sem premišljevala: "Kako čudno. Kot za pusta. Mnoge izmed teh lepih žensk v svojih 20-ih in 30-ih imajo pohabljeni spolovila ali reproduktivne organe, medtem ko jih nekatere sploh nimajo več." Bile smo kot v duhove in škrate našemljeni otroci za maskare. Govorile smo o svojih ranah, ki so bile kot tihe mutacije skrito zakrinkane pod puloverji in kavbojkami.

Judith Helfand je z Zdravo deklico nameravala razkrinkati te rane.

Ko je leta 1990 zbolela za rakom, je segla po kameri in posnela svojo zgodbo. Osredotočila se je nase in na svoje starše, s kamero ujela najintimnejše trenutke, med njimi tudi strah pred kamero. V filmu je presunljiv trenutek, ko se ekran naenkrat zatemni in gledalec zasliši njeno mater, kako jo prosi za malo zasebnosti.

"Zakaj morajo vsi gledati našo bolečino? Uporabi moj glas, ne pa tudi mojega obraza."

Gledalec zasliši Judith, kako skuša potolažiti mater. Judith pravi, da je bilo pri ustvarjanju filma najtežje ugotoviti, kdaj lahko prestopi mejo zasebnega in tisto pokaže gledalcem. Če se je hotela pozdraviti, je to mejo morala prestopiti, saj bi bila zgodba sicer v najboljšem primeru podobna zdravniškemu poročilu.

"Vedela sem, da sem priča nečemu večjemu, kot sem sama," je dejala.

“Večjemu kot moja družina, in bila je moja dolžnost z javnostjo deliti svoje izkušnje.”

Žensko monodramo *Moja Virginia* (*My Virginia*) sem napisala prav zato, da bi postali nevidni učinki zdravila DES vidni. Na svoji prvi predstavi v gledališču Ensemble Studio Theatre v New Yorku sem okamenela – kot je okamenela moja dvojčica, ko je prvič položila noge v stremena.

Bila sem tik pred tem, da popolnim tujcem razkrijem najbolj zasebne podrobnosti iz svojega življenja: kako sem odraščala kot hči, izpostavljena učinkom zdravila DES, kako sem imela prvo operacijo pri 11-ih letih. Sem bila morda nora, da sem nameravala ljudem povedati, da sem kot otrok svoji vagini rekla “moja virginia”?

Takoj po predstavi je k meni pristopila neka ženska.

“Naslov predstave je zelo zavajajoč. Mislila sem, da gre za predstavo o jugu.”

Moja bombažna majica je v trenutku postala vlažna. “Tehnično gledano vendarle gre za jug. Pravi jug.”

Spet druga neznanka me je objela. “Moj bog, mislila sem, da gre za predstavo o Virginii Woolf. Pojma nisem imela.”

Zagledala sem Judith, kako z robčkom, tesno stinjenim v pest, stoji poleg moje mame. Ko sem ju predstavila, mi je mama zašepetala na uho: “Je tudi ona DES?” Kot da bi šlo za pripadnost narodnosti ali religiji.

Mama si je predstavo ogledala nešteto krat. Prav tako moja dvojčica, ki je počasi začela razmikati noge in roke in me spuščati v svoje življenje. DES je bila med nama vedno nedotakljiva tema, zdaj pa sva počasi našli pot do medsebojnega komuniciranja.

Moja Virginia je igrala po bolnišnicah in zdravniških konferencah, brez pravih odrskih luči in režiserjev, pogosto celo brez pravega odra. Vse kar sem imela, je bila moja zgodba in zdravniki, ki so jo bili pripravljeni poslušati. Enkratna priložnost, da bi državne zdravstvene ustanove oblikovale programe za izobraževanje zdravnikov in javnosti o dolgoročnih učinkih zdravila DES. Naši prijatelji iz drugih držav so zamisel pozdravili.

Pred kratkim sem predstavo odigrala na mednarodnem simpoziju Evropske komisije o DES v Bruslju. Pred menoj so sedeli zdravniki, znanstveniki, odvetniki, vladni uradniki ter ženske in moški iz vsega sveta, izpostavljeni učinkom DES, ki jih je povezoval skozi njihovo delo ali tabletko, ki jo je nekoč vzela njihova mama. Spregovorila je tudi zdravnica iz državne porodnišnice na Irskem Valerie Donnelley:

“Leta 1994 je k meni na predporodni pregled prišla mlada Poljakinja. Z možem, enim izmed vodilnih pediatričnih kardiologov, se je pred kratkim preselila na Irsko ... Zastavljala sem ji vprašanja o poteku nosečnosti, med drugim tudi, ali jemlje kakšno zdravilo. Pokazala mi je stekleničko z zdravilom DES. Rekla sem ji, naj takoj preneha uživati zdravilo.”

Porodničarka Donnelleyeva, ki jo vsako leto obišče približno 50 hčera, izpostavljenih učinkom DES, je še vedno presunjena nad tem dogodkom.

“Njen mož je bil vendar zdravnik. Moral bi biti dobro obveščen o učinkih tega zdravila. On pa je menil, da gre za rutino in da zdravilo jemlje mnogo žensk. Danes noseči ženski predpisati DES je popolna malomarnost. Pri

tem pa ne verjamem, da je to osamljen primer.”

Članica organizacije DES Action s sedežem na Nizozemskem Jolaith Keler je dejala, da v vzhodni Evropi ni dovolj informacij o zdravlilu DES. “Pomembno je še naprej izobraževati ljudi, saj v mnogih deželah informacij preprosto ni.”

Dodala je: “Ne skrbi nas le vzhodna Evropa, tudi v Španiji, kjer so zdravniki DES predpisovali do leta 1981, je bilo le malo storjenega.”

Morda bi se morala *Moja Virginia* skupaj z Judithinim filmom podati v vzhodno Evropo in Španijo. Tam je občinstvo, ki bi moralo dobiti informacije in povedati svojo zgodbo.

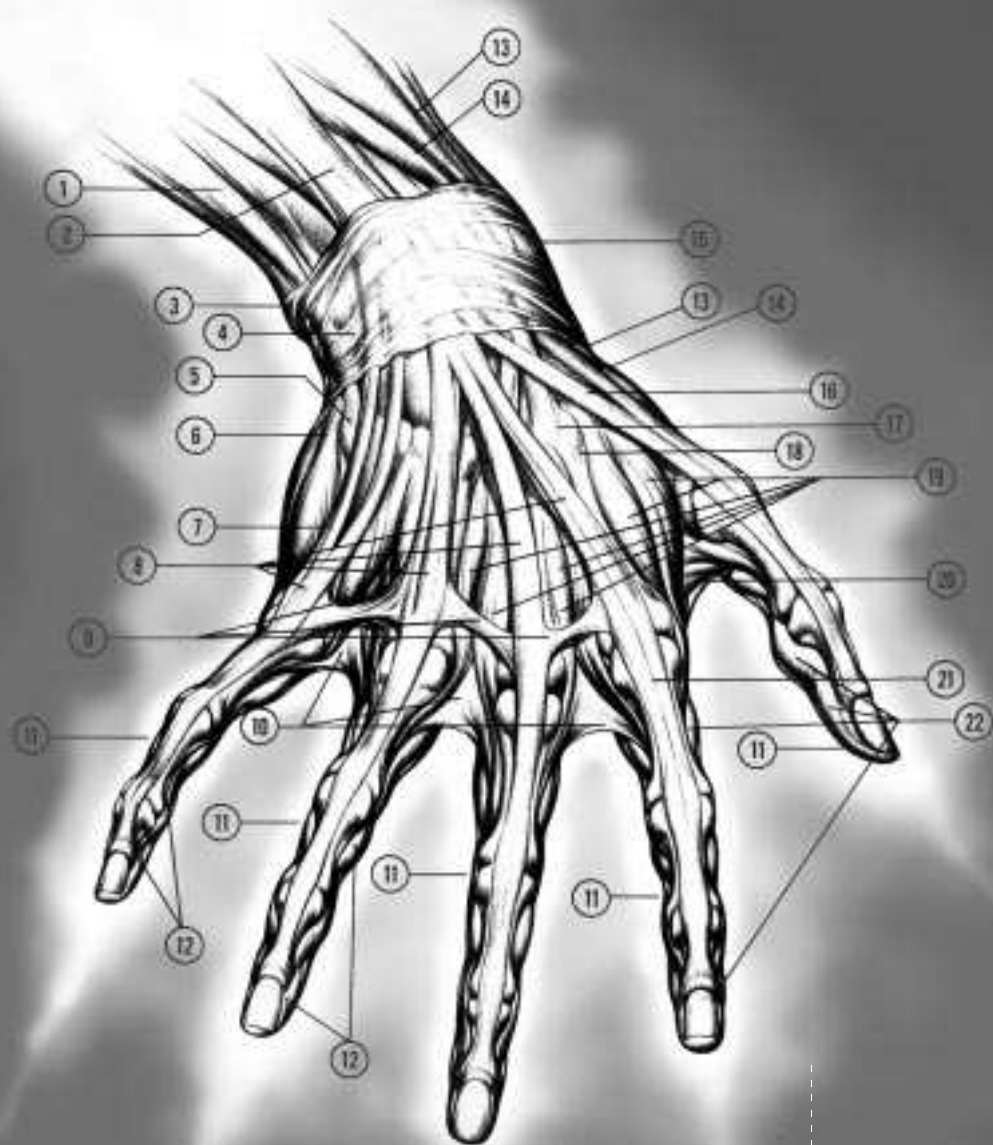
Učiti bomo začeli z besedami. Morda lahko prav te najboljše pozdravimo.

(Distribucija: New York Times Special Features.)

Prevedla Mihela Zupančič

Darci Picoult (ZDA): pisateljica, igralka in gledališka umetnica. Ukvarja se s posledicami uporabe DEN-a na ženskah. Avtorica igre *My Virginia*, ki je nastala na podlagi intervjujev z zdravniki, pravniki, znanstveniki in obolelimi zaradi uporabe zdravila DES.

(Dodatne informacije o DES lahko dobite na naslednjih naslovih: DES Action USA, telefon: 1-800-DES-9288; DES Cancer Network, telefon: 1-800-DES-NET4; DES Action/Nizozemska, sedež v Amsterdamu, telefon: 31-30-518160.)



ZNANOST in NASILJE

Znanost in nasilje

TEORIJA IN ZNANOST

Znanstvena dejavnost je ena izmed kulturnih praks, ki so si jo izmislili grški filozofi. V zahodni kulturi nastopa skupaj s filozofskim mišljenjem, ki se sprašuje o mestu in ravnanju človeka v svetu. V času Aristotela je bila znanstvena dejavnost omejena le na matematično, torej teorijsko mišljenje, ki je zrlo v sveti svet zvezd. Ta svet je veljal za neodvisnega od naključja in zgodovine. Za procese v profanem, zemeljskem svetu pa je veljalo, da so lahko predmet matematične deskripcije le, če abstrahiramo posebnosti. Človekovo poseganje vanj se zato ni imenovalo teorija, ampak makinacija ali tehnika.

Vse do novega veka je veljalo, da je znanstvena dejavnost zgolj zrenje resnice, ne pa obvladovanje sveta. Znanost do novega veka ni posegala v naravo. Želja, da bi se ideal – tako kot Bog – inkarniral na zemlji, se je pojavila šele v srednjem veku. Uresničevati pa se je začela v Novem veku, ko je Galileo Galilej povezal težnje po razumevanju s težnjami po oblikovanju sveta. Ko se je lotila eksperimentalne dejavnosti, je znanost postala moderna. Iz svojih slonokoščenih stolpov, ki jih je začela graditi za samostanskimi zidovi, je, spokojno lepa, reaktivirala grški mit o harmoniji naravnega, etičnega, družbenega in političnega reda. Razglasila se je za lastnico naravnega zakona in s tem od cerkve, skupaj z univerzalnim ključem, prevzela tudi njen nasilni potencial.

Tako je znanost postala moderna in privilegirana oblika komuniciranja družbe z naravo. Prevezla je štafeto, ki ohranja temeljni odnos zahodne kulture do narave – NASILJE. Zahodnjak se je odločil (z eksperimentalno torturo) od narave izsiliti resnico, ki bi se ujemala z njegovo predstavo o redu. A mu je v 18. stoletju iz njenih odgovorov uspelo razbrati le grozljivo neumnost svoje sogovornice (Prigogine & Stangers, 1982, str. 9). Zato so se znanstveniki odločili podrediti ničeve vrtince vsakdanjega sveta umnemu redu svetega sveta, ki so ga zrla na nebu. Tako je znanstveni ideal zavladal celotni naravi – tudi človekovemu telesu.

Podoba tega idealnega in vladajočega kalupa umnega reda najboljše predočajo geometrijski liki, ki sta jih izdelala Pitagora in Evklid. Ti predstavljajo gibanje nebesnih pojavov in večno identiteto s samim seboj. Krog kot podoba časovnega gibanja in enakostranični trikotnik kot podoba hierarhične strukture zasedata med njimi prav posebno mesto. Smiselnost in uporabno vrednost podob, ki zrcalijo idealna številčna razmerja, pa je dokončno potrdila in dokazala vojaška strategija Aleksandra Velikega, Aristotelovega učenca, ki je bila tako uspešna prav zaradi uporabe v dva polkroga in trikotnik oblikovanih vojaških formacij. Moderni subjekt pa je prestol narave zasedel tako, da je (kantovsko) zamejen svet fenomenov poskusil prisiliti, da bi se obnašal v skladu z (dekartovsko) matematično metodo.

Šele v zadnjem stoletju, ko je iz sveta izgnala Boga, se je bila znanost prisiljena soočiti s paradoksom, po katerem obdeluje tudi človeka kot tisti del narave, iz katerega izhaja red. To spoznanje je bilo osupljivo, saj se je človekov razum, ko so ga podvrgli isti (matematični) metodi kot naravo, odzval ravno tako neumno kot narava!

Tako je njutnovski mit, ki pravi, da je narava transparentna, pokopal samega sebe (Prigogine & Stangers, 1982, str. 56). Zato sta se Ilya Prigogine in Isabelle Stangers podala v iskanje novega mita. Takega, ki bi zavrgel predpostavko, da je naravo mogoče zvesti na enostavnost univerzalnih zakonitosti in obenem ohranil težnjo po njenem razumevanju. Brez mita pri tem ne gre, ker je "jezik mita edini koherentni diskurz, ki odgovarja bistvenim zahtevam znanstvene dejavnosti – razumevanju narave in načina, kako se vanjo vklaplajo človeške družbe." (Prigogine & Stangers, 1982, str. 56) "Ko bo znanost svojo metodo spoznala kot neločljivi del kulture (ki je medtem postala planetarna, op. S.G.) ne pa kot daljnjo operacijo, ki omrtviči objekt pred subjektom, bo svoj smisel dobivala iz same znanosti" (Prigogine & Stangers, str. 106).

Prav tako, kot se je moderna znanost rodila med samostanskimi zidovi, se tudi postmoderna znanost rojeva v trdnjavah vladajočih znanstvenih institucij. Nova podoba sveta se obliku-

je v laboratorijih, ki so opremljeni s pospeševalniki, plinskimi laserji, kemijskimi obrati in, kar je še najpomembnejše – z računalniki. Vse večji delež raziskovalnega denarja, ki ga vlade namenjajo vojski, protiobveščevalni službi in ministrstvu za energetiko, se pretaka v raziskave postmodernega kaosa. (Gleick, 1991, str. 14)

Zakaj? Zato ker si oblastniki s pomočjo te, nove znanosti, obetajo obdržati se na prestolu? Ali zato, ker se je razsvetljeni zahodnjak prostovoljno odločil sestopiti z njega? So morda železna krila, s katerimi leti danes, še preveč podobna tankovskim gosenicam, da bi si preusmeritev denarja že smel razlagati kot začetek preobrazbe iz gosenice v metulja? Ali pa se bo polet znanstvenikov k Soncu tako kot Ikarov navsezadnje končal v pogubnem naročju matere Zemlje?

NOVA ZNANOST

Formula, ki zedini duh in naravo, je absolutni zakon, ki je pod kontrolo absolutnega subjekta. Tako pravi filozofija. Današnja znanost, ki je spoznala, da je naravni zakon nujen le, če abstrahiramo naključne okoliščine (Bohm, 1972, str. 36) – se pravi usodo – je ugotovila tudi to, da absolutni subjekt ne more biti človek, ker ne more upoštevati in obravnavati vsega, kar obstaja v vesolju. Zato je to, kar človek smatra za naravni zakon, le nekaj pogojnega, kar povezuje kavzalne, naključne in zakone, ki povezujejo ti dve vrsti zakonov. (Bohm, 1972, str. 39) To nadalje pomeni, da svet ni sestavljen iz stvari – te so le abstrakcije in aproksimacije, ki se potrdijo, če je z njimi mogoče nadzirati in predvidevati naravne procese po načrtu – ampak, da so stvari rezultat analize v določenih kontekstih in primernih pogojih (Bohm, 1972, str. 239).

Tako, da je poskusila odgovoriti na vprašanje usode, se je znanost začela ukvarjati z mestom človeka v svetu. Vprašanje je staro, podoba sveta in mesto človeka v njem pa sta zdaj, ko je moderna znanost vsemirje zedinila z naravo, bistveno drugačna. Nov (znanstveni) odgovor se glasi: Enotnosti neskončnega razvoja narave (v katero sodi tudi vsemirje) človek ne more uzreti. Njen razvoj se nikoli ne obrne in ne pride do nekega končnega ravnovesja. (Bohm, 1972, str. 246-248). "Absolutne resnice ni" (Bohm, 1972, str. 269) in videti je, da so "stvari in kvalitete nanizane brez konca in kaotično razsute" (Bohm, 1972, str. 271).

Prav takšen svet je znanost potrebovala, da bi lahko, kakor nekoč religiji, zdaj še filozofiji odtegnila monopol na razlago absolutne resnice. Tudi tokrat je to storila tako, da je uveljavljene predstave o svetu predelala, jih nadomestila s svojimi in

jih podprla z dokazi, ki jih ponuja tehnologija. In tudi tokrat je smoter tega početja tako dober, da mu ni moč oporekati.

Namesto da bi naravo še naprej silila v (človekovim predstavam) podrejen položaj, poskuša svoje predstave prirediti naravni podobi.

Naravo in razum družijo to, da se podvržena znanstveni metodi vedeta enako neurejeno. Povratna zanka (ciklične preslikave nase) je matematikom predložila kompleksnost, ki se jim je v prvem hipu zazdela srhljiva (Gleick, 1991, str. 162). A so se kmalu domislili, da je namesto gladkega časovnega toka in pravilnih geometrijskih likov, ki naj bi predstavljali idealni svet, kot prispodoba novega univerzalnega zakona turbulenca veliko primernejša. Na ta način je znanost ubila dve muhi na en mah: Podobe, ki so jih grški filozofi "prerisali" z neba, je nadomestila z digitalnimi podobami, ki jih riše gibanje matematičnih enačb, človekovo racionalno dejavnost pa je umestila med naravne procese. Nova prispodoba, ki naj vsakomur omogoči razumevanje nove paradigme, je znanosti omogočila nadaljevanje njene osnovne dejavnosti – merjenja, opisovanja in napovedovanja sveta (Gleick, 1991, str. 108).

Fizika je začela eksperimentirati s števili namesto z mezoni ali kvarki. Začela je prepogibati dotlej absolutni prostor in se igrati s prav takim časom. Računalniška tehnologija pa je vse to sproti prevajala v slike. V virtualni resničnosti faznega prostora, eni najmogočnejših iznajdb sodobne znanosti, je Mandelbrot ustvaril fraktalni vzorec, ki naj bi predstavljal novo, samo-organizacijsko načelo sveta. Ta, skupaj s Feigenbaumovim koeficientom (4,6692016090 – to je nekakšen pi, ki namesto kvadrature kroga omogoča računanje prostornine, ki jo zaseda gibanje racia), tvori temelj absolutne vladavine nove znanosti.

Sklep, da se je znanost odrekla nasilju zgolj zato, ker je spoznala, da se razum na njeno metodo odziva prav tako neumno kot narava, bi bil torej napačen. Nasilna je namreč metoda, ne pa njeni rezultati. Če je razum podredila naravi (Gleick fraktalno strukturo striktno obravnava kot izdelek narave; glej Gleick, 1991, str. 45, 106, 115, 118, 241, 243, 249, 288) in iznašla sredstvo za njegovo izkoriščanje, to še ne pomeni, da se je odrekla nasilju, ampak da je tudi njega podvrgla nasilju. Če parafraziram Heideggra: tok razuma je iz biti faznega prostora postal izročevalec smisla. V faznem prostoru se namreč vsaka disipacija (odtekanje energije/smisla iz sistema) pozna kot privlak proti središču – od zunanjih območij z visoko energijo k notranjim območjem z nizko energijo. V virtualnem prostoru se namreč kaos uredi v vzorce z neko skupno osnovo. (Gleick, 1991, str. 160) Z računalniškim izračunavanjem rekurzivnih, samoreferenčnih funkcij nelinearnih sistemov pa se izvrši tudi redukcija vseh vzorcev na en sam sistem genera-

tivnih sil. (Gleick, 1991, str. 189) Ta se imenuje Mandelbrotova množica.

Mar je potem, ko je računalniku uspelo predočiti red znotraj kaosa, še čudno, da so se znanstveniki začeli spraševati, ali ni ta stroj edini um, ki je sposoben v eni sami formuli izraziti celoto in del, preteklost in prihodnost (Gleick, 1991, str. 24)? Videti je, da so izdelali napravo, ki človekove najbolj abstraktne predstave o svetu predela v eno samo formulo. Sposobna jih je predstaviti v čudoviti podobi, ki zedini tok tako različnih sistemov, kot so tekočine in matematične enačbe. V digitalno podobo kaosa zrejo današnji znanstveniki tako, kot so grški filozofi zrl v zvezdnato nebo. V Mandelbrotovi množici vidijo cel svet idej, filozofijo, umetnost in matematični eksperiment obenem (Peitgen, & Richter, 1986).

“Najboljši simbol metamorfoze, v prvi vrsti metamorfoze vprašanj in interesov znanosti, sta brez dvoma dva predmeta Kantovega občudovanja, dve raznovrstni strukturi – zvezdnato nebo nad nami in moralni zakon v nas,” pišeta Prigogine in Stangersova (I. Prigogine & Stangers, 1982, str. 285). “Danes smo odkrili nasilje v vsemirju (podčrtal S.G.), vemo za pok zvezd, za rojstvo in smrt galaksij in vemo, da za obstojnost planetarnega gibanja ni nobenih zagotovil.”

Skupna točka tega stavka in Feyerabendove podrobne analize Galilejeve strategije, ki je nekoč pripeljala do podobne spremembe mišljenskega vzorca, je v besedi nasilje. Feyerabend je namreč ugotovil, da po prisili posežejo tako branilci statusa quo (Feyerabend, 1987, str. 17) kakor tudi tisti, ki se trudijo, “da bi prekoračili omejitve, ki jih je postavila dobro organizirana družba ali človekovi modusi obnašanja (opažanja, mišljenja)” (Feyerabend, 1987, str. 178). Slednji so sicer dovolj drzni, da si upajo rušiti avtoriteto uma, vendar še vedno premalo neustrašni, da bi mesto absolutne (umne) ideje pustili prazno. Po njeni podobi se je razum prisiljen ravnati tako takrat, ko teče ravno in urejeno, kakor takrat, ko se nenadoma zvrtni in zakipi. In celo takrat, ko zatrdi, da moramo “last nad jezikom, obstoj bogato artikuliranega čutnega sveta in logično sposobnost pripisati deloma procesu indoktrinacije, deloma pa procesu razvoja, ki se odvija zaradi sile naravnega zakona” (Feyerabend, 1987, str. 16), ne pa da jih smatramo za posledico uma, mora nasilje zagovarjati kot nujnost, saj je podvržen idealu človeka, ki gospodarji svoji usodi (Feyerabend, str. 178 in str. 292).

Zato računalniške makinacije matematičnih enačb ne morejo spremeniti izvornih izhodišč evropske kulture, ki ima za eno svojih glavnih nalog razsvetljevanje pomena zaobseženega v frazi – vse teče. Lahko pa, tako kot je to Galileju uspelo s teleskopi, skonstruirati neko novo realnost znotraj nje. Dosežki nove znanosti se že uporabljajo v vojaške namene (Gleick,

¹ Več o strukturi postav-
ja glej v T. Hribar,
Nova revija 81/82,
"Zakoni avtoritete in
avtoriteta zakonov", str.
229-236.

1991, str. 111) in celo kot podlaga za eksperimente s srci zarodkov, ki naj bi "matematični ideal spremenili v realnost, merljivo in ponovljivo" (Gleick, 1991, str. 179 in 199). Kakšno je bistvo sodobne znanosti, lahko razberemo tudi iz stavka, ki ga je Gleick zapisal v svojo "kratko zgodovino kaosa": "Podobno kakor zbiralec pištol, ki se v dobi sodobnega orožja hrepeniče spominja kolta 45, goji sodobni znanstvenik nekakšno nostalgijo do ročnega računalja HP-65" (Gleick, 1991, str. 164).

* * *

Kaj pa moralni zakon v nas, ki se ne more več sklicevati na opravičilo vseh krožnih potovanj, da širijo duha (Toulmin, 1970, str. 159)? Danes, ko duh nima prostora, da bi se širil navzven in se lahko obrne le še sam vase (Hribar, 1984, str. 136), se je z etične perspektive – ki je, ravno tako kot znanstvena, perspektiva razuma – nujno odpovedati nasilnemu prilagajanju narave našim predstavam. Šele takšna odpoved pomeni resnično spremembo vzorca in nas popelje iz območja umne postave¹, ki zahteva zakon (ne)protislovja (Hribar, 1989, str. 232). Um je gospodar čutov in razuma (Feyerabend, 1987, str. 93). Zato šele izstop iz sfere uma omogoča hkratnost znanstvene interpretacije (kot produkcije novega zakona) in etične odpovedi nasilju, ki se oddaljuje od heteronomne avtoritete (Toulmin, 1970, str. 198).

SOCIOLOŠKA ZNANOST V NOVEM KONTEKSTU

Znanstvena dejavnost, ki ima za objekt svojega raziskovanja družbo, se imenuje sociologija. Čeprav v resnici ne obstaja nobena enotna znanost, niti kot teorija, znanje niti kot metoda, vendarle obstaja nek skupni strukturni vzorec znanstvenega delovanja, ki ponudi nekakšen pregled nad njeno celoto (Ule, 1992, str. 11-15). V tkivo znanosti se, denimo, teoretična sociologija vpleta po svoji višji teoretski in nižji metodološki struktiranosti. Predstavlja nekakšno zmes naravoslovnega in družboslovnega znanja.

Vendar sociologija, za razliko od drugih znanosti, reflektira tudi položaj znanosti v družbi in sociologije v njej. Pri tem se mora odreči metodam, ki novonastali realnosti niso primerne in jih prilagoditi novim razmeram. Zygmund Bauman je identificiral tri najbolj izrazite sociološke strategije, ki so se izoblikovale v novih pogojih in se medsebojno dopolnjujejo. (Bauman, 1988, str. 217-237.)

Prva strategija narekuje nadaljevanje osnovne sociološke naloge (racionalno pojasniti družbene procese) ob hkratnem

poseganju po novih metodah. Stara analitična orodja se namreč v pogojih, ko se družba kaže kot razpadla objektivnost, izkažejo za neprimerna. Z njimi nove družbene realnosti in procesov preprosto ni več mogoče opisati in razumeti (Rizman, 1992, str. 43). V svetu, ki so mu tuja sistemska koordinacija, samoumevnost hierarhičnih razmerij, preprečevanje družbene deviance in mehanično razločevanje konsenza od konflikta, so se vsi sociologi, ki še vedno prisegajo samo na klasične sociološke pristope, znašli pred nerešljivimi problemi. Sociologija, ki jo je vsled istega smotra in spremenjenega predmeta raziskovanja bolje imenovati sociologija postmoderne kot postmoderna sociologija, je torej dejavnost, ki se je odpovedala starim metodam empiričnega raziskovanja in svojemu privilegiranemu položaju, ne pa tudi interpretativnemu sistematiziranju in generaliziranju empirične realnosti, ki implicira filozofske, estetske in moralne določevalce raziskav.

Druga strategija prav tako nadaljuje z ambicijo moderne, ki si je prizadevala za avtonomijo posameznikov in njihovo medsebojno solidarnost. Ta strategija se sklicuje na vrednote in ne na zakone ter na domneve in namene namesto na temeljna načela. Črpa iz zaloge znanja, ki ga je moderna sociologija nakopičila predvsem okoli racionalizacije državne moči in racionalizacije individualnega ravnanja. Ker današnja država ne potrebuje nobene intelektualne legitimacije več in se namesto na racionalizacijo opira na zapeljivost trga (kot sredstva reprodukcije dominacije v potrošniški družbi) in represijo, odriva tezo sociološkega diskurza v sfero znanja ter v sfero avtonomije posameznika in solidarnosti. Produkcija moralnih pravil, moralna izbira in odgovornost zanjo preidejo na ta način z nadindividualne ravni v roke individualnim in kolektivnim agansom v družbi. Pri tem je potrebno – kljub očitkom, da tovrstna sociološka prizadevanja še vedno potihem računajo, da jim bo Zgodovina (kot tista, ki čaka, da bo izpolnjena obljuba moderne) dala prav – eksplicitno navesti Habermasov poskus, da bi se racionalnost zasnovala intersubjektivno.

Tretja strategija, ki se ne trudi razviti kritičnih stališč in si ne zastavlja eshatoloških ciljev, pa se kaže v heideggerjanski, interpretativni hermenevtiki. Ta dopušča iskanje trdnih temeljev znanja, morale, umetnosti ali interpretacije, a se odreka dokazovanju resničnosti izkustva, ki ga interpretira. Zavrača mnenje, da je znanost privilegirana forma razuma. Prizadeva si za odpravo mentalnih blokad in nasilja, ki pluralnim resnicam odreka pravico do obstoja. Resnica o resnici, ki jo upošteva ta strategija, je destruktivno-konstruktivnega značaja. Ta, še vedno kognitivna strategija, odkriva v mnogih in različnih življenjskih svetovih, tradicijah in jezikovnih igrach njim inherentno konstituiranje smisla, in ga poskuša prevesti v življenjski svet, tradicijo

in jezik interpreta. Ne glede na njihovo "velikost" je avtonomno osmišljene svetove možno gojiti, najti v njih zadovoljstvo in jih bogatiti.

Občutljivost zahodne kulture do ostalih je hermenevtika podedovala po strukturalizmu. Vendar hermenevtika igre, ki predstavlja model odkrivanja hermenevtične resnice, ne obravnava kot proces, ki ga motivira (Heglov) telos samotransparentnosti, ampak razume sopripadanje – igro, ko je igrana – kot določeno fazo, ki je ni mogoče preseči v končni prisvojitvi subjektivih predstav. Zato takšna interpretacija ni dejanje nevtralnega opazovalca, temveč dialoški dogodek, v katerem enakopravno nastopata oba igralca. Drug drugega razumeta le, v kolikor pripada njuna bit tretjemu horizontu, na katerega nimata vpliva, a sta v njem in z njim vseeno določena. (G. Vattimo, 1988, str. 499-508.)

In čeprav je res, da se je hermenevtika odrekla emancipatoričnim namenom, se utegne njen način razmišljanja izkazati za bolj radikalnega od predhodnih. Če je "živa tradicija" to, kar Heidegger imenuje zgodovina metafizike ali zgodovina biti, potem je hermenevtika stopnja, na kateri se bit izmakne dominaciji popolnoma razvidne prezence metafizičnih kategorij. Šele ta strategija omogoči tematiziranje nasilja kot instrumenta, s katerim subjektov duh uresničuje svoje predstave, ne da bi bila hkrati tudi sama nasilna. Omogoča pa tudi razmislek o smislu tega instrumenta v svetu imputiranega telosa.

Razpadu integrirajoče vrednotne družbene orientacije se je, v svojem meta-sociološkem jeziku, poskusil prilagoditi tudi Niklas Luhmann. Njegova sistemska teorija se navezuje na Webrovo teorijo modernizacije. Razlika med njima pa je v tem, da Luhmann v opisovanju procesa izdiferenciranja različnih družbenih (pod)sistemov moderne družbe opusti pojma stratifikacije in segmentacije. Ta sta, po njegovem mnenju, primerna za opisovanje predmodernih in arhaičnih, ne pa modernih družb. Namesto njiju vpelje pojem funkcije. V družbi, ki po tej razlagi svoje enotnosti ne more reprezentirati v sebi sami – ker je brez vrha in središča oziroma razsrediščen in ploščat socialni prostor – noben (funkcionalni) sistem ne more opravljati funkcije drugega sistema. Zato so sistemi neenaki. Hkrati je v njegovi teoriji vsakemu sistemu omogočen enak dostop do vseh ostalih sistemov. Zato so enaki. Tak red je, v skladu s Hofstadterjevimi izvajanjmi, imenoval "zapletena hierarhija". Izpeljan je iz iz Parsonsove teorije "kibernetične hierarhije", katere paradoksalna konsekvence je, da je prisiljena storiti to, česar ne sme. Odpovedati se mora vrhovnemu integratorju kibernetične hierarhije – etiki. Tako dobimo iz Parsonsove, strukturalno-funkcionalne sistemske teorije Luhmannovo, funkcionalno-strukturalno sistemsko teorijo.

Opustitev metodične reference na človeka ter opustitev potrebe po integriranju etike in filozofske antropologije je posledica teoretskih dognanj različnih, interdisciplinarnih raziskav: kibernetike samoreferencialnega reda, splošne sistemske teorije ter informacijskih in komunikacijskih študij. Na njihovi osnovi je Luhmann vpeljal pojem opisovanja družbe kot avtopoetičnega socialnega sistema, ki sestoji zgolj iz komunikacij. Življenje in človekova zavest sta postavljena v okolje tega sistema. S tem, ko "poskuša socialno delovanje zgrabiti s pojmi komunikacije – ta je definirana kot enotnost informacije, sporočila in razumetja – na radikalen način abstrahira vsakršno transcendentalno komponento, vsakršen odnos do subjekta" (Luhmann, 1990, str. 804).

Sistemska teorija je zato univerzalna in samoreferenčna, vendar "ne v smislu, da bi morala biti odraz celovite realnosti kakega objekta in tudi ne v smislu, da bi si v razmerju do drugih teorij resnico lastila na ekskluziven način" (Luhmann, 1990, str. 805). Ker "v današnji družbi ni več arhimedovske točke, s katere bi lahko opisali celoto, reflektira sociologija lastni pogled na družbo kot samoreferenčni opis, ki reflektira samega sebe kot nekaj, kar ima svoje mesto v tej družbi."²

Razumevanje refleksije kot samoopisovanja, ki zagotavlja identiteto, igra pomembno vlogo v odpravljanju klasičnih, transcendentalno-teoretičnih spoznavnih teorij. Načelo samoreferenčnosti ali avtopoetičnosti, kot sta ga poimenovala utemeljitelja splošne sistemske teorije Varela in Maturana, je teoriji odprlo dostop do problema paradoksa (interno-eksternega opazovanja). Tavitološkost sistemske teorije, ki, v nasprotju s tradicionalnimi metafizičnimi spoznavnimi teorijami, ne pričakuje končne utemeljitve znanstvenega vedenja, pa je tista značilnost, ki ji omogoča soočenje s paradoksom in ki bistveno spremeni razumevanje časa. Luhmann (izhajajoč iz Husserlovih dognanj) definira čas kot interpretacijo realnosti, ki se opira na diferenco med preteklostjo in prihodnostjo. Namesto iz preteklosti kot dokončnega integratorja časa in realnosti mora v tej teoriji vsaka razlaga izhajati iz sedanjosti. Horizonta sedanje preteklosti in sedanje prihodnosti zagotavljata sistemu zunanje referenčne točke, ki mu omogočata proizvodnjo smisla in asimetrizacijo tavitološke cirkularnosti. Te zunanje referenčne točke so tisti vidiki nadkompleksnega sistemskega okolja, ki jih sistem lahko opazuje le od znotraj in jih lahko uporabi za vodilo lastnih operacij. Na ta način sistem sam določi meje med seboj in svojim okoljem.

Tudi klasična diferenca med deli in celoto, ki je predmet teorije že od Aristotela dalje, je v sistemski teoriji nadomeščena z novo diferenco – med sistemom in okoljem. Na ta način se vzpostavi most med teorijo bioloških organizmov, termodina-

² "Sociologija lahko tedaj reflektira tudi svoje obotavljanje glede tega, da bi privzela ontološko, subjektnotranscendentalno oziroma epistemološko privilegirano stališče" (N. Luhmann, 1990, str. 806)

³ Na tem mestu bi veljalo poudariti, da je semantika sistemske teorije, katere predmet je moderna družba, kompatibilna s strukturo postmoderne družbe.

miko in evolucijsko teorijo. Kljub temu je raven obče teorije samoreferenčnih, avtopoetičnih sistemov strogo ločena od ravni, kjer se pojavi diferenca med živimi sistemi na eni strani ter socialnimi in psihičnimi sistemi na drugi strani. Sam koncept avtopoetične zaprtosti zahteva takšno teoretsko odločitev in vodi k ostremu razlikovanju med smislom in življenjem kot različnima vrstama avtopoetične organizacije. Prav tako je treba med sabo ločiti dve ravni smisel-uporabljajočih sistemov. In sicer glede na to, ali v (na-smislu-utemeljeni) reprodukciji uporabljajo zavest ali komuniciranje (Luhmann, 1991, str. 23).

Evolucijski vidik sistemske teorije, ki vseskozi poudarja temporalnost, emergentnost in virtualnost struktur socialnih sistemov, pušča odprt prostor tudi socialni inovaciji, dasiravno je ta osvobojena sleherne kategorije želje in posluha za voljo ljudi. Vključevanje problemov evolucijskih prehodnih stanj, v katerih je potrebno nadomestiti izgube, ki jih poraja verjetnost iztekajočega se starega reda – za katerega je bila značilna dominacija določene semantike in njena kompatibilnost s socialno strukturo – predvideva tudi testiranje novih vzorcev smisla.³ (M. Kokot, 1991, str. 15-16.)

Kljub temu, da nakazuje potrebo po nemetafizičnemu načinu mišljenja, pa Luhmannova sistemska teorija tradicionalno razlikovanje med transcendentnim in empiričnim preseže analogno kot Heglov subjektivni idealizem. Namesto subjekta je v pojmu samoreferenčnega sistema ohranjen kriptosubjekt. Sistem, ki predeluje smisel, reproducira povsem tradicionalni dualizem. Na eni strani imamo avtopoetično reprodukcijo sistema kot objektivne enote in na drugi strani samoreferenco sistema kot subjektivne enote. Tako lahko sistemska teorijo vidimo tudi kot naslednico odpuščene filozofije. Posledica nepriznavanja svojih filozofskih implikacij (ob hkratnem deklarativnem zavračanju filozofskih tradicij, ter prikrivanje le teh z naturalističnimi modeli) je sprejemanje prav teh implikacij, katerih filozofije se negirajo (Zadnikar, 1991, str. 95-108).

A je sociološka ekstrapolacija Heglove metafizike samorazvoja Duha kljub temu napredek, saj je v njej upoštevana tako samorazvojnost kot interakcionizem. Do Khuna in Luhmanna je bila namreč znanost zamejena s strogimi kantovskimi okviri. Čeprav sistemska teorija ostaja kolesce v pogonu znanstvene tehnologije, ki je v službi razpolaganja in postopnega obvladovanja sveta, je torej "razpoložljivost, kot volja do volje, onstran volje do moči in oblasti (nasilja)" (Hribar, 1990 A, str. 838-841).

MESTO NASILJA V TEORIJAH, KI SPREMLJAJO GLOBALNE SPREMEMBE

Nasilje je torej kulturni pa tudi reificirani fenomen. Različne mitologije, teologije, filozofije in znanosti ga vedno znova objektivizirajo tako, da ga prikažejo kot neizogibno usodo, zaradi katere se človek požvižga na svojo odgovornost. "Paradigmatska formula za tovrstno reifikacijo se skriva v izjavi: 'V tej zadevi nimam izbire, na ta način moram delovati zaradi svoje pozicije': kot mož, oče, general, nadškof, predsednik komisije, gangster ali krvnik" (Luckman, 1988, str. 87).

Reifikacija nasilja proizvaja realnost, ki zanika človeka.

V teorijah zahodne kulturne sfere nasilje nastopa kot: nujna posledica bioloških ali psiholoških sil, kot božja danost, kot funkcionalna zapoved družbenega sistema ali pa kot univerzalni naravni zakon. Kot (prostorsko in časovno) konstanto ga najdem v skoraj vseh teoretičnih konstrukcijah zahodnega kulturnega kroga, ki imajo pomemben, četudi le posreden vpliv na zdravorazumsko dojetje realnosti. Ob aktualnih spremembah zahodne družbe (procesa globalizacije in dehierarhizacije/heterarhizacije sta najpomembnejša med njimi), je – če hočemo ugotoviti, komu služi aktualno nasilje – potrebno razmisliti o pomenu, ki ga beseda nasilje sprejema v dveh najvplivnejših sistemih lingvističnih konvencij, ki spremembam sledita. Kakšno je torej mesto nasilja v teoretskih sistemih holistične znanosti in postmodernega diskurza?

IDEOLOGIJA HOLISTIČNE ZNANOSTI

Tipični zahodnjak se pred nasiljem najpogosteje zateče v racionalno organizirano družbeno hišo. Zavetišče, ki ga je začel graditi v Novem veku, je, po zaslugi moderne tehnologije, zazidalo že domala ves planet. Temelj te hiše je zgodba o nastanku vesolja z eksplozijo. Mitološka predstava o eksploziji podpira celotno življenje našega sveta; tehnologija kontrolirane eksplozije v motorju, eksplozija prebivalstva in velemest ter nazadnje še eksplozija atoma so modernemu svetu vdihnili fraktalno podobo. Iz samega središča zgodbe o eksploziji pa se že rojeva nova zgodba, ki kaotični naravi vesolja zoperstavlja lepo harmonijo našega planeta, Gaje.

Zgodba o planetu, ki se rojeva iz kaosa, se navdihuje v romantični predstavi o vrnitvi k materi naravi. Mnogi znanstveniki, ki spremljajo aktualne spremembe, so se zato oprijeli starodavne zgodbe o Gaji. Ker je znanost svojo avtoriteto doslej podpirala predvsem s strahom pred Drugim (moškim), bi utegnil prehod k (ženski) ljubezni glede nasilja zares pomeniti

⁴ *To pa še ne pomeni, da je kombinacija ljubezni in strahu kakšna novost v tehniki vladanja.*

⁵ *Naj na tem mestu opozorim na dejstvo, da je sistemsko razmišljanje nastalo v obdobju vojaške znanosti, ki se je izoblikovala v kibernetiki in računalniški tehnologiji.*

bistveno spremembo.⁴ Zagovorniki teorije o New Ageu trdijo prav to: globalna sprememba se dogaja v zavesti ljudi, ki občutek strahu pred svetom (zavestno) nadomeščajo z občutkom ljubezni. Odprto vprašanje pa je, ali konvertitstvo vladarja pomeni tudi konec nasilja?

Najprej o tem, kako in od kod se je znanost nalezla zamisli, ki sodijo v inventar New Age ideologije. Ob koncu šestdesetih let se je učenje številnih azijskih in evropskih duhovnih učiteljev zelo dobro prijelo na tleh severnoameriške kulture (Salman, 1992, str. 13-14). Njegovi sadeži so bili predvsem religiozni. Vzrok, da se je seme tako hitro prijelo, gre iskati, kot nam predlaga Aleš Debeljak (Debeljak, 1992, str. 20-31), v metafizični praznini, ki je nastala v zahodni kulturi. Cortezovi potomci so, ko so izropali večino zlata in drugih materialnih dobrin, zoper svojo novo bolezen preizkusili še zdravilo duhovnega izvora. Presaditev mističnih nauk v nov družbeni kontekst pa je svoje najzanimivejše razsežnosti dobilo v Kaliforniji, kjer so religiozne vsebine nenavadno hitro zmutirale v holistično znanost. Za mejnik, pri katerem se je teža New Age religije prevesila v korist znanosti, lahko štejemo knjigo *Tao fizike*, ki jo je leta 1975 napisal Fritjof Capra.

Zanimivo pri tem je, da je novemu metafizičnemu klicu prisluhnila prav najbolj privilegirana od vseh znanosti – fizika! Kriza evropske metafizike, v kateri se je znašla tudi fizika, je Capro pripravila k poskusom iskanja višje zavesti, miru in enotnosti s kozmosom – k poskusom preseganja mej časa in prostora. To krizo je Capra definiriral kot krizo percepcije (Capra, 1986, str. 13) in krizo celotne družbe. Po temeljiti analizi kartezijsko-newtonovske misli (nosilke zastarele percepcije) je za rešitev problema predlagal spremembo pojmov in idej v fiziki. “Fiziki so v poziciji, ko se jim verjame, zato lahko odločilno vplivajo na spremembe” (Capra, 1986, str. 49). Lahko pokažejo, da more biti znanost tudi holistična. In zato, ker o tem, “ali nas raziskovanje vodi k Budhi ali k Bombi, odloča morala” (Capra, 1986, str. 93), se je zavzel za “moralno znanost”, ki bo družbo popeljala iz dobe patriarhata in fosilnih goriv, v solarno dobo, ki bo zaključila obdobje čutne kulture. Novo videnje resničnosti bi, po njegovem mnenju, moralo temeljiti na zavesti o medsebojni odvisnosti in o tem, da je celota več kot seštevek njenih delov. Iz tega sledi, “da je vsak organizem integrirana celota, torej živi sistem” (Capra, 1986, str. 308).

Tako se je Capra približal kibernetiki in sistemski teoriji.⁵ Ciklični obrasci povratnih zank, načela samoregulacije in samoorganizacije naj bi človeka osvobodili in ga popeljali na vrh njegove avtonomnosti, kjer se razblini razlika med jazom in kozmosom (Capra, 1986, str. 312-313). Popoln obrazec mističnega in znanstvenega enotenja dobimo tako, nas uči Capra,

da težišče znanstvenega raziskovanja prenesemo s strukture (ki določa delovanje stroja) na proces (ki določa organsko strukturo). Ko namesto hierarhično organizirane vladavine svetega (hieros-sveto, arkhia-vladavina) uzremo zapleteno organiziranost sveta, se nam tudi evolucija prikaže brez smotra in cilja, pa vendarle s prepoznavnim vzorcem, enota pa kot obrazec organizacije in ne kot entiteta (Capra, 1986, str. 334-335).

“Um in materija nista dve bistveno različni kategoriji (kot je verjel Descartes), temveč predstavljata različni obliki kozmičnega procesa” (Capra, 1986, str. 337).

Pomemben delež k lažji predstavi kozmične enotnosti je s svojo teorijo o Gaji – živem planetu – prispeval James Lovelock. Zemljo je poimenoval po mitološki potomki Kaosa in ji lastnost življenja pripisal zato, ker se obnaša kot samoregulativen, razvijajoč se sistem povratnih informacij, ki se po svojem neravnovesnem stanju razlikuje od ozadja toliko, da jo lahko prepoznamo kot celoto.

Razmišljanja Capre in Lovelocka se v nekaterih potezih sicer ujemajo, a se v bistvenem vendarle razhajajo. Kljub temu, da se, recimo, evolucija obema kaže kot brezteološki proces in, da se oba zavzemata za smotrnejše ravnanje ljudi, je Lovelock slednjo zahtevo argumentiral znanstveno in si pri tem pomagal z računalniško simulacijo živega planeta, Capra pa je zahtevo po spremenjenem ravnanju ljudi utemeljil filozofsko. Medtem ko se je Lovelock na povsem znanstven način dokopal do prepričanja, da se mora človek odpovedati gospostvu nad svetom, če želi preživeti, se je Capra v svojih špekulacijah o avtonomiji človeka in o kozmosu zatekel k De Chardinovemu modelu Boga (ki predstavlja izvor evolucijske sile) (Capra, 1986, str. 354) ter svobodno voljo razglasil za iluzijo (Capra, 1986, str. 313).

Človek, ki mu je Lovelockovo zamisel o živem planetu kljub temu uspelo povezati z De Chardinovimi znanstveno-religioznimi pogledi, se imenuje Peter Russel. Po De Chardinovem prepričanju se s stapljanjem človeške vrste oblikuje globalna skupnost, ki miselno komunicira in se imenuje noosfera (Teilhard de Chardin, 1965). Vendar se proces noogeneze, ki se v stadiju Duha dovrši kot planetarna zavest ali, še bolje, zavest planeta, po Russlovem mnenju lahko zaključi bistveno hitreje, kot si je to predstavljal Pierre Teilhard de Chardin. Proces stapljanja se lahko dovrši že v času našega življenja (Russel, 1989, str. 87-98). Le od nas je odvisno, kako hitro se bosta Gajino materialno telo in njen duh zedinila v kozmičnem umu. Da bi našemu planetu čim prej vdihnili božjega duha, nas uči Russel, moramo meditirati.

“Božanska personalizacija” planeta, h kateri nas navaja holistična znanost, ponovno oživlja povsem tradicionalno evropsko metafiziko – Duh naj vlada telesu! Takšno mišljenje

⁶ Morda bi k temu veljalo daodati »...sedanjost pa tistim, ki ljudem grozijo s katastrofo v prihodnosti.«

pa implicira tudi nasilje. Mesto nasilja v njem postane jasno, ko si ogledamo konkretne predloge zagovornikov New Agea, ki naj bi privedli do (heglovske) enotnosti svetovnega duha.

Osnovne poteze New Age gibanja, ki so se izoblikovale od šestdesetih do konca osemdesetih let, in njegovo strategijo je v manifestu z naslovom "Vodnarjeva zarota" najbolje opisala Marilyn Ferguson (Ferguson, 1992). Tekst je zato, ker izrazito poudarja njegove najbolj značilne poteze, odlična karikatura tega – osvobodilnega – gibanja. V njem seveda ne gre brez De Chardinovega napotka zarotnikom, da prihodnost pripada tistim, ki ponudijo smisel.⁶ Domnevam, da se bo (tako kot se je meni) vsakomur, ki je šel skozi socialistični sistem šolanja, smiselna prihodnost New Agea zazdela podobna neki pretekli prihodnosti, ki je medtem preminula.

Stavka: "Ne moremo čakati, da se bo svet spremenil, (...) mi sami smo prihodnost. Mi smo revolucija..." (Ferguson, 1992, str. 7) ali pa "Potrebno je preseči odtujitev..." (Ferguson, 1992, str. 11) mi ne zvenita le izrabljeno, skusil sem že tudi njuno zlorabo. Tudi sprememba (protestantskih) vrednot, ki naj bi spremljala obrat od obupa k upanju, je očitna: Vodnarjevi zarotniki so namreč "delavci, ki se vsak dan srečujejo s slabimi novicami, pa kljub temu nadaljujejo delo" (Ferguson, 1992, str. 8). In če le na podlagi dela in trpljenja lahko postanemo "gospodarji vseh naših bogastev", naša narava pa taka, da "odprta k samopreseganju" zase terja moč, ki naj pomete s starimi navadami in pravili (Ferguson, 1992, str. 8), potem zaključek o "nenasilni naravi Nove dobe" ni več daleč. Prav vanj me popelje magična beseda, ki jo rabi retorika New Agea – energija. "Energija tega gibanja predstavlja neko vrsto polja moči in "predstavlja, razvnetim od aspiracij, ki so se rodile, novo silo, novo zavest, novo moč" (Ferguson, 1992, str. 11). Prav na podlagi moči so si Vodnarjevi zarotniki kot svoj prvi cilj zastavili, ustvariti sistem, ki bo lahko povezano organiziral in koordiniral sile (Ferguson, 1992, str. 11).

Predstava o tem, na kakšen način se bo (svetovni) Duh manifestiral, je zarotnikom kristalno jasna. Klasična, hierarhično organizirana država se mora transformirati v globalno mrežo. Vendar mreže ne morejo funkcionirati brez mističnega (religioznega) izkustva stopitve s kozmosom ter brez vodje, ki usmerja energijske tokove in skrbi za skladnost organizacije! Tak princip organiziranosti naj bi bil še posebno primeren za mirovne in ekološke skupine. Zato ni čudno, če se definicija najbolj znanega slovenskega mirovnika, Marka Hrena, glasi: "Življenje je ena sama manipulacija z energijami". Iz nje izhajata uravnoteženi um in religija nenasilja (Hren, 1992).

Žal ideologija New Agea ni drugega kot duhovna tehnologija, ki ohranja svetovni primat (nasilne!) kulture zahoda.

Holistična znanost kot njena zastopnica upa, da se je na prestolu mogoče obdržati, če bodo zahodna filozofija, teologija in znanost združile svoje sile. Njen poskus dizajniranja sveta pa se zgleduje po grški kozmologiji, v kateri je skupnost narave in ljudi lepo urejena.

Toda: Ali niso takšna prizadevanja prej umetniška kot znanstvena?⁷ Če je tako, potem ne moremo zanikati, da holističnim znanstvenikom, ki so v bistvu tradicionalisti, pripada v postmodernej dobi ravno tako legitimno mesto kot modernistom, postmodernistom ali kakim drugim umetnikom. Kljub sklicevanju na lepoto kozmičnega uma pa jim univerzalna sodba o resnici, dobrem in lepem še ni dokončno pripadla.

⁷ Več o tem glej v knjigi Paula Feyerabendja z naslovom **Znanost kot umetnost** (Feyerabend, 1984).

INTELEKTUALNI DISKURZ O POSTMODERNI

“Postmoderna pomeni najprej neuspeh moderne. Pomeni tudi korak naprej. V obeh primerih pa postane očitna jalovost modernih sanj o univerzalizmu” (Bauman, 1988, str. 266). Če se v postmodernej dobi zares izgubi absolutni zakon, komu, potemtakem, služi današnje nasilje?

Premislek naj začnem s stavkom Jeana Francois Lyotarda, ki je izraz postmoderna vnesel v intelektualni diskurz: “Rekel sem že in zopet bom ponovil, da postmoderna ne pomeni konca modernizma, ampak drugačen odnos do modernizma” (Lyotard, 1988, str. 277). Besedi postmoderna in modernizem, ki sta uporabljeni v tem stavku, pa implicirata vsaj še dve naslednji – moderna in postmodernizem. Vse so potrebne razjasnitve.

Naj začnem pri razlikovanju med modernim in postmodernim. O obdobjih, se pravi o periodizaciji, ki je povezana z besedama moderno in postmoderno, govori Scott Lash. Obravnava ju kot kulturna procesa. Prvega, modernizacijo, kot proces diferenciacije ali izdiferenciranja različnih družbenih in kulturnih sfer, ki se je začelo v razsvetljenstvu; drugega, postmodernizacijo, pa kot proces dediferenciacije, ki se je začel pred kakim stoletjem, v umetniškem modernizmu. Glavna značilnost drugega procesa je fundacionalizem ali, po Lashu, iskanje neke univerzalistične instance, ki nasprotuje avtonomni zakonodaji narave, uma, realnosti ali boga (Lash, 1993, str. 19).

Za prvo, klasično obdobje moderne je po njegovem mnenju značilna epistemologija reda, ki je zoperstavljena kaotični družbeni realnosti. Moderni um in (predvsem humanistične) znanosti nudijo v tem času legitimacijo klasični obliki dominacije in oblasti nad telesom ter omogočajo obvladovanje duš na moralni in terapevtski način. Za drugo, modernistično obdobje pa so značilne:

1) razkroj razsvetljenske racionalnosti,

- 2) odmik v instrumentalnem umu (namesto enotnosti in transcendence nastopi pluralnost in imanenca) ter
- 3) poglobljanje razsvetljenske racionalnosti (Lash, 1993, str. 131). V modernizmu pride do obrata, v katerem epistemologija kaosa ustvari instrumentalno-racionalno in utesnjujočo družbeno realnost organizacije in reda. Za modernistični kulturno-ideološki prostor je značilna heglovska substantivna racionalnost. Um prodre skozi človekovo površino. Stališče sodobne zahodne družbe, meni Lash, je ravno stališče modernizma.

O drugi distinkciji, o razliki med postmodernizmom in postmoderno, govori Frederic Jameson. Postmodernizem obravnava kot stil, postmoderno pa kot kulturno logiko poznega kapitalizma (Jameson, 1992). Po njegovem mnenju postmoderna ni slog, ampak kulturna dominanta, njen temelj pa je koncept, ki dopušča prisotnost in soobstoj različnih, vendar podrejenih lastnosti. Njeno notranjo stran tvorijo kri, trpinčenje, smrt in groza.

Lasheva in Jamesonova raba besed: moderna, postmoderna, modernizem in postmodernizem, se torej razlikuje. Lash jih uporabi za periodizacijo (kulturnih) obdobj, Jameson pa za razlikovanje med (kulturnim) obdobjem in stilom, ki nastopa v njem. Bistvena značilnost postmoderne kot dobe bi bila potemtakem to, da ideologije različnih zgodovinskih obdobj sprejema vase kot stile: moderno kot modernizem, postmoderno pa kot postmodernizem. Seveda ob njima nastopa tudi cela kopica pred-, ob-, post- in ultra- modernizmov.

Dejstvo, da postmoderna doba samo sebe zrcali kot postmodernizem, torej kot stil, je znak njene avtonomnosti. Zato se intelektualni diskurz o postmodernizmu odvija v polju avtonomnosti. Gre za diskurz, ki je, podobno kot izrazne tehnike likovnikov, pisateljev, komponistov itd., postal zavestni predmet samoperfekcije intelektualcev (Baumann, 1988, str. 218). Iz njegove perspektive je dobila moderna povsem drugačno vsebino, kot jo je imela pred tem. Sociolog Zygmund Baumann je mnenja, da gre korenine razprave o postmoderni iskati v:

- 1) strahu in negotovosti intelektualcev, ki so izgubili (zgodovinsko dano) gotovost v moč univerzalnih standardov resnice, (moralne) sodbe in okusa, ki so,
- 2) izgubili državo kot instanco, ki potrebuje njihovo legitimacijo (nadomestila sta jo zapeljivost trga in represija) ter, kar je morebiti še najbolj boleče,
- 3) ki jim je bil s strani lastnikov galerij, založnikov, TV managerjev ter drugih kapitalistov in birokratov, odvzet monopol nad kulturo. "Kultura namreč konotira moč izobražene elite in znanje kot moč." (Baumann, 1988, str. 219-225).

Ravno iz občutka negotovosti in nemoči pa se glavni problem postmoderne diskurza oblikuje v vprašanjih:

- 1) kako se otresti nasilja in prevladujočih oblik dominacije in

2) kako omogočiti komunikacijo in medsebojno razumevanje različnih kultur?

“Potrjevanje telesa, želje in subjekta s strani ojdipskih pos-
topkov družbenega stroja je prvi korak zoper prevladujoče
oblike dominacije,” pravi Lash (Lash, 1993, str. 126-127). Dru-
gačna formulacija iste strategije je Lyotardova: “Ni potrebno kri-
tizirati metafizike, ker jo taka kritika predpostavlja in ponovno
oživlja, bolje je biti v njej in jo pozabiti” (Lyotard, 1974, str. 11).
V obeh primerih gre za, zdaj že klasično, problematiziranje
subjekta kot vira tiranije. Ne za konstatacijo njegove odsotnosti
ali za željo po njegovi ukinitvi, kot pogosto (napačno!) razlaga-
jo prizadevanja postmodernistov, temveč prej za heideggrovsko
sprasčevanje: Kaj se zgodi s subjektom vedenja v času vedenja?,
oziroma: Ali brez subjekta sploh lahko mislimo?

Takšno sprasčevanje ne predpostavlja, da o tiraniji globalnega
sistema posameznik ne more ničesar vedeti, pač pa da o njem
ni možna objektivna vednost (Jameson, 1992, str. 55). “Svetov-
nega prostora multinacionalnega kapitala” ne moremo objek-
tivno predstaviti. Presentacija lastnega mesta v njem je za posa-
meznika mogoča le v “shizofrenem” jeziku, ki se po herme-
nevtičnem krogu giblje skozi čas. Vendar “Gospodarja brez
obraza” ne zgrabi noben nacionalni jezik. Kar lahko spoznamo,
je le njegovo prostorsko polje slogovne in diskurzivne
raznorodnosti, brez vsake norme (Jameson, 1992, str. 20).

Če to polje definiramo kot tehnologijo globalnega komuni-
kacijskega in računalniškega omrežja ali če ga reprezentiramo
kot izraz moči in nadzora današnjega multinacionalnega kapi-
talizma, se ne izvijemo iz dialektike, ki opravlja pedagoško in
političnokulturno funkcijo. To je dialektika, ki skozi estetiko
kognitivne preslikave podeljuje subjektu nek višji občutek za
njegovo mesto v svetu (Lash, 1992, str. 33). Zato nam Lyotard
predlaga, naj se opremo na estetski namesto na logični način
reprezentacije, ki je izven sheme vseh shem, v kateri si subjekt
vedno znova umanjka in se razlikuje sam od sebe. V estetski
sodbi namreč ne gre za jaz, ki bi se razlikoval sam od sebe. V
njej gre za neposredno doživetje materiala, ne pa pomena
situacije, za neposreden odnos do materiala brez kakršnekoli
sintetizirajoče aktivnosti. Gre za (zenovsko) prezenco, ki je to
le, če je razum iz nje popolnoma odsoten. V mnenju, da je to,
kar šteje, intenzivnost energije, ki jo material transmutira v odje-
malcu (Lyotard, 1980, str. 227-268), se (Lyotardov) postmoderni
diskurz že povsem približa ideologiji New Agea. Vendar se
pred njo zaščiti tako, da za objekt reprezentacije sublimnega
nikoli ne postavi čiste moči Narave ali Duha. Kaj šele Vodje!

V trenutku radikalnega mrka narave, bodisi v njeni
božanski ali pa fantazmatski obliki predkapitalistične pokrajine
in kmečke družbe, se kot Drugo današnje družbe nikakor ne

⁸ Očitno je, da v ZDA tovrstna spoznanja že upoštevajo v političnem obvladovanju sveta. In ni brez pomena, da sem edini izvod te knjige v Sloveniji našel pri predavatelju na Višji šoli za notranje zadeve.

postavlja več Narava (Jameson, 1992, str. 37). Jameson svari tudi pred tem, da bi to drugo stvar prenačljeno poimenovali Tehnologija. Namesto nanjo, usmerja pozornost na totalnost ekonomskih in družbenih institucij kot tisto realnost, ki omogoča teoretiziranje postmodernega sublimnega (Jameson, 1992, str. 40). Baudrillard pa je to Drugo poimenoval skrivnost.

ESTETIKA IN POLITIKA TEORIJE

Politika je bila, vsaj od Platona dalje, vedno estetska. Že polis je bil oblikovan po predlogi ideje dobrega in lepega hkrati. Po predlogi neke druge ideje, ki prav tako kot lepo in dobro nima nobene referenčne točke v smiselnem svetu, je moderna politika začela oblikovati (nacionalne) države. To je ideja svobode. Moderno oblikovanje skupnosti se je, namesto na lepo v Platonovem smislu, začelo sklicevati na sublimno v Kantovem smislu. Imenovalo se je načrtovanje. Današnje oblikovanje, ki se sklicuje samo še na lepo, se imenuje dizajniranje. Zato je današnja politika dizajniranje skupnosti. Politično dizajniranje današnjega sveta se v obliki (internih ali eksternih) državljskih vojn (Lyotard, 1988, str. 279) odvija v imenu Duha.

Zato nas Erich Jantch, holistični znanstvenik, prepričuje, da bo človeštvo na "višji nivo" reda popeljalo prav dizajniranje skupnosti. "Dizajniranje je igra načrtovanja in ljubezni" (Jantch, 1975, str. 297). Moški princip načrtovanja igra v tej igri vlogo subjektivne volje, ženski princip ljubezni pa vlogo objektivne volje ali determinizma. Takšno dizajniranje sveta je, pravi Jantch, religiozno doživetje. Drugo ime zanj je dionizijsko planiranje (Jantch, 1975, str. 294). "Seveda bo svet (ko bo dosegel višji nivo, op. S.G.) žaloval nad tragično katastrofo, ki jo bo doživelo človeštvo, a evolucija ni čustvena; prav tako kot ni čustvena tista oblika ljubezni, ki sem jo poenačil z objektivno voljo (Antigone, op. S.G.)" (Jantch, 1975, str. 295). "Vendar bomo s popuščanjem vajeti navsezadnje dobili bolj učinkovit nadzor skozi dizajniranje kakor skozi tradicionalno izmenjavanje rigidnih linearnih smeri in nepredvidljivih ter množičnih kulturnih sprememb." (Jantch, 1975, str. 296)⁸

Lyotard, v nasprotju z Jantchem, vztraja na striktni ločitvi estetike in politike. Prepričan je, da moramo estetiki odvzeti privilegij, ki si ga lasti že dve tisočletji in pol. Vsaj odkar je človeštvo skusilo popolno estetizacijo političnega v nacizmu se, po Lyotardovem mnenju, ločevanje politike od estetike kaže kot nujnost. "Zakaj naj bi bila človeška skupnost ne samo dobra ampak tudi lepa? In kako lahko dejstvo, da je lepa, zagotavlja, da je tudi dobra?" (Lyotard, 1988, str. 298). Še več! Njegovo vztrajanje na striktnem ločevanju kulturnih sfer

ne zoperstavlja estetike samo politiki, ampak tudi morali. Estetska sodba je, po njegovem mnenju, izven vsake totalizirajoče in nasilne logike. Tudi izven Zakona, katerega maksimo se da razširiti na celotno človeško skupnost.

Zato postmoderna estetika, v nasprotju s holistično, ni politična. Kljub temu ne pomeni zanikanja "nepredstavljivega" apela "Velikega Drugega". Lyotard meni, da nas prav njegova dimenzija, ki ni metafizična, temveč ontološka in etična, žene, da širimo svoje znanje, da se še naprej skušamo v slikarstvu in glasbi ter nadaljujemo z eksperimentom mišljenja (Lyotard, 1989, str. 75). Postmoderna estetika ni poligon moči in, v nasprotju s holistično estetiko, ne zaseda (okupira) praznega mesta.

NASILNOST TEORIJE

Klasična sociološka fenomenologija trdi, da je nasilje strukturna lastnost vsakega jezika. "Kot znakovni sistem ima jezik značaj objektivnosti. Z njim se soočamo kot z zunanjo dejanskostjo, ki je v bistvu prisilna." (Luckmann, 1988, str. 44.)⁹ Jezik je po tej razlagi nekaj takega kot orožje. "Orožje kot objekt v realnem svetu nenehno izraža subjektivno namero 'zagrešiti nasilje', ki jo lahko prepozna vsakdo, ki ve, kaj je orožje." (Luckman, 1988, str. 41).

Tudi holistična znanost zastopa stališče, da je samo od moči odvisno, katera izmed dveh definicij realnosti se bo v družbi prijala. Zato se jezik holistične znanosti, kljub kaotizaciji osnovnih mišljenjskih (geometričnih) modelov zahodne kulture, zanaša na tisto lastnost simbolnih sistemov filozofije, religije in znanosti, ki je nasilje, v različnih zgodovinskih obdobjih, ko je kak od teh sistemov funkcioniral kot družbeno privilegirano znanje, vedno znova prenesla v objektivno resničnost vsakdanjega življenja. To je ideološko nasilje.

Postmoderni diskurz pa razkraja takšno realnost. Zato je jezik postmodernih intelektualcev v konfliktu z ideološko-znanstvenim jezikom. Gre za soočenje simbolnih svetov, ki je podobno tistemu med uradnim naukom katoliške cerkve in njenih različnih ločin. Znanstveniki – ideologi terjajo zase oblast nad celotno družbeno zalogo znanja (kar ne pomeni vsega znanja, ampak strokovnega znanja o poslednjih definicijah realnosti), medtem ko postmoderni intelektualci njihov svet prevajajo v množico individualnih svetov. Postmoderni intelektualci se odpovedujejo poskusu, da bi s pomočjo filologije in semantične fizije starih kodov in ideologij globalno restrukturirali sodobno retoriko in ideologijo. Prav zato ustvarjajo možnost, da dobi nasilje v novem kontekstu drugačen status.

⁹ *Žal na tem mestu ne morem potrebne pozornosti posvetiti etimološkemu kontekstu besede nasilje. Za to bi bila potrebna posebna raziskava. Kljub temu pa bi rad opozoril, da ima slovenska beseda nasilje nekoliko drugačne konotacije kot denimo angleška violence ali nemška gewalt. V slovenščini pomeni nasilje neposredno zvezo med tokom (stvari in dogodkov) in silo (transcendentalnega subjekta), ki je zanj potrebna. Odsotnost nasilja pa pomeni, da se stvari in dogodki vrstijo sami od sebe. Teorije, ki jih preučujem, upoštevajo zveze med nasiljem, pravili, oblastjo, energijo..., ki niso lastne slovanskim jezikom.*

Če zastopniki holistične znanosti na podlagi (spo)znanja o eno(tno)sti sveta ne spreminjajo svojih pričakovanj glede funkcije nasilja v njem in ga smatrajo za nespremenljivo, objektivno danost, se v postmodernem diskurzu na podlagi iste družbene zaloge znanja nedvoumno izkaže, da se vsako nasilje nujno obrne proti človeku. Nasilje s tem ne izgubi svojega temeljnega smisla. Še naprej vzbuja občutek strahu. Le vera, da bi ga človek – v zrcalnem svetu reagiranja – lahko instrumentaliziral in z njim vladal, se izkaže za nesmiselno. Prav zaradi vpeljave ontološke optike, iz katere izhaja hermenevitični jezik, se nasilju bistveno spremeni kontekst. Iz univerzalne konstante se spremeni v raziskovalno hipotezo.

Kako poteka odvod nasilja iz jezika ali drugače, kako se spremeni njegova funkcija, nam ponazarja starodavna veščina, ki je bila celo orožje sposobna spremeniti v okrasni predmet. Slika nam kaže, kako je umetniška obdelava poponoma spremenila funkcijo bodala iz Rustija pri Pilosu.



Bistveno pri tem je, da rezilo ni bilo uničeno, ampak znakovno oplemeniteno. Da bi se nasilju spremenil pomen, ni potrebno uničevati obstoječih struktur. Še več! Prav rušenje starega, da bi se na njem gradilo novo, ohranja krog nasilja zaprt. Zato – v nasprotju s splošnim prepričanjem! – osebna odločitev za nenasilje človeka ne "razrešuje" njegovih institucionalnih vlog in identitete. Če sem se odrekel nasilju, še ne pomeni, da sem prenehal biti oče, znanstvenik ali mož.

Nenasilje je le metafora, ki označuje odsotnost. V metoniimični verigi hermenevitičnega jezika podelijo besede, ki označujejo odsotnost strukture (nenasilje, smrt, kaos...), besedi nasilje drugačen status, kot ga ima v klasičnih (metafizičnih) teorijah. V kontekstu hermenevitičnega jezika se smisel besede nasilje zamaje. Prav beseda kaos, na primer, ki v političnem in znanstvenem jeziku marsikdaj konotira in legitimira nasilje, označuje v hermenevitičnem jeziku njegovo odsotnost.

Zato metaforična moč besede nenasilje spreminja paradigmo zahodnega mišljenja. Če na vertikalni osi repertoarja jezikovnih simbolov in pravil nasilje in njegova odsotnost zamenjata mesti, pa to še ne pomeni, da tak jezik ni znanstven. Nasprotno! Prav teoretska dejavnost znanosti, ki vodi v kaos, nas, če jo dekodiramo po pravilih hermenevtičnega jezika, povede iz ene realnosti v drugo. Hermenevtični jezik ima na znanost magični učinek. Antropologi nas opozarjajo, da moramo (magično) dvoumnost razlikovati od zablode. (Leach, 1983, str. 44). Naj zato, nazadnje, to čarovnijo pojasnim še z mislijo Umberta Eca:

“Struktura kot fiktivna hipoteza je sredstvo za gibanje v svetu družbenih odnosov. Če nas odločitev zanjo od samega začetka utaplja v ideologijo tehnike kot operacije, ki ima moč preoblikovanja, ki neizbežno zajema tehniko vladanja in vodi do lastnega uničenja, nam ostaja vsaj čista vest, da smo poskusili. Če pa temu ni tako, potem ima prav kitajski modrec, ki pravi, da se do spoznanja pride le v aktivnosti, ki preobraža realnost. ‘Da bi se spoznalo, kakšen okus ima hruška, jo je treba preobraziti z žvečenjem.’” (Eco, 1973, str. 384-385.)

Sašo Gazdić, magister sociologije, raziskovalec na Mirovnem inštitutu v Ljubljani.

LITERATURA

- ADAM, Frane: “Pojem racionalnosti pri Maxu Weberu”, *Družboslovne razprave* 9, Ljubljana 1990.
- BAUMAN, Zygmund: “Is there a Postmodern Sociology?”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 5, London, Newbury Park, Beverly Hills and New Delhi, SAGE, 1988.
- BERGER, L. Peter & LUCKMANN, Thomas: *Družbena konstrukcija realnosti*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1988
- BOHM, David: *Uzročnost i slučajnost u savremenoj fizici*, Sazvežđa, Beograd, 1972.
- CAPRA, Fritjof: *Vrijeme preokreta*, Globus, Zagreb, 1985.
- DEBELJAK, Aleš: “New Age in popularnost azijskih religioznih tradicij v Ameriki”, *Časopis za kritiko znanosti*; *Happy New Age*, Ljubljana, maj 1992.
- ECO, Umberto: *Kultura, informacija, komunikacija*, Nolit, Beograd, 1973.
- FERGUSON, Marilyn: “Vodnarjeva zarota”, *ČKZ*, *Happy New Age*, Ljubljana, 1992.
- FEYERABEND, Paul: *Wissenschaft als Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1984, *Protiv metode*, Logos, Sarajevo, 1987.
- GLEICK, James: *Kaos; Rojstvo nove znanosti*, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1991.
- HOFSTADTER, R. Diuglas & DENNET C. Daniel: *Oko Duha*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1990.
- HREN, Marko: “Il Faut”, *Časopis za kritiko znanosti*; *Happy New Age*, Ljubljana, 1992.
- HRIBAR, Tine: *Kopernikanski obrat*, Slovenska matica, Ljubljana, 1984.

- HRIBAR, Tine: "Zakoni autoritete in autoriteta zakonov", *Nova revija* 81/82, Ljubljana, 1989.
- HRIBAR, Tine: "Znanost v postmoderni dobi", *Teorija in praksa* 6/7, Ljubljana, 1990.
- HRIBAR, Tine: "Znanost v okviru sistemske teorije", *Nova revija* 96/99, Ljubljana, 1990.
- HRIBAR, Tine: "Mitični horizont znanosti", *Nova Revija* 103, Ljubljana, 1990.
- JAMESON, Frederic: *Postmodernizem*, Analecta, Ljubljana, 1992.
- JANTCH, Erich: *Design for Evolution; Selforganization of Planing in the Life of Human Systems*, Braziller, New York, 1975.
- KOKOT, Marjan: "Sistemska družbena teorija?", *Časopis za kritiko znanosti* 140/141, Ljubljana, 1991.
- LASH, Scott: *Sociologija postmodernizma*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana, 1993.
- LEACH, Edmund: *Kultura i komunikacija*, Prosveta, Beograd, 1983.
- LUHMANN, Niklas: "The Paradox of System Differentiation and the Evolution of Society", *članek se nahaja v dokumentaciji Franeta Adama na Inštitutu za družbene vede v Ljubljani, na njem pa ni podatkov o viru in letnici objave.
- LUHMANN, Niklas: "Arhimed in mi", *Nova revija* 96/99, Ljubljana, 1990.
- LUHMANN, Niklas: "Funkcionalno diferenciranje", *Nova revija* 96/99, Ljubljana, 1990.
- LUHMANN, Niklas: "Autopoezis socialnih sistemov", *Časopis za kritiko znanosti* 140/141, Ljubljana, 1991.
- LYOTARD, Jean Francois: *Economie libidinale*, Minuit, Paris, 1974.
- LYOTARD, Jean Francois: *Le Condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979.
- LYOTARD, Jean Francois: *Des dispositifs pulsionnels*, Christian Bourgois, Paris, 1980.
- LYOTARD, Jean Francois: "Interview with Jean Francois Lyotard", *Theory, Culture & Society* Vol. 5, London, Newbury Park, Beverly Hills and New Delhi, SAGE, 1988.
- LYOTARD, Jean Francois: "Apel koji nas prevazilazi", *Delo I-III: Postmoderna aura*, Beograd, 1989.
- NIETZSCHE, Fridrich: *Genealogija morala*, Grafos, Beograd, 1983.
- PEITGEN, H.O. & RICHTER, P.O.: *The Beauty of Fractals: Images of Complex Dynamic Systems*, Springer, Berlin, 1986.
- PRIGOGINE, Ilya & STANGERS, Isabelle: *Novi Savez; Metamorfza znanosti*, Globus, Zagreb, 1982.
- RAULET, Gerard: "Nova utopija: Sociološki in filozofski pomen novih tehnologija komunikacije", *Postmoderna; Nova epoha ili zabluda*, 1988.
- RIZMAN, Rudi: "Sociologija in vprašanje postmodernosti", *Družboslovne razprave* 13, Ljubljana, 1992.
- RUSSEL, Peter: *Buđenje planeta: Globalni mozak*, Globus, Zagreb, 1989.
- SALMAN, Harrie: "Kultura New Agea", *Časopis za kritiko znanosti; Happy New Age*, Ljubljana, 1992.
- SORČAN, Stojan: "Od parcialne teorije znanosti k integralni teoriji znanosti, tehnologije in družbe", *Družboslovne razprave* 13, Ljubljana, 1992.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *The Phenomenon of Man*, Collins, London, Harper and Row, New York, 1965.
- TOULMIN, Stephen: *Istraživanje o mestu razuma u etici*, Nolit, Beograd, 1970.
- ULE, Andrej: *Sodobne teorije znanosti*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana, 1992.
- VATTIMO, Gianni: "Hermeneutics as Koine", *Theory, Culture & Society*, Vol. 5, London, Newbury Park, Beverly Hills and New Delhi, SAGE, 1988.
- ZADNIKAR, Darij: "Mravljinčar, Luhmann in Subjekt", *Časopis za kritiko znanosti* 140/141, Ljubljana, 1991.

James Clifford



Raziskave sodobne kulture kot zgodovina zavesti

Ksenija H. Vidmar

James Clifford je ustanovitelj in direktor Centra za kulturološke študije (Center for Cultural Studies) na University of California v Santa Cruzu. Štejejo ga za naslednika Clifforda Geertza, snovalca interpretivne antropologije. Toda medtem ko Geertz vztraja pri avtoritativnem branju interpretata, ki določa pomen kulturnega teksta, se Cliffordovo delo formira okoli poststrukturalističnih branj *in* kontekstualizirajočih posegov v kulturna polja, kot jih postavijo kulturološke študije (cultural studies). Danes je James Clifford znan predvsem po dveh delih, ki nadaljujeta svoj vpliv: *Writing Culture* je zbirka esejev, ki jo je leta 1986 uredil skupaj z Georgom E. Marcusom in je postala mejnik v razmišljanju o političnih učinkih etnografije kot metode, intelektualne tradicije in akademske prakse. Tu Clifford etnografijo zastavi kot interdisciplinarni fenomen, ki se mu približa v njegovi parcialnosti, začasnosti in samoizpraševanju. *The Predicament of Culture* (1988) opisuje krizo etnografske avtoritete in predlaga razrešitev v bakhtinovsko polifonično avtorstvo, etnografsko pisavo, ki si prizadeva vključiti glas Drugega. V zadnjem času Clifford razvija problem muzejske reprezentacije kot kontaktne cone, ki bi nadomestila politiko prisvajanja in enosmernega interpretiranja zahodne antropologije.

Jamesa Clifforda sem obiskala v njegovi pisarni na univerzi v Santa Cruzu. Univerza je razpotegnjena čez hrib, ki se dviguje nad mestom in Pacifikom in s svojo lego in sprehajalnimi alejami, ki se ponujajo zamišljenemu učenjaku, namiguje, da je človek zavil na vzpetine intelektualne agore Zahodne obale. Tu se zbirajo vsi najpomembnejši ljudje in tokovi novih akademskih in kulturnih diskurzov, ki imajo kakorkoli opraviti z vprašanji postmoderne paradigme: etnografije, reprezentacije, tekstualnosti, družbeno-zgodovinskih kontekstov kulturnih proizvodov, politike, poetike, interpretacije, pomena in spomina, oblastnih razmerij, postkolonializma in hegemonističnih družbeno-kulturnih praks, itn. Najin pogovor se je omejil na del multikulturne, multiteoretične in multimetodološke akademske ponudbe, ki se navezuje na okvir kulturološke študije in mesto postkolonialne politike v diskurzu akademske interdisciplinarnosti.

Zadnjih šest let vodite Center za kulturološke študije. Očitna referenca je seveda Birminghamska šola. (Mišljen je Center for Contemporary Cultural studies – Center za študije sodobne kulture – v Birminghamu v Angliji – gl. op. k prevodu D. Morleya v ČKZ 154-155, str. 55.) Kakšno je razmerje med obema in kako je prišlo do ustanovitve Centra?

Center za kulturološke študije je bil ustanovljen pred šestimi leti, ko je vsak od devetih kampusov University of California dobil vsoto denarja z navodilom, da naj naredimo nekaj interdisciplinarnega v humanistiki. Mnogi kampusi so že imeli humanistične centre. Santa Cruz pa je kampus, ki vselej hoče biti avantgarden. Torej smo se odločili napraviti nekaj drugega, in namesto da bi to drugo imenovali "Humanities Center", smo izbrali "Center for Cultural Studies", ki je za nas tudi zares pomenil nekaj različnega. Seveda tedaj še nismo vedeli, da bodo v manj kot letu dni študije o kulturi (cultural studies) postale modne na mnogih mestih. Naš namen je bil nakazati vez s tradicijo britanskih kulturoloških študij, z "Birminghamom", in celo bolj z "Birminghamom", ko se je preselil v London, in s tamkajšnjim multirasnim, multikulturnim, postkolonialnim britanskim prizoriščem. Hkrati pa to ni bil poskus uvoziti britanske študije o kulturi, kajti kulturološke študije so se razvijale samostojno znotraj ameriške akademije. Šlo je za neke vrste neomarksistično gesto, zavezo neki levičarski analizi. Obenem smo poskušali nakazati, da smo bolj kot drugi humanistični centri odprti za družbene vede, še posebej za kulturno antropologijo in kvalitativne sociološke študije. Kulturološke študije so tudi nakazovale zanimanje za kulturne fenomene na vseh ravneh, od visoke do popularne kulture. To je bila glavna razlika, ki smo jo želeli izpostaviti glede na tipičen omnibus humanističnega centra, kjer se je ta teden obravnaval Milton, naslednji Južna Afrika, itn. Naš center smo zasnovali s fokusom na proizvodnji kulturnih fenomenov kot političnem procesu in na kulturi kot inherentno obleganem polju ter na vprašanjih vključitve/izključitve, ki so v Združenih državah zaokrožena v splošnem in danes izčrpanem pojmu multikulturalizma. Želeli smo govoriti o tem, kako marginalizirane kulturne pozicije zasedajo pomene, vrednote in institucije v centru.

Bi potem sklenili, da so v procesu formiranja kulturološke študije v Združenih državah postale ameriške kulturološke študije, torej neka razločna točka, ki se razhaja z britansko?

Mislím, da je to še vedno odprto vprašanje. Kulturološke študije se razlikujejo od "Birminghama"; ampak potem so britanske kulturološke študije postale prav tako nekaj drugega kot "Birmingham" v trenutku, ko se je le-ta izselil iz Birminghama in se razpustil v Londonu, še posebej na Politehnični univerzi. Politehnična je bila prostor, kjer je mnogo ljudi, ki so prejeli svojo izobrazbo v tradiciji študij o kulturi, začelo učiti in delovati na področju medijskih študij, popularne kulture, etnografskih, socioloških in "kontinentalnih" teoretičnih problemov – vendar vselej kot vrsta političnega projekta v konfliktu s thatcherjansko Britanijo. "Birmingham" je tako prišel pod vpliv feministične in postkolonialne, rasno osnovane kritike, kot je razvidno v znamenitih delih, npr. *The Empire Strikes Back* in *Women Take Issue*. Ko se je leta 1980 Stuart Hall sam preselil na "Open University", je to simboliziralo razpad kulturoloških študij. Postale so predmet kritike in vnovičnega odkritja, kot na primer v delu Black Film/Video Collectives (Sarkofa, Black Audio) in v forumih kot The Institute for Contemporary Art (ICA). Stuart Hall je sam dejal, da so bile britanske kulturološke študije vselej v procesu samoodkrivanja in predelovanja, in sam se je upiral temu, da bi postale tradicija.

Kar se torej dogaja tu, je obenem podobno britanski "tradiciji" in drugačno od nje. Pravzaprav je mnogo ljudi iz britanskega konteksta emigriralo v ameriški univerzitetni sistem, ali pa so vsaj redni gostje. Obstajala je neka skrb, kaj se bo zgodilo s kulturološkimi študijami, ko bodo podlele amerikanizaciji, to je depolitizaciji in prevelikemu uspehu. Mislím, da je v tem strahu nekaj osnove, četudi po drugi strani institucionalizacija kulturoloških študij ne poteka ravno tako, kot so mnogi pričakovali. Niso kar v razmahu zavzele ameriške akademije. Po mojem mišljenju bo to resen prehodni fenomen v Združenih državah. Šle bodo skozi akademijo bolj kot neki virus in ne okupirajoče telo. Ne kaže, da bodo institucionalizirale kot oddelek. Naš Center je pravzaprav posebnost. Kulturološke študije so razpuščene po mnogih oddelkih, z veliko učinki. Primerjal bi jih s

tem, kar je bilo tu v zraku pred kakšnimi desetimi ali petnajstimi leti in kar smo imenovali "Teorija" – ki je bila francoski poststrukturalizem s primesmi Frankfurtske šole. Ta je bila območje precejšnje fermentacije, potem pa je postala predmet napada zaradi svoje literarnosti, elitizma, evrocentrizma... Nekaj se je je potem preobrazilo v kulturološke študije, a z močnejšim občutkom za politični zastavek in z globljim uvidom v zgodovinske lokacije. Zdi se, da ameriška akademija potrebuje takšne interdisciplinarne prostore z začasnimi imeni – Teorija, kulturološke študije ...

Poleg tega, da vodite Center, ste tudi profesor na tukajšnjem oddelku Zgodovina zavesti (History of Consciousness). Kako si v luči tega, kar ste opisali kot akademski in intelektualni tok teoretičnih in kritičnih tradicij znotraj ameriške univerze, predstavljate doktoranta, ki prihaja iz tega programa?

"Zgodovina zavesti" je lokalna inovacija, ki se je začela približno pred dvajsetimi leti kot interdisciplinarni doktorski program. Vmes je šla skozi mnoge spremembe in preživila, ker je zadovoljevala lokalne potrebe. Ta kampus nima mnogo doktorskih programov v humanistiki in družbenih vedah. Potem, "Santa Cruz" je bil ustanovljen z zavezo k interdisciplinarnosti. Ta vizija in praktična potreba sta vodili k oblikovanju oddelka "Zgodovina zavesti" – kar je samo po sebi dovolj škandalозна ideja. Če ponovim, ta program bi bil pred desetimi leti imenovan "Teorija", s poudarkom na poststrukturalizmu, neo-marksizmu, feministični teoriji. Tu so prominentne feministke, kot Donna Haraway, Teresa de Lauretis, Angela Davis. Danes bi ga lahko poimenovali Oddelek za kulturološke študije – kar je samo znak, kako se zgodovina zavesti, ki nima svoje lastne discipline, seli se skozi čas. Če vam je všeč, jo imenujete inovativnost; če vam ni, jo imenujete moda. Vendar ni disciplina; osredotočena je na raziskovalno delo profesorjev in podiplomskih študentov, ki nujno potuje s časom.

Študentje večinoma nadaljujejo akademsko kariero in se pridružijo interdisciplinarno naravnanim delom akademije. Nekateri oddelki v Združenih državah so zaprti: filozofija in zgodovina sprejemata le ljudi z doktoratom iz njihovih disciplin. Programi iz književnosti,

ameriške študije (American studies), ženske študije (Woman studies), etnične študije (Ethnic studies), študije komunikacije (Communication studies) so odprte za naše doktorante. Antropologija je presenetljivo zaprta trgovina – tam se pogosteje osredotočijo na profesionalno pripravo na terensko delo. Meja med antropologijo in kulturološkimi študijami je v tem trenutku zelo oblegana.

Kje je potem mesto etnografije v Programu?

V "Zgodovini zavesti" je bolj marginalno. Nekaj študentov se ukvarja z etnografskim delom. Seveda je odvisno od tega, kako definirate etnografijo. Danes obstaja zelo ohlapna definicija, ko ljudje govorijo o etnografskem delu, imajo v mislih intervjuje, semiotična branja popularne kulture, reklam, videa... V tem pogledu je mnogo tega, kar delamo tukaj, etnografskega. Ko pa naši študentje želijo opraviti terensko delo, tedaj naletijo na materialne probleme, ker nimamo dovolj finančnih sredstev. "The National Science Foundation" raje financira antropologijo, ker je videti bližje znanosti – in "Zgodovina zavesti" ne zveni preveč znanstveno! Dobili smo eno ali dve subvenciji, na splošno pa je, ko naši študentje "delajo" etnografijo, to bolj neformalna, ad hoc etnografij, kombinirana z drugimi raziskovalnimi metodami.

Uporabila bom nekaj vaših definicij etnografije. V The Predicament of Culture etnografijo definirate kot "antropološko znanost", ki je sorodna umetnosti in pisanju. V "Writing Culture" jo primerjate z literarnim žanrom. Je vaša etnografija metoda, perspektiva, in če je zares znanost, s kakšno stopnjo znanstvene natančnosti in trdnosti znanstvenega argumenta?

Danes lahko vsakdo, ki bere ali interpretira kulturne fenomene, trdi, da opravlja etnografsko delo. Na primer zgodovinarji, ki se ukvarjajo s popularnimi ali oralnimi pojavi, včasih sebe imenujejo etnografski zgodovinarji. Mislim, da je to pretiravanje, ker ne intervjujajo ljudi ali živijo z njimi, temveč pišejo etnografijo s pomočjo arhivov. Obstaja pa tudi neke vrste težnja, na primer "sprehodimo se po ulicah moje vasi šestnajstega stoletja" (Le Roy Ladurie to naredi v *Montaillouju*), ki je, mislim, pomem-

bná. Literarni zgodovinarji vključijo etnografijo, brž ko začnejo govoriti o popularni kulturi in vskdanijh pojavih; sociologija ima svojo etnografsko tradicijo. V *The Predicament of Culture* sem napravil antropološko definicijo etnografske metode, to je intenzivnega participatornega opazovanja, in zaključil, da je antropologija vzela neko moderno stanje in ga obrnila v metodo. S tem sem lahko odprl prostor interdisciplinarnosti – zdaj lahko mnogi rečejo, seveda, tudi jaz “delam” etnografijo filma, literature, videa itn... in pri tem opazujejo stične točke. Hkrati to splošno stališče pomeni nek problem za artikuliranje disciplin, ki potem nanovo postavljajo svoje verzije “etnografskega”. Mislim, da so interdisciplinarni pojmi, kot je etnografija, potujoči pojmi, ki ne označujejo stabilnih metod. Včasih ne trajajo dalj kot pet ali deset let. Toda interdisciplinarnost potrebuje takšne poti. Etnografija je prav gotovo izredno zanimiva pot.

Kritiki vaše delo ocenjujejo kot “etnografsko pisanje, ki je postalo literarni žanr”; “antropološko hegemonijo”; “intelektualni imperializem”; “postmoderno etnografsko paradigmo”. Meni pa se zdi, da je vaša skrb manj etnografija in bolj etnograf. Obe vaši knjigi imata na naslovnici sliko etnografa pri delu. Kam bi vi v današnji krizi avtorske kompetence, ki jo pozna mnogo disciplin, postavili novega etnografa?

Nisem eden tistih, ki verjamejo, da bi moral nekdo, zato ker je bilo terensko delo vselej parcialno in oblegano, še več, ker je bilo del kolonialnih sistemov (in je del neokolonialnih sistemov tudi danes), ostati doma. Mislim, da je to naivno. Prvič, ljudje ne bodo ostali doma. Potem, prav zaradi vseh težav, zvezanih z odhodom kam drugam, učenjem tujega jezika, življenjem v novem prostoru..., se zdi to še posebej vredno. In kar se tiče tega, da ostanejo doma, kje je dom? V tej diasporični dobi to ni več jasno, če je sploh kdaj bilo. Zame je bolj zanimivo vprašanje, kakšni so načini potovanja, študiranja kultur in mojega odnosa do teh kultur. Sprememba v potovanju in etnografiji, kot se jo da opaziti z Zahoda, je v tem, da danes zahodni znanstvenik ne more več oditi ven in priti nazaj z avtoritativnim zakupom tega, kar je videl, ne da bi ostal nekompromitiran in nesporen. V preteklosti so mnogi

antropologi zbrali mnogo “popolnih” podatkov o ne-zahodnih kulturah. Z vplivom feminizma v šestdesetih in sedemdesetih pa je nenadoma postalo jasno, da je bila ta vednost osnovana na moških izkušnjah. Hkrati je prišlo tudi do spoznanja, da je bila etnografska interakcija sestavni del slike. Bila je del kulturnega prizorišča – ki ni bil več neki predmet, pač pa zgodovinska kontaktna cona. To pa je zahtevalo določeno stopnjo reflektivnosti. Ko pa je to območje interakcije postalo *preveč* očitno, tedaj so mnogi zaključili, oh, saj vi iz vsega napravite nekaj subjektivnega, samo-osrediščenega in samo-absorbivnega...

“Skupinska terapija zahodnih intelektualcev”...

...tako. Ti postmoderni etnografi pišejo samo o sebi. V določenih primerih to drži. Vendar gre za redke primere in nekaj današnjih najboljših del se osredotoča na razmerje zahodnih raziskovalcev do ljudi, s katerimi delajo. Interakcija implicira dejavnik. Namesto objektov govorimo o kontaktnih razmerjih, ki posedujejo raziskovalca. Mislim, da to ni samo-absorbivno, temveč gre raje za pozicijo, ki se osredinja okoli zgodovinskih in političnih srečanj. Za mnoge kritike preveč samo-referencialnosti pomeni subjektivno. Zame pa etnografska objektivna realnost, če smem uporabiti to besedo, vključuje realnost konkretnih zgodovinskih in političnih razmerij. Kritiki, ki menijo, da presežna pozornost, namenjena tem razmerjem, pomeni subjektivnost, prav lahko prihranjujejo neki “objektivni” prostor zase ali za antropologijo, ki je zunaj zgodovinskih srečevanj. To je nevarna mistifikacija.

K temu vprašanju bi se še rada vrnila, pred tem pa bi še vedno malo vztrajala pri liku etnografa. V Predicament of Culture etnografa primerjate z nadrealistom, iznajditeljem in preobračevalcem svetov. Zdi se mi, da modernizem, ki ga implicirate tu, zahteva neko bolj samo-osrediščeno avtoriteto, kot je to razsrediščeni postmodernistični pisec in prevajalec. Ali berem to vašo zgodovinsko referenco pravilno?

Moje delo je pogostokrat oklicano za postmodernistično, četudi sem sam pojem morda uporabil ne več kot trikrat. Moji kolegi George Marcus, Michael Fisher in Stephen Tyler včasih

govorijo o postmodernističnem pristopu. Jaz sam nikoli, zato ker lahko vsako svojo idejo vežem direktno na neki modernistični vir. Postmodernizem vidim bolj kot modernizem v krizi, in ne novo fazo. O tem, koliko modernizem zahteva ekspresivno prisotnost umetnika, nisem čisto gotov. Mislim, da bi lahko našel dela, ki izprašujejo ekspresivnega umetnika. A mislim, da imate prav in da je tu moje zares povezano z modernizmom. Hkrati pa je bilo zame izredno pomembno delo Foucaulta in Barthesa, ki je naznanil smrt avtorja, četudi mislim, da se s koncem celostnega avtorstva še ne moremo znebiti avtorske odgovornosti. Obstajajo različne forme avtorske odgovornosti. Obstajajo različne forme avtorstva, nekatere bolj politične kot druge. Brecht je avtor, ki umetniško delo ponudi v diskusijo, kritiko, odprto prisvajanje pomena... Njegovo delo bi štel za modernistično.

Če bi moral umestiti svoje delo, potem bi mejnik ne bila postmoderna, pač pa raje petdeseta, ko se je začelo obleganje in razseljevanje Evrope in Amerike.

Ko omenjate Foucaulta in Barthesa, v Writing Culture se res zdi, da poudarjate bolj oblast/vednost kot strukturni mehanizem, ki obvladuje pisanje. V Predicament of Culture pa je v ospredju bolj etnograf kot prevajalec. Ali gre tu za spremenjeni poudarek od post-strukturalizma k hermenevtiki?

Dvomim, da je preskok tako očiten, kot pravite. *The Predicament of Culture* je zbirka esejev, ki so bili napisani pred *Writing Culture* in po njej. Zadnji esej se zelo konkretno ukvarja z vprašanji zakona in oblasti, tako da bi ga bilo težko klasificirati kot hermenevtično delo, četudi si zastavlja problem politike prevajanja. Obstaja neka novejša tendenca v akademiji, da se vsaka analiza zaključi z vprašanjem oblasti in politike, s čimer se ne strinjam. Seveda je vprašanje oblasti vselej prisotno, le v različnih stopnjah. Mnogi moji kritiki želijo od mene, da bi se jasneje izrekel, kdo so dobri in kdo zli. Temu se upiram. Upam, da je jasno, da je moje delo zavezano razsrediščenju Evrope in antikolonialni politiki. Toda ne verjamem, da so problemi poetike, interpretacije, etnografije tako zlahka zvedljivi na politične determinante, ker bi s tem izgubili precejšen del

kompleksnosti. Kot sem trdil v *The Predicament of Culture*, celo tako očitno imperialen etnograf kot Marcel Griaule v kolonialnem režimu funkcionira v nekem kompleksnem in ironičnem razmerju do kolonialne oblasti. V mojem prvem delu o misionarju-etnografu Mauriceu Leenhardt me je zanimalo, kako neki liberalen, celo radikalen projekt funkcionira znotraj kolonialnega horizonta, ne da bi bil pri tem zreduciran na ta horizont. Meje obstajajo in so jasno postavljene, toda znotraj teh preprek obstajajo zelo nepričakovane in subverzivne možnosti. Ne verjamem pa, da bi bil prehod tako jasno skiciran, kot ste ga opazili vi.

Zdi se mi, da v svojem zadnjem predavanju v Davisu nadaljujete bolj v tonu iz The Predicament...

Sem znotraj svojega dela, tako da mi je težje opazovati razlike. *Writing Culture* je bilo bolj neke vrste intervencijsko delo, knjiga mladih pavov, ki so poskušali biti radikalni... in na nekaterih mestih smo uspeli, nakje zgrešili. To delo poskuša potegniti razločne linije v avantgardističnem tonu, ki je mnoge ziritiral; danes iritira mene. *The Predicament* poskuša nekaj manj ostrofokusiranega...

V intervjuju za Art in America ob vprašanju postkolonialne politike razmejite tri rede razlike: ena, ki izginja, druga, ki ji prevaja, tretja, ki se gradi znova. Dalje, tretjo vrsto v vsiljene neokolonialne oblike in nastajajoča domorodna gradiva. Tretji del dela mnoge nervozne, vi sami pa zvenite bolj optimistično.

Če ne vidite nekega elementa odprtosti v interakciji med lokalno in globalno kulturo, tedaj vam ostane le neizprosna kulturna hegemonija evro-ameriškega kapitalizma. Ideja, da obstajajo prostori, ki so predhodni ali so zunaj treh sistemov, od koder se lahko organizira upor, je utopična. Mislim, da ni jasnega "zunaj" modernega svetovnega sistema, toda vsi prostori tudi niso enako vmešani v globalno kulturo. Jasno je, da so tu prostori, ki so bolj ali manj zunaj in kjer je ohranjanje razlike možno. Misli, da kapitalizem neizprosno uničuje, empirično ne morem potrditi. Ljudje delajo čudne reči s Coca-colo. Zdaj seveda ne želim zveneti,

kot da je s tem vse v redu. Kulturna in družbena destrukcija je očitna in brutalna. Tu zgodbi ni konca. Toda z neko daljšo zgodovinsko perspektivo vidimo, da mnoge ljudi, ki so jih že odpisali, kot na primer prvotne naseljenke Avstralije (aborgine), nenadoma najdemo na Greenwich Villageu, prodajajoč akrile; podobno nativni Američani branijo svojo suverenost tako, da študirajo pravo. Ideja krščanstva je bila zbrisati tradicionalne religije sveta; pa je namesto tega vzniknil svet sinkretičnega krščanstva, kot na primer v Afriki. Ne gojim kakšnega optimizma nad sinkretičnim, češ to je srečen izid za prihodnost. Pogosto je to samo najboljšje, kar se da storiti v slabem položaju: preživeti. Opazujem pa, kako vzporedno potekata destrukcija in iznajdba, in želim imeti kognitivne karte, ki bi mi omogočile videti oboje. Če gledate zahodni svet kot vsemogočnega, potem imate negativen stranski učinek, ki zanika dejavnost lokalnih ljudstev, ki pa so v resnici v celo najbolj brutalnih načinih našla poti, da so preživela ali se skrila. Na primer, Melanežci so se uprli francoskemu imperiju tako, da so postali protestantski in ne katoliški kristjani. Gre torej za to, kako možnosti obdržati odprte.

Problem bi lahko bil zdaj v tem, da bi se zahodna antropologija, ki je v preteklosti poskušala zadrževati ne-zahodne kulture v zgodovini, danes lahko nadejala urediti njihovo prihodnost; možnosti in opcije so še vedno vsiljene.

The Predicament of Culture sem zaključil z dvema pripovedma, o destrukciji in o vnovičnem odkritju. V vsakem primeru moramo iskati oboje, kar ne pomeni, da ju samo seštejemo in dobimo celostno podobo, pač pa da prepoznamo, kako oboje prav vztrajno spodmika možnost, da bi imeli sliko o tem, v katero zgodovinsko smer ljudje potujejo. Torej ne mislim, da bi zahodna antropologija lahko nastavila prihodnost teh ljudi, kot je nekoč storila z njihovo preteklostjo. Zahodni in ne-zahodni, obrobni, hibridni prostori potujejo svojo pot z modernostjo. Seveda brž ko rečem moderno, se že lahko zdi, kot da projiciram neki hegemonistični plan; toda pripravljen sem tvegati, kajti ideja je diskrepantna, saj govori o *modernostih* in s tem jasno zavrača težnjo, da bi ljudi pustili v predmodernih prostorih, kot je

to veljalo za zgodnjo antropologijo in orientalistične, eksoticiistične diskurze. Vsi smo del kompleksnega in neenakomernega teritorija diskrepantnih modernosti. Kako to misliti? Pomeni vsaj to, da moramo odmisлити določene velike zgodovinske, heglovske zgodbe in pluralizirati pojem modernosti in postmodernosti. Toda vztrajam pri neenakomernosti modernosti. Vselej moramo biti specifični glede na to, katere kulturne tradicije so pomešane med seboj in s kakšno silo in do kakšne stopnje poteka to križanje. Ne verjamem v kulturno čistost; ni osamljenih kultur in ne zagotovljenih prejpotem zgodb. Raje razmišljam o stičiščih, ne da bi predpostavljajl kako enotno smer modernosti – gre za to, da pomnožimo modernost.

V vašem eseju o razstavi v Museum of Modern Art (MOMA) z naslovom Primitivizem v umetnosti dvajsetega stoletja govorite o neki posebni lastnosti zahodne imaginacije, ki ima opraviti z željo in oblastjo zahodnega sveta, da "zbere svet". Po drugi strani predlagate drugačen projekt, kjer zbirateljski jaz postane del Drugega, ali raje, kjer oba postaneta soavtorja razstave. Všeč mi je vaša ideja o kontaktnih conah; toda na koncu so te cone še vedno postavljene na zahodnem odru. Ali v procesu tedaj ne ustvarjamo še enega mita o demokratiziranem duhu Zahoda?

Mislim, da bo to najbrž vprašanje stopnje; avtoriteti in oblasti in artikulaciji jaza ni mogoče ubežati. Toda če imamo tu še vedno neko zahodno gledalstvo, ki vzdržuje oblast, to še ne pomeni, da so s tem *določeni* vsi pomeni in gledalstva. Razstave z več kuratorji morda vodijo do odprtja novih prostorov. The Museum of Natural History je imel pred kratkim razstavo o kwakiutlskem potlaču; del razstave, ki je govoril o modernem potlaču, je pripravila Gloria Cranmer Webster, ki je pomembna kwakiutlska avtoriteta. Tam se je godilo več stvari hkrati: muzej je samega sebe opisoval kot bolj demokratičnega in interaktivnega ter pripravljenega na sodelovanje. Po drugi strani bi bili redukcioniistični, če bi delo Websterjeve videli kot kompromitirano. Mislim, da nekdo, ki je sodobni Kwaikutl, ki živi njihovo dnevno življenje, lahko pripravi nekaj nepričakovanega. To ne pomeni, da je zdaj razstava že tudi razstava o njih in njihova razstava, toda neko razliko

pa lahko zaznamo. Mene zanima prav slednje, ker sem reformist in ne pišem, kot da bi bilo možno nasprotovati ali pomesti z Zahodom in njegovimi osrednjimi institucijami.

Ali smo potem pripravljeni spremeniti način predstavljanja drugih svetov skozi institucije tega dela sveta, medtem ko institucije same ostanejo nespremenjene...

Kaj predlagate?

Morda bi bilo treba problematizirati same institucije in iskati druge forume reprezentacije, ki bi uhajali muzejskim zidovom ali objektiviziraničkjakolekcijam kulturnih artefaktov...

Potem moramo iskati oblike reprezentacije, ki so pod večjim nadzorom izključenih. Ne moremo kar predpostavljati, da ti želijo delovati zunaj muzejskih režimov in trga kulturno-umetniškega blaga. Po eni strani ne vidim razloga, da bi ljudje iz Melanezije bili prav navdušeni priti v London in pripraviti razstavo o sebi, četudi nekateri to utegnejo storiti. Po drugi strani, Webstrova je hkrati kuratorka in kwakiutlska avtoriteta. Tu je neko trenje med likom antropologa in nativcem. Vprašanje tako imenovane nativne antropologije je izredno zapleteno. Kiri Narayan je v *American Anthropologist* pred kratkim objavil zelo dober članek "Kako nativen je nativni antropolog?", ki gre zares zelo daleč v smeri preobrata dvojice antropolog/nativna avtoriteta. Narayan govori o kompleksnih zgodovinah križanja med "nativnimi" prostori in antropološkimi ali univerzitetnimi prostori. Enaka kompleksnost velja za muzejske prostore.

Vaše delo deli prostor z liberalnimi akademskimi krogi, ki poskušajo zahodno intelektualno tradicijo premisliti v luči politike oblasti. Hkrati pa je vaše etnografsko delo tudi kritizirano kot del tradicionalne oblastne strukture znotraj akademije. Posebno feministične avtorice, nedavno Judith Stacey in Judith Newton, opisujejo vaše pisanje kot predelano maskulinistično alegorijo. Kaj pravite na to?

Zdi se mi, da ta kritika uporabno "namesti" moje delo. Ne mislim, da posvečam dovolj pozornosti problemu spola. Tudi feministična

analiza ne igra kake pomembne vloge v mojem delu, četudi je prisotna. Mislim pa tudi, da se mnoge feministične avtorice strinjajo, da moje delo ni naperjeno proti feminizmu in je vključeno v širjenje prostora za dialog. Obstaja poskus, da bi se zgradilo opozicijsko razmerje med feministično etnografijo in tako imenovano postmodernistično etnografijo. Moje videnje je, da zagotovo obstajajo trenja, posebno še znotraj akademije, kjer skupine v spopadu za prostor izrivajo druga drugo. Toda ne občutim kake koherentne opozicije. S tem se zastavlja vprašanje, zakaj sem potem tako počasen pri prepoznavanju maskulinističnih artikulacij v svojem delu. Ne da bi se opravičeval, bi izpostavil, da do pred približno desetimi leti ni bilo prav veliko moških, ki bi pisali feministična dela ali kritizirali "maskulinistične" formacije. Najdem eno ali dve imeni, morda John Stuart Mill. Kar Gayatri Spivak imenuje "sankcionirana nevednost" (sanctioned ignorance) moje intelektualne formacije, prihaja iz določene tradicije. Glede na to, da sem dozoreval v šestdesetih, je bilo zame precej lažje biti proti kolonializmu, Zahodu, kot proti maskulinizmu. Tu je že bila dolga tradicija, iz katere je bilo moč črpati, od Rousseauja in Montesquieuja skozi romantike do nadrealistov, itn. Ni pa bilo tradicije nelojalnosti spolu. Hkrati mislim, da gre za generacijski pojav: za mlade moške učenjake, ki so bili formirani v osemdesetih in devetdesetih, je feminizem precej bolj dostopen kot sestavni del njihovega dela.

Koliko s tem, ko neko delo ne naslavlja feminističnih vprašanj, postane avtomatično maskulinistično? Se pravi, kako lahko mislimo dva intelektualna programa, enega, ki gradi okoli vprašanja spola, in drugega, ki to vprašanje postavi v ozadje, ne da bi ponavljali binarno nasprotje?

Obstaja seveda mnogo determinant kulturnih pojavov. Za kulturološke študije je to sveta trojica rase, razreda in spola, ki ji zdaj dodajamo spolnost, generacijo, regijo. Analiza, ki bi vsebovala vse determinante, ni mogoča. Človek izpostavi eno ali dve, druge pa ostanejo v ozadju. Nekdo na primer vzame raso in spol skupaj, potem pa se zaslišijo drobni glasovi, ki sprašujejo, kaj pa razred, spolnost... To je danes zavozlan problem za kulturološke študije,

ta "prevečnost", neki multiple determinacije. Hkrati pa to ni problem, ki bi se mu dalo izogniti, sploh pa ne s tem, da se ga spregleda.

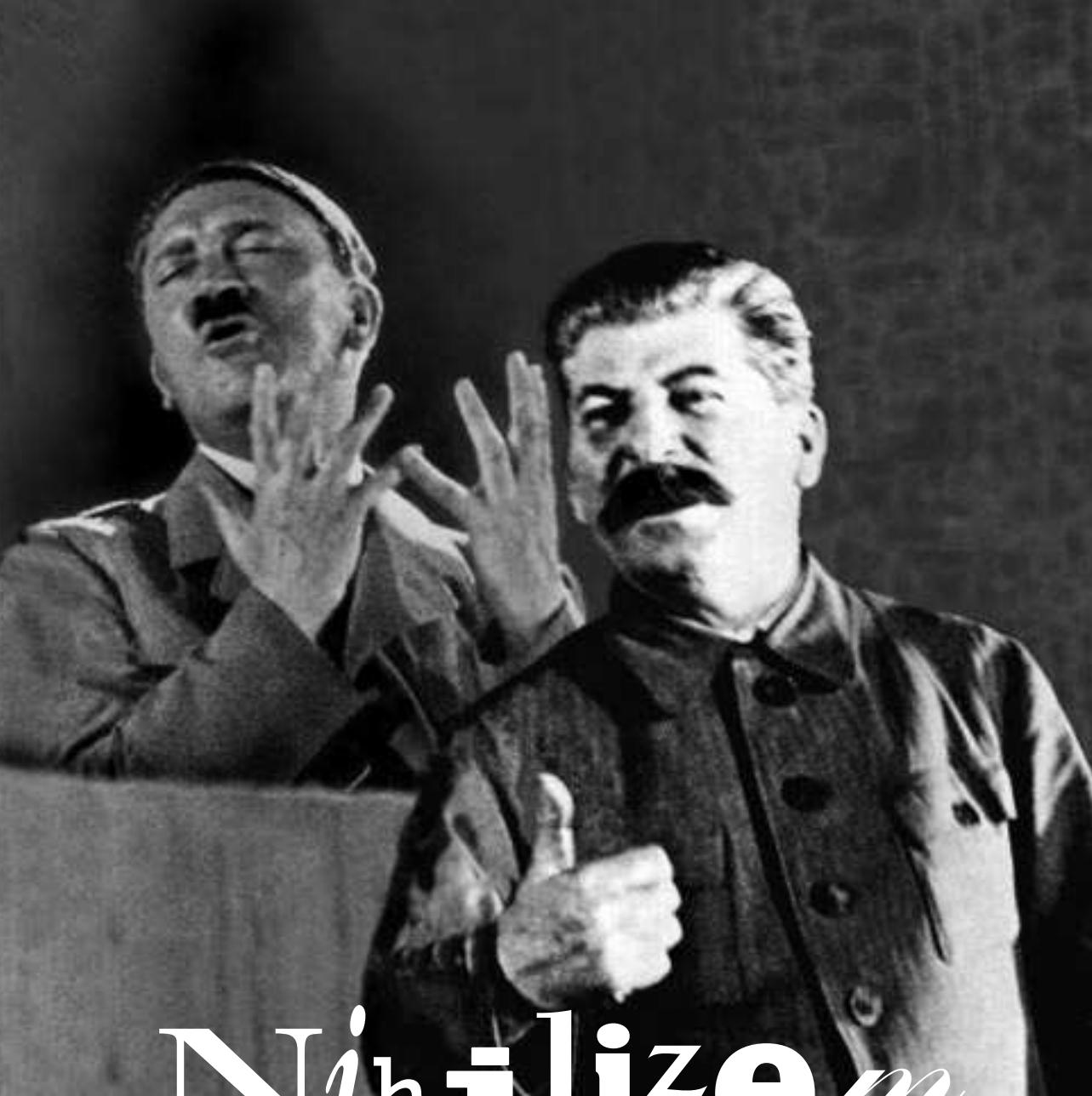
Moje delo je seveda delno, maskulinistično. Mislim, da sta Stanceyjeva in Newtonova predvsem začuden, kako to, da se fantje kot jaz, ki bi morali biti njihovi prijatelji, ki imajo vse prave instinkte, obnašajo, kot da ne razumejo, za kaj gre. Mislim, da gre za mnogo stvari, vključno z maskulinistično formacijo, o kateri sem govoril. Lahko bi tudi priklical v spomin, da je feminizem na svoji poti v akademijo prav tako šel skozi obdobja separatizma. V šestdesetih in sedemdesetih sem čutil povezavo, ni pa mi bilo treba tega početi samemu; mnogokrat sem se počutil aktivno odrinjenega s strani feminizma, ki je moral storiti lasten premik naprej.

Seveda ima feminizem svoje lastne težave s tem, kako ne biti izključujoč, še posebno glede na rasna in razredna razmerja...

Karkoli že pišete, bo izključevalo nekogaršnjo zgodovino in politični program. Moje delo bo zato vselej kompromitirano, in pri tem nisem sam. Ni varnega mesta. Prav o tej parcialnosti sem govoril v *Writing Culture*. Ni

načina, s katerim bi lahko prišli do popolne slike. Parcialnost je stvar tako subjektivne kot intelektualne formacije ali "sankcionirane nevednosti". Toda reči, da nikoli ne moremo povedati cele zgodbe, ne pomeni odveze od vpletenosti v druge zgodbe, druge boje in politike prevoda. Nekoč se je pisalo za "skupno sobano", omejeno kasto pretežno belih moških. Danes to velja vse manj, ali tako vsaj upam.

Pripis: To jesen James Clifford zapušča mesto direktorja Centra za kulturološke študije. V svojem nedavnem sporočilu, naslovljenem "Kam s kulturološkimi študijami", ki je prišlo po tem, ko je bil opravljen zgornji intervju, govori pretežno o dosežkih Centra, ki je pre-rasel v mednarodni projekt, z nastajajočimi transnacionalnimi središči za kulturološke študije. Kljub optimizmu in pričakovanju "svežih idej" novih direktoric Wendy Brown in Gail Hershatter ni čisto jasno, ali to pomeni, da je nastopil čas zatona neke povezujoče teoretične orientacije, kot se je to zgodilo Teoriji in kot je za etnografijo in kulturološke študije v tem pogovoru pred nekaj meseci napovedal sam.



Nihilizm

v

politički

O nihilizmu v politiki*

Rad bi se lotil vprašanja sodobnega političnega nihilizma z razmislekom o nekem izjemnem fenomenu. Gre za eno tistih manifestacij pravnega preprečevanja vsakega spora, ki se mu posveča post-demokratska država (o katerih sem govoril). Francoski parlament je pred nekaj leti sprejel zelo specifičen zakon; zakon, ki prepoveduje laganje v čisto določenem primeru: prepoveduje torej laž, ki zanika uničevanje Židov v nacističnih taboriščih.

Ta zakon se zdi nenavaden zaradi dveh razlogov. Po eni strani je njegova logika v nasprotju z logiko trenutne zakonodaje v zahodnih družbah. Ta si najpogosteje prizadeva prilagoditi zakone običajem in javnemu mnenju v dobi zavračanja starih moralnih tabujev. V kontekstu obče moralne permissivnosti je kriminalizacija napake, ki tradicionalno zadeva osebno zavest posameznikov ali pa pravila znanstvene skupnosti, gotovo izjemen fenomen. Po drugi strani pa zakon o laži, in to o laži glede uničevanja /extermination/, postavlja "skromno" državo v docela neskromen položaj, kjer naj bi urejala probleme ontologije. V prepovedi izrekovanja ne-bitni uničevanja je jasno razvidno, da ne gre zgolj za moralno spoštovanje do žrtev. Dejansko gre za ontologijo, za ne-bit in za laž glede ne-bit.

"Skromna" država v tem primeru uvaja platonizem, ki je v resnici radikalnejši od Platonovega. Ta je v Državi prepovedal

* Predavanje, ki je bilo oktobra 1992 v okviru mednarodne filozofske šole *Transformacije sodobne filozofije*.

lagati obrtnikom, vladarji pa si lahko pridržijo pravico do "lepe laži". Ko gre za nasprotovanje sofističnim paradoksom o nebiti, se Platon ne opira na državne zakone, pač pa na zgoščeno argumentacijo o rodovih biti. Naš zakon gre dalj. Prepoveduje lagati, reči, da tisto, kar je bilo, ni bilo. Negacionisti so nemudoma dejali, da gre za pretiran zakon. Kako je sploh mogoče vnaprej zapovedati raziskovalcem, da jim ni dovoljeno priti do določenih rezultatov? Kako je mogoče kriminalizirati "falsifikacijo", ki jo prevladujoča popperijanska epistemologija razglša za preizkusni kamen znanstvenega postopka? In kako naj se zakon izreka o tistem, kar je po definiciji zunaj njegovega dosega, torej o obstoju ali neobstoju nekega dogodka?

Lahko bi rekli – in bilo je rečeno – da je takšen zakon zgolj priložnostna in nerodna reakcija na že tako precej marginalen fenomen; negacionizem je le zadeva gručice provokatorjev. Moja hipoteza bo povsem nasprotna. Mislim, da vztrajna provokacija in dejstvo, da je moral zakonodajalec proti njej ukrepati, tvegajoč zapletanje v klobčič zgodovine in ontologije, kažeta, da se navidez nepomembna zadeva "revizionizma" ali "negacionizma" prekriva z neko splošno zagato. Gre za zagato glede statusa realnega /statut du reel/ v trenutnem političnem stanju.

Kaj je pri revizionistični argumentaciji dejansko v igri? Zdi se mi, da gre za vprašanje dogodka. Revizionizem je mejni diskurz, ki se nanaša na mejni dogodek: proces uničevanja, ki vsebuje tudi izbris sledi svojih operacij.

Toda istočasno diskurz revizionizma investira v argumentacijo o tem primeru tudi misel o nemogočnosti dogodka v splošnem. Kaj je v resnici dogodek? Je splet skupine dejstev in subjektivizacije, ki to skupino dejstev označi za enoten dogodek. Ni dogodka brez smisla, brez subjektivizacije dogodka. Na to bi lahko navezali Nietzschejevo provokativno formulo na račun sokratske dialektike: "Kar mora biti dokazano, da bi bilo verjetno, ni veliko vredno". Dogodku lastno je, da je treba vanj verjeti. Razumeti moramo, ne da je njegov obstoj odvisen od posamične samovolje, pač pa, da je razvidnost dogodka vedno sporna, da mu je z demonstracijo vedno moč odvzeti opredeljenost dogodka. Vsak dogodek je odvisen od milosti razsojanja, ki dokazuje, bodisi da popolna zveznost dejstev ni dokazljiva bodisi da ta zveznost nima enotnega smisla dogodka, ki ji ga pripisujemo. Skratka, dogodek trpi za pomanjkanjem bodisi subjektivne bodisi objektivne konsistence.

Tako na primer deluje argumentacija, ki zanika obstoj nacističnega Vernichtunga. Dogodek razglša za nedokazljiv, ker bi njegov dokaz predpostavljal prehod povezanosti vzrokov/posledic, ki se ne more skleniti v trditvi, da gre za objektivni proces, ki je rezultat subjektivne volje. Čvrsto jedro revizionistične demonstracije je enostavno in nespremenljivo: pokazati želi, da

bi stroga demonstracija procesa subjektivno-objektivno v Vernichtungu predpostavljala strogo povezanost štirih aristoteljskih vzrokov, te pa ni mogoče vzpostaviti, saj se učinki štirih vzrokov ne pokrivajo v celoti, niti niso drug drugemu somerni.

To lahko demonstriramo z začetnim in tolikokrat ponavljanim prikazom, ki ga je leta 1950 izpeljal nekdanji deportiranec Paul Raissinier v knjigi *Le mensonge d'Ulysse*. Prikaz razvija skozi niz vprašanj, odgovori nanje pa vsakič pokažejo, da tudi če vse elemente procesa sprejmemo kot resnične, njihove zveznosti ni nikoli mogoče v celoti ugotoviti, še manj pa njihovega subjektivnega smisla celote.

Prvo vprašanje: Ali so obstajale nacistične izjave, ki so zahtevale poboj vseh Židov? Odgovor: Da, toda same izjave nikoli nikogar ne ubijejo. Poleg tega so v drugem taboru obstajali neoporečni humanisti, ki so zatrjevali nujnost likvidacije nemškega ljudstva, ne da bi te izjave proizvedle kakšen poseben učinek.

Drugo vprašanje: Ali so obstajali načrti plinskih celic?

Odgovor: Da, toda načrt plinske celice in plinska celica sta dve različni stvari, prav kot sto možnih in sto stvarnih tolarjev.

Tretje vprašanje: Ali so bile plinske celice dejansko nameščene v taboriščih?

Odgovor: Da, toda plinska celica ni nič drugega kot plinska tovarna, s katero je mogoče narediti mnogo stvari in nič ne dokazuje, da je namenjena ubijanju ljudi.

Četrto vprašanje: Ali so obstajale v taboriščih redne selekcije, po katerih so zaporniki izginili in se niso nikoli več vrnili?

Odgovor: Da, toda nič ne dokazuje, da so bili izginuli zadušeni s plinom. V taboriščih, kamor so jih pošiljali, bi jih lahko prav tako do smrti pretepli ali preprosto pustili umreti od lakote.

Peto vprašanje: Ali so obstajali ljudje, ubiti s plinom, ali ne?

Odgovor: Da, toda nič ne dokazuje, da so bili pobiti v funkciji celovitega načrta, narekovanega od zgoraj, in ne po iniciativi tega ali onega sadističnega funkcionarja.

Ali na kratko, da bi uničevanje razglasili za dokazano, moramo obvladovati povezanost vzrokov in učinkov v celoti, kot strog prehod od finalnega vzroka (volja do uničenja), do formalnega vzroka (načrti) potem do materialnega (plinske celice) in vse do učinkujočega /causa efficiens/ vzroka (poboji s plinom). Brez tega, po argumentaciji revizionistov, ni mogoče opredeliti dejanskosti pobojev s plinom kot učinka končne rešitve.

Ta argumentacija, ponavljam, je nastala takoj po koncu vojne. Vemo, da takrat niso razpolagali z dokumenti iz arhivov, ki bi podkrepili pričevanja preživelih, potrjujoč realnost odločitev in njihovega izvajanja. Toda mučno je, da smo od takrat napredovali v zbiranju manjkajočih dokumentov, ne da bi s tem načeli odpor revizionizma. Zdi se celo, da je ravno nasprotno. Bolj se kopičijo dokazi, bolj se radikalizira revizionistična argumentacija

in, daleč od tega, da bi zbledela, privablja nove pristaše ali izma-
mlja nova toleriranja. Kot bi že kopičenje prepričljivega dokaz-
nega materiala kazalo, da gre v resnici za nekaj drugega, in
sicer za način verovanja v realno, kot ga izraža omenjena poli-
tična nota, in kako ta usmerja delovanje znanosti. Vse poteka,
kot bi bila pomanjkljivost politične subjektivizacije, da izrinja
realnost in povzroča začarani krog med pravom, ki naj dejstva
kvalificira in sankcionira, ter znanostjo, ki naj ista dejstva ugo-
tovi. Drugi primer ponuja zgodba nekdanjega pripadnika fran-
coske milice med drugo svetovno vojno, odgovornega za nekaj
zločinov, predvsem za deportacijo židovskih otrok. Izmenično
je bil obsojen, pomiloščen, ponovno obtožen, oproščen krivde
itd. Odločitev o razveljavitvi obtožbe "zločina proti človeštvu",
ki so jo izrekli visoki sodniki, je povzročila burne reakcije
javnosti. Toda preden se pričnemo zgražati, je dobro, da razmi-
slimo o zgledni konfiguraciji v tovrstni zgodbi vsebovanih raz-
merij med pravom, politiko in znanostjo. Sodniki naj bi ugo-
tovi, da je pripadnik milice zagrešil zločin proti človeštvu. Pro-
blem zveznosti se pokaže tukaj v drugačni luči. Eno je dokaza-
ti, da se je neko kaznivo dejanje zgodilo. Povsem drugo pa je
dokazati, da je bila žrtev kaznivega dejanja človeštvo. Žrtev, ki
ni nikoli osebno navzoča. V našem primeru je bilo potrebno
dokazati, da je bilo kaznivo dejanje posamična izvršitev neke
načrtovane skupne volje. Da si je zastavila – torej francoska
kolaboracionistična država, za katero je deloval pripadnik milice
– cilj načrtnega uničenja Židov, ki so bili stranka, imenovana
pri končni rešitvi. Na kratko, pravnik bi se moral preleviti v
zgodovinarja. Toda po formuli Luciena Febvreja zgodovinar ni
"nadomestni sodnik ob poslednji sodbi". In sodniki so sklenili,
da zgodovinska dejstva ne potrjujejo obstoja absolutne kontinu-
tete namernega uničevanja Židov od ustanovitve francoske kola-
boracionistične države do posamične geste pripadnika milice.

Tako pravo in znanost drug na drugega prelagata nalogo
dokazovanja nekega kaznivega dejanja, ki ga zgolj dejstva nikoli
v celoti ne dokažejo. Zahtevi o popolni prevladitvi povezanosti
štirih vzrokov pa dokaz kaznivega dejanja ne more zadostiti.
Ko gre za običajno kaznivo dejanje, sodstvo v resnici zmore
delovati znotraj te zahteve, tako kot so znali tudi nürnberški
nepoklicni sodniki. Problematična torej ni le grozovitost kazni-
vega dejanja niti časovna oddaljenost. Problematičen je status
dogodka in verjetje v dogodek kot figuro realnosti. Seveda,
dogodek uničevanja je mejni dogodek. Je materialni učinek
misli, ki jo kot "ne-mislivo" zavračamo. Razglašena nemogoč-
nost popolne povezanosti dejstev v en sam dogodek pa napoti
k predpostavljani nemogočnosti dogodka te misli, torej k danes
prevladujoči predpostavki, da se nemogoče ne more zgoditi.
Tukaj izredni dogodek načrtnega uničevanja lahko zastavi vpra-

šanje dogodka in našega verjetja v dogodek sploh. Absolutna zveznost, ki jo zahtevamo, nezmožnost dokazati popolno povezanost štirih vzrokov, na katero se sklicujemo, udejanja sistematičnost misli nemogočnosti dogodka. Dogodku v splošnem je lastno, da nastane, ne da bi ga skrbelo, ali je izpolnjena vsota pogojev za njegovo realizacijo. Dogodku lastna racionalnost je racionalnost realnega, ki ne potrebuje predhodne možnosti, ki bi jo upravičevala in utemeljevala. Vztrajna težava, ki jo povzroča revizionistična provokacija, izhaja iz njene bližine "razumnemu" verovanju v nemogočnost nemogočega, ki je šibko jedro prevladujočega realističnega verovanja.

Zakon, ki prepoveduje falsificiranje zgodovine, je torej tudi zakon o statusu zakona v naši politični konfiguraciji. To je zgleđen zakon o zamenjavi položajev med depolitiziranim pravom in dehistorizirano zgodovinsko znanostjo, ki druga drugi prepuščata odgovornost dokazovanja derealizirane stvarnosti, torej stvarnosti, ki odpravi realno dogodka, politike in zgodovine. To je mogoče povzeti v soočenju dveh škandalov: škandala zakona, ki prepoveduje znanstvenikom, da bi lagali o dogodku, in škandala pravnikov, ki se morajo preobraziti v zgodovinarje, da bi ugotovili dogodek, a si obenem onemogočijo, da bi se o njegovem predmetu izrekli. Zakon prepoveduje lagati o dogodku, čigar resnica je za pravnike neopredeljiva. Vendar zakon na neki način tudi izreka nesposobnost tistega, ki bi moral laž ne prepovedati, temveč razveljaviti, torej zgodovinarja.

Kako misliti to "nesposobnost" zgodovinarja, da bi ugotovil resnico dogodka? Mar niso zgodovinarji kot raziskovalci že pred nekaj desetletji storili vse, da bi zbrali dokumente in dokaze, ki omogočajo obnovitev verige, torej dokaz resnice uničevanja in neveljavnosti revizionistične argumentacije? Mar ni zgodovinarska korporacija, kot znanstvena in moralna avtoriteta, obsodila teze, ki jih navadno zagovarjajo profesorji literature in ekonomije. Zgodovinarji so se nedvoumno odzvali tako na ravni dejstev kot načel. Za kaj so torej zgodovinarji, ko gre za revizionizem, nesposobni? Nesposobni so le, da bi odgovorili na argument, ki zanika, da zbirka dejstev tvori dogodek, in na tezo, ki ga v zadnji stopnji podpira, to pa je teza o nemogočnosti nemogočega. "Nesposobni" so, da bi odpravili idejo, ki pravi, da nekega dogodka ni bilo, ker ni bil mogoč, ker ni bil "misliv". Razlog, da je ne morejo odpraviti, pa je zelo preprosto: ta teza namreč pripada prav prevladujoči zgodovinarski racionalnosti, "anti-dogodkovni" racionalnosti.

Tu je potrebno razvozlati teoretično-politični voz. Navajeni smo bili misliti revolucijo zgodovinske vednosti v dvajsetem stoletju kot odpovedovanje "zgodovini dogodka". Vedeti pa moramo, kaj natančno to pomeni. Navadno to tako razumemo: zgodovina našega časa analizira globoke tendence in dolga traja-

nja materialnega življenja množic, v nasprotju s prejšnjo zgodovino, ki so jo zanimale bitke in sporazumi, princi, generali in ambasadorji. Temu ni moč oporekati. Toda zamenjavi prioritete se je primešalo nekaj globljega in bolj kompleksnega. To ni več vprašanje razmerij med površino in globino, med točnostjo in dolgim časom, pač pa čisto ontološko vprašanje, ki zadeva pravico dogodka, da ga prištevamo med zgodovinske entitete. Dogodek je vanje asimiliran v neskončno majhnih količinah na lestvici zgodovinskega "trenda" ali pa v prahu, dvignjenem na površju stvari. Toda dogodek je mnogo več od tega. Dogodek je najprej specifična figura realnega. Je figura tistega realnega, ki ga ne upravičuje njemu predhodna možnost. Toda prav to v našem stoletju zavrača znanost zgodovinarjev in prav to zavračanje jo razoroži pred paradoksi negacionističnega nihilizma. Zgodovinarska racionalnost, ki jo zagovarja zlasti šola *Analov*, podreja tisto, kar se godi, pogojem njegove možnosti. Na koncu celo enači čas s sistemom pogojev te možnosti. To identifikacijo bom eksplicitno povzel v eni formuli. Za zgodovinarsko racionalnost obstaja le tisto, kar je mogoče glede na čas; le tisto, kar je mogoče, lahko obstaja. Mogoče pa je samo tisto, kar lahko opredelimo kot skladno z možnostjo, ki jo ponuja tisti čas. Ali obratno, tisto, kar se ne ujema z možnostjo, ki jo tisti čas ponuja, ni mogoče, je "anahronistično". Koncept anahronizma je na videz zelo banalen in izrecen. Toda v resnici je njegov teoretični ustroj nadvse presenetljiv. Iz časa dejansko naredi sredstvo oblikovanja resnice pod pogojem možnosti, sprejemljivosti. Tako preobrazi zgodovinarsko racionalnost v neko vrsto prikritega ontološkega argumenta: dokaz o neobstoju nemogočega. Ta dovoli razglasitev neveljavnosti vsakega dogodka, ki terja neko posebno subjektivizacijo. Tako lahko označimo kot nemogoč dogodek sploh, zlasti pa miselni dogodek.

Rad bi na kratko ilustriral to funkcijo koncepta anahronizma. Pri tem se bom oprl na vodilno delo v zgodovinski šoli *Analov*, delo Luciena Febvreja z naslovom *Le probleme de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais* (Problem nevere v XVI. stoletju. Rabelaisova religija). Ta natančna študija mentalitet je tudi nekakšna parabola zgodovinske metode in njenegega intimnega sovražnika anahronizma. Knjiga zastavi naslednje vprašanje: Ali je bila za človeka XVI. stoletja mogoča subjektivna drža nevere? Obravnava ga v izjemnem primeru Françoisa Rabelaisa, pisatelja, ki je uresničil vso drznost misli in pisanja glede religije, o čemer priča njegovo stoletje. Lucien Febvre se ostro loti tistih, ki iz te drznosti sklepajo, da je bil Rabelais neveren in da je v svobodnosti svojega dela izrazil ireligioznost, ki bi je ne mogel javno izražati. Brez dvoma je ta zadnja teza šibka. Toda tukaj me zanima nenavadna oblika argumentacije Luciena Febvreja. Lahko jo povzamem tako: Rabelais ni bil ne-

veren, ker to ni mogel biti. To pa zato, ker njegov čas ni ponujal možnosti za to možnost. Trditi, da je bil Rabelais neveren, je isto kot našemiti Diogena z dežnikom ali Marsa z brzostrelko.

Toda analogija je seveda zavajajoča. Prav argument anahronizma se namreč nikoli ne nanaša na pritikline, katerih prisotnost ali odsotnost prenese verifikacijo. Nanaša se na misli. Ne nanaša se na točnost neke trditve, temveč na možnost tistega, kar trdi. Vprašanje, pravi Febvre, ni, ali je bil Rabelais neveren, kar je vprašanje sodnika /question du juge/. Vprašanje je, ali je bilo mogoče, da bi bil neveren. Pozorni pa moramo biti na to, kar "mogoče" pomeni. Problem ni, pravi Febvre, vedeti, ali je bilo za človeka njegovega časa lahko javno izražati nevero. Vedno so obstajali norci in vroče glave, ki so imeli nagnjenje do mučeništva in so bili pripravljeni javno izražati nedovoljeno. Toda ti ne morejo veljati za dokaz. Problem je vedeti, ali so bili izpolnjeni pogoji, ki bi omogočili tovrstno odstopanje. Vprašanje možnosti tako postane vprašanje možnosti za možnost. In takoj nastopi odgovor: ta možnost ni bila mogoča, ker je Rabelaisov čas ni dovoljeval. Tisti čas, v dobesednem pomenu, ni imel za to časa. Za to pa ni imel časa, ker je bil v celoti zaseden z vero. Rabelaisov čas je čas življenj, katerih urnik je popolnoma vpet v religijo, od jutranjih do večernih zvonov, od zvonov ob rojstvu do zvonov ob smrti. Ob vsaki uri dneva, v vsakem trenutku življenja, ob vsaki priložnosti, običajni ali izjemni, je tu religija, da bi temporalizirala vse, kar se godi, da bi ga pospremila z zvono-vi, procesijami, zakramenti in rituali. Za smrtnika je nemogoče, da bi se znebil vere, ki se enači s samim utripanjem časa. Čas prepoveduje dogodek nevere, ker je identičen z vero. Da bi ji ušli, bi potrebovali sistem razlogov, ki bi predpostavljal "intelektualno orodje", ki ga tisti čas ne pozna, ki ga čas ne dovoli oblikovati. Torej, če predpostavimo, da je bil Rabelais neveren, potem bi bil brez misli, bil bi kot nor.

V nekaj konceptih in opisih je zagnana ontološka naprava, ki naj ugotovi, da je odklon dogodka nemogoč. Zanikanje vere je nemogoče preprosto zato, ker je neverjetno. Nevera je nemogoča, ker je predmetu vere lastno, da je verjet. Predmet vere pa je verjet, ker ni vera nič drugega kot subjektivna forma časa. Biti veren, pomeni pač biti svojemu času primeren. Latentni sociologizem "kolektivnih mentalitet" se torej preobrazi v pravi negativni ontološki dokaz: ne verjeti v predmet vere, pomeni ne biti svojemu času, ne obstajati v času. Trditi, da je bil Rabelais nor, je isto kot trditi, da je bil bodisi nor bodisi da ni obstajal. Ta demonstracija implicira, da je tudi čas le način obstoja mogočega, torej najprej način neobstoja nemogočega.

Ta knjiga-parabola omogoči, da razumemo, zakaj končno znanost zgodovinskih dejstev ni sposobna doseči čvrstega jedra revizionistične argumentacije. To čvrsto jedro pa je nemogoč-

nost neverjetnega. Prav nanj se opira stari argument o nemogočnosti izčrpane sestave delov niza. Za nemogočnostjo obnove procesa v celoti, na katero se sklicujejo, je teza, da dogodka uničenja ni mogoče misliti. Ta dogodek ni "času primeren". Ni ga mogoče spraviti v sheme, ki naj bi, v času ekonomskega in političnega razuma, vodile trezno dejavnost velikih sil.

Revizionistična argumentacija tako izpelje radikalizacijo kategorij verjetja, ki so lastne učeni zgodovini našega časa. Ni mogoče, ugovarja Lucien Febvre, da bi bil miselni dogodek nevere mogoč. S pomočjo drobnega in odločilnega premika negacionisti razglasijo, da materialni dogodek uničevanja ni obstajal kot miselni dogodek. Toda reči, da ni obstajal kot *miselni dogodek*, je isto kot reči, da sploh ni obstajal. Uničenje namreč ne more biti le vsota posamičnih dejanj, ne glede na to, kako številna in grozovita so. Če odpravimo subjektivizacijo uničenja, razglasimo za nemogočo možnost, da bi ga mislili, potem enostavno odpravimo njegov obstoj. To zanikanje poteka z radikalizacijo enega in istega principa: obstoj neverjetnega je "ne-misliv". "Ne-misliv" je glede na čas.

Obstaja torej ireduktibilno stičišče misli učenega zgodovinarkega verjetja in norosti revizionizma. Na tej točki je zgodovinar razorožen, četudi poseduje vse elemente v podporo verovanju, ki si ga deli z razumnimi ljudmi, da je torej tisto, kar se je zgodilo, moralo biti mogoče. Zato mora zakon na lastno odgovornost prepovedati izjave, ki jih znanost ni sposobna razveljaviti. Toda če mora to storiti, želi mogoče zapolniti tudi lastno nemoč. Teza o nemogočnosti nemogočega je namreč homogena s trenutnim stanjem političnih verovanj oziroma s tistim, kar jih nadomešča. Kajti prav argument, po katerem obstaja le mogoče glede na čas, je *doxa*, ki danes vodi etatistično misel in njena teoretična upravičevanja. Učeno verovanje, ki vodi zgodovino našega stoletja, je tudi verovanje, v katerem deluje danes politični red in ki v svoji sferi meša glave, ki se imajo za modre in preudarne. Homogena je tudi s tistim, kar se banalizira v pogostih tezah o "koncu" zgodovine, ideologij ali politike.

Vemo, da obstajata dve veliki inačici teme konca. Najprej idilična inačica, ki jo je v svojem delu populariziral Fukuyama: liberalna demokracija omogoča, da ima končno vsakdo jesti in je upoštevan. *θυμος* lačen upoštevanja in *επιθυμια* lačna kruha, sta torej zadovoljena, in *vouσ* se lahko udejanji v svoji popolni zgodovinski paruziji. Zgodovina je dosegla svoj konec v smislu telosa, ki ji je bil imanenten. Ta inačica v smešni in nespodobni obliki uveljavlja tradicionalno misel konca kot realizacije smotra. Toda v senci tega hegeljanstva brez primere je neka druga misel, ki tvori čvrsto podlago, če lahko tako rečemo, konca zgodovine. Ne gre več za realizacijo nekega telosa, temveč za konec časa, ko se je zgodovina mislila kot takšna reali-

zacija. Vendar je ta čas prav čas revolucionarne demokracije; čas, ki ga odpirajo angleška, ameriška in francoska revolucija. Za ta čas je v grobem značilno verovanje v zgodovino kot prostor udejanjanja resnice v obliki časovnega razvoja.

Na kratko sem poskusil pokazati, kako sta se v moderni demokratični revoluciji prepletali dve antagonistični proceduri: politična procedura razgrnitve pojava in spora ljudstva ter metapolitična procedura spodbijanja političnega videza v imenu njegove resnice, udejanjanje realnega gibanja v industrijski družbi. Želel sem pokazati, da je bila akcija modernih demokratičnih subjektov stkana s prepletanjem in vzajemnim interpretiranjem teh dveh nasprotujočih si procedur. Toda to kombiniranje nasprotij je omogočil minimalni okvir mišljenja zgodovine kot razodetja neke resnice. Zgodovina-resnica je bila prostor za vpis demokratičnega procesa. Bila pa je tudi prostor, kamor je metapolitika družbene vednosti umeščala proces razpršitve iluzij demokracije, torej prostor izpolnitve realnega gibanja družbe. To gibanje pa je bilo tudi samo nosilec "resničnega" te obljube, ki ni poznala lastne resnice. Proceduri sta bili združljivi, ker je imel njun telos isti prostor udejanjanja.

Doba revolucionarne demokracije je bila torej doba zgodovinskega verovanja. Tu namenoma ločujem zgodovinsko verovanje in zgodovinarsko verovanje. Zgodovinsko verovanje je verovanje v zgodovino kot prostor dogajanja politične resnice v političnem in metapolitičnem pomenu. Zgodovinarsko verovanje pa spremeni statut razmerij med zgodovino in resnico. Pravi, da zgodovina ni oblika, v kateri naj bi se razgrnila neka vsebina, da se torej v njej zgodi le tisto, kar je mogoče glede na čas. Zgodovina je le samoimanenca časa, ki se subjektivizira v verovanju, torej v edinem verovanju, v katerem se lahko subjektivizira. V želji, da bi osvobodilo znanost vsake teleologije resnice, zgodovinarsko verovanje povzroči, da resnica izgine v možnosti. Tako nastane znanost o času kot nemogočnosti nemogočega. Zgodovinsko verovanje je povežalo dogodek z resnico v ekscesu mišljenja razodetja. Zgodovinska znanost zoperstavlja tej teleologiji neko kontra-teleologijo: misel katastrofe.

Prav tako je zgodovinarska znanost zaznala v svojih vrstah zelo izrazit razvoj negativne interpretacije demokratične sekvence, ki se je poimenovala "revizionizem". Preden se prične uporabljati še posebej za negacionistično početje, je ime "revizionizem" oznaka za kritično ovrednotenje revolucionarne demokracije in zlasti francoske revolucije. Ta učeni "revizionizem", ki so ga terjali znotraj zgodovinarske znanosti, je mogoče povzeti v dveh bistvenih tezah. Prvič, moderna demokracija se je mislila, izhajajoč iz revolucije, ki ni obstajala tako, kot je bila mišljena. Drugič, to verovanje je povzročilo vse katastrofe moderne politike, še posebej totalitarno katastrofo.

Ti dve temeljni tezi sta dali prostor dvema inačicama zgodovinskega revizionizma. Prva je anglosaksonska z empiristično inspiracijo. Trdi, da splet transformacij, ki so se udejanjile med francoskim revolucionarnim obdobjem, ne tvori dogodka preloma, kar hoče biti revolucija. Kar pomeni, da je prelom mogoče ugotoviti le z napačno interpretacijo: Prvič, deli družbe, ki so bili v konfliktu udeleženi, so dobili imena, ki niso ustrezala realnosti teh družbenih skupin (na primer "tretji stan" ali "plemstvo", zavajajoči nazivi, ki so neadekvatni družbeni stvarnosti tistega časa). Drugič, družbeni konflikti tega obdobja so dobili figure spora, ki niso ustrezale stvarnosti (na primer ideja o "fevdalnih pravicah", ki nič ne pomeni, saj so bile skoraj vse tako imenovane pravice lastninske pravice, ki so jih meščani pogosto odkupovali itd.). Skratka, tako razkrita revolucionarna napaka ni nič drugega kot prav politična procedura, ki sem jo poskusil analizirati: institucija subjektivizacij in političnih imen, da bi posebne krivde spravili v univerzalni spor. Revizionistična kritika na svoj način preprosto trdi, da politični subjekti niso družbene skupine (*groupes sociaux*) in da politični spor ni konflikt interesov med takšnimi skupinami. Od tod posledica, da dogodek, ki ga tvorijo subjekti, različni od sebe samih, ni mogel obstajati, kar v skrajnem pomeni razglasiti nemogoče, da obstajata politika in zgodovina. Dejstva niso bila nikoli podobna tistemu, kar je o njih povedala politična subjektivizacija, iz česar sledi, da niso nikoli tvorila dogodek, ki naj bi ga tvorila.

Druga velika inačica revizionizma, ki zadeva revolucionarni dogodek, pripada francoski zgodovinski šoli. Opirajoč se na mojo shemo, bom rekel, da ta inačica zlasti sproža debato o konstituciji prizorišča ljudstva. Iz njega naredi psihotično prizorišče. To pomeni, da preobrazi simbolno nasilje, ki ga izvaja demokratična politika, ko gre za policijsko delitev imen, mest in funkcij, v katastrofo samega simbolnega. Prizorišče "pojava ljudstva" je pridruženo izbruhu imaginarija substitucije, ki naj bi obnovil neko izgubljeno totalnost. V tej interpretaciji, ki jo zlasti ilustrira knjiga Francois Fureta *Misliti francosko revolucijo*, se lacanovska teorija psihoz preoblikuje v razlago revolucionarnega terorizma, ki je izpeljana iz izvorne izpraznitve. Izpraznitev, za katero gre, je izpraznitev mesta kralja. To je že prazno, ko ga revolucionarji napadejo ali pa verjamejo, da ga napadejo. Resnična družbena revolucija, proces konstitucije države in moderne družbe, se je že zgodila. Razgrnitev sfere pojavljanja ljudstva je torej izbruh iluzije, da izpeljujemo revolucijo, ki je že izpeljana v globinah družbe in oblikah njenega upravljanja. Od tod izhaja, edino kar lahko izhaja iz projektov, da se stori nekaj, kar je že storjeno, kar je nemogoče, torej norost. Revolucionarna demokracija zgradi prizorišče videza, prizorišče norosti, nasprotujoč

naravnemu gibanju razvoja moderne države in družbe kot tudi miroljubni pogodbi, ki je povezovala racionalizacijo ene z diferenciacijo druge. Od tod torej sledi sprva velika teroristična katastrofa francoske revolucije kot tudi ves kaotični razvoj moderne demokracije od zaostalosti demokracij, okamenelih v revolucionarnem arhaizmu, do izbruha totalitarizmov.

Iz teh izbruhov in arhaizmov izstopamo šele danes, z modrostjo "konca zgodovine" oziroma konca iluzornega-terorističnega verjetja v zgodovino kot prostor razodetja resnice. Spoznati še moramo, v čem je ta modrost, je zgolj v ponavljanju izpovedi konca, v monotonem gonu izpovedovanja konca, izrekanja destrukcije vsega, kar je bilo predmet "zgodovinskega" verovanja. Ta modrost je prepričana samo o enem, o koncu. Vendar je o njem prepričana na način "self fulfilling prophecy". Obenem je prerokba in njena nikoli končana verifikacija, besno razглаšanje izginjanja, konca "mitov", "utopij" in vsega kar ne-obstaja. Toda povzročiti izginotje mitov ni nič drugega kot povzročiti izginotje imen subjektov in sporov, povzročiti izginotje teh posebnih entitet, neobstoječih entitet, okoli katerih subjekti začenjajo spore ljudstva in obljube prihodnosti. Tradicionalna modrost je od Anaksimandra dalje učila, da mora vse, kar obstaja, propasti. Nova modrost, torej nihilistična modrost konca zgodovine pa uči, da mora vse, kar ne obstaja, propasti. Ukiniti želi nemogoče entitete, ki preprečujejo miroljubno igro globinskih energij, ki izhajajo iz socialnega telesa in učenega vodstva javnih "reči".

Diskurz konca zgodovine se kaže kot modro opuščanje iluzij zgodovinskega verovanja. Toda veliko bolj gre za absolutizirano in izčrpano meta-politiko, ki melje v praznem, da bi razглаšala nikoli končano prizadevanje za izginotje vsega, kar ne obstaja, kar se izmika razumnemu obračunavanju strank in interesov v družbi. Metapolitika moderne dobe je obdajala vsako manifestacijo demokratičnih entitet, da bi jih umestila v resnico, ki je zaničala njihov videz. Diskurz konca zgodovine še vedno posnema to gibanje. Le da ne želi več posedovati resnice, kamor bi videz umestila. Ta resnica je bila vedno telos in diskurz konca ga ne želi več imeti, saj je to diskurz preprostega preklica vsakega telosa. Zaradi vrline nujnosti mu zadostuje, da ga umesti le v njegovo ne-resnico. V času, ko so se šolarji na pamet učili poštevanko v ritmu litanij, je krožila stara šala o šolarju, ki je poznal le še "melodijo" in je bil pozabil "besedilo". Trenutni preroki konca zgodovine ali ideologij so podobni temu šolarju. Njihova metapolitika pozna le še melodijo in nima več besedila zanj. To je tista "ničta točka" politike, o kateri sem poprej govoril, ničta točka "prenovljene" filozofije politike, ki v besnem ukinjanju neobstoječega hkrati ukinja filozofijo in politiko.

V tej "slabosti" diskurza je seveda tudi njegova moč. Popolnoma ustreza situaciji, v kateri je vladavina mogočega razглаšena

za veliko modrost političnega reda. Dejansko doživljamo razglašanje zmagoslavja realizma. Toda, potrebno je dobro vedeti, kaj realizem pomeni. Realizem je podan kot odprava praznega videza. Če smo mnogo natančnejši, pa gre za odpravo same igre videza in realnega, igre, v kateri začne delovati politika, kjer se politika neha mešati z metapolitiko. Tej igri nasprotij se zoperstavlja čisto realno, ki je obenem podrejeno kategoriji mogočega. Realizem se danes rad predstavlja kot "politika mogočega". Ta izraz moramo resneje obravnavati kot tisti, ki ga uporabljajo. Realizem ni stranka realnega, je stranka mogočega. Poziva k lovu na neobstoječe entitete. Vendar se v resnici spravi prav nad realno, nad splet dejanskosti tistega-kar-že-je in presenečenja dogodka. Realizem je naprej model razločevanja, po katerem samo tisto, kar lahko konstruiramo kot mogoče, zasluži status upoštevanja vredne entitete. Je izginotje realnega v mogočem.

Takšno stanje stvari popolnoma naravno najde svojo filozofijo v "zgodovinarskem verovanju", da obstaja le, kar je mogoče glede na čas. Obstaja le mogoče, ki ga čas avtorizira glede na stanje razvoja bogastev in mentalitet, torej le mogoče, ki je definirano s časovnim ritmom razvoja, tendence, formacije in programacije, indecev in simulacij.

Predvsem obstaja le mogoče, ki se izraža kot nemogočnost nemogočega. V času revolucionarne demokracije je nek slogan razglašal: "Vse je mogoče", kar je pomenilo "Nič ni nemogoče", še posebej, ko gre za emancipacijsko akcijo. Danes prav ta formula, če jo beremo drugače, lahko povzame prevladujoče verovanje. Vse je mogoče, kar pomeni, "nič drugega ni kot tisto, kar je mogoče". Postane torej formula sedanjega nihilizma, ki ni več le nihilizem vrednot in verovanj, pač pa zadeva samo konstitucijo realnega v izkustvu. Tisto, kar ni mogoče, nima pravice obstoja. Lahko bi dodali tudi posledico, da tisto, kar je mogoče, obstoja sploh ne potrebuje. Zadošča mu, da je možen, da ga je mogoče simulirati, programirati. Kajti dobro vodenje stvari poteka v mogočem.

Povemo lahko tudi drugače. Danes enačimo mogoče s tistim, kar je "edino mogoče". V tem pomenu ga enačimo z nujnostjo. Je njeno novo ime, zanikajoče ime. Nujnost je bila velika konceptualna figura metapolitike moderne dobe. Toda obračala je na stran obstoja tisto, kar kategorija mogočega obrača k neobstoju. V času "skromne" politike je preživela v bolj redki in diskretni obliki "edinega mogočega", ali mogočega, ki nemogoče prepoveduje.

Od tod izhaja neka posledica. Našemu realizmu gre slabo z realnim, lahko bi rekli, da mu je v realnem slabo, kot je nekomu slabo v želodcu. Ta slabost v realnem se izraža s dvema velikima simptomoma. O prvem sem že govoril: vrnitev izključene realnosti in nesimboliziranega realnega v razgaljenosti rasizma

in ksenofobije. Drugi pa je prav revizionistični simptom. Sicer pa sta na političnem prizorišču tudi obravnavana v povezavi drug z drugim. Prvaki denunciacije priseljencev so postali tudi popularizatorji tez negacionizma, a ne preprosto zato, ker bi se bili vsi razismi bratili. Nič ne sili k povezavi nemudoma prepričljivih argumentov o boju proti priseljencem s sofisticiranimi in tveganimi tezami o ne-bitu uničevanja. Skrajna desnica tega danes ne počne zgolj zaradi globokega sovraštva do Židov, temveč prej zaradi bolj ali manj zmedenega občutka, da je oboje del iste težave: "slabosti v realnem" realistične politike. Neposrednost zavračanja tistega, ki je fizično drugačen, in sofisticiranost argumentacije o neobstoju hkrati izražata nihilistično logiko, ki danes naseljuje prevladujoči "realizem". Lov na "neobstoječe" entitete politične subjektivizacije doseže skrajnost v želji, da bi besede natančno ustrezale stvarem in da bi stvari obstajale le kot vsote pogojev njihove možnosti. Pri rasističnem simptomu gre za besede, ki natančno ustrezajo stvarem, za identitete, ki ustrezajo koži. Revizionistični simptom pa je simptom "nemogočih" dogodkov, kajti vsota pogojev nikoli ne doseže točke, v kateri bi njihova povezanost razveljavila verovanje v nemogočnost nemogočega.

V končni posledici gre za gon po niču, gon po odpravljanju neobstoja, ki se uresniči v škandalozni obliki gona po izničenju uničevanja. Etični škandal radikalnega nespoštovanja strahot uničevanja izraža in okrepi minimalno etiko, ki danes prevladuje kot filozofija policije: ne želeli nič vedeti o smotru v pomenu telosa, v pomenu obljube neke resnice, kakršnakoli že je njena podoba; želeli poznati le konec, torej izvršitev smotra; želeli poznati le tisto mogoče; neomejeno in v različnih oblikah izrekati negativni ontološki dokaz o nemogočnosti nemogočega.

Pomembno se mi zdi razkriti ta nihilistični gon v političnem – oziroma nepolitičnem – razpoloženju sedanjega časa. Naš čas si v resnici rad nadeva podobo neke nove obljube. Ves naj bi bil posvečen mogočemu kot neskončnemu blagoslovu razvoja. Meje izginjajo, odpira se nov prostor za vsesplošno invencijo in menjavo. Vse to pogosto povzema beseda "Evropa". Mislim pa, da je ta trenutna utopija kraj radikalne dvoumnosti. O tem pričajo že kampanje za evropski sporazum z naivnim cinizmom njihove dvojne govorice. Na eni strani plakati za majhne in velike otroke povečujejo široko odprti prostor nove pustolovščine brez meja. Na drugi pa diskurz namenjen odraslim in premišljenim duhovom predstavlja Evropo kot ime edinega mogočega, kot telos odsotnosti telosa. Evropa postane zgolj nekaj, kar je potrebno storiti, ker se mu ni mogoče izogniti, saj v to sili stanje svetovnega trga in geopolitičnih razmerij. Tudi logika velikega evropskega projekta je logika, po kateri se post-demokratska država upravičuje z lastno nemočjo ter s svojih in naših ramen odvrže breme politike. Tako je Evropa prostor, kjer naj

bi se demokratični mehanizem politike razpršil in uničil. Ona oživlja stare sanje "filozofije politike" in njenih socioloških "preobrazb": sanje območja razpršitve, ki izključuje demos; aristoteljanske sanje o kmečki demokraciji, kjer so člani demosa odsotni na kraju njihove moči; toquevillske sanje o Ameriki kot prostoru, kjer se demokracija znebi egalitarnih strasti zbliževanja in vidnega konflikta, se razprši po prostoru, ki je povsod videti identičen in ki ustvarja oddaljene identitete. Evropa razumnih ljudi je zadnja utopija, ki je značilna za filozofijo politike. Vendar ima sanjana razpršitev tudi povsem stvarno drugo plat: povratek najbolj divjih "identitarizmov".

Tako nas prevladujoča logika uklešči med dva modela izključevanja demokratičnega političnega mehanizma: prvi je utopija velikega ozemlja, ki ga enačimo z nujnostjo svetovnega trga, drugi pa povratek identitarizmov. Če želimo izstopiti iz te dileme in drugače misliti Evropo, moramo izrisati sedanjo podobo nihilizma, kar zahteva, da zavržemo diskurz konca in prikažemo njegovo konceptualno praznino. Danes se rušijo nekateri policijski sistemi. Toda politika, zgodovina in ideologije se niso pripravljene soočiti s konceptom konca. Ta pa je zgolj želja po izključitvi demokratične politike. Proti nihilističnemu umovanju bi bilo primerno vrniti pravice "neobstoječim" entitetam, ki vodijo politiko. Primerno bi bilo tudi znova zagotoviti pravico do nemogočega. Ne le v pomenu pravice do sanj, temveč v ontološkem pomenu, ki implicira, da se realno v dogodku ni dolžno upravičevati z dokazovanjem svoje možnosti. Nazadnje je potrebno misliti novo razmerje resnice in časa, onkraj zgodovinskega verovanja, ki ju je povezovalo v kategoriji razodetja mogočega, kot tudi onkraj zgodovinarskega verovanja, ki resnico podredi nekemu času, zasnovanemu kot preprost model nemogočnosti nemogočega.

Komunizem – fašizem

Kako se rojevajo diktature*

Vojna iz leta 1914 je za oblikovanje podobe XX. stoletja enako odločilna kot francoska revolucija za podobo XIX. Iz nje neposredno izhajajo dogodki in gibanja, ki so izhodišče treh "tiranij", o katerih govori leta 1936 Elie Halévy.

Kronologija to na svoj način izraža: Lenin pridobi oblast leta 1917, Mussolini 1922, Hitler pa jo leta 1923 izgubi, a deset let kasneje zmaga.

Predpostavimo lahko časovno bližino strasti, ki so jih ti režimi, do takrat brez primere v zgodovini, razvneli in ki so s politično mobilizacijo nekdanjih vojakov pospešile nedeljivo dominacijo ene same stranke.

Tod se odpira zgodovinarju nova pot k primerjavi diktatur XX. stoletja. Ne želimo jih več posamič preiskati v luči nekega koncepta v trenutku, ko dosežejo vrh, temveč zasledovati njihovo oblikovanje in uspehe, da bi lahko dojeli, kaj je v vsaki specifičnosti in hkrati skupnega z drugimi. Na koncu nam ostane, da razumemo tisto, kar zgodovina dolguje odnosom imitacije ali sovražnosti, ki jih je razvijala do režimov, od katerih si je izposodila posamezne poteze. Sicer pa imitacija in sovražnost nista nezdružljiva: Mussolini si sposoja od Lenina, a le zato, da bi premagal in prepovedal komunizem v Italiji. Hitler in Stalin bosta ponudila veliko primerov sorodnosti vojskovanja.

* Odlomek je iz knjige François Fureta *"Le Passe d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX siècle"*, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995.

Prednost takšnega pristopa, ki tvori naravno *predpostavko* inventarju idealnega tipa, kakršen je "totalitarizem", je, da se najbolj približa poteku dogodkov. Vsebuje pa tudi tveganje poenostavljene interpretacije z linearno vzročnostjo, kjer "prej" razlaga "potem". Tako je mussolinijevski fašizem iz leta 1919 lahko zasnovan kot "reakcija" na grožnjo boljševizma na italijanski način, ki je ravno tako zrasel iz vojne in je načrtan bolj ali manj po ruskem zgledu. Reakcija v najširšem pomenu besede, saj ga Mussolini, ki tako kot Lenin izhaja iz ultrarevolucionarnega socializma, toliko lažje oponaša, da bi ga premagal. Tako je lahko zmaga ruskega boljševizma leta 1917 začetni člen verige reakcij, kjer nastopata sprva italijanski fašizem, nato nacizem kot odgovora grožnji komunizma, obenem pa sta ustvarjena po revolucionarnem diktatorskem komunističnem modelu. Interpretacija te vrste lahko pelje, če ne do upravičevanja nacizma, pa vsaj do delnega razbremenjevanja krivde, kar je potrdila nedavna debata nemških zgodovinarjev. Celo Ernst Nolte, eden najbolj poglobljenih strokovnjakov za fašistična gibanja, ni vedno ušel tej skušnjavi. Med drugim je težava takšnega videnja v tem, da zabriše posebnosti posameznih fašističnih režimov, tokrat ne s sklicevanjem na edinstven koncept, pač pa s pomočjo tistega, proti čemur se skupaj bojujejo.

V tem smislu se poglobijo tudi težave, ki so lahko povezane s posplošeno rabo pojma "totalitarizem". Vzorec, v katerega so fašistična gibanja umeščena kot zgolj reakcije proti boljševizmu, ne omogoča dobrega razumevanja ne njihove izjemnosti ne avtonomnosti niti morebitnih izvorov in strasti, ki jih delijo s svojim sovražnikom. Vpisati jih na skupni seznam čiste negativitete, pomeni onemogočiti resno analizo potez posamičnih gibanj in razmerij, ki jih vsako vzpostavlja z osovraženim taborom bodisi kot gibanje, bodisi kasneje kot režim. Bolj donosno od izpeljevanja vseh fašizmov iz enega vira, da bi jih nato skupaj poslali po burnem toku stoletja, se mi zdi popisati njihove raznolike sestavine in značilnosti. Tako je sicer naravnana tudi večina zgodovinskih del o tem vprašanju.

Komunizem je torej neizogiben za razumevanje fašizma, vendar je obratno tudi resnično. Vzroki za to so globlji od kronoloških povezav, ki gredo od Lenina do Mussolinija 1917-1922 ali od Lenina do prvega Hitlerja 1917-1923, po logiki akcije-reakcije. Boljševizem in fašizem si sledita, se soustvarjata, se oponašata in drug proti drugemu bojujeta, vendar vznikneta iz istih tal: vojne; oba sta otroka iste zgodovine. Boljševizem, prvi nastopajoči na javnem prizorišču, je že lahko radikaliziral politične strasti. Toda strah, ki ga je vzbudil pri desnici in onstran nje, ne more zadostovati pri razlagi fenomena, kot je rojstvo italijanskih fašistov "faisceaux" marca 1919. Poleg tega so elite in srednji sloji v Evropi že mnogo pred vojno l. 1914 živele v

grozi pred socializmom, v krvi so utopile vse, kar je lahko spominjalo na delavsko vstajo, kot Pariška komuna leta 1871, toda nič primerljivega s fašizmom ni prišlo na dan v 19. st. Zavračanje ali celo panični odzivi lahko razložijo odobravanje tega ali onega režima, razumeti omogočajo, kaj antiliberalnega vsebuje režim, ki je utemeljen v strahu, in nič več. Ničesar ne povedo o njegovi naravi in še manj o njegovi izvirnosti.

Kot otroka vojne sta boljševizem in fašizem od nje podedovala vse, kar v osnovi vsebujeta. V politiko prenašata znanje, pridobljeno v strelskih jarkih: navajenost na nasilje, simplificirane ekstremne strasti, podrejenost posameznika skupnosti in na koncu grenkobo zaradi nekoristnih in izdanih žrtev. Tovrstna čustva najdejo plodna tla prav v deželah, ki so na bojnem polju premagane ali pa frustrirane z mirovnimi pogajanjmi. V politični red uvedeta moč številčnosti. Ta je že v 19. st. v primeru splošnih volitev, kjer je bila veliko manj nevarna, zbuja strah liberalom. Sedaj jo srečajo tam, od koder je niso pričakovali. Prinašajo jo milijoni državljanov, ki jih tokrat ne združuje osamljeno uveljavljanje neke pravice, pač pa skupna nesreča vojaške obveznosti. Številni avtorji so zapisali, da je čas po prvi svetovni vojni začetek dobe množic. Toda novo obdobje ne nastopi kot progresiven, tako rekoč naraven razvoj demokracije. V zgodovino plane po poti, ki se je zdela že zdavnaj obsojena na propad. Moderne družbe so namreč mnogi veliki misleci v 18. in 19. st. opisovali kot družbe, ki so v celoti usmerjene v produkcijo bogastev in v dejavnosti za mir.

V nekem smislu je prav "doba množic", ki naznanja novo stoletje, znamenje napredka demokracije: množica, torej tudi najskromnejši državljan, postane aktivni subjekt nacije. Državljan v politiko ni vključen s pomočjo izobraževanja, kot so verjeli optimisti, temveč s pomočjo spominov na vojno. Dimenzij vojne, še manj pa njenih nasledkov, skoraj nihče ni ne predvidel, ne pričakoval, ne kontroliral. Mase ne stopajo v akcijo kot skupine razsvetljenih posameznikov, ki bi se postopoma izpopolnile v veččinah moderne politike. V ruševinah, v katerih se v miru znajdejo, ohranjajo preproste vojne strasti. Od govorce civiliziranih bojev za moč jim je lažje razumljiva govorica bratske skupnosti v spopadih. Diskurz, ki je bil na desni burno pozdravljen kot čaščenje tradicije, so sprejeli tudi na levi kot obljubo prihodnosti. Malo po koncu vojne je spet v vzponu beseda "socializem", tokrat kot "nova iznajdba" desnice in pod fašistično zastavo.

Med socializmom in antiliberalno ali celo antidemokratsko miselnostjo je videti stare naklonjenosti. Od francoske revolucije si reakcionarna desnica in socialistična levica delita isto zavračanje buržoaznega individualizma in isto prepričanje, da sodobna družba, prikrajšana za resnične temelje in ujeta v iluzijo o univerzalnih pravicah, nima trajne prihodnosti. V devetnajstem stoletju

je velik del evropskega socializma preziral demokracijo in povzdigoval nacijo, pomislimo na Bucheza¹, na Lassalla². Po drugi strani je v obdobju pred prvo vojno skupna kritika liberalizma celo približala socialistični misli najbolj radikalno, torej najbolj nacionalistično desnico. Teoretično je namreč mogoče dobro zasnovati ekonomijo, osvobojeno anarhije privatnih interesov, znotraj nacionalnega okvira in tako združiti antikapitalistična čustva z nacionalno strastjo. Takšno je bilo na primer v Franciji nagnjenje Francoske akcije³ v "revolucionarnih" letih. Maurras⁴ se zelo zgodaj zave, da bi bil "*čisti socialistični sistem razbremenjen vsakega elementa demokratizma*". Povedati želi, da je takšen sistem organska družba, osvobojena individualizma in rekonstruirana v enotnost interesov in volje. Gre torej bolj za dopolnilo nacionalni ideji kot za njeno nasprotje. Marksistični internacionalizem ostaja seveda za nacionaliste sovražnik *par excellence*. Toda "*socializem, osvobojen demokratičnih in kozmopolitskih elementov, se poda nacionalizmu kot dobro skrojena rokavica lepi roki*".

Ideja nacionalnega socializma torej v letih 1918 in 1920 ni novost. Novost pa je, da v času, ko utihnejo topovi, opusti svoj učeni videz in se pojavi v popularnih verzijah kot primeren inštrument za naelektritev množic. Pred vojno je zvarek socializma in nacionalizma le ezoterični napitek za intelektualce. Po vojni pa postane alkohol za široko potrošnjo. Njegova nenadna privlačnost ne izhaja le iz reakcije ljubezni-sovraštva do ruske revolucije niti iz namena prevzemanja dediščine, ki bi vključila socializem v program antiboljševizma. Rad verjamem, da so ideologi tu in tam dejansko o tem razmišljali. Toda ideja nacional-socializma (ali fašizma) ni tako preprosto izpeljana. Svojo moč v resnici črpa iz istega vira kot zmagoviti boljševizem: vojne. Enako kot boljševizem omogoča mobilizacijo modernih revolucionarnih strasti, bratstvo bojevnikov, sovraštvo do buržoazije in do denarja, enakost ljudi in željo po novem svetu. Toda utira si drugačno pot od diktature proletariata, pot države-nacionalne skupnosti. Ideja nacional-socializma tvori drugi veliki politični mit stoletja. Ni je mogoče reducirati na inštrument v rabi proti boljševizmu, čeprav to delno tudi je, saj je v imaginaciji ljudi v tem obdobju tako trdno zasidrana, da so se znašle evropske elite v nemočnem položaju, ko bi morale ustaviti razdejanje.

¹ Philippe Joseph Benjamin Buchez (1796-1865): francoski filozof in politik. Sprva pristaš teorij Saint-Simona, kasneje eden začetnikov krščanskega socializma.

² Ferdinand Lassalle (1825-1864): nemški politik, demokrat in socialist.

³ Francoska akcija: časnik in politično gibanje skrajne desnice v Franciji.

⁴ Charles Maurras (1868-1952): francoski pisatelj in politik Francoske akcije.

Boljševizem in fašizem, kolektivni strasti, sta se utelesila v, žal, izjemnih likih. To je druga plat zgodovine dvajsetega stoletja in je naključno pridružena njeni revolucionarni plati. Še ena značilnost namreč združuje tri velike diktature: njihova usoda je odvisna od volje enega samega človeka. Naša doba, ki jo obseda abstraktna zgodovina razredov, je storila vse, da bi zatemnila to elementarno resnico. Za Leninom se je trudila prepoznati delavski razred in videti v fašističnih diktaturah marionete kapitala. Številni avtorji so uporabljali (double standard) dvojna merila, ko so pri boljševikih sprejemali predstavo, ki so jo ti imeli o sebi, medtem ko so fašiste podrejali interpretaciji brez povezave s tistim, kar so sami trdili. Prednost te učene inačice "antifašizma" je ločevanje zrnja od plevla s pomočjo razrednega boja, kar v temačnost stoletja vnaša odrešilno luč nujnosti. Njena težava pa je, da ne razlaga spektakularne vloge nekaj posameznikov v tej tragični avanturi. Če odmislimo Lenina iz zgodovine, izgine tudi oktober 1917. Če odpravimo Mussolinija, ubira Italija po prvi vojni drugačno pot. Čeprav je Hitler, kot Mussolini, prišel na oblast delno tudi po zaslugi rezigniranega odobranja nemške desnice, obdrži strašansko avtonomijo: v pogon spravi program "Mein Kampfa", ki je povsem njegova last.

Dejansko si vsi trije pridobijo moč z zlomom šibkih režimov. V ta edini cilj so z neverjetno trdovratnostjo usmerili vso svojo voljo in moči. Enako lahko trdimo tudi o Stalinu: brez njega "*socializem v eni državi*" ni mogoč, še manj seveda stalinizem. Menim, da ne moremo ničesar v zgodovini primerjati s to pošastno koncentracijo političnih volj na tako ozkem prostoru in v istem času. Vsaka med njimi se trudi za prevlado v posebnih okoliščinah, vendar vse triumfirajo nad že premaganim ali enako mislečim nasprotnikom. Lenin oblast bolj nagrabi kot osvoji; Mussolini pripelje črne srajce v Rim, ki je bil zanje odprt; Hitlerja na oblast pokliče Hindenburg; nasprotniki, s katerimi se mora Stalin spopasti, da bi lahko vladal, pa že v naprej sprejemajo pravila igre, ki jih obsojajo na poraz.

Vendar, takoj ko se do oblasti dokopljejo, jo vsi pričnejo avtokratsko izvajati. Samo Lenin jo je pridobil po klasični revolucionarni shemi, vsi pa jo uporabljajo, da bi udejanjili koncept novega človeka. Pri tem so bolj zvesti lastnim norim idejam kot tistim, ki so jih v danem trenutku podpirali. Njihova želja po dominaciji raste, omamljena od doseženih uspehov. Zato ni preveč smiselno njihove dejavnosti navezovati na različne interese, okolja ali družbene razrede. Po Kronstadu, če sploh ne omenim tistega, kar mu sledi, nima "diktatura proletariata" nič opraviti z delavskim razredom. Nič bolj ni genocid nad Židi vpisan v program nemškega velikega kapitala.

Razlaga marksističnega tipa, vključno s tistim, kar je v njej v drugih primerih resnično, je za diktature XX st. povsem neus-

trezna. Odvisnost od družbenih interesov ne more rešiti uganke teh režimov, ravno nasprotno: nerazumljiva je prav njihova grozovita neodvisnost v razmerju do interesov bodisi proletariata bodisi buržoazije. Ironija zgodovine je, da je historični materializem dosegel največji vpliv prav v stoletju, v katerem je bila njegova zmožnost razlage najmanjša.

Pot, po kateri se lahko lotimo kompleksnega problema razmerij med komunizmom in fašizmom in ki je še najmanj neprimerna, je klasična pot zgodovinarja: inventura idej, hotenj in okoliščin. Vprašanje lahko razdelimo v dve veliki dejanji, ki oblikujeta dve obdobji: v enem nastopata Lenin in Mussolini, v drugem Stalin in Hitler.

Prevedla Ana Samardžija



**hendikepirano telo
in
telo kot hendikep**

Posebne institucije kot mesto oblasti

Rehabilitacija kot civilnodružbeni projekt

Govoriti o zavodih kot o posebnih institucijah (v nadaljevanju PI) je lahko hvaležna tema, vendar je pri takem delu skrito kar nekaj pasti. Kaj izpostaviti, kaj poudariti in na kaj se osredotočiti, da bo misel učinkovita in ne bo zašla na polje jadikovanja in obsojanja. V poštev bo treba vzeti tako koristnost kakor tudi škodljivost obstoja PI. Upoštevati pa bo treba tudi to, da je običajna praksa, da se hendikepirani ljudje praviloma šolajo in usposablajo v PI, ki so ustanovljene in prilagojene prav zanje. Zato hendikepirani otroci nimajo dovolj možnosti, da bi dosegli določeno izobrazbo ali poklic v običajnih šolah. Prav to dejstvo, da je invalidni otrok pri vstopu v šolo segregiran in potisnjen v PI, je tisto temeljno križišče, kjer se ločita dve, v svojem bistvu enaki realnosti na tisto običajno in na tisto drugačno, ali kakor smo vajeni reči v žargonu, na "normalno" in "nenormalno". Znano pa je, da običajen človek sebe prepozna za normalnega z izločanjem vsega deviantnega in drugega. Ko se invalidi začnejo šolati in usposablja v PI, se s tem odtujijo od staršev, prijateljev in običajnega okolja, nato pa so kasneje preko rehabilitacijskih institucij ali socialnih centrov ter s pomočjo rehabilitacijskih delavcev, kar pomeni s pomočjo stroke, ponovno vključeni v domače okolje, od katerega so bili odtrgani. To pa je kasneje težje, saj invalidni otroci v dolgoletnem zavodskem načinu šolanja razvijejo posebne mentalitete, rituale in načine obnašanja, ki so značilni in specifični za vsako vrsto invalidnosti posebej. Pri konkretnem

primeru slepih učijo gojence biti slep in jih s tem implicirajo na stalno odvisnost. Zato slepim ni najpomembneje to, da jih naučijo hoditi s palico ali jih priučijo Braillovi pisavi, čeprav sta mobilnost in pismenost pomembni kategoriji za neodvisno življenje. Osnovni namen je znanje, ki ga pridobijo pri šolanju oziroma usposabljanju. To pa je nekoliko vprašljivo, čeprav ne moremo eksplicitno trditi, da je podajanje učne snovi in zahtevnost obvladovanja učnega programa na nižji ravni kot v običajnih šolah, pa je dejstvo, da se kasneje, ko se slepi ljudje odločijo za študij na fakulteti, pokaže pomanjkljivo znanje in skromnejši kulturni kapital kot pri običajnih študentih. Seveda bi nam strokovnjaki, ki delajo v PI, lahko takoj postregli z argumenti, kako da delajo po enakih učbenikih in po enakih učnih programih kot običajne šole. Torej formalno vzeto ni tehtnega razloga za taka namigovanja. A je v praksi ta pojav opazen in pri invalidnih študentih občuten in prepoznaven. Kje je vzrok za ta razkorak, je težko reči in bi na tem mestu to vprašanje zahtevalo posebno razpravo. Morda je koristneje od znotraj pogledati delovanje PI in se bo odgovor kasneje pojavil vpogledom v vse tiste drobne mehanizme vsakodnevni praksi in strukturiranja medsebojnih odnosov, kar je v svojem bistvu mikrofizika oblasti.

Iz tega, kar smo povedali do sedaj, lahko sklepamo, da so PI del presežne moči države nad hendikepiranim posameznikom, ki se kaže tako v obliki terapevtske kakor tudi pastoralne aktivnosti. Tako prva kakor tudi druga imata globoke zgodovinske korenine obvladovanja in discipliniranja telesa. To se v zavodih kaže na tak način, da se gojencem priporoča zdravo življenje (prehrana, razgibavanje, redno spanje, delovne terapije, fizioterapije, ki ga definira medicina, na eni strani, po drugi strani pa se discipliniranje kaže v obliki pastoralne pomoči, saj je bil v sodobni postmoderni družbi narejen premik od prisilne k terapevtski oblasti. Država ni več nad nami, ampak med nami. To pomeni, da ne deluje več od zunaj, ampak na vznotraj, se pravi, da deluje na dušo in preko nje na telo. Njeni zastopniki pa so pedagogi, vzgojitelji in psihologi. Tako se discipliniranje preko teh dveh oblik zopet poveže v mešanico discipliniranja telesa in discipliniranja duše, saj sta obe veji tu prisotni. Lahko rečemo, da je pastoralna oblast mešanica psihološke, teološke in terapevtske oblasti. Tako je struktura vsakdanjega življenja taka, da imajo gojenci na razpolago množico partikularnih tehnik, nepregledno množico metod in vsak opravlja zgolj svojo terapijo. Problem je v tem, da nihče od teh posameznikov ne vidi, kakšne družbene učinke ima ta njegova partikularna metoda kot neka individualna tehnika. To so natančno določeni družbeni učinki, ki se kažejo v obliki medsebojnih odnosov, ki se vzpostavljajo med terapevtom in gojencem. Ne vidijo tega, da je

njihov namen sicer dober, da metoda pomeni, če bi gojenci delali po njej, zanje nekaj dobrega, nekaj pozitivnega, da pa cilj teh dejavnosti ni posameznik, ampak učinki, ki se dogajajo nad njihovimi glavami, in kolikor oni tega ne prepoznavajo, rečemo, da je to nereflektirano početje.

Nehote se nam vsiljuje primerjava med zavodom in zaporom, čeprav je v svojem bistvu neposrečena. Primerneje bi bilo pokazati, kako se tako v zavodih kakor tudi v zaporih reproducirajo oblastni odnosi podrejenosti in nadrejenosti. Hierarhija moči, se pravi, neka mikrofizika moči in oblasti. Če pa vseeno poizkusimo vsaj za ilustracijo primerjati zavod in zapor, pa moramo nujno opozoriti na razlike, te pa so: v zavodih so otroci, v zaporih pa so odrasli ljudje; v zavode otroci ne prihajajo zato, ker bi kršili norme, se pravi, da prihajajo tja brez lastne krivde, v zapor pa gre človek zato, ker najprej krši pravilo; v zavodu imajo otroci cel kup storitev, ki jim jih nudijo (fizioterapijo, delovno terapijo, učilnice), imajo socialne delavce, psihologe, pedagoge in vsi pomagajo pri tem, da bi posamezniki napredovali in jim je to torej cilj, da otrok doseže določeno izobrazbo oziroma poklic, medtem ko je obsojencu v zaporu cilj najprej priti ven. Razlika je tudi ta, da če odmislimo posledice, otrok zavod lahko vsak hip zapusti, vsaj starši to lahko zahtevajo, kar pomeni, da se, formalno vzeto, to lahko zgodi vsak hip. V zaporu pa se to ne more zgoditi, tudi če bi kdo to zahteval. Res pa je, da so tako otroci v zavodu kot obsojenci v zaporu prisiljeni spoštovati določen dnevni red, določena pravila obnašanja. Pri tem pa se nihče ne vpraša, zakaj so pravila ravno taka, zakaj niso drugačna. Čeprav se na mikroravni vsakdo strinja s tem, da pravila morajo biti. Torej katera razmerja moči, kateri interesi so privedli do tega, da so pravila taka, kot so. Torej vztrajamo pri pravilih in se ne vprašamo, ali jih je mogoče spremeniti. Tudi prosti izhodi se uveljavljajo le na določen čas, pri tem pa imajo ljudje v zaporih celo neke državljanske pravice, medtem ko so otroci v zavodih praktično brez prave moči, tako dejanske kot tudi materialne, moralne in pravne. Kolikor se ne pokoravajo hišnemu redu in vsakodnevnim zahtevam pedagogov, vzgojiteljev in preostalih uslužbencev, so podvrženi določenim sankcijam. Seveda je jasno, da imajo gojenci strategije odpora, da skušajo bojkotirati obstoječo prakso, imajo alternative, da na svoj način protestirajo. Pred leti je bila v zavodu za slepe najbolj običajna kazen za kršenje obstoječih pravil takšna, da so pedagogi in vzgojitelji javno črnili kršitelje in s takimi negativnimi predznaki ustvarjali antijunake oziroma negativne svarilne zgleda. "Če boste taki, kot je ta ..., ne bo v redu za vas." V moralnem smislu pa so pritiskali na zavest posameznikov, naj bodo hvaležni za to, kar so vsi pripravljeni storiti zanje in se torej vsi zanje trudijo.

V zaporih pa je tistim, ki so sposobni prevzeti neformalne vloge voditelja v hierarhiji obsojencev, priznan status nekakšnega "neformalnega paznika". Posamezni formalni vodje vedo, da bodo na skupino ali posameznika lažje vplivali ravno preko teh "neformalnih vodij", ki imajo vpliv na druge obsojence. Kadar v zavodih pride do skrajnih kršenj hišnega reda ali pravil vedenja, take posameznike izločijo tako, da slepe moralno diskvalificirajo, slabovidne pa izključijo. Foucault pravi v *Nadzorovanju in kaznovanju*, da sta tako zavod kakor tudi zapor popolni in strogi ustanovi. Obe skušata napraviti ljudi krotke in uporabne, saj je krotko telo po Foucaultu telo, ki se ga da zmanipulirati, ki se ga da podrediti, uporabiti, spremeniti in izpopolniti. V zaporu kaznovalnost služi prisiljevalnim mehanizmom, ki obstajajo še druge. "Gre za procedure, ki posameznike razdeljujejo, jih ustaljujejo in jih prostorsko razvrščajo, jih plasirajo zato, da iz njih izvelečijo največ časa in največ sil. Urijo njihova telesa in kodirajo vse njihovo obnašanje." Foucault pravi v istem besedilu, da je "zapor oblika, kjer preide sistem kaznovalnosti v človečnost". Razumljivo je tudi, da je zavodsko usposabljanje hendikepiranih ljudi nek prehod k človečnosti v nasprotju z predinstitucionalnim usposabljanjem in šolanjem invalidov, ko so bili prepuščeni usodi. Foucault primerja zapor z neprizanesljivo šolo. Zapor je sicer kazen za zločin, a ima še dodatno funkcijo, da bi zločinca oziroma obsojenca poboljšal, ga osvobodil njegove indentitete z zločinstvom. Zavod pa te naloge nima, saj hendikep ni niti lastnost niti identiteta. Se pa zaradi dolgoletnega bivanja v PI v večini gojencev ustvari občutek vsiljene socialne vloge inferiornosti, manjvrednosti v primerjavi z učenci v običajnih šolah. V širšem smislu je to koncept hendikepa.

Koncept hendikepa je zgodovinsko in socialno determiniran. Vprašanje, kdo bo v nekem zgodovinskem trenutku hendikepiran, je vprašanje zgodovinskih, socialnih, kulturnih, ekonomskih dejavnikov. Hendikep nikakor ni vezan na fizičnost ali duševnost. Koncept hendikepa temelji na specifičnih potrebah, specifičnih pravicah, ki jih imajo ljudje, in hendikep, se pravi oviranost, pomeni oviranost pri zadovoljevanju svojih specifičnih potreb. Teh pa nimajo le ljudje na vozičkih ali slepi ali gluhi, ampak jih ima vsak človek v končni konsekvenci. To pomeni, da obstajajo specifične skupine ljudi, in zaradi tega invalidi vztrajajo pri svojem terminu invalid. S tem poudarjajo vztrajanje pri identiteti, iz tega pa izhajajo določene oblike obnašanja, izkoriščanja, financ itn.

Po drugi strani pa se dogaja, da invalidi vnaprej sprejemajo determiniranost svojega položaja v družbi in, ker se večina njih temu primerno obnaša, država meni, da ni potrebno, da bi se na tem področju kaj spremenilo. Potem so na vrsti invalidi, ki odgovarjajo, da država ne skrbi dovolj zanje, in tako se

circulus vitiosus ponavlja. Seveda je pri konceptu hendikepa stališče do samopodobe, ki pa je odvisno od stališč do lastne telesne sheme. Glede na vrsto hendikepa ta shema variira v svojih stereotipih. Odvisno je od hendikepa, ali so to ekstremitete, okončine ali stopnja prizadetosti. To pa je lahko nedvomno eden izmed razlogov za razvoj frustracij. Tako imajo tudi hendikepirani do sebe stereotipen odnos in poln predsodkov. Ta odnos pa se lahko stopnjuje ravno zato, ker obstajajo komunikacijske dificiencie.

Če povzamemo, lahko rečemo, da je ena izmed osnovnih funkcij zavoda narediti človeka, ki je po naravi stvari ekonomsko nekoristen, za usposobljenega, da si lahko sam služi kruh, s tem da se država lahko od njega odvrne v tem smislu, da nima več skrbi z njim, in ravno zato je potrebno ustvariti nekakšno krotkost, ki naj zagotovi nekonfliktnost in absolutno miroljubnost hendikepiranega posameznika nasproti državi.

Morda bi za lažje razumevanje morali reči kaj o zgodovinskem pomenu telesa kot stroja. Velika knjiga o človeku stroju je bila napisana hkrati na dveh registrih. Na anatomsko metafizičnem, katerega prve strani je napisal Descartes in so ga nadaljevali zdravniki in filozofi, ter na tehnično političnem registru, ki ga je sestavljal skupek vojaških šolskih bolnišničnih pravilnikov in empirični preiščeni postopki za nadzorovanje in popravljanje telesnih dejavnosti. Pri prvem gre za podrejanje in uporabo, pri drugem pa za delovanje in razlago, saj je koristno telo razumljivo telo. Čeprav sta različna, imata skupne prvine.

Kot vemo, se je včasih kaznovalo preko telesa in se s tem vplivalo na dušo. Na primer, da so zvezali galiote in jim dali vesla v roke. Tako so trpeli. Sedaj pa se zgodi nasprotno, da kazenski sistemi vplivajo na dušo in preko nje na telo. Hendikepirani ljudje pa imajo na nek način telo deformirano in so zaradi tega tako ali tako v duši že prizadeti. Po mnenju drugih ljudi trpijo, razmišljajo o sebi, ker se primerjajo itn. Pri tem je treba reči, da trpljenje in nesreča nista v ekvivalentu, saj če ima kdo iznakažen obraz, ni nujno, da trpi zaradi tega. Tudi če je kdo slep ali brez roke, ni nujno, da trpi natančno zaradi tega. Lahko da trpi zaradi problemov, kakršne imajo vsi ljudje na tem svetu in vendar je od drugih ljudi smatran za nesrečneža. Največkrat hendikepirani ljudje trpijo zaradi tega, ker jih drugi ljudje označujejo za take. Po drugi strani pa, ko trpijo običajni ljudje, niso ocenjeni za nesrečne.

„Če analiziramo trenutno dogajanje v tej državi v zvezi z invalidi, lahko rečemo, da se posledica odsotnosti razrednega boja kaže v odsotnosti kakršnekoli tolerance oziroma solidarnosti. Akterji v tem družbenem polju so se zaradi odsotnosti alternativnega početja, ki izhaja iz razrednega boja, spremenili v neke zasebne akterje, ki delujejo v glavnem v svojem imenu

ali v imenu klana, ki mu pripadajo, ali občestva, ki mu pripadajo." (Dušan Rutar, zapis s predavanja.) Za obče dobro pa skrbijo ideološki rituali, kar pomeni, da ne skrbijo za obče dobro, ampak za "državne otroke". Od tega pa imajo koristi zlasti tisti, ki so sami država ali pa so del države, tako kot na primer invalidi. To se pravi, da jadikovanje nad tem, da država ni storila dosti za invalide, ni smiselno, saj so invalidi sami del države in tudi niso voljni tolerirati drugačnosti oziroma niso solidarni, ampak se med seboj zgolj tolerirajo. Tako je rehabilitacija kvečjemu boj za solidarnost in nič drugega. To pomeni, da je rehabilitacija razredni boj za drugačno družbeno polje. V tem smislu ima hendikepiran človek le dve možnosti. "Proti vednosti lahko nastopa z drugo vednostjo in skuša zmagati v hegemonističnem boju za pravo interpretacijo. V tem boju nima nikakršnih možnosti, saj kar kmalu izkusi, da je vednost povezana z močjo in da sploh ne služi razsvetlenskemu idealom, ampak prenašanju in ohranjanju razmerij moči oz. ohranjanju institucij. Njegov boj, ki ga opira na um, je sicer razsvetlenski, vendar je razsvetljenost nemočna v boju s somatizacijo ideologije." (Dušan Rutar, zapis s predavanja.)

Lahko rečemo, da PI ideološko naravnava obnašanje in razmišljanje učencev in gojencev ter jih z različnimi mehanizmi strašijo pred življenjem izven zavoda. Največkrat so to svarilni zgledi, čeprav ravno PI nosijo levji delež odgovornosti za to, da hendikepirani ljudje nepripravljeni vstopajo v "samostojno in neodvisno življenje". Tako so hendikepirani posamezniki bolj ali manj prepuščeni samemu sebi, ko pridejo enkrat ven. Kje so tu pojmi kot socialna imunost, dostojanstvo in zdrava konkurenčnost, je težko reči, dejstvo pa je, da se vse te prakse dogajajo znotraj vsakodnevnih mehanizmov oblastnih razmerij, ki se po eni strani rehabilitacijskim delavcem zdijo povsem vsakdanja in naravna stvar. Gojenci pa ob njih ravno tako nereflektirano sodelujejo. Zato je potrebna nenehna samorefleksija in reflektirano reagiranje na protislovja in konflikte, saj so užitek, nadzor in disciplina trije elementi, ki v medsebojni harmonični vzajemnosti pomagajo ohranjati in reproducirati odnose dominacije in izkoriščanja. Vsaka institucija stoji na teh treh temeljnih kamnih. Torej gre za neke prakse, ki ljudi zapirajo in pritiskajo v posebne tretmaje. Tako iz tega nastane velika institucija, ki počasi zajame celotno družbo in klasificira ljudi po medicinskih kriterijih, ki pa niso samo medicinski, ampak predvsem disciplinatorni. Torej gre pri nadzoru in kazni za razmerje med disciplino in oblastjo, saj Foucault ugotavlja, da ima cela vrsta institucij podobne postopke. Sem spadajo tudi šole, zdravstvo, bolnišnice, zapor, vojska in drugi sistemi, ki delujejo podobno. Urbanizem npr., ko gre za strukturo javnih poslopij. Zanimivo pri tem pa je, da ljudje tovrstne postopke

ponotranjajo. To je mikrooblast. Gre za podložniški odnos, ki ga imajo ljudje v sebi, saj je spoštovanje do predstojnika že vgrajeno v celotno sistematizacijo. Funkcioniranje družbe pa je pogojeno s to ponotranjenostjo. Tako bolnice, zapori in PI podobno funkcionirajo. Kaznjenci, učenci, pacienti so sicer vključeni v to hierarhijo, vendar nimajo možnosti vplivati na odločitve. Stroga hierarhija obstaja med strežniki, pazniki, poveljniki, vzgojitelji, pedagogi, čemur lahko rečemo tudi piramida. Pri teh modernih humanističnih postopkih pa se oblast skriva v rehabilitacijo kot obliko družbene prakse, ki ni le preprosta pomoč, saj je njena smotrnost določena po strukturi in logiki delovanja institucij. Rehabilitacijskim delavcem, tem čuvarem znanja in kontrolorjem vedenja, pa se njihovo lastno nereflektirano delo znotraj predpostavljenih struktur kaže kot pomoč v stilu "bodi miren, mi že vemo". Družbeno kodificiranje in kategoriziranje človeških problemov se jim kaže kot izraz dobrohotnosti in pravičnosti družbe oziroma države, saj je praksa rehabilitacije takšna, da vmes, med invalida in rehabilitacijskega delavca, vstopi institucionalno sistemski kompleks in z njim neposredno povezana diskurzivna struktura vednosti. Rehabilitacijski delavci tako sami nereflektirano delujejo pod gospodstvom stvarnih razmer. Delovni odnos je znotraj tega do potankosti opredeljen. V zaporih in PI gre torej za to, da država te ljudi ponovno vključi v sistem, če so padli iz njega, se pravi, da niso funkcionirali po pravilih. Represija ima tu le vlogo garanta teh pravil in nastopi le včasih. Tako lahko rečemo tudi, da je PI časovno omejen zapor. Klasični zapor je le nekoliko hujša oblika vsega tega.

Zaradi intenzivnosti nadzora in paternalističnih prijemov discipliniranja in kaznovanja ne pride do dvomov o samoumevnosti in nevprašljivosti takega početja. To pa se dogaja ravno zato, ker izobraževanje v PI zagotavlja le minimum vednosti, kar pa zmanjšuje možnost subjektivacije, povečujeta pa se moč in intenzivnost nadzora in usmerjanja marginalnih skupin, do katerih je država politično in socialno brezbržna, a je vendar zelo zainteresirana za nadzor nad njimi, saj so zaradi specifičnih potreb moteči, ker zahtevajo več in drugače. To pa v širšem smislu pomeni pristanek na indoktriniranje samoumevnosti njihovega položaja, če ne rečemo ravno identitete. Tako se postavlja vprašanje, kakšen je dejanski namen vzgojiteljev v PI. Ali gre pri vseh teh načinih in metodah vsakdanjih praks za običajni trend, se pravi njihovo skupno filozofijo, za nekaj, kar si lahko delijo in kar lahko gledamo na formalni ravni, ali pa gre za tisto prikrito, ki je tudi oni sami ne bi znali artikulirati, je pa prepoznavna, ali za razliko posameznikov v konkretnih primerih, ko deluje njihova interna ideologija. Torej imamo raven kolektivnega pritiska na njegovi deklarativni ravni in na njegovi prikriti

ravni. Prikrto pa je lahko namenoma ali nehote, tudi za tiste, ki to počnejo (vzgojitelji v zavodih, pazniki v zaporih). "Nemoč institucij pa lahko beležimo natanko v sorazmerju z njenim sklicevanjem na motivacijo posameznika, ki mora vedno znova zagovarjati svojo morebitno nemotiviranost" (Rutar, zapiski s predavanja). Gre torej za paradoks institucije, ki skuša svoj obstoj zagotoviti s podreditvijo subjekta. Istočasno pa se sklicuje na njegovo avtonomnost, svobodno voljo in močan značaj.

Foucault pravi, da se oblast izvaja le nad svobodnimi subjekti in le toliko, kot so svobodni. Če je človek v verigah, to ni oblastno razmerje, ampak je to fizično razmerje prisile.

Kaj je torej oblast in ali obstaja? Mladen Dolar pravi, da so oblast v resnici odnosi. Tako oblast ni določen kraj ali mesto, ki bi ga bilo mogoče občrtati in pokazati na določeno točko v družbeni zgradbi.

Klic po sožitju običajnosti in drugačnosti v istem kulturnem prostoru je torej vsak dan močnejši. Z uvedbo demokratičnega družbenega sistema prihajata v ospredje individualnost in zasebnost, ki se moreta na neki način izraziti tudi v šolskih in vzgojnih procesih. Prav tako pa tudi pri usposabljanju ljudi s specifičnimi potrebami. Nepotrebna odvisnost, ki jo izvajajo in prakticirajo PI, je le nepotreben ovinek iz običajne realnosti preko PI in nazaj v običajno realnost, ki ima ekonomske, sociološke, kulturne in psihološke posledice.

Če povzamemo PI kot rehabilitacijske ustanove, v katerih vlada neki sistem in delovni proces, ter upoštevamo samoumevnost in nevprašljivost njihovega obstoja, pri tem pa upoštevamo še predpostavke našega lastnega mišljenja, je naš prispevek k proizvodnji obstoječih načinov družbenosti nezaveden. Neposredno nas opozarja, da smo ujeti v neko strukturo. Ta struktura pa ni zunanja, ampak notranja. To je struktura našega govora oziroma jezika. Kadar imamo opravka s človekom invalidom kot eksistencialnim bitjem, kar je naš prvi idealni model, lahko ugotovimo, kako mu stopamo naproti kot človeku na osnovi vzajemne človeške identitete. Če tak človek izrazi potrebo po pomoči, smo kot ljudje, nosilci določene količine moči s potencialno možnostjo vplivanja na zadovoljitev potreb nemočnega, lahko do njega le v funkciji nekoga, ki pomaga. Tega ne velevajo nikakršna predpisana inter-nalizirana pravila vedenja, ne institucionalni odnos, kajti postavljalec zakonov v smislu pravil vedenja smo mi kot hipotetično avtonomni nosilci volje do moči in odločanja. Mislimo, da v tem primeru ne gre za delo v pravem pomenu besede, ampak za pomoč, v kateri se kaže potreba človeka po človeku oziroma samopotrjevanje dveh človeških bitij na način njune vzajemne človeške identitete. O delu bi lahko v tem primeru govorili zgolj pogojno, in sicer v smislu aktivnosti, ki jo spremlja trošenje energije, kar sploh ni delo v pravem pomenu besede.

Kaj je torej rehabilitacija kot delo in pomoč? Dejansko se je zgodilo to, da se je prejšnja pomoč spremenila v delo kot moč. Razlika med pomočjo in delom pa je ravno v tem, da namesto spontanosti vzajemnega človeškega samopotrjevanja, kar odlikuje pomoč, v primeru dela nastopi neka zunanja smotrnost, ki je določena s strukturo institucije oziroma sistema kot subjekta. To je posebna družbena dejavnost, je profesionalna rehabilitacija, ki se konstituira takrat, kadar z vsebino določene populacije prerasejo zmognosti njenega razreševanja, regulacija in obvladovanje znotraj siceršnjih institucij in služb, oziroma kadar se pojavi družbeno sistemska potreba po aktivnem opravljanju socialnih disfunkcij in jih vnaša v ekonomski in siceršnji razvoj pohabljenе delovne sile. Intenziven razvoj profesionalne rehabilitacije kot posebne družbene dejavnosti pa vodi predvsem v kontekst države blaginje, ki naj bi bila pomenila nekakšen agregatni pojem za sistem socialnih služb, ki naj bi s svojo aktivnostjo zagotavljale socialno blaginjo ljudi. Njen osnovni cilj je distributivni egalitarizem, osnovni regulativni princip pa pravica vseh ljudi do socialne blaginje. Ob tem pa moramo biti še posebej pozorni na to, da ideologije ne reduciramo na obliko zavesti sprevrženo, sprevračujoče lažno mistificirajoče, in da imamo nenehno pred očmi ključno dejstvo, kako je ta ideologija na neki način tudi materialna diskurzivna praksa, organizirana v formalnem institucionalnem redu države, sistema, oziroma da poseduje določeno performativno moč, s pomočjo katere sama vzpostavlja realnost, v kateri govori. Zato je potrebno ločiti invalidnost kot eksistencialno fenomenološko kategorijo ter invalidnost kot družbeno opredeljen status.

Invalidnost kot eksistencialno fenomenološko kategorijo razumemo po načelu *ad humanum*. To pomeni, da jo razlagamo v smislu imanentno človeškega problema oziroma da ne izhajamo iz nekakšnih teoretskih konceptov po sebi, ki vedno poudarjajo njihovo posebnost in izločenost, marveč da njihove probleme razumemo, izhajajoč iz njihove dejanske vpetosti v pogoje, razmerja in procese našega vsakdanjega življenja ter implicitnega spoznanja predpostavke o naši skupni vzajemni človeški identiteti. To pomeni, da problemov invalidnih ljudi ne razlagamo, izhajajoč iz drugačnih principov, vrednot, stališč, jezika, filozofije, svetovnega nazora, kot jih uporabljamo za razumevanje problemov običajnih ljudi. Zato mora biti jasno, da imamo pri invalidih vedno opravka z družbeno-strukturno obliko neenakosti. Vsi poskusi in prizadevanja za odpravo invalidnosti enega dela družbe so dejansko le slabo slepilo in maska vse dotlej, dokler obstaja, se združuje ali se celo potrjuje potreba, se pravi zavest, predstava, ideja validnosti in običajnosti oziroma popolnosti celote.

Invalidnost kot družbenosistemska kategorija pa postavlja vse na glavo, saj nam je vse videti drugače. Tako naš lasten odnos

do invalida kot tudi sam invalid. Predvsem izgine naša neposredna človeška vzajemna identiteta. Naš odnos do invalidnosti je postal posreden. Med nas in invalida vstopi institucionalno sistemski kompleks in z njim neposredno povezana diskurzivna govorna struktura vednosti, kar z drugimi besedami pomeni, da je odslej pod gospostvom stvarnih in dejanskih razmer oziroma strukture, katere del smo. Naš odnos do invalidnosti je predvsem odnos subjekt-objekt, oziroma delovni odnos, v okviru katerega je že skorajda vse do potankosti opredeljeno.

Na koncu lahko ugotovimo, da so invalidi že ves čas na nek način izključeni iz neposrednega odločanja o sebi in svojih problemih oziroma strategiji reševanja le-teh. Tako se ves boj bije za določitev pojma normalnosti, čeprav je tudi pojem normalnosti v svojem bistvu represiven. Pri tem je pravi dosežek premagati vse te "pomagalne dejavnosti", skozi katere morajo invalidi od otroka preko šolanja in usposabljanja v poklic in delo. To kaže, da je njihova sposobnost adaptacije visoko nadpovprečna, saj jih večina navsezadnje pride skozi kolikor toliko "normalnih". Seveda morajo to plačati s hudimi psihološkimi travmami, vendar so pri tem vendarle sposobni delovati znotraj polja tolerance. Skratka, zadevo je treba obrniti in ne vprašati, kako in koliko so deviantni, ampak reči, da niso deviantni oziroma da so v mejah tolerance nenavadni. To potrjujejo uspehi posameznih invalidov. Če pa nas misel zanese na večino, ki je indiferentna, lahko z miselno primerjavo rečemo, da je tudi večina običajnih ljudi indiferentna do višjih idealov, kot so izobrazba, oblast, materialni prestiž v smislu superlativov, poslovnosti. Le to je, da se morajo invalidi prilagajati običajni realnosti, če hočejo doseči uspeh. Tako študij na običajnih fakultetah, delovno mesto na običajen način, prevozna sredstva itn., kar pomeni, da se lotevajo stvari, ki jih ne zmorejo ali vsaj zelo težko. Zato pa terjajo od države, naj jim ta manko nadomesti, čeprav ni država kriva za njihovo stanje, in tudi finance in druge materialne pravice niso tisto, kar je njihov manko oziroma hendikep.

LITERATURA

- ALTHUSER, Louis in drugi, **Ideologija in estetski učinek**, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980.
- FOUCAULT, Michel, **Nadzorovanje in kaznovanje**, Delavska enotnost, Ljubljana 1984.
- FOUCAULT, Michel, **Vednost - oblast - subjekt**, KRT, Ljubljana 1991.
- RUTAR, Dušan, **Telo in oblast**, Dan, Ljubljana 1994.
- Strategija invalidskega varstva v republiki Sloveniji**, Ljubljana 1992.

Nič ni v intelektu, kar ni prej v čutilih

UVOD

Tudi gluhotata je hendikep in gluhi človek je hendikepiran človek. Moja teza je, da kljub vsem prizadevanjem stroke, medijev in prizadevanjem gluhih posameznikov zavoljo gluhoti hendikepirani ljudje ostajajo na robu družbe.

Gluhotata je hendikep, ki ostaja očem običajno skrit. Če je človek gluhi, to pomeni, da nima niti slušnih aparatov, ki bi mu pomagali ojačati zvočne signale iz okolja, in tako po zunanji podobi ne moremo sklepati, da je posameznik kakorkoli drugačen od polnočutnih drugih, ki jih srečujemo. Gluhi posamezniki so postavljeni v svojem življenju pred ovire, ki jih drugi ljudje ne poznajo. Vse življenje jih mora premagovati, kljub temu ostaja za vedno polnočutnim neenak. Nekaj statističnih podatkov, ki bodo potrdili mojo trditev: v letošnjem šolskem letu je v srednje šole vključenih približno deset odstotkov gluhih in naglušnih mladostnikov in v program višjih in visokih šol samo dva odstotka.¹ Gluhi in naglušni mladostniki, ki se izobražujejo v Zavodu za usposabljanje slušno in govorno motenih v Ljubljani, si po končanem šolanju pridobijo samo poklicno izobrazbo. Zelo malo je zelo izobraženih gluhih ljudi in še ti se po končanem šolanju običajno vključijo v polnočutno okolje in z gluhi ne marajo imeti nobenega opravka več.

¹ Letni delovni načrt za šolsko leto 1994/95 ZUSGM (1994).

² Čuti: vse zaznavne možnosti dogajanja v zunanjem svetu in stanja lastnega telesa. Čutilne dražljaje posredujejo čutilni, senzibilni živci v možgane, kjer vzbujajo čutilna središča, in se jih zavemo. Poleg temeljnih čutil (vid, sluh, voh, okus in tip) imamo tudi kompleksne čutilne zaznave, kakor so bolečina, ugodje idr., ki posegajo v svet naših občutkov. Pri živalih poznamo neopredeljene čute za vonj, okus, svetlobo, toploto, dotik, tokove, ravnotežje. Tudi rastline imajo anatomske naprave za sprejemanje dražljajev (npr. čutilne krtačice), (Leksikon Cankarjeve založbe, Ljubljana, 1988, str. 178). Glavne modalitetne skupine čutil: čutilo vida, sluha, vonja, okusa, temperature, bolečine, taktilna čutila, statična čutila, kinestetična čutila in organska čutila. Nekateri čutilni sistemi so vzdraženi z dražljaji, ki prihajajo iz okolja, v katerem se organizem nahaja. To so eksteroreceptorji, najvažnejši: vid, sluh, vonj, okus in temperaturni receptorji. Proprioceptorji se vzburi-jo z lastno aktivnostjo organizma. Najvažnejši so receptorji v notranjem ušesu, v mišicah, sklepih in tetivah. Interceptorji so sistemi, ki se vzburi-jo s spremembami v notranjosti organizma (Medicinska enciklopedija, Zagreb, 1963).

³ A. Synnott: *The Body Social*, London, 1993, str. 128.

Izobrazbene aspiracije gluhih so nizke. Zaposlujejo se pogosto na delovnih mestih, ki niso zahtevna v smislu intelektualnega znanja. Zaradi komunikacijske neprilagojenosti so kulturne potrebe teh ljudi nizke (časopisi, knjige, radio, film, gledališče, koncert). Posameznik to pomanjkanje informacij čuti in je vedno znova izpostavljen frustracijam in raznim oškodovanjem.

Gluh človek je prikrajšan za eno čutilo. Ali to pomeni, da je temu primerno njegov intelekt siromašnejši? Na to vprašanje bom skušala najti odgovor s pomočjo tekstov prvenstveno dveh teoretskih del: *The Body Social* avtorja Anthonyja Synnotta in *The Body and Social Theory* avtorja Chrisa Shillinga.

Prispevek bom razdelila v dva tematska sklopa: čutila in telo.

ČUTILA²

Telo gluhega človeka, kot smo že v uvodu ugotovili, je fizično hendikepirano na način, ki je očem drugih prikrit. Moja teza pa je, da je hendikepiran predvsem duh v gluhem človeku. Preko telesa se oblikuje duh in telo so tudi naša čutila. Gluh človek enega čutila nima.

Čutila so že tisočletja uganka. Enaka stara vprašanja se neprestano vračajo: ali so čutila veljavna pot do znanja ali ne, ali so moralno dobra ali ne, ali se jih da analizirati, ali so vsa enako pomembna, ali imajo nekatera privilegirano mesto, in če ga imajo, zakaj. In še pomembnejše, kako odgovori na ta vprašanja vplivajo na način življenja. In vprašanje, ki iz tega sledi, kako življenje, ki ga živimo, kaže, kako mi razmišljamo oziroma čutimo. In nazadnje in ne na koncu: ali vsi živimo enako senzorno življenje.

Odgovori na tako zastavljena vprašanja kažejo, da so se stališča v teku stoletij spreminjala, ljudje, ki so na taka vprašanja iskali odgovore, so nihali med pozitivnimi in negativnimi občutki, med superiornostjo in inferiornostjo posameznih čutil v relaciji z razumom.

Ljudje smo družbena bitja in komuniciramo s pomočjo čutil. Dolgo, preden smo postali razumska bitja, smo bili čutna bitja. Kljub temu, da danes dosega človekov razum izjemne razsežnosti, bi življenje brez čutil izgubilo smisel.³

Še danes lahko trdimo, da stvari o čutilih niso povsem dorečene. Znanstveniki se ne morejo strinjati niti o točnem številu čutil. Aristotel je trdil, da je čutil pet, Galen je trdil, da jih je šest, Darwin je menil, da jih je dvanajst, in Von Frey jih je zreduciral na osem.⁴ Kar se tiče števila čutil in pa tudi njihovega pomena, bi veljalo pripomniti, da je to sociološki konstrukt in ne biološki.

V antični Grčiji so ljudje zelo ljubili močno čutno življenje. Na njihovo uživanje v lepoti, hrani in pijači, spolnosti in

ljubezni, glasbi in pogovorih kažejo olimpijske igre, pojedine, kiparstvo, slikarstvo. V različnih virih so Grki, še posebej pa Atenci, opisani kot hedonistični ljudje. Prva filozofija hedonizma je bila opisana v delu Aristipa (435-350 pr. n. št.), ki je zagovarjal čutno življenje. Vendar pa določeno mero skepticizma, kar se tiče zaupanja v čutila, najdemo že pri nekaterih zgodnjih grških filozofih: Ksenofanu, Heraklitu, Parmenidu in Empedoklu. Parmenid je bil prvi, ki je močno razlikoval med čutili in razumom. Dejal je, da so ga bogovi posvarili, naj ne zaupa čutilom, ampak naj sodi po razumu.⁵ Empedokel je bil tudi prepričan o zmotljivosti čutil, čeprav je obenem trdil, da je razum zelo širok instrument. Njemu navkljub so Grki vztrajali pri razlikovanju med čutili in razumom, s tem da so poudarjali epistemološko in metapsihološko superiornost slednjega. Tudi živali imajo čutila, toda bistvena karakteristika človeka je razum. Čutila odkrivajo stvari, razum pa odkriva ideje, to je najsuperiornejša realnost, ki jo poudarja Sokrat. To je razlika med zunanostjo in resničnostjo.

Sokrat je menil, da absolutne lepote in dobrote ne moremo videti z očmi. Sokratova razmišljanja o človekovem odrekanju koristim in lastnemu potrjevanju je nadaljeval 2000 let kasneje Descartes: "Vse, kar sem namreč doslej dopuščal kot najbolj resnično, sem dobil od čutov ali po čutih; o njih pa sem dogonal, da so sem ter tja varljivi, in preudarnost veleva, da nikdar docela ne verjemimo tistim, ki so nas kdaj ogoljufali, čeprav le enkrat samkrat."⁶

Kakorkoli že, Platon je trdil, da imamo tri tipe ljudi: zlate, srebrne in bronaste, upravljane z glavo, srcem in želodcem, skladno z razumom, pogumom in ... čutili. Torej se je tudi Platon zanimal za čutila. Menil je, da je najpomembnejše čutilo vid, ki je kot čutilo osnova filozofiji in obenem čutilo, ki nas vodi do Boga in do resnice. Za razliko od Platona, ki je razmišljal o treh čutilih, ki da imajo svoj izvor v glavi, želodcu in v srcu, je Aristotel razmišljal o petih čutilih, ki jih je rangiral: menil je, da je vid superiornjši od tipa v čistosti in sluh in vonj od okusa. Tip in okus sta živalski čutili, po njegovem, za razliko od preostalih treh čutil.⁷ To Aristotelovo rangiranje je bilo prisotno stoletja.

Krščansko razmišljanje o čutilih in o telesu nasploh je bilo ambivalentno. Na eni strani so čutila dobra in ustvarjena od Boga, na drugi strani pa lahko čutila vodijo v greh, pekel in uničenje. Tako se je zgodilo, ko sta Adam in Eva jedla z drevesa spoznanja, kar jima je Bog prepovedal, in zato ju je izgnal iz raja. Zgodnja cerkev je institucionalizirala asketsko življenje: odrekanje čutnim zadovoljitvam in pokoro za meseno poželenje. Kljub takemu razmišljanju o življenju so kristjani ustvarjali čudovita umetniška dela v tem času: čudovite katedrale, v njih slike,

⁴ K. Marx: v E. Lawrence: **The Unity of the Senses**, New York, 1978, str. 105.

⁵ W. K. C. Guthrie: **A History of Greek Philosophy**, Cambridge, 1968, str. 25.

⁶ R. Descartes: **Meditacije**, Ljubljana, 1988, str. 50.

⁷ Aristotel: **Nikomahova etika**, Zagreb, 1982.

⁸ R. Descartes: **Dis-course on Method and Meditations**, Harmondsworth, 1968, str. 96.

⁹ Prav tam, str. 53.

¹⁰ Prav tam, str. 156.

¹¹ R. Descartes: **Meditacije**, Ljubljana, 1988, str. 57.

¹² Prav tam, str. 64.

¹³ J. Locke: **An Essay Concerning Human Understanding**, London, 1964, str. 332.

zlate ornamente, krasna duhovna oblačila. Čutno zadovoljstvo je bilo torej dovoljeno, vendar samo v toliki meri, do koder je slavilo Boga. Asketsko življenje se je močno razvilo v srednjem veku. Od 11. do 13. stoletja so se razvili novi redovi menihov, ki to dejstvo s svojim načinom življenja potrjujejo: cistercijanci, kartuzijanci, frančiškani in dominikanci. V tem času je živel tudi Tomaž Akvinski (1225-74), ki je tedaj predstavil najbolj sistematično analizo čutil: oči je postavil na najbolj privilegirano mesto, v čemer je sledil razmišljanjem Platona in Aristotela. Njegovo stališče je bilo, da je najvišja sreča intelektualne narave vkomponirana v viziji Boga. Tomaž Akvinski je bil prepričanja, da sreča človeka ni to, da je bogat, slaven, niti v časti, niti v mesenem zadovoljstvu, ne v hrani, ne v spolnosti in ne v čutilih. Vsa zadovoljstva je negativno vrednotil.

V času po renesansi so postala razmišljanja o čutilih manj moralistična, zato pa bolj epistemološka, znanstvena in praktična.

Descartes je v svoji filozofiji razmišljal o čutilih drugače. Na podlagi svojega matematičnega znanja je v filozofiji razvil princip sistematičnega dvoma. Čutila in njihov pomen je popolnoma izničil: "Zdaj bom zaprl oči, izključil bom ušesa, izklopil bom vsa moja čutila."⁸ Njegov je znameniti stavek: "Mislim, torej sem!"⁹ Razmišljanje o tem, kaj je to "JAZ"? Descartes ugotavlja: "To je gotovo tisti jaz, ki mi govori v mojem mišljenju, ta jaz je ločen od mojega telesa in lahko obstaja brez njega."¹⁰ Tu spoznamo njegov dualizem: telo in mišljenje. "S telesom mislim vse tisto, kar je lahko omejeno z neko obliko in opisano s prostorom in kar tako zapolnjuje prostor, da iz njega izključuje vsako drugo telo: kar ne more zaznavati po otipu, vidu, sluhu, okusu ali vohu in se gibati na več načinov, in to ne samo od sebe, temveč po nečem drugem, kar se telesa dotakne."¹¹ Tu pripominjam le to, da je tudi Descartes razmišljal o petih čutilih. "Zakaj ker mi je zdaj znano, da teles pravzaprav ne zaznavajo čuti ali predstavljalna zmožnost, temveč edino um, da se telesa ne zaznavajo po tem, da jih tipamo ali gledamo, temveč edino po tem, da jih dojemamo z umom – zato čisto očitno spoznavam, da ne morem ničesar zaznati laže in bolj razvidno kot svojega duha."¹²

Na koncu 16. stoletja sta se znanost in religija ločili. Thomas Hobbes, znan politični filozof, je v tem času zagovarjal stališče, da ni nič v človekovem razumu, kar ni že prej delno ali v celoti prisotno v čutilih. Čutila so po njegovem temelj mišljenja, mišljenje pa je temelj za politično in družbeno življenje. Tudi Locke je takega mnenja: "Nič ni v intelektu, kar ni prej v čutilih."¹³ David Hume pa o čutilih razmišlja podobno kot Empedokel, le da je še bolj radikalen in skeptičen, kar se tiče razuma. V njegovem delu *A Treatise of Human Nature* (1739-40) lahko zaznamo začetek skepticizma kot filozofije s principom

univerzalnega dvoma, ki temelji na tem, da vse znanje degenerira v verjetnost in da je vse vođeno z navadami. Njegova filozofija je bila globoko depresivna, torej se mora človek zanašati na čutila, da lahko ohrani zdrav razum.

V 19. stoletju so se vedenja o čutilih spet spremenila. Hegel je obravnaval čutila v relaciji s posameznimi deli človekovega telesa. O čutilih je razmišljal kot o simbolih oziroma mehanizmih preživetja in kot o sredstvih za komunikacijo z okoljem. S tem je razvil svojo vejo v filozofiji čutnosti. Biologijo je razdelil na živalsko in človeško. Razlikoval je med višjimi in nižjimi čutili. Bistvena razlika v čutilih živali in čutilih človeka je v obrnjenem mestu posameznih čutil na hierarhični lestvici: gre za zamenjavo mest med usti in očmi. Na hierarhični lestvici čutil živali so oči na nizkem mestu in na lestvici pri človeku so na visokem mestu. Za Hegla je to ponazoritev razvoja človeka, pomen se je prenesel od ust na oči, s tem pa Hegel reflektira na prenos pomembnosti iz telesa na razum.

Feuerbach je napadel Heglov idealizem. Očital mu je, da je pozabil na to, da človek misli le z materialno obstoječo glavo. Razum ima svoje mesto v možganih, obenem pa je tukaj tudi center čutil. Od tod znani Feuerbachov stavek: "Čutim, torej sem."¹⁴ Njegov velik prispevek v filozofiji je bil ravno v tem, da je poudaril pomen vrednosti in vsebine čutil. V njih je videl prvenstveno vlogo za vzpostavitev materialne osnove za filozofijo. Insistirал je na pomenu čutil za filozofijo, psihologijo in religijo.

Marx v svojih razmišljanjih ni začel ne s krščanskim Bogom, ne s kartezijanskim kogitom in ne s Humovim dvomom, pač pa je začel z zadovoljevanjem človekovih bioloških in čutnih potreb. "Prvo dejanje, ki se je v zgodovini zgodilo, je bilo materialno življenje samo."¹⁵ Zgodovina posameznika se tako, kot razmišlja Marx, začena s spolnostjo. Spolna združitve pa je tako družbena kot tudi utna. V nasprotju s tradicijo, ki je tekla od Platona do Hegla, je Marx trdil: "Človek se v objektivnem svetu potrdi ne samo skozi mišljenje, ampak tudi skozi vsa čutila."¹⁶

Marx je torej premaknil ugibanja od nikoli dorečenih debat o tem, ali so čutila dobra ali slaba, katera so človeška in katera so živalska in kako so kot taka rangirana v prostor realnega, materialnega življenja, kot je hranjenje, pitje in rekreiranje.

Samo petnajst let po Marxovi smrti je bilo opravljeno prvo antropološko raziskovanje čutil. Opravil ga je Alfred C. Had-don leta 1898-9 v Cambridgeu. V času, preokupiranem z merjenjem telesa (antropometry) in glave (craniometry), je on meril čutila. Testiral je na primer ostrino vida, občutljivost na svetlobo, barve, vključno z barvno slepoto, in globinski vid. Meril je tudi sluh: in sicer sposobnost slišanja različnih tonov in ritmov. To je bilo bolj psihološko kot družbeno obarvano antropološko raziskovanje.

¹⁴ L. Feuerbach: **Lectures on the Essence of Religion**, New York, 1967, str. 87.

¹⁵ K. Marx: **Selected Writings in Sociology and Social Philosophy**, Harmondsworth, 1963, str. 75.

¹⁶ K. Marx: **The Economic and Philosophical Manuscripts of 1848**, New York, 1964, str. 140.

¹⁷ R. Benedict: **Patterns of Culture**, London, 1968, str. 240.

¹⁸ G. Simmel: **Sociology of the Senses**, Chicago, 1921, str. 357.

¹⁹ M. McLuhan in F. Quentín: **The Medium is the Message**, New York, 1967, str. 26-41.

Ruth Benedict pa je bila prva antropologinja, ki se je s čutili ukvarjala neposredno. V delu *Patterens of Culture* (1935) je pisala o Pueblasih iz Novega Mexica, še posebej pa o Zunih, ki da prezirajo individualizem in so zmerni pri vseh vrlinah. V svojem delu Ruth Benedict navaja trditev zen budistov, da obstaja tudi šesto čutilo: "Šesto čutilo je locirano v mišljenju in predstavlja nadzor nad osnovnimi petimi čutili."¹⁷

Tudi začetniki sociologije, Comte, Durkheim in Weber, niso posvečali čutilom pretirane pozornosti, vsaj v svojih delih ne. Brez dvoma je bilo tudi njihovo življenje čutno in telesno. Sociolog Veblen (1899-1953) je razmišljal o družbenih fenomenih v relaciji s čutili in s telesom, kot so: lepota, moda, oblike vedenja, hrana, pitje in dober okus. Šele Simmel je opisal, kaj je to sociologija čutil: "V naših čutilih nam je dano, da sprejmemo svojega bližnjega."¹⁸ To njegovo spoznanje ima dve komponenti: čustveni odnos do posameznika in razumevanje posameznika. Sam to ilustrira takole: govorica, podobno kot zunanost posameznika, lahko deluje privlačno ali pa odbijajoče. Po drugi strani pa nam to, kar nekdo govori, ne omogoča razbrati, kaj ta posameznik v določenem trenutku misli, oziroma nam to ne omogoča razbrati njegove notranjosti.

To Simmlovo razmišljanje nam kaže, da je on sam videl prvenstveno vlogo v svetu čutil v ušesu. Sam je namreč trdil, da lahko s poslušanjem besed prisluhnemo njegovemu notranjemu jazu. Simmel zelo smelo govori tudi o čutnem svetu gluhih in slepih ljudi. Pravi, da je tisti, ki sliši in ne vidi, ravno tako zmeden, kot tisti, ki vidi in ne sliši. Pravi, da tisti, ki ne vidi, lažje in bolj čisto sliši, in obenem pravi, da je to lažje kot pa videti in ne slišati. Tako razmišljanje nam omogoča razumeti sodobno urbano življenje: ves čas vidimo ljudi okoli sebe, a jih ne slišimo.

Freud je v svojih razmišljanjih o čutilih postavil čutilo vonja nad čutilo vida. Sicer pa je že petintrideset let pred McLuhanom in Hallom govoril o ekspanziji čutnega sveta s pomočjo tehnologije.

Na začetku šestdesetih je Marshall McLuhan razvil novo ogrodje za čutila. V svoji prvi knjigi *Gutenberg Galaxy* (1962) je razpravljal o tem, da nova tehnologija v našem družbenem okolju deluje na eno ali več naših čutil in naša čutila se bodo razvila do določene mere v določeni smeri, kar je odvisno od posameznega družbenega okolja. Vsi mediji pomenijo širitev človekovih zmožnosti: psihične ali fizične. Širitev oziroma ojačanje kateregakoli čutila pa pomeni določen način našega razmišljanja oziroma funkcioniranja. Vpliva torej na sam način, na kakršnega mi sprejemamo svet. Ko se te relacije spremenijo, se človek spremeni.¹⁹ V zgodovini so se relacije čutil spremenjale. Načelna sprememba se je zgodila pred 3000 leti v Egiptu

z odkritjem pisave in abecede. McLuhan v svojem delu razmišlja takole: "Dominanten organ v svetu čutil in v družbeni interakciji v dobi nepismenosti je bilo uho. Slišati je pomenilo verjeti. Fonetična abeceda je porinila magični svet slišanja v nevtralni svet videnja. Človek je uho zamenjal za oko. Pred odkritjem pisave je človek živel v akustičnem svetu. Gospe pero je postavilo piko govoru. Naredilo je misteriozno spremembo: dalo je arhitekturo, mesta, ceste, vojsko in birokracijo. To je bila bazična metafora, s katero se je zavrtelo kolesje civilizacije, pomenilo je korak iz temnega v svetel svet misli."²⁰

V knjigi *Hidden Dimension* (1969) Hall trdi, da ljudje različnih kultur ne le govorijo različne jezike, ampak je različen tudi njihov čutni svet. Walter Ong, Hallov učenec, je v svoji knjigi *The Presence of the World* (1967) predlagal, da bi več pozornosti namenili odnosu med čutili kot pa čutilom samim. Trdi, da lahko določeno kulturo spoznamo po organiziranosti njenega senzornega sveta. Predlagal je tudi, da bi senzorni svet lahko razložili na linearen način kot "razumsko ekonomijo čutil", ki ne le poudarja razlik med posameznimi kulturami: literarno bogastvo kulture, razlike v govoru, vizualne razlike, ampak poudarja tudi spremembe, ki so se zgodile v času, ko je eno čutilo temeljilo na drugemu.

Anthony Synnott, avtor knjige *The Body Social* (1993), po kateri sem povzela zgodovinski pregled pomena čutil, svoja razmišljanja o čutnem svetu človeka zaključuje takole: "Rangiranje čutnih sposobnosti ni samo vertikalno, tako kot sta razmišljala Aristotel in Hegel, ne horizontalno, tako kot je mislil Ong, ampak je zelo holografsko, skoraj povsem neskončno in vedno presenetljivo rangirano, polno permutacij in kombinacij, z alternativnimi pomeni, vsebinami in aplikacijami."²¹

ZAKLJUČEK

Ali lahko pritrdilno odgovorim na svojo tezo, ki sem si jo postavila na začetku: ali ima gluhi človek, ki je prikrajšan za eno čutilo, v sebi hendikepiran duh?

Če me vodijo razmišljanja Descartesa, potem moram tezo ovreči. Descartes je namreč pomen čutil izničil. Ugotavljal je celo, da so včasih varljiva in jim tako ne moremo zaupati. Sam se je zaprl vase pred svetom, odmisli je vse predstave o telesnih stvareh. Tako je ugotovil, da je misleča stvar. Da njegov Jaz lahko obstaja povsem ločen od telesa. Če si to spoznanje dovolim prenesti v svoja razmišljanja o Jazu gluhega človeka, ta Jaz potemtakem ni hendikepiran zavoljo manjkajočega čutila.

Drugačen odgovor na svojo tezo pa dobim, če razmišljam po sledih Johna Locka: "Nič ni v intelektu, kar ni prej v čutilih",

²⁰ Prav tam, str. 44, 48.

²¹ A. Synnott: *The Body Social*, London, 1993, str. 152.

²² D. Rutar: **Telo in oblast**, Ljubljana, 1995, str. 141.

²³ C. Shilling: **The Body and Social Theory**, London, 1993.

²⁴ Prav tam.

ali pa kot Feuerrbach: "Čutim, torej sem". Oba sta namreč poudarjala vsebino in vrednost čutil. Če človek enega čutila nima, je torej hendikepiran. Telo gluhega človeka je hendikepirano. Fizičnemu hendikepu se pridruži še mentalni, saj prvi predpostavki sledi druga: v hendikepiranem telesu obstaja hendikepiran duh.²²

TELO

Telo je bilo v zgodovini sociologije kot znanosti zanemarljeno. Na samem začetku razvoja sociološke znanosti in v teku njenega razvoja je sociologija zavzela tako imenovano breztelesno izhodišče do predmeta svojega raziskovanja. Telo je bilo v zgodovini te znanosti nekaj kot manjkajoča prisotnost. Kot človeško srce je telo ostalo skrito pogledu in hkrati jo je vzdrževalo pri življenju. Šele v dvajsetem stoletju se je sociologija začela ukvarjati s konceptualizacijo telesa.

Avtor knjige *The Body and Social Theory*, Shilling, ugotavlja, da je skrb klasične sociologije za telo bolj implicitne narave kot eksplcitne. In da klasična sociologija različno osvetljuje različne aspekte človeške združbe. Sociologija na primer posebej osvetljuje jezik in posebej izkušnje, pri tem pa ne prepozna, da sta oba problema pravzaprav zedinjena. Avtor navaja trditev Norberta Eliasa, da so dispozicije za jezik in za zavedanje zbrane v telesu in z njim tudi omejene.²³

Pomembno je, da vemo, da je igra ljudi igra njihovih teles. Goffman in Foucault sta postavila telo v jedro analiziranja sistemske teorije in interakcij. Ta dva pisca sta si prizadevala, da bi s svojimi analizami pokazala, da je telo sociološko konstituiran fenomen. Telo je teoretično polje, ki je kot objekt analize pogosto zanemarljeno. Da ga sploh lahko sprejmemo kot objekt analize, ga moramo spoznati kot biološki in sociološki fenomen, ki se ga ne da takoj sociološko klasificirati.

Imamo telo in z njim delamo. Vse naše dnevne aktivnosti so odvisne od našega telesa in od telesa drugih. Rojstvo in smrt sta začetek in konec, vmes pa je posameznik odvisen od relacij soodvisnosti med posamezniki oziroma med njihovimi telesi.

Sociologija ima potrebo reči nekaj o odnosu med mislijo in telesom. S tem, ko je misel locirana v telesu, sta misel in telo v naraščajoče povezanem odnosu.²⁴

SOCIALNA BIOLOGIJA

Razvijati se je začela na Harvardski univerzi leta 1970. Njen namen pa je ugotoviti biološke osnove za človekovo vedenje.

Osnovna enota pojasnjevanja v sociobiologiji je gen. To je material, ki se nahaja v vsaki celici človekovega telesa in določa njegove lastnosti, kot je na primer barva njegovih las ali pa njegovo krvno skupino. Bolj kompleksnih človekovih lastnosti, kot so na primer značilnosti njegovega značaja, pa z geni ne moremo tako preprosto razložiti. Prav s tem se ukvarja sociobiologija. Determinante za socialno vedenje posameznika prihajajo od genov.

Sodobni sociologi zagovarjajo stališče, da je telo receptor in ne generator družbenega mišljenja. Socialni konstruktivizem pravi, da telo oblikuje in nanj vpliva okolje in ga celo pogojuje. Socialni konstruktivizem je prenesel družbo v telo, s tem spoznanjem pa telo res ne more biti predmet znanstvenega raziskovanja kakšne druge znanstvene discipline. Pri tem je pomembno omeniti tri posameznike, ki so s svojim razmišljanjem odločilno posegli na oblikovanje pogleda na družbeno konstituirano telo:

Mary Douglas, antropologinja, je v svojem delu *Natural Symbols* (1970) razvila stališče, da je telo receptor socialnega mišljenja in simbol družbe. Socialno telo pa je omejeno s tem, kako je psihološko telo sprejeto in kako je izkušeno.²⁵

Michael Foucault je zelo radikalen glede vplivov socialnega konstruktivizma. Meni, da je telo receptor socialnega mišljenja. Zanj telo ni zgolj mišljenje, podano v diskurzu, ampak je v celoti konstituirano z diskurzom. Diskurz je za Foucaulta najpomembnejši in je izražen v jeziku. Diskurz lahko razumemo kot posamezne globlje principe, povezane z mrežo mišljenja, ki so temelji, generatorji in ustanovitelji odnosov med vsem, kar vidimo in povemo. Za Foucaulta telo ni zgolj produkt diskurza, ampak konstituira črto med dnevno prakso na eni strani in široko paletto moči na drugi strani. Bistvo njegovega dela je načrtovanje relacij, ki obstajajo med telesom in vplivi moči, ki delujejo nanj. To vključuje tudi njegovo raziskovanje mikrofizike moči, ki delujejo v modernih institucijah. Telo je zelo prilagodljiv fenomen, v katerega se lahko investirajo zelo različne in spremenljive moči. Foucault meni, da je telo transzgodovinski in večkulturn fenomen. Telo je vedno pripravljeno na diskurz. Ne glede na kraj in čas, je telo pripravljeno sprejeti razmišljanja, ki so konstituirana od zunanjih virov moči. Telo je producirano, ampak njegova telesna moč produkcije je omejena s diskurzom. Družba je tako globoko vkomponirana v telo, da telo, kot fenomen, ki omogoča detajlno historično preiskavo, izgine.²⁶

Na tem mestu bi rada vključila razmišljanje Janeza Strehovca o estetizaciji politike, ki po svojem smotru, ki se glasi: politično obvladovanje množic z estetsko fascinacijo, utemeljuje Foucaultovo trditev, da je telo zelo prilagodljiv fenomen, v katerega se

²⁵ M. Douglas: *Natural Symbols*, London, 1970.

²⁶ M. Foucault: *The Archeology of Knowledge*, London, 1974.

²⁷ J. Strehovec: **Besedila z napakami**, Maribor, 1988, str. 222-234.

Friderich Schiller je oblikoval na pragu 19. st. teorijo o zunajumetniški rabi estetskega, o njenem prenosu na politične, državne, moralne in vzgojne fenomene. Njegova estetska pedagogika je eden ključev za razumevanje pojava estetizacije politike in njegovih praktičnih uporabljanj v 20. st. Startna točka Shillerjevih razmišljanj o estetski vzgoji je njegova korenita kritika takratnega političnega in socialnega razreševanja usode meščanskega posameznika. V svojem razmišljanju pride do ugotovitve, da je treba speljati pot prek estetskega, da bi politični problem rešili v izkustvu, kajti lepota je tista, s katero se pride do svobode.

Lepoto dojemam kot antropološko, ontološko, socialno, pedagoško in celo državotvorno kategorijo. S pomočjo lepote se čutni človek privede k obliki in mišljenju in z lepoto se duhovni človek povrne k materiji in preda čutnemu svetu. Schiller lepoto definira kot predmet za nas in hkrati stanje našega subjekta, kjer je njeno občutenje sploh pogoj, da imamo predstavo o njej.

Iz estetskega in ne iz fizičnega stanja se lahko razvije moralno. Ni druge poti, da bi naredili posameznika umnega, kot to, da ga najprej naredimo estetskega. Lepi videz ima funkcijo učlovečenja. Sredi strašne države moči in sredi svete

lahko investirajo različne moči. Janez Strehovec v svojem delu *Besedila z napakami* (1988) ugotavlja, da gre pri estetizaciji kot fascinaciji, ki je utemeljena z atraktivno rabo čutnega, za vzpostavljanje pojavov javnega in političnega življenja. Govori o namestništvu estetike in lepega, ki prevzemata funkcijo npr. političnega in moralnega in ju nevtralizirata v ritualih ekstremne potrošnje. Delo, država, tehnika in vojna kot lepi izgubljajo konfliktnost, nasprotno, učinkujejo kot privlačni družbeno integrativni in posplošeno vsakdanji.²⁷

Ervin Goffman, socialni konstrukcionist, je prav tako raziskoval položaj telesa v socialni interakciji, ki se kaže v njegovem vedenju v družbi, in v privatnem življenju, ki se kaže v izražanju sebe in vodenju stigme. Goffmanovo stališče o telesu izhaja iz treh točk:

1. telo kot materialna lastnina posameznika,
2. posebnost govornice telesa je konvencionalna oblika neverbalne komunikacije, ki je daleč najpomembnejša komponenta človekovega vedenja v družbi,
3. telo igra pomembno vlogo v vzpostavljanju odnosov med lastno identiteto in družbeno identiteto posameznika. Družbeno mišljenje, ki narekuje predstavljanje teles in njihovo obliko v javnosti, želi biti internalizirano v posamezniku in njegovih občutjih.

Vodenje telesa posameznika je bistveno za nemoten potek srečanj udeležencev, za sprejemanje posameznika kot polnopravnega člana v interakciji. Ervin Goffman pravi, da je to sprejemanje bistvenega pomena za posameznika in za njegov obstoj. Posameznikova posebnost govornice je uporabljena za klasificiranje drugih oziroma za lastno klasifikacijo. Sram kaže na strah posameznikove socialne identitete in lastne identitete. Goffman pravi, da gre v tem primeru za moč socialne identitete in za aktualno socialno identiteto. Moč posameznikove identitete kaže na to, kako se posameznik vidi in kako vidi lastno identiteto, medtem ko aktualna socialna identiteta pove, kako ga vidijo drugi. Goffman tudi meni, da bi morali biti stigmatizirani tako prepričani vase, kot vase prepričani nestigmatizirani. Vendar standardi v širši družbi kažejo stigmatiziranim posameznikom, kako ga vidijo drugi, in to jih navdaja z manjvrednostjo. Iz Goffmanove analize stigme lahko razberemo, da je to, kako klasificiramo posameznikovo telo, odvisno od udeležencev družbe. Pomen telesa je determiniran z miselnim sprejemanjem različnih govoric.²⁸

V tem kontekstu bi omenila ugotovitev Norberta Elias: ko se otrok uči jezika, mu je omogočen relativno zaprt proces biološkega in socialnega dozorevanja. Nobeno človeško bitje se ne more naučiti lepega glasovnega govora, če ni za to primerno biološko opremljen. Pred jezikom je bil obraz najpomembnejše

sredstvo komunikacije. Nasmeh je otroku prirojen, z otrokovim odraščanjem postane nasmeh izraz kulture.²⁹ Eliasa telo zanima v smislu vpliva zgodovinskih transformacij na vedenje posameznika oziroma na njegovo kontrolo. In še natančneje: zanima ga telo kot nosilec pravne države. Trdi, da je način emocionalnih in psihičnih izražanj rezultat dolgotrajnega procesa v posamezniku in v družbi. Ko Elias govori o posamezniku in o družbi, ne misli s tem na neko statično značilnost, zanj to pomeni, da proces še traja, da nima začetka in tudi ne konca. Evolucija je posameznika opremila, da se na realnost obrača s simboli. To posamezniku omogoča, da funkcionira v skladu s svojim znanjem, in mu tako omogoča prednost pred drugimi sferami. Elias pravi temu simbolna emancipacija. Ljudje imajo enake možnosti za učenje in sintetiziranje simbolov in vse to razviti v jezik z refleksijo, variabilnostjo, preciznostjo, fleksibilnostjo, seveda z visoko mero skladnosti z realnostjo. To omogoča tudi prenos akumuliranega znanja med generacijami. Simbolna emancipacija ljudem preprečuje, da bi sprejeli nove okoliščine, ne da bi se obenem spremenili tudi biološko in se tako predstavili kot postanimalistična raven.

Še o zgodovinskem razvoju telesa, tako kot ga je videl Norbet Elias: pravi, da v razvoju telesa ni nobene začetne točke. V srednjeveškem času je bila osebnotna struktura površna, vedenje je bilo nepredvidljivo in je brez posebnih razlogov zapadalo v ekstreme. Življenje je bilo kratko, hrana je bila postrežena v abnormalnih količinah, nasilje je bilo nekaj običajnega in sploh ne nezaželeno. Iz tega konteksta spremembe v človeku v psihološkem smislu niso bile potrebne, mogoče in željene. V 17. in 18. stoletju dvor izjemno pridobi pri svojem pomenu. Pomembno je postalo tudi telo. To lahko prepoznamo tudi v figuri kralja. Prezentacija telesa je postala pogoj za uspeh, dvorni ljudje so razvili izjemen občutek za status, za vedenje, za govor, za manire... Pred tem časom telo in njegove funkcije niso bile nikoli tretirane kot ogabne. Po tem času pa postanejo mejniki med nagoni in zavestjo krepkejši.

Z razvojem civilne družbe postane življenje manj nevarno, zato pa tudi manj vznemirljivo. Pogosto ne moremo ločiti nadzora zavesti in nadzora nagonov. Oko in uho postajata glavna moderatorja za izkušnje ljudi v družbi. Če je socializacija najpomembnejša lastnost civiliziranega človeka in racionalizacija druga za njo, potem je individualizacija tretja. Posamezniki se skušajo izgraditi ločeno od drugih, sebe dojemajo ločeno od drugih, kot individuum, njihovo telo je mejnik v odnosu in komunikaciji z drugimi. Izkušnje življenja v sodobni družbi so podvržene uničevalnim silam, le telo je še tisto, ki nudi neko varnost. Telo pa tudi postaja neprimerna osnova razvoja, ker je implicirano v tehnološki razvoj, to pa postavlja naša občutja o telesu pod vprašaj.³⁰

države zakonov gradi estetski oblikovni nagon neko tretjo, veselo državo igre in videza, v kateri se človek osvobaja moralne in fizične prisile. V estetski državi se realizira ideal enakosti in v njej je vsakdo svoboden državljan. Za Shillerja lepo ni nikakršna fascinantna vaba, vsečni alibi, kozmetični služnostni element, ki naj napravi forsirano politično voljo privlačno za množice, nasprotno, je konstitutivna razsežnost človekove svobode (Strehovec, 1988).

²⁸E. Goffman: **Stigma**, Harmondsworth, 1968.

²⁹N. Elias: **The Symbol Theory**, London, 1991, str. 106.

³⁰Prav tam.

³¹D. Rutar: *Telo in oblast*, Ljubljana, 1995, str. 63.

ZAKLJUČEK

“Tehnologija telesa je tudi tehnologija resnice, zdravja, tehnične virtuoznosti in bolezni. Je resnica moči in politične moči, kraj njenega uveljavljanja in prizorišče ravnovesja sil. Telo je nepogrešljivo prepregališče regulacijskih mehanizmov, ki uravnavajo odnos posameznika do družbe in države. Tehnologija telesa je hkrati tehnologija kulture in skozi to njena specifična prezentacija.”³¹

V tem telesu lahko pride do diskontinuitete oziroma do točke, ki postavi to ravnovesje sil pod vprašaj. Gluhota je taka točka. Zato, ker sta tudi jezik in sluh del telesa. Nastane dobršen manko v inputu, ki prihaja v telo iz okolja. Za eno čutno pot, po kateri dobivamo informacije, je gluhi človek prikrajšan. In ker sem zapisala, da sta telo in misel v naraščajoče povezanem odnosu, lahko na tem mestu ugotovim, da se ta manko pokaže tudi v miselnem svetu gluhega človeka.

Manko pa ne nastane samo tu, ampak tudi na drugih področjih osebnosti gluhega človeka. Mary Douglas meni, da je socialno telo omejeno s tem, kako je psihološko sprejeto in kako je izkušeno. Zato, da je nekdo psihološko sprejet, ga moramo prvenstveno razumeti, in da razumemo gluhega človeka, moramo vložiti dobršno mero navora. Socialno telo gluhega je slabše izkušeno zaradi slabših interakcij z drugimi.

Če se samo še za trenutek ustavim ob razmišljanjih o telesu Michaela Foucaulta: on namreč meni, da je telo receptor socialnega mišljenja, telo ni zgolj mišljenje, podano v diskurzu, ampak je v celoti konstituirano z diskurzom, ki je najpomembnejši in izražen v jeziku. Gluh posameznik socialno mišljenje težko internalizira. Zavrlo komunikacijskih ovir težko bere časopise, knjige, težko sledi informativnim oddajam (aktualne kontaktne oddaje po radiu, televiziji, omizja, dnevnik...), prevajalcev ni vedno na razpolago. Jezik, ki ga govori večina, je nujno potreben za uspešno socialno integracijo. Da bi gluhi človek kdaj zelo dobro poznal pravila jezika polnočutnih, tega jaz ne verjamem. Jezik je del komunikacije, ni pa edini. Komunikacija pomeni delitev informacij z drugimi, kar vključuje tudi kretnje, govor, pisanje, geste, obrazno mimiko, gibanje telesa in celo tišino. V tem vidim ponujeno možnost tudi za gluhe, za njihovo vraščanje v svet polnočutnih. Prepričana sem, da je za uspešno integracijo pomembnejša možnost komuniciranja kot pravila določenega jezika. Obvladanje spretnosti znakovnega jezika in sposobnost komuniciranja nista ista stvar. Znakovni jezik vključuje možnost uporabe in branja kretenj in prstne abecede. Sposobnost komuniciranja vključuje možnost delitve idej, misli in občutkov med ljudmi. Gluhim ljudem se je potrebno približati ne samo z učenjem znakovnega jezika. Približati se jim, to je socialna aktivnost.

Na tem mestu bi rada ponovno omenila tretjo točko Goffmanovega stališča o telesu: da igra telo pomembno pravilo v vzpostavljanju odnosov med lastno identiteto in družbeno identiteto posameznika.

Vsa ta disharmonija s predstavami o lepem, zdravem in produktivnem telesu v sodobni družbi nam nudi odgovore na vprašanje: zakaj gluhi ljudje ostajajo na obrobju družbe.

LITERATURA

- ARISTOTEL (1982): *Nikomahova etika*, Zagreb: Fakultet političkih nauk.
- BENEDICT, R. (1968): *Patterens of Culture*, London: Routledge, str. 240.
- DESCARTES, R. (1988): *Meditacije* (poslovenil Primož Simoniti), Ljubljana: Slovenska matica, str. 50, 57, 64.
- DESCARTES, R. (1637) (1968) *Discorse on Method and the Meditations* (prevedel F.E. Sutcliffe), Harmondsworth: Penguin Books, str. 53, 96, 156.
- DOUGLAS, M. (1970): *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London: The Cresset Press.
- ELIAS, N. (1991): *The Symbol Theory*, London: Sage.
- FEUREBACH, L. (1830) (1967) *Lectures on the Essence of Religion* (prevedel Ralph Manheim), New York: Harper and Row, str. 67.
- FOUCAULT, M. (1974): *The Archeology of Knowledge*, London: Tavistock.
- GOFFMAN, E. (1968): *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Harmondsworth: Penguin.
- GUTHRIE, W. K. C. (1968): *A History of Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press. *Leksikon Cankarjeve založbe*.
- GUTHRIE, W. K. C. (1988): *Zgodovina grške filozofije*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 178.
- LOCK, J. (1964): *An Eassy Concerning Human Understanding*, London: Collins/Fontana Library, str. 332.
- MARX, K., LAWRENCE E. (1978): *The Unity of the Senses*, New York: Academic Press.
- MARX, K. (1963): *Selected Writings in Sociology and Social Phisology* (uredila T. B. Battomore in Maximilien Rubel), Harmondsworth: Penguin Books, str. 75.
- MARX, K. (1964): *The Economic and Philosophical Monuscripts of 1844* (uredil Dirk J. Struik), New York: Internacional Publishers, str. 140.
- MCLUHAN, M., QUENTIN, F. (1967) *The Medium is the Massage*, New York: Bantam Books, str. 26-41, 44, 48.
- Medicinska enciklopedija*, (1963): Zagreb: Grafički zavod Hrvatske. .
- RUTAR, D. (1995): *Telo in oblast*, Ljubljana: DAN, str. 63, 141.
- SHILLING, C. (1993): *The Body and Social Theory*, London: Sage Publications.
- SIMMEL, G. (1921): *Sociology of the Senses: Visual Interactin*, v: Robert Park in Ernest W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago: University of Chicago Press, str. 357.
- SYNNOTT, A. (1993): *The Body Social*, London: Routledge.
- STREHOVEC, J. (1988): *Besedila z napakami*, Maribor, Obzorja, str. 222-234.
- TURNER, B. S. (1991): *Recent Developmnet in the Theory of the Body*, v: M. Featherstone, M. Hepworth in B. Turner, *The Body: The Social Process and Cutral Theory*, London: Sage.

Ilustracija: Maxfield Parish



OIKOS

Kaj pomeni za človekovo zdravje dolgoročna izpostavljenost organofosfornim insekticidom? Ste občutili kdaj kronično utrujenost, »svinčeno« počutje v vaših udih, težko glavo ali enostavno neskončno željo po spanju? Ste nezbrani, pozabljivi, se težko koncentrirate pri svojem delu? Je vaše razpoloženje zelo spremenljivo, ste na trenutke agresivni, potem pa spet apatični? Ste pri sebi opazili katerega od naštetih simptomov? Ste! Torej ste kronično zastrupljeni z organofosfornimi insekticidi! Nič hudega ni, le brez skrbi! Zaradi tega še ne boste umrli! Le vaše življenje bo poslej neprijetno, vaše počutje bo slabo in uradno vam bodo izdali diagnozo "sindrom kronične utrujenosti", predpisali minerale, vitamine in življenje bo teklo dalje. Kljub temu, da boste poučili neskončne količine vitaminskih preparatov, se vam vaše stanje dolgoročno gledano ne bo prav nič izboljšalo. Zdravili si boste posledice, ne pa vzroka! Vzrok pa tiči v zastrupljenosti vašega telesa s pesticidi.

Ubijajo nas nežno

Toksičnost in mutagenost pesticidov*

Ne iščite dokazov za moje trditve, ker so skrbno pometeni pod preprogo. Dokazi bodo prišli na dan čez nekaj ali pa šele čez mnogo let. Takrat bodo pač "odgovorni" ugotovili hudo strupenost organofosfornih insekticidov in jih z zakonom odločno prepovedali. Do takrat pa ne pozabite, da so organofosforni insekticidi nastali v tajnih vojaških laboratorijih le z enim namenom, da jih uporabijo kot najhujši bojni strup za učinkovito, hitro in množično ubijanje ljudi. Torej mene in vas! Le s to razliko, da nas sedaj ubijajo počasi, vendar zanesljivo.

Leta 1989 je pri založbi "Svjetlost" v Sarajevu izšlo zanimivo delo z naslovom "Genotoksičnost pesticidov", ki je skupno delo treh avtorjev, A. Sofradžije, R. Hadžiselimoviča in E. Masliča.¹ Avtorji so raziskovali genotoksične učinke takrat zelo razširjenih pesticidov², ki se še danes množično uporabljajo na tleh naše države. Vsekakor bi določeni vplivni krogi v tedanji Jugoslaviji to knjigo najraje prepovedali. Toda nizka naklada in še drugi "posegi" so imeli za posledico želene učinke. Kot dokaz lahko navedem, da v Sloveniji vrsta strokovnjakov s tega in sorodnih področij te knjige sploh ne pozna. Kakorkoli že, to je edina taka raziskava, ki ji je uspelo zagledati "luč sveta" na tleh nekdanje Jugoslavije. Slovenija podobne izdaje do danes še ne pozna.

* Prispevek je lepljenka iz uredniško izbranih nepreoblikovanih in preoblikovanih odlomkov knjige Antona Komata **"TOKSIČNOST IN MUTAGENOST PESTICIDOV"**, ki bo izšla oktobra 1995 pri založbi Tangram iz Ljubljane

¹ Avtorji so opazovali genotoksične efekte izbranih pesticidnih preparatov oziroma njihovih aktivnih substanc v dveh znanih laboratorijskih metodah: Allium testu in v kulturi človeških limfocitov. V Allium testu se opazuje posledice genotoksičnega delovanja pesticidov na procese celične delitve-mitoze in na celična jedra kalčkov čebule. Pri kulturi človeških limfocitov pa enake učinke opazujemo v jedrih limfocitov.

² Pesticidi vstopajo v naša telesa prvenstveno z užito hrano in pijačo, to je skozi usta. Določene količine teh strupov tudi vdihamo skozi pljuča ali pa se absorbirajo skozi kožo.

³ Tisto, kar imenujemo pesticid, je aktivna substanca, ki je v manjši koncentraciji primestana inertnemu mediju. Tako imenovana inertna komponenta ima nalogo nosilca oz. stabilizatorja aktivne substance in naj bi imela tudi vlogo pri nanašanju pesticida. Obe skupaj sestavljata pripravek, ki se ponavadi prodaja pod nekim komercialnim imenom, iz katerega praviloma ni mogoče razbrati, katera aktivna snov se nahaja v posameznem pripravku. Na primer priprava s komercialnim imenom Deherban A in Dikocid vsebujeta po 264 g/l zloglasnega herbicida 2,4-D. Različnost obeh komercialnih imen pomeni, da ju proizvajata dva različna proizvajalca. Vrsto aktivne snovi torej lahko razberemo le iz deklaracije, ki je po zakonu obvezno priložena v embalaži vsakega preparata. Zakon pa ne predpisuje, da se deklarira tudi inertna snov. Da bi povečali toksično-

V naših telesih se kopičijo pesticidi³, izjemno nevarne snovi, ki s svojim biocidnim delovanjem motijo najosnovnejše življenjske procese v celicah in tkivih⁴. Osnovni življenjski procesi so v naravi enoviti. Celično dihanje ali sinteza ATP sta izjemno uspešna mehanizma, zato ju je evolucija vgradila v vsa živa bitja. Nobene razlike ni torej med posledicami delovanja nekega pesticida, ki povzroča blokade encimskega sistema dihalne verige pri neki žuželki, domači mački, človeku, žabi ali deževniku⁵. Posledice so enake za vse organizme, ki so v svoji evoluciji uporabili sistem dihalne verige. Prag toksičnosti ne obstaja, ker že nekaj desetina molekul toksina v celici sproži pravi plaz hudih poškodb. Različnost interpretacij je umetno ustvaril človek sam.

METODOLOŠKA ZANKA

Metodologija opazovanja celičnih sprememb se bistveno razlikuje od metodologije opazovanja sprememb na ravni organizma. Interpretacije rezultatov opazovanj, opravljenih na celični ravni, se ne priznavajo in se ne upoštevajo pri obravnavanju posledic intoksikacije na ravni organizma, kaj šele populacije. Obstaja pa še neka velika in na videz neopazna metodološka pomanjkljivost pri opazovanju celic. *Biokemične metode ali pa metode molekularne biologije zahtevajo pri svojih raziskavah mrtev objekt, torej mrtvo celico.* V živi celici te metode odpovedo, ker veliko število biokemičnih reakcij, ki v vsakem trenutku potekajo v živi celici, onemogoča preglednost dela in rezultatov. *Biokemija, ki naj bi raziskovala življenje, dela torej z mrtvo celico*, kar je kaj čuden paradoks. Po drugi strani pa se opazovanje žive celice ne podreja praksi naše empirične znanstvene metode, ki je nesposobna življenje stlačiti v svojo sistemizirano kavzalnost, determinizem in napovedljivost.

Vidimo torej, da je pri obravnavanju fenomena življenja obstajala, določena stopnja nedoločenosti. Primerljivost z nedoločenostjo pri opisovanju elektrona je prav presenetljiva⁶. Načelno bi najbrž lahko izmerili položaj vsake molekule v neki celici. Ne moremo pa si predstavljati, da bi bila taka meritev

mogoča, ne da bi pri tem usmrtili živo celico. Na koncu bi torej vedeli za razporeditev molekul v usmrčeni celici, ne v živi. In nasprotno, če hočemo celico ohraniti živo, lahko opazujemo le zelo omejen del molekularnih reakcij. Gre za razmejitev bioloških zakonitosti od fizikalno-kemičnih zakonitosti na podlagi komplementarnosti (N. Bohr).

Kot nedeklarirano inertno snov so sleparski proizvajalci uporabili ogljikov tetraklorid in kloroform, ki sta oba huda strupa jeter in centralnega živčnega sistema. (WHO, 1990)

Nekaterih življenjskih fenomenov se ne da opisati po principu kavzalnosti, torej po principu vzrok – posledica. V primeru stroge kavzalnosti in determinizma verjamemo, da je neko dogajanje določeno z dogajanjem neposredno pred njim. To je čista izkustvena metoda, na kateri temelji pozitivizem. V drugem primeru pa nam morajo priskočiti na pomoč biološki pojmi in drugačne, biološke metode raziskovanja. *Velike napake nastajajo, ker biološke fenomene poskušamo razumeti s fizikalno-kemičnimi metodami dela.* Prihaja do različnih interpretacij in celovitejše obravnavanje problematike pesticidov je pravzaprav onemogočeno ravno z dejstvom, da preučevanje življenja poskušamo nasilno interpretirati s fizikalno-kemičnimi metodami empiristične prakse. Če življenjske procese v celici ustavimo, torej če celico ubijemo, bomo lahko izvedli neko biokemično analizo in s tem potešili nekaj naše radovednosti. Toda v celici poteka v vsakem trenutku več tisoč biokemičnih reakcij⁷. Klasični pozitivizem z empirično metodo se nam tako opisovanju življenja izkaže kot navadna polomija, vendar v svoji pravovernosti sodobna znanost o življenju trmasto vztraja pri svoji metodologiji in z njo poskuša osvetliti tudi to področje.

Opazujemo torej fenomen življenja v svojem delovanju, opazujemo živo celico! Metode biokemije odpovedo! Prisiljeni smo uporabiti statistične metode, stopnje verjetnosti nekega dogodka. Organizem začnemo opisovati kot termodinamični sistem, kot statistično urejenost, kot informacijski kanal, kot sistem, sposoben vzdrževati krhko dinamično ravnotežje s svojimi homeostatskimi mehanizmi. Kar naenkrat smo daleč od naše “oprijemljive” empirične metode, strogega determinizma in načela vzrok/posledica. Vidite, načelo nedoločnosti se nam v tem jasno prikaže! *Če opazujemo živo celico, ne moremo opisati stanja in poti vseh kemičnih reakcij v danem trenutku; če želimo natančneje opisati neko biokemično reakcijo, moramo življenjske procese ustaviti, ubiti celico.*

Obstaja pa še dodaten paradoks. Rezultati opazovanj posledic delovanja pesticidov v kulturah živih celic se ne upoštevajo kot zanesljiv dokaz njihove hude toksičnosti, in to iz “metodoloških razlogov”. Naša silno specializirana znanost je za vsako raven organizacije živih bitij razvila lastne specifične metode raziskovalnega dela, ki pa naj ne bi bile primerljive med seboj. S primerljivostjo sta tu mišljena predvsem celovita interpretacija in splošna uporabnost tako dobljenih rezultatov znanstvenih raziskav. Različnost metod obravnavanja organizacije in funkcioniranja živih bitij pa je bolj ali manj zgodovinsko

sti priprava, s tem pa tudi komercialne uspešnosti, so si nekateri proizvajalci drznili predpisano inertno snov zamenjati z hudo toksično substancjo, ki je lahko sama po sebi še bolj strupena od deklarirane aktivne snovi. Ugotovljenih primerov ni malo.

⁴ Opazovane učinke toksičnosti večina avtorjev deli v tri pogavitne skupine:

1. Akutna toksičnost povzroči najbolj drastične reakcije, za katere je značilna smrtnost ali pa nastanek zelo resnih fizioloških motenj.
2. Subletalna toksičnost, za katero so značilni nekateri razviti klinični znaki na ravni osebkov.
3. Dolgoročna toksičnost šele po izteku daljšega obdobja zaradi kumulativnega delovanja toksinov privede do razvoja degenerativnih obolenj. Pred tem pa so že v predklinični fazi opazne poškodbe na celični ravni.

⁵ Osnovne fiziološke učinke razdelimo po F. Ramadeju na naslednje skupine:

1. Somatska raven - poškodbe telesnih celic: eutoksičnost, poškodbe

Ko je ustrezna komisija za strupe RS obravnavala podaljšanje dovoljenja za uporabo herbicida atrazina, je prevladalo stališče zagovornikov uporabe z edinim argumentom, da bi prepoved povzročila velike finančne probleme domači tovarni proizvajalki.

V školjki *Mytilus* na francoski sredozemski obali so našli koncentracijo DDT (in PCB), ki je bila kar 690.000-krat večja kakor v okolni morski vodi.

hormonskega ravnovesja, poškodbe respiratorne funkcije, poškodbe organov izločanja, motnje delovanja imunskega sistema.

2. Germinalna raven - poškodbe zarodnih celic: zmanjšanje biotičnega potenciala, mutageno delovanje, teratološki efekti.

⁶ *Načelo nedoločenosti v kvantni fiziki je tesno povezano z dualizmom delec/val. Elektron se pokaže enkrat kot delec, drugič kot val (W. Heisenberg, 1969). Hkrati je nemogoče natančneje izmeriti lego in gibalno količino elektrona.*

⁷ *Spoznanja o dogajanjih v človekovem telesu, v tem orjaškem biokemičnem laboratoriju, so le borna. V mikroskopskem telescu črevesne bakterije *Escherichia coli*, katere življenjska doba je le 20 minut, poteka naenkrat 2000 različnih kemičnih reakcij, od katerih jih znanost pozna okrog 600, mogoče 700. Vsako kemično operacijo pa usmerja poseben encim. Drobna bakterija mora v borih 20 minutah sintetizirati 3500 različnih proteinov, od katerih imajo največji molekularno maso 3 milijone in jih sestavlja nizi po 25.000 aminokislin. Vse to dela z*

pogojena z razvojem znanosti. Znanost je začela opisovanje narave pri vidnih strukturah organizma in njegove organizacije (anatomija, fiziologija, patologija itn.), z razvojem mikroskopa je nadaljevala pri tkivih (histologija, histopatologija itn.) in celicah (mikrobiologija, citologija, biokemija). Z nadaljnjim razvojem fizike

in kemije si je "sposodila" njena znanja in metode ter začela prodirati v mikrokozmos celice (molekularna biologija, celularna biologija). Pri tem sta podobno pot ubirali biologija in medicina skupaj, vsaka sicer s svojim poslanstvom, toda delovali sta kot metodološki dvojčici. Obenem sta si nabirali tudi vse več vedenj iz področij dednosti in spoznavali nekaj več o skrivnostnih procesih evolucije.

S tem, ko sta si biologija in medicina prilaščali vse več fizikalno-kemičnih metod dela pri preučevanju življenja, je bilo mogoče pričakovati, da bosta kot znanosti o fenomenu življenja prej ali slej trčili ob nepremostljive metodološke ovire. To se je tudi zgodilo. Posledica tega pa je, da so danes zdravniki in biologi vzgojeni in obremenjeni z duhom kavzalnosti in pozitivizma; fiziki in kemiki pa razmišljajo v kategorijah statistične mehanike, nedoločenosti in verjetnosti. Metodološko se je stvar popolnoma sprevrgla. *Danes mora fizik učiti biologa o življenju, dednosti in evoluciji (E.Schrodinger, What is life, 1944), biolog pa tolažiti fizika, da načeli kavzalnosti in determinizma še vedno veljata v fizikalnem svetu človeškega izkustva.*

VPLIVI DELOVANJA PESTICIDOV NA ŽIVE ORGANIZME

Naš ekskurz v znanstveno teorijo ni namenjen sam sebi. Zagovorniki uporabe pesticidov spretno manipulirajo z metodološkimi težavami sodobne znanosti in venomer zahtevajo "trdnješe" dokaze o škodljivosti pesticidov za žive organizme in človeka.

Princip delovanja prenosa živčnih signalov je popolnoma enak pri vseh organizmih z razvitim živčnim sistemom, torej je logično, da imajo toksini, ki delujejo na živali, popolnoma enak učinek tudi na človeka. Pomembno je vedeti, da pesticidi delujejo na živčni sistem na dva načina, in sicer:

1. posredno z inhibicijo acetilholinesteraze in z akumulacijo acetilholina;
2. neposredno na receptor.

Neposredno delovanje organofosfornih insekticidov si je vsekakor vredno podrobneje ogledati. Neposredno delovanje se pokaže pri akutni izpostavljenosti subletalnim dozam ali pri

kronični nizkodozni izpostavljenosti. Slednje je še posebej pomembno za sodobnega človeka. V končni fazi se namreč poškodujejo tudi višje možganske funkcije, kot so spomin in učenje⁸. Holinergične sinapse imajo namreč receptorje muskarinskega tipa, ki prevladujejo v centralnem živčnem sistemu, in prav te receptorje uničujejo organofosforni insekticidi. Zmanjšanje števila možganskih muskarinskih receptorjev je torej povezano z dolgoročnim delovanjem organofosforinih insekticidov in to v nizkih, "nenevarnih", "dopustnih" koncentracijah, ki jih prejemo dan za

dnem, predvsem v naši hrani. Torej v tistih znamenitih "varnih" dozah, katere so nam predpisali in uzakonili naši "skrbniki".

Pesticidi delujejo na genetični material v dveh glavnih točkah. Delujejo na genetični program, katerega fizična realizacija se izkaže v potomcih, in sicer s svojo mutagenostjo. Posebnost pesticidov je predvsem njihovo biocidno delovanje, torej delovanje, usmerjeno proti življenjskim procesom v organizmih.

Ker učinkujejo že v neskončno majhnih količinah, se začenja rušenje homeostaze organizma že na celični ravni. Z inhibicijo funkcije encimov v celičnem metabolizmu, z ireverzibilnimi poškodbami DNA in z večjo pogostnostjo mutacij se poškodbe prostorsko in časovno sumirajo v piramidi hierarhičnosti strukture organizma (ravni: celica-tkivo-organ-organizem), dokler na ravni organizma ne izbruhnejo obolenja, degeneracija in smrt.

Po mnenju mnogih raziskovalcev je prav nepoznavanje problematike interakcije pesticidov in njihovega sinergističnega delovanja fundamentalna in najusodnejša napaka, ki vodi k bizarnemu poenostavljanju in podcenjevanju nevarnosti polucije s pesticidi⁹.

Časovna sumacija toksičnih učinkov v organizmu lahko traja več desetletij, preden nakopičene poškodbe izbruhnejo v obliki prepoznavnih bolezenskih znakov. Na ravni populacij se dogaja poleg časovne sumacije še prostorska sumacija učinkov. Obstajajo le bolj ali manj občutljivi organizmi, neobčutljivih ni. Selektivnost teh strupov, to je sposobnost škodovati le določeni vrsti ali skupini "škodljivcev", je le navidezna utvara. Višji organizmi nimajo izdelanih bioloških mehanizmov, s katerimi bi bili sposobni razgraditi vsakršno organizmu tujo organsko spojino.

Akumulacija pesticidov v ljudeh povzroča vrsto genotoksičnih učinkov, kamor uvrščamo mutagene in kancerogene patofiziološke probleme. Nekatera znana dejstva govorijo, da imamo opraviti z izjemno zahtevnimi problemi, o katerih vemo pravzaprav bore malo. Dejstvo je, da: 1. so dolgoročni učinki permanentne izpostavljenosti zelo nizkim količinam

Med posebno skupino arboricidov spadajo tudi zloglasni defolianti, ki so bili prvič uporabljeni v vietnamski vojni in povzročajo sušenje listja ter s tem odmiranje olesenelih rastlin. Povzročili so strahotne nakaze novorojenčkov, množične spontane abortuse in sterilnost moških. V njihovi sestavi je herbicid 2,4 D. Pri nas je v prosti prodaji!!

enim samim ciljem, da v 20 minutah nastaneta iz ene dve novi bakteriji. To je fenomen življenja, kjer lahko človek z vso svojo tehnološko "kramo", le strmi brez besed.

⁸ *Ob vstopu v šolo ima namreč vse več otrok motnje v koncentraciji, v grafomotoriki in v učenju. Če je intoksikacija hujša, se pri otrocih pojavi tako imenovana mentalna retardacija, duševna zaostalost, in tak otrok sploh ni sposoben končati osnovnošolskega programa izobraževanja.*

⁹ *Naj navedem le dva bolj znana primera. Paration, močan organofosforni insekticid, v okolju oksidira v paraokson, ki je 10-krat bolj toksičen. Drugi primer je sprememba DDT-ja v zelo strupeni acetonitril, kar v prsti povzroča edafške bakterije.*

¹⁰ Dokaz je na primer paradimetilaminoazobenzen, hudo kancerogen jeter, ki so ga nekdanj množično uporabljali kot umetno barvilo za obarvanje margarine. Ni treba posebej poudarjati, da je bil propagiran kot popolnoma neškodljiv. Kancerogeneza je nastala pri vnosu s hrano: 3,4 mg/kg/dan, 250 dni, skupaj 850 mg toksina; ali 0,1 mg/kg/dan, 900 dni, skupaj 90 mg toksina.

¹¹ Dokaz za to je obenem še dokaz neumnosti določanja in uporabe t. i. LD 50. LD 50 za substanco beta-BHC oralno je določen na 6000 mg/kg in je zelo visok. Če pa so podgane krmili z dnevno dozo manj kot 10 mg/kg, pa so se pri živalih razvila resna hepatična obolenja že v nekaj mesecih.

¹² Italijanski znanstvenik Amerigo Mosca, dobitnik nagrade za kemijo na svetovni razstavi v Bruslju, pa je na osnovi primerjav rezultatov mutageničnih testov izračunal ekvivalent mutagenosti med pesticidi in radioaktivnim sevanjem. Dobljeni ekvivalent mutagenosti je 6,3 tone pesticidov za 1 atomsko bombo jakosti tiste, ki je padla na Hirošimo. Uporaba 6,3

toksina bolj nevarni, kakor sprejem iste skupne količine toksina v krajšem času¹⁰; 2. obstaja časovna sumacija ireverzibilnih učinkov¹¹; 3. obstaja tudi določena stopnja detoksikacije in eliminacije toksinov iz organizma in s tem povezana sposobnost adaptacije na toksine zaradi mutacij.

Že dolgo je znano, da imajo pesticidi radiomimetično delovanje, ki ima enake posledice kakor radioaktivno sevanje. Povzročajo namreč mutacije. So torej mutageni, ti pa nimajo praga. To pomeni, da sprožitev mutacije lahko povzroči že najmanjša količina radiomimetične snovi.

Dvakratni Nobelovec dr. Linus Pauling je zapisal, da je škoda na zdravju človeštva enaka, če je 100 oseb izpostavljeno dozi sevanja 10 rentgenov, ali pa 10.000 oseb dozi 0,1 rentgena (F. Avčin, 1969).

Prenesimo to ugotovitev na problematiko pesticidov, ki imajo enako radiomimetično delovanje kakor radioaktivno sevanje. *Obstaja velika verjetnost, da je škoda za zdravje človeštva enaka, če je 100 oseb izpostavljeno dozi pesticida 10 ppm ali pa 10.000 oseb dozi pesticida 0,1 ppm.*¹²

GENOTOKSIČNOST PESTICIDOV IN RAKAVA BOLENJA

Pesticidi pa delujejo tudi na program za realizacijo programa (PRP). PRP je tisti del genoma, ki uravnava življenjske funkcije in metabolizem osebka. Delovanje v tej točki lahko poimenujemo genotoksično ali kancerogeno in ker učinkuje na ravni osebka, so posledice bolezen, pojav degenerativnih obolenj, raka, itn.

Obstajajo naravni povzročitelji raka, ki pa jih ni veliko in spadajo med tiste naravne sile, katerim se je življenje v milijonih let evolucije poskušalo prilagoditi v boju za obstanek. S pojavom človeka pa se je položaj korenito spremenil. Od vseh živih bitij lahko le človek umetno tvori kancerogene snovi. Nekatere, na primer dim in saje, so prisotne že tisočletja človekove zgodovine. Z industrijsko revolucijo, predvsem pa "kemijsko revolucijo" v drugi polovici tega stoletja pa se je stanje dramatično poslabšalo.¹³

Za rakove novotvorbe, tumorje, sta pomembni predvsem

dve značilnosti. Prva je njihova sposobnost, da prodirajo v okolna tkiva s tvorbo metastaz. Druga, zelo pomenljiva lastnost tumorjev pa je njihova sposobnost, da se izognejo imunski obrambi organizma. Posledica je, da prizadete celice izgubijo svojo specializacijo in se začno nekontrolirano razmnoževati.

Na otoku Trinidad v Antilih so poročali o smrti 120 poljskih delavcev. Znan je komentar farmerja sezoncem: »Če ti po opraševanju ni slabo, si slabo opravil svoje delo!«

Rak je bolezen s tisočnimi obrazy in se pojavlja v različnih oblikah.¹⁴ Vzrokov za nastanek je sicer veliko, toda na celični ravni obstaja nekaj tipov celičnih poškodb, ki vodijo v tvorbo rakavega tkiva. Ugotovljeno je, da je prva stopnja pri nastanku raka mutacija celice. Torej poškodba DNA, ki je lahko le drobna sprememba v zaporedju nuklearnih baz, ali pa obsežne poškodbe kromosomov, ki jih vidimo kot kromosomske aberacije. Če je neka snov sposobna reagirati z DNA, ima to sposobnost že ena sama molekula te snovi. Ena sama molekula toksina lahko torej povzroči mutacijo, kateri sledi rak¹⁵. *Za mutagene snovi ni praga delovanja!*

Prisotnost pesticidov v naših telesih povzroča nastajanje novih in novih rakavih celic. Večino sicer organizem izloči, toda nekaterim se uspe izogniti in se razvijejo v ubijalsko rakavo tkivo. Vsaka poškodba kromosomov je potencialni povzročitelj raka. S kopičenjem poškodb se celice izogone kontroli in podivjajo v rakavo tkivo.

MIT ČUDEŽNEGA ZDRAVILA

V našem svetu mrgoli množica snovi, od katerih imajo mnoge sposobnosti, da sprožajo biološke spremembe. Človeštvo živi tako rekoč v morju kancerogenih snovi (A.Gore, 1992). Pod vtisi uspehov medicine nad boleznimi, ki jih povzročajo mikrobi, je v človeški zavesti zrastel mit "čudežnega zdravila" proti raku. Človeštvo to čudežno zdravilo od medicine naravnost zahteva. Toda čudežne tabletko znanost ne more ponuditi in jo popolnoma neupravičeno pričakujemo. *Če ostanejo nedotaknjeni vsi viri kancerogenih snovi, ki jih s svojo uporabo sami spuščamo v okolje, nam ne bo pomagalo nobeno čudežno zdravilo*¹⁶. Nevarne kemične snovi so se razlezele po našem planetu zaradi dveh poglavitnih vzrokov: človek si želi lažje in boljše življenje, uporaba teh snovi pa je postala sestavni in samoumevni del našega vsakdanjika

V teh dveh točkah je tudi rešitev problema! *Rakasta obolelja bi znatno omejili, če bi s prstom pokazali na glavne zunanje povzročitelje raka in jih potem sporazumno izgnali iz našega okolja* (A. Gore, 1992). Vsem ljudem in potomcem smo dolžni pojasniti problematiko ter vzbuditi skrb in prizadevanja za učinkovito preventivo. V kurativi namreč ni rešitve!

Če bi v Sloveniji porabili le 6300 ton pesticidov letno, verjetno pa jih več, bi si s tem na naši dedni zasnovi povzročili razdejanje, enako tistemu, ki ga povzroča radioaktivno sevanje 1000 atomskih bomb hirošimske jakosti.

tone pesticida v okolju povzroči torej genotoksične in mutagene učinke v obsegu enakih posledic radioaktivnega sevanja atomske bombe hirošimske jakosti. (P. Tompkins, C. Bird, 1992).

¹³ Značilen je tudi porast levkemije. Hitro rastoča tkiva pri otrocih, predvsem hemopoetsko tkivo, so kot nalašč primerna za hitro rast novotvorb. Levkemija je najbolj pogosta med 3. in 4. letom starosti. To pomeni, da je bil mladi organizem najbrž že v nosečnosti izpostavljen kancerogenim snovem. Za pesticide je že dolgo znano, da neovirano prehajajo skozi posteljico matere v plod. V letu 1950 je bilo v ZDA ugotovljenih 11,1 primera levkemije na 100.000 prebivalcev, leta 1960 pa že 14,1 primera na 100.000 prebivalcev. Vsi ti primeri nam z vso tragiko tisočev umrlih in grozo trpljenja milijonov govorijo, da je nekaj hudo narobe z uporabo in interpretacijo znanstvenih metod.

¹⁴ Osnovna delitev rakavih novotvorb:
1. sarkomi (nastanejo iz vezivnega tkiva);

2. karcinomi (nastanejo iz krovnega tkiva);
3. limfomi (nastanejo iz krvnega tkiva).

¹⁵ Raka nekega posebne- ga tipa oziroma poveza- vo med dolgotrajno izpostavljenostjo ljudi nekemu pesticidu lahko "pravoverno" dokažemo šele po izteku 20-30 let od začetka uporabe ne- kega novega pesticida. Lahko si le zamišljamo, kaj se lahko v tako dol- gem razdobju dogodi človeški populaciji. Klasične epidemiološke študije v primeru pesti- cidov ne veljajo piškave- ga oreha in vsi skupaj smo postali poskusni zajci. Tudi če že danes prekinemo uporabo vsaj najbolj toksičnih pesti- cidov, bomo lahko le ne- močno opazovali dolgo- ročne posledice, ki bodo udarile na plan nekako čez 30 let.

¹⁶ Prepoved uporabe ne- kega pesticida danes je dejanje "a posteriori" in ne spremeni ničesar ter je le sama sebi namen. Zdravje populacije, ki je bila 20 ali 30 let izpo- stavljena temu toksinu, je že uničeno. Naša nadaljnja usoda je že napisana, le prebrati je še ne znamo. Zapisana je v statistični verjetnosti in nedoločenosti nadalj- nje poti človeške evolu- cije, vgrajena je v muti- rani genom človeške vrste, katerega fizična realizacija se bo izkaza- la šele v naših potomcih.

¹⁷ Ob tej ugotovitvi pa je dvomljiva veljavnost poskusov na živalih, na osnovi katerih določajo toksičnost neke snovi. Zaradi materialnih raz-

MANIPULATIVNOST TOLERANČNIH DOZ

Poglejmo še, kako se določajo t.i. maksimalne tolerančne doze. Določajo se z eksperimenti na laboratorijskih živalih¹⁷. Ocena se določi na temelju najmanjše doze toksina, ki povzroči opazne histološke ali druge spremembe na poskusnih živalih.

Abnormalnosti, ki jih na celični ravni pokaže vsak povpre- čen elektronski mikroskop, se ne upoštevajo pri odločitvah raznih "homologacijskih lož" oziroma državnih komitejev ali komisij za toksine. V delovanju teh administrativnih organov, ki nam določajo stopnjo zastrupljenosti naših teles in odločajo o našem zdravju, življenju in smrti, se je namreč zaleglo neza- slišano pravilo odklanjanja primerljivosti citotoksičnih izkazov s patološkimi rezultati laboratorijskih testiranj. Nekako se torej določi najmanjša doza toksikanta in na temelju le-te se naj- višja dovoljena koncentracija (v atmosferi ali hrani) določi tako, da se že omenjena najmanjša doza ponavadi deli s številom 50 ali 100. Če pa je dvomljiva še obremenitev hrane z obravnavanim pesticidom, se določi še dopustna dnevna doza izražena v ppm (delov na milijon), glede na vrsto in vir hrane. Zmeda z dozami je tako končana, lahko bi si izmislili še ducat dodatnih doz, kot npr.: "najmanjša doza dobrega počutja" ali "dopustna stresna doza", lahko tudi "mejna doza ekonomičnosti proizvajalca pesticidov", ostala poimenovanja prepuščam vaši fantaziji.

"Cirkus" je tako zaključen in stopnja naše zastrupljenosti je tako v skladu z trenutno veljavno zakonodajo. Dokler čez nekako 20 let ne bodo ugotovili, da je obravnavani pesticid izjemno genotoksičen in kancerogen, in ga bodo umaknili iz uporabe. Kdo je osebno odgovoren za posledice zastrupljevan- ja ljudi? Kdo so posamezniki, ki so podpisali dovoljenje za uporabo take snovi? Kje je njihova morala in po čem je njho- va vest? Kdo jih bo postavil pred sodišče?

KAJ STORITI?

Vse to so težka vprašanja brez odgovora. Vsekakor zastru- pljevalce ščiti zakon – so namreč zakonsko popolnoma zaščiteni! Če sprejemajo zakone v parlamentu sedeči poslanci, so torej oni tisti, ki tako zakonodajo izglasujejo. Poslance pa v demo- kraciji voli ljudstvo! Torej je resničen problem zasidran v neos- veščenosti ljudstva. Vsi skupaj smo posledično krivci, da je naše zdravje tako ogroženo in da je v nevarnosti usoda naših potomcev. Povprečno neosveščen državljan je seveda zelo ponosen na svojo državo, ki z občasno prepovedjo uporabe nekega pesticida bedi nad njegovim zdravjem in je tako rekoč

popolno ekološko naravnana. Izpostavite torej problem vašega zastupljanja poslancem v predvolilnem boju! Spremljajte vedenje svojih voljenih predstavnikov v parlamentu!

Parlament in mediji so polni velikih tem: reforma lokalne samouprave, reforma pokojninskega sistema, sanacija bank, prenova davčnega sistema itn. Na desetine tem, ki polnijo medije in krešejo medstrankarske spopade. O našem zastupljanju, o težkih zdravstvenih posledicah pa niti besedice. Niti enega samega vprašanja še ni zastavil noben član parlamenta o posledicah množične uporabe pesticidov na okolje in zdravstveno stanje ljudi. Strokovne institucije v RS so sposobne in dovolj tehnično opremljene za uspešno raziskovalno delo na tem področju. Toda namenskih sredstev za take raziskave ni in jih tudi ne bo, dokler javnost ne bo postavila odločnih vprašanj in politike prisilila k ukrepanju. Molk je popoln, pod preprogo so pomeđeni vsi problemi, loža zastupljevalcev deluje nemoteno. Mi vsi skupaj pa ob obilici "velikih tem" našega življenja skupaj pozabljamo na našo največjo vrednoto, na naše današnje zdravje in na zdravje naših otrok.

Zahtevajte torej popolno javnost delovanja raznih komisij za "strupe" in vključevanje organizacij civilne družbe, neodvisnih okoljevarstvenih organizacij in odrinjene stroke! Ne mislite si, da v teh komisijah delujejo in imajo glavno besedo biologi ali zdravniki!

BIBLIOGRAFIJA

1. ADAMS W. J., Landis W. G., 1988: *Aquatic toxicology and hazard assessment*, ASTM, Philadelphia.
2. AVČIN France, 1969: *Človek proti naravi*, Ljubljana, Tehniška založba Slovenije.
3. BOYLE T. P., 1980: *Contaminants in aquatic ecosystems*, ASTM, Philadelphia, .
4. BUIKEMA A. L., Cairns J., 1980: *Aquatic invertebrate bioassays*, ASTM, Philadelphia .
5. CARDWELL R. D., 1985: *Aquatic toxicology and hazard assessment*, ASTM, Philadelphia.
6. CARSON Rachel, 1962: *Silent spring*, Houghton Mifflin, Boston .
7. CONNELL D. W., Miller G. J., 1984: *Chemistry and ecotoxicology of pollution*, John Wiley & sons, New York .
8. DE KRUIJF H. A. M., De Zwart D., 1988: *Manual on aquatic ecotoxicology*, Kluwer Academic publishers, Dordrecht .
9. EPA - Environmental Protection Agency, OPP - Office of Pesticide Programs, GAP - Genetic Activity Profile, * baza podatkov * Washington, 1994.

Izkušnje zdravnikov, ki so raziskovali akutne zastrupitve s pesticidi, govorijo, da pride na 10 hospitaliziranih ljudi vsaj 500 oseb z razvitimi kliničnimi znaki zastrupitve, vendar ne poiščejo zdravniške pomoči, in 1 smrten primer.

logov namreč laboratoriji ne morejo delati z velikim številom živali. Primer: pogostnost raka pri človeku 1 : 1000 je že izjemno velika, v laboratoriju pa se nikoli ne dela s tisoč živalmi naenkrat, da bi tako pogostnost sploh zaznali. Zato se dela z manj živalmi in močnejšimi koncentracijami. Tako se iz dobljenega rezultata ekstrapolira nek rezultat za šibkejšo koncentracije. Poleg tega živijo poskusne živali v izoliranih laboratorijskih okoliščinah in nanje delujejo le opazovani toksini v odmerjenih dozah. Človek pa živi v okolju desetisočev toksinov, ki delujejo po nam popolnoma neznanih sinergističnih interakcijah. Zatorej popolnoma zavračam verodostojnost interpretacij tako pridobljenih rezultatov in njih uporabo po merilu človeka v smislu dopustnih, dnevnih in ne vem še kakšnih doz.

10. FAWELL J. K., Hunt S., 1988: *Environmental toxicology*, Ellis Horwood Ltd., New York.
11. GARNER W. Y., Honeycutt R. C., Nigg H. N., 1986: *Evaluation of pesticides in ground water*, American chemical society, Washington.
12. GIESE A., 1973: *Cell physiology*, W.B.Saunders, London.
13. GORE Al, 1992: *Earth in balance*, Houghton Mifflin, Boston.
14. GORSUCH J.W., Dwyer F.J., Ingersoll C.G., La Point T.W., 1993: *Environmental toxicology and risk assessment*, ASTM, Philadelphia.
15. GORSUCH J. W., Lower W. R., Lewis M. A., 1991: *Plants for toxicity assessment*, ASTM, Philadelphia.
16. GREENHALGH R., Roberts T. R., 1987: *Pesticide science and biotechnology*, Blackwell scientific publications, Oxford.
17. HARBORNE J. B., 1993: *Ecological biochemistry*, Academic Press Ltd, London.
18. HARRISON P., 1993: *The third revolution*, Penguin books, London.
19. HEISENBERG W., 1971: *Physics and beyond*, Harper & Row.
20. HUMEK M., 1930: *Boj sadnim škodljivcem*, Mohorjeva družba, Celje.
21. IPCS, 1988: *Health and safety guide No.18: Dichlorvos*, WHO, Geneva.
22. IPCS, 1988: *Health and safety guide No.20: Dimethoate*, WHO, Geneva.
23. IPCS, 1989: *Health and safety guide No.33: Permethrin*, WHO, Geneva.
24. IPCS, 1990: *Health and safety guide No.47: Atrazine*, WHO, Geneva.
25. IPCS, 1990: *Health and safety guide No. 50: Captan*, WHO, Geneva.
26. IPCS, 1993: *Health and safety guide No. 81: Benomyl*, WHO, Geneva.
27. IUCN / UNEP / WWF, 1991: *Caring for the Earth - A strategy for sustainable living*, Gland, Switzerland.
28. JACOB F. 1970: *La logique du vivant*, Gallimard, Paris.
29. KALOYANOVA F. P., 1994: *Manual for health and environmental protection in the use of pesticides*, Medicina i fiskultura, Sofia.
30. KOVAČ - ARTEMIS Tita, 1984: *Kemiki skozi stoletja*, MK, Ljubljana.
31. LAH Avguštin, 1994: *Okolje v Sloveniji (zbornik SAZU)*, Tehniška založba, Ljubljana.
32. LANDIS W. G., 1990: *Aquatic toxicology and risk assessment*, ASTM, Philadelphia.
33. MEDAWAR P. B., MEDAWAR J. S., 1977: *The life science*, Wildwood House, London.
34. MILNE L. J., MILNE M., 1966: *The balance of nature*, Alfred A. Knopf, New York.
35. NURNBERG H. W., 1985: *Pollutants and their ecotoxicological significance*, John Willey & sons, New York.
36. *Official Journal of the European Communities*, No. C 112/13, 22.04.1993.
37. *Official Journal of the European Communities*, No. L. 365/3, 31.12.1994.
38. RAM N. M., Calabrese E. J., Russel C. F., 1986: *Organic carcinogens in drinking water*, John Willey & sons, New York.
39. RAMADE F., 1987: *Ecotoxicology*, John Willey & sons, Chichester.
40. RAMEL C., LAMBERT B., MAGNUSSON J.: *Genetic toxicology of environmental chemical*, Alan R. Liss inc.
41. RICHARDS B. N., 1994: *The microbiology of terrestrial ecosystems*, Longman group UK Ltd.
42. RICHARDSON M. L., 1988: *Risk assessment of chemicals in the environment*, Royal Society of Chemistry.

43. RICHARDSON M. L., 1993: *Ecotoxicology monitoring*, VCH publishers, Weinheim.
44. RICHARDSON M. L., 1994: *Chemical safety*, VCH publishers, New York.
45. SCHNOOR J. L., 1991: *Fate of pesticides and chemicals in the environment*, John Willey & sons, New York.
46. SCHRODINGER E., 1967: *What is life*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
47. SHEEHAN P. J., BUTLER G. C., MILLER D. R., BOURDEAU P., 1984: *Effects of pollutants at the ecosystem level*, John Willey & sons, Chichester.
48. SILVERTOWN J., 1987: *Plant population ecology*, Longman group UK Ltd, London.
49. SOFRAĐIJA A., HADŽISELIMOVIĆ R., MASLIĆ E., 1989: *Genotoksičnost pesticida*, Svjetlost, Sarajevo.
50. STRGAR Jože, 1982: *Bomo preživeli (zbornik)*, Mohorjeva družba, Celje.
51. TARMAN Kazimir, 1965: *Živi svet prsti*, CZ, Ljubljana.
52. TARMAN Kazimir, 1992: *Osnove ekologije in ekologija živali*, DZS, Ljubljana.
53. TIŠLER Miha, 1985: *Narava, človek in kemija*, DZS, Ljubljana.
54. TOMPKINS P., BIRD C., 1992: *Secrets of the soil*, Penguin books, Arkana.
55. UNEP / IRPTC United Nations Environment Programme / International Register of Potentially Toxic Chemicals, * baza podatkov * Geneva, 1994.
56. WANG W., GORSUCH J. W., LOWER W. R., 1990: *Plants for toxicity assessment*, ASTM, Philadelphia.
57. WHO - IARC, 1994: *IARC monographs on the evaluation of carcinogenic risks to humans*, IARC, Lyon.
58. WHO, 1990: *Public health impact of pesticides used in agriculture*, Geneva.
59. WIENER N., 1954: *The human use of human beings - cybernetics and society*, New York.
60. WILFING H., 1993: *Oekologie*, Verlagsgesellschaft m.b. H & co. KG, Wien.
61. WOLF K., VAN DEN BRINK W. J., COLON F. J., 1988: *Contaminated soil 88*, Kluwer Academic publishers, Dordrecht.

Samomorilska kemična vojna proti žuželkam

Kemično vojno proti žuželkam oziroma njene "uspehe" je vredno podrobneje pogledati. Svet žuželk je eden najbolj osupljivih naravnih pojavov. V tem svetu se dogajajo najbolj neverjetne stvari. Znanost pa o vsej fantastični pestrosti sveta žuželk ve bore malo. Še do pred nekaj leti so strokovnjaki trdili, da na našem planetu obstaja dober milijon vrst žuželk. Najnovejši

podatki, ki temeljijo predvsem na novejših preučevanjih žuželk v tropskih deževnih gozdovih, pa govorijo, da lahko pričakujemo vsaj 7 do 10 milijonov vrst žuželk. Nekateri govorijo celo o 70 milijonih! Sistemizacija opisa vseh pričakovanih vrst bi zahtevala več stotinj raziskovalcev in delo več desetletij.

Živalska skupina žuželk je v izredni pestrosti prilagoditev zasedla skoraj vse

ekološke niše. Obenem pa se je izkazala za neverjetno odporno proti vsem človekovim prizadevanjem, da jih zatre. *Kemična vojna proti žuželkam, kakor jo vodimo danes, je podobna naluknjanemu čeburu, polnemu mrčesa.* Vsak kemični poseg sicer zamaši eno od neštevilnih lukenj v čeburu in njegov učinek je kratkoročno celo opazen. Toda že v nasled-

njem trenutku iz naluknjanega čebra izletijo številni novi roji, še bolj odporni in prilagojeni. Že sama zasnova kemične vojne je obsojena na neuspeh in je precej naivna. *Zamišljena in vodena je brez temeljnega poznavanja delovanja ekosistemov in zapletenih medsebojnih odnosov posameznih vrst v njih.* Pogosto je prezrt najpomembnejši dejavnik, ki zadržuje žuželke, da se ne polastijo

Ali že veste? Predpostavimo, da na planetu živi deset milijonov vrst žuželk. Le za izvedbo sistemizacije žuželk bi 3000 raziskovalcev delalo 10 let, pod pogojem, da vsak od njih opiše vsak dan eno novo vrsto. Določitev nove vrste pa ne prinese nobenih spoznanj o njenem življenju, odnosih v okolju, sposobnostih sinteze farmakološko zanimivih substanc itn. Orjaško delo narave torej, ki ga človek nesmiselno uničuje.

vsega planeta. To je prav gotovo tiha, skrita in zagrizena vojna med njimi samimi. Prav ta neizprosni boj za obstanek med žuželčimi vrstami kroti njihov izreden razmnoževalni potencial. Brž ko pade odpor nost okolja, so se žuželke sposobne eksplozivno namno- žiti. V naravi so pojavi eksplozivnega prera- zmnoževanja posamezne žuželčje vrste zelo malo verjetni.

Krivec za te ekscese je izključno človek, ki s svojo dejavnostjo in nepoznavanjem ekosiste- mov ruši naravni red stvari. Silno škoda si je človek povzročil že samo s tem, ko s seboj v nova okolja prenesel tudi številne vrste žuželk ali pa tudi le rastlin, kajti učinek je v obeh primerih popolnoma enak. Primer kolo- radskega hrošča je poučen. Ta škodljivec je bil popolnoma neškodljiv, dokler niso začeli na območju njegove naravne populacije saditi krompirja. Dejstvo je, da si škodljivci med žuželkami "odrežejo kar obilen kos kruha" od človekovega pridelka, nekako med 10 in 12 odstotki od vsega, kar človek prideluje zase. Mesojede žuželke na polju in v gozdu imajo v naravi isto funkcijo kakor zveri med sesalci. Iztrebite jih in njihov plen se bo preveč namnožil. Pravilo pa je, da naravno vlogo mesojedih žuželk spoznamo šele, ko jih ni več. Al Gore je zapisal: *"Kemično zatiranje škodljivcev je podobno vožnji s kolesom brez zavor po klancu navzdol. Ko se enkrat na tako kolo usedemo, hitrost zaradi pospeška hitro narašča, toda ustaviti se ne moremo več, ker se nimamo s čim."*

Spremeniti moramo svojo miselnost in se čim prej otresti iluzije o človekovi večvrednosti. V naravi bi človek lahko hitro našel dovolj možnosti, da bi preprečil preveliko število po- sameznih vrst škodljivcev. Narava bi to opravila mnogo bolje in ceneje od človeka. Treba je le začeti financirati take raziskave. Videli smo, da imajo žuželke v sebi učinkovite mehanizme obrambe proti kemični vojni človeka. Strokov- njakom se je le počasi začelo svitati, kaj to lahko pomeni. Včasih se odpornost neke vrste

Ali že veste? Od leta 1900 sta dorastla šele dva človekova rodova. V istem času pa je vinska mušica doživela toliko rodov, kolikor jih je človeštvo od leta 60.000 pred našim štetjem; od začetka zadnje ledene dobe ali drugače: od splošne razširjenosti neandertalca.

žuželk proti nekemu pesticidu pojavi tako hitro in iznenada, da se še ni posušilo črnilo na poročilu o "uspešnosti" delovanja nekega novega prepa- rata proti škodljivcem. Zanimivo je, da so najbolj fiziološko pri- lagodljivi organizmi obenem najhujši škodljivci v kmetij-

stvu. Le-ti so se najhitreje in najuspešneje pri- lagodili nenaravnim razmeram, katere je umet- no ustvaril človek pri svoji kmetijski dejavnosti. Hitro nastajanje odpornosti se pojavlja tudi pri žuželkah, ki so prenašalci nevarnih kužnih bolezni. Napad proti tem boleznim pa se lahko konča tudi z dvojnimi negativnim predznakom. Odporni postanejo prenašalci in tudi povzroči- telji bolezni. Sinteza vedno novih pesticidov je le navidezna, začasna rešitev. Kljub vsemu trudu kemikov pa iskanje vedno novih snovi ni trajna rešitev. *Karkoli že bo človek sintetiziral in bolj ko bo ta snov "selektivna", žuželke bodo vedno sposobne razviti odpornost.* Tveg- am celo trditev, da "selektivnost" pesticidov še pospešuje razvoj odpornosti. Hodimo torej po precej negotovi poti, kjer konca ne vidimo. Pot je v gosti megli in markacije so redke, bi lahko rekli po planinsko. Ves čas pa se gibljemo po ozkem grebenu, levo in desno od nas so strme, navpične stene. En sam korak v stran nas lahko pogubi.

Hoja človeka "kemičnega bojevnika" je torej izjemno tvegana, kaj pa cilj? Jasno je, da bomo v velikih težavah, če bodo v tej kemični vojni zmagovalke žuželke, o čemer pa ni dvoma. To je le vprašanje časa. Čas pa odreja tiktakanje ure evolucije! Ne mislimo si, da ga naši kronometri! Izid kemične vojne je vnaprej znan, čemu torej tveganje? Vredno je omeniti, da "kemični bojevnik" troši svoje zvarke, ne da bi poskrbel za lastno varnost. Nima namreč nobene biološke zaščite. "Kemična vojna" človeka proti škodljivcem se zatorej lahko konča še pred iztekom ure evolucije. "Kemični bojevnik" bo najprej zastupil samega sebe! Človek vsekakor ima evolucijske rešitve, ki mu omogočajo pridobitev naravne odpornosti proti posameznim toksinom. Toda menjava

človeških generacij je izjemno počasna. Primerljivost z žuželkami postane prava farsa. Pri človeku računamo menjavo treh generacij v 100 letih. Pri žuželkah pa menjave generacij lahko potekajo že v nekaj dnevih ali tednih.

Evolucijsko prednost imajo vsekakor žuželke. Toda človek ima razum in le njegova modrost ga

lahko reši v tej nesmiselni vojni. Vsi poskusi z drugimi pripravki, s povečanimi količinami pesticidov ali z boljšo opremo so propadli.

Z reševanjem enega problema se je odprla vrsta drugih, še težjih, predvsem pa dražjih. Človekova kemična vojna proti žuželkam je bila preskusni kamen, česa vsega so ta bitja sposobna. Ne pozabimo, da žuželke obstajajo na planetu dobrih 400 milijonov let, človeštvo pa dobre 3 milijone let. Tudi pridelovalec sam se je ujel v past, iz katere ne vidi izhoda. Vanj ga je potisnila kemična industrija, neizprosni trg pa je past zaprl. Kemična industrija iz razumljivih razlogov zelo nerada sliši, da žuželke postajajo vse bolj odporne. S tem se maje mit o njeni vseomogočnosti in moči. Stroški kemičnega zatiranja škodljivcev hitro naraščajo. Trajnejših zalog ni mogoče kopičiti, ker postane pesticid zaradi nastale odpornosti škodljivcev hitro popolnoma neuporaben. Uničevanje neuporabljenih zalog tudi ni poceni. Lahko rečemo, da je tudi kemična industrija ujetnik svoje kratkovidnosti, lova za dobičkom in brezvestnosti.

Dolgoročno bo človek prisiljen v obrambi svojega pridelka uporabiti žive dejavnike

Ali že veste? V Kaliforniji so obupani kmetje, lastniki pomarančnih nasadov, uničevali kaparje tako, da so s ponjavami prekrite pomarančevce zadimljali s cianovodikom, z najhujšim strupom. Tudi to ni pomagalo! Leta 1930 so postali kaparji odporni celo proti cianovodiku in običajno uničevanje jih je ugonobilo le 3-odstotno.

biološkega zatiranja. Ti imajo neko izjemno lastnost, ki je pesticidi nimajo. Lahko se namreč neprestano prilagajajo v svojem razvojnem procesu in ravno tako kakor škodljivci v naravnem izboru rojevajo nove in nove varietete, tvorijo nove mutante in poganjajo kolo evolucije naprej. Uporaba bioloških metod pri zatiranju

škodljivcev je dosegla v svetu nekaj prav spektakularnih rezultatov, in to v primerih, ko so popolnoma odpovedale prav vse mogočne metode "kemične vojne". Znanstveniki veliko pričakujejo od nadaljnjih raziskav feromonov, ki bi v prihodnosti lahko postali popoln nadomestek za insekticid. Žuželke in tudi druge živali izločajo feromone v neznatnih količinah. Vendar pa je njihova vloga izredna, predvsem v komuniciranju med osebki iste vrste, in zato tudi njihov vpliv na vedenje žuželk. Sprejem feromonskih signalov pa pri osebkih pogosto sproži tudi posebno hormonsko reakcijo.

Popolnoma nerazumljivo pa ostaja dejstvo, da se v nadaljnji razvoj teh metod ne vlaga več denarja. Kot edina mogoča razlaga ostaja teza, da je politično lobiranje kemičnih in farmacevtskih gigantov zelo močno in njihova vpetost v oblastne strukture tako tesna, da so viri denarja za razvoj ne-kemičnih metod kontrole škodljivcev le simbolični. Biologi tako še vedno čakajo v vrsti za državni denar pred zaklenjenimi vrati, katerih ključke trdno držijo v rokah kemiki in farmacevti. Do kdaj bo še tako?

Alternative

Govorili smo o žuželkah in kemični vojni proti njim in poudarili, da je ključnega pomena za pospešen razvoj bioloških metod kontrole škodljivcev povečano financiranje ustreznih raziskav. Zelo podobno stanje lahko ugotovimo v rastlinskem svetu, če bi poskusili razmišljati o alternativnih metodah kontrole plevelov.

Pri višjih rastlinah je posebno dejstvo, da so nepremakljive na svojem rastišču. Nepremakljivost rastlin je, vsaj iz človeškega zornega kota, pomanjkljivost v primerjavi s prosto gibajočimi se živalmi. Toda le navidezno. V evoluciji so rastline ustvarile vrsto mehanizmov obrambe pred rastlinojedimi živalmi, paraziti in tudi pred konkurenčnimi rastlinami drugih vrst.

Kemična vojna v rastlinskem svetu po svoji intenzivnosti prav nič ne zaostaja za tisto med živalmi. Živalski boj za obstanek je le bolj opazen, bolj spektakularen, bolj dramatičen. Kemični boj rastlin pa je tih, neopazen, skratka ima vse lastnosti kemične vojne. Med kemičnimi mehanizmi obrambe rastlin je vsekakor zelo pomembna lastnost rastlin, da sintetizirajo množico spojin, ki so za rastlinojede neprijetnega okusa, škodljive ali celo zelo strupene. Toda tudi rastlinojedi so v boju za

obstanek razvili nevtralizacijske sposobnosti za te snovi. Rastline so poskušale sintezo novih in novih oblik "kemične obrambe", rastlinojedi so razvijali ustrezne encime za nevtralizacijo in trd boj za obstanek je pripeljal do današnjega stanja. Boj med napadalcem in napadenim poteka povsod v naravnem okolju. Ravnovesje moči je odvisno od nenehnega brskanja obeh strani po velikanskem genskem skladišču, kjer se nenehno iščejo nove možnosti v boju za obstanek.

Pri kulturnih rastlinah pa je pestrost genske zasnove močno okrnjena. Hibride kulturnih rastlin lahko mirne duše imenujemo nakaze ali monstume, ki niti nekaj dni ne zdržijo v naravnem okolju brez človekove pomoči. Naravne procese selekcije smo izničili do absurda. Sodobni hibridi so izgubili celo zmožnost za razmnoževanje in njihove lastnosti zdržijo le eno generacijo. Na tisoče ton semen je kloniranih in ob vsakem času gojimo le nekaj aktualnih sort, ki jih moramo brž zamenjati z novimi. Nobena kemija več ne pomaga.

Močno ranljive hibridne sorte škodljivci pospravijo v nekaj rastnih sezonah in selektorji so prisiljeni, da ustvarijo nove in nove. Ker je vitalnost genetske zasnove pri hibridih tako

močno okrnjena, je treba neprestano obnavljati njihov degenerirani genom. Najresnejša nevarnost za svetovni sistem pridelave hrane so opisana genska erozija, izguba dedne zasnove in s tem zmanjšana odpornost rastlin proti parazitom in rastlinojedom. Znanstvenikom ni nikdar uspela sinteza umetnega gena.

Gene, ki jih najdejo v naravi, namreč pre-razporejajo toliko časa, da pri rastlini dobijo želeno lastnost, to pa so ravno tisti geni, ki so sedaj tako ogroženi. Vir tiči torej v naravi, v samoniklih, divjih primerkih. Vedno težje pa je najti v divjini samorase sorte, potrebne za obnovo genomov kulturnih rastlin. Strateške vrednosti posedovanja genske raznovrstnosti se zavedajo predvsem tisti, ki vlagajo v rastlinsko genetiko. Poleg divjih sorodnikov na primarnih rastiščih so izjemnega pomena genske banke. Nekatere upravljajo neposredno vlade, druge pa multinacionalke. Gre za prvo vrsten strateški interes.

James Bond prihodnosti se ne bo podajal na lov za ukradenim načrtom za vodikovo bombo ali pa se spuščal v boj z norcem, ki je razvil strahotno lasersko orožje. *James Bond prihodnosti bo podoba agenta, ki lovi tatove vrečke semen ječmena iz angleške genske banke, ali pa agenta, ki likvidira zločince, ki želijo uničiti še zadnje primarno rastišče divje pšenice nekje ob vznožju Himalaje.* Slavni filmski junak bo torej v filmih prihodnosti prevzel podobo nekdanjih botaničnih zanesenjakov. Manj erotično, toda strateško utemeljeno. Podobna svetovnega semenarstva se tiho, vendar dramatično spreminja. Multinacionalke kupujejo manjša podjetja in vse druge razpoložljive vire genske raznovrstnosti in tako zdaj tržijo ali pa nameravajo tržiti nove rastlinske vrste, ki prenesejo še večje količine pesticidov in kemičnih gnojil. Svoj, že tako velikanski dobiček, pridobljen s prodajo kemičnih gnojil in pesticidov,

Ali že veste? Ena od zvrsti divjega krompirja *Solanum demissum* vsebuje alkaloid in je zato ne ogroža koloradski hrošč.

poskušajo torej trajneje zadržati tudi v prihodnosti, in to predvsem s strateškim posedovanjem genskih bank.

Ne glede na opisane svetovne težnje pa v Sloveniji s svojim

semenarstvom delamo kakor svinja z mehonom. Raje pač uvažamo, je udobneje in prinaša zanesljiv dobiček. Med drugim pa pozabljamo, da v Sloveniji uspeva potencialno več kot 100 avtohtonih vrst solat, ki so rezultat stoletne tradicije pridelave te kulture na naših domačijah. "Minister Gregor pa nič!" je zapisal že Levstik. Le da tokrat ministri sedijo v Ljubljani in ne na Dunaju.

Rastlinski organizmi vsebujejo torej množico učinkovin, ki bi jih lahko tudi človek koristno uporabil pri kontroli škodljivcev.

Rastlinske snovi, na primer razni glikozidi, alkaloidi, eterična olja in še vrsta drugih kemičnih skupin spojin, učinkovito odganjajo različne rastlinojede. Druge spet privabljajo izbrane žuželke zaradi opraševanja, in sicer z vonjem ali obarvanjem cvetov. Flavonoidi recimo ščitijo rastline pred glivičnimi obolenji, so torej rastlinski fungicidi. Rastline vsebujejo celo pristne antibiotike. Zanimivo je, da jih v zdravih rastlinah ne najdemo. Njihova biosinteza se začne šele po poškodbi rastlinskih celic ali po invaziji mikrobov. Torej imajo rastline pravcati imunski sistem! *Biokemija rastlinskih obrambnih mehanizmov in sestava aktivnih snovi bi človeštvu lahko dali fantastična biološka sredstva za kontrolo škodljivcev.* Namesto da vlade financirajo nove in nove sinteze biocidov, bi bilo daleč bolj razumno financirati pospeševanje raziskav bioloških metod kontrole škodljivcev. Živi svet, rastlinski in živalski, je praktično neraziskan v svojem bogastvu biokemičnih aktivnih snovi, ki so jih živa bitja v evoluciji razvila za svoje potrebe. Dosedanja odkritja so bila bolj ali manj le naključna.

Spojine, ki jih sintetizirajo živi organizmi, v svoji strukturi vsebujejo rešitve za vse današnje in prihodnje probleme človeštva.

Freud, Wollstonecraft in ekofeminizem: v obrambo liberalnega feminizma

Peter Singer se na začetku *Osvoboditve živali* (Animal Liberation) sklicuje na nenavadno polemično delo *V obrambo pravic zveri* avtorja Thomasa Taylorja, ki ga je napisal v prvi polovici 19. stoletja kot odklonilni odgovor na delo Mary Wollstonecraft *V obrambo pravic žensk*¹. Taylor v svoji knjigi posmehljivo ugotavlja, da "sublimna" logika Wollstonecraftine knjige predpostavlja, da bi bilo treba pravice razširiti ne le na zveri, temveč bi morali biti glede na načelo enakosti med nosilce pravic vključeni tudi zelenjava in minerali. Singer, ki sicer nikakor ne sprejema Taylorjevega redukcionalizma feminizma, sprejme del njegovih ugotovitev in razširi sfero etične obravnave na zveri. Previden pa je v utemeljevanju, da imajo tako človeška bitja kakor živali lastnosti, zaradi katerih so zmožna moralne presoje. Zdi se, da je Karen Warren v svojem zadnjem članku pripravljena sprejeti še več Taylorjevih stališč² in razmišlja o tem, da logika zavzemanja za enakost žensk podrazumeva zavrnitev vsakršnih razmerij podrejanja in tako konsistentne feministke zavezuje k temu, kar glede na praktične namene imenujemo globinska ekologija. Če je njen argument dober, potem ponuja dobro podlago za ekofeministične trditve, da sta feminizem in globinska ekologija konceptualno povezana. V tem članku trdim, da so netočni in zmotni argumenti za obstoj teh povezav, ki jih vidijo Warrenova in drugi zgodnejši ekofeministični avtorji. Namesto njih zagovarjam trditve, da so

** Philosophy, Monash University, Clayton, Victoria 3168, Avstralija. Green poučuje na seminarjih o feminizmu in naravovarstveni etiki. Objavila je več člankov o liberalni feministični tradiciji in sedaj piše knjigo o vplivih dekonstrukcionističnega izživa razsvetljski misli na feminizem. Zgodnejša različica tega članka "Freud, zmote in ekofeminizem" je bila predstavljena na letni konferenci Avstraloazijskega združenja za filozofijo na Univerzi v Queenslandu julija 1992. Članek je preveden iz revije *Environmental Ethics*, let. 16, Winter 1994.*

¹ Thomas Taylor: *A Vindication of the Rights of the Brutes*, citirano v Peter Singer: *Animal*

Liberation (New York, Random House, 1973), str. 1; Mary Wollstonecraft: *Vindication of the Rights of Women* (1792, ponatis založnika Harmondsworth, Middlesex, England, Penguin Books, 1983).

² Karen J. Warren: "The Power and Promise of Ecological Feminism", *Environmental Ethics* 12 (1990): 125-43.

³ *Ibid.*, str. 130.

⁴ *Ibid.*, str. 131.

povezave med feminizmom in okoljskimi spremembami naključne in praktične narave. Verjetno je, da bo razširjanje liberalnega feminizma pripomoglo k tako zelo potrebnemu znižanju stopnje rasti prebivalstva. Ravno tako ni razloga, da ne bi verjeli, kako liberalna feministična pozicija ni v skladu z ekološkimi prizadevanji. Argumentacija za to neskladnost nepravilno sklepa, da zavezanost pomembnosti razuma predpostavlja nasprotovanje naravi in skrbi za okolje, ter bistveno pači poglede in trditve zgodovinskih liberalnih feministk, kakršna je Wollstonecraftova.

Če je pravilen, potem je argument Warrenove trdna podlaga za trditev ekofeministk, da sta podrejenost žensk in podrejenost narave konceptualno povezani. Vendar pa je ta argument napačen. Warrenova takole označuje argument za patriarhalnost:

- (B1) Ženske so identificirane z naravo in s področjem fizičnega; moški so identificirani s "človeškim" in s področjem duhovnega.
- (B2) Kar je identificirano s področjem fizičnega, je manjvredno (nižje) v primerjavi s tistim, kar je identificirano s človeškim in z duhovnim.
- (B3) Iz tega sledi, da so ženske manjvredne (nižje) od moških ali, nasprotno, moški so večvredni (višji) od žensk.
- (B4) Za vsak X in Y velja, če je X večvreden kot Y, potem je X upravičen, da je nadrejen Y.
- (B5) Iz tega sledi, da so moški upravičeni do nadvlade nad ženskami³.

Warrenova tudi poudarja, da utegnejo feministke zavreči prvi dve premisi, vendar trdi:

Ker vse feministke nasprotujejo patriarhatu, sklepu, podanem v (B5), morajo vse feministke (tudi ekofeministke) nasprotovati logiki dominacije, premisi (B4), na kateri temelji argument B, in sicer ne glede na veljavnost premis (B1) in (B2) ...⁴

Tako razmišljanje pa preprosto ne deluje. Da bi zavrnili neki argument, je namreč dovolj, da zavrnemo samo eno od premis. Tako lahko feministke zavrnejo ta argument za patriarhalnost, tako da zavrnejo eno od obeh ali obe prvi premisi in so nevtralne glede strinjanja s premiso (B4). In izkazalo se je, da so feministke ponavadi res zavrnile prvi dve premisi.

Warrenova utegne odgovoriti, da moramo ne glede na vse zavrniti (B4) ali da je (B4) najšibkejša premisa argumenta; vendar pa je taka trditev vsaj dvomljiva. Premisa (B4), kakor je oblikovana, je nekaj dvomljivega med sprejemljivim, kar jaz imenujem starševska verzija (B4p), in manj sprejemljivim, dominantno verzijo (B4d). Ob prvem branju je (B4) okrajšava za: "Za vsak X in Y velja: če je X večvreden od Y v zmožnosti racionalne presoje, potem je X upravičen, da si Y-ovo presojo

podredi svoji presoji." Z nekaj ugovori je bilo to stališče sprejeto kot legitimno načelo in utemeljuje pravico staršev, da njihovo stališče prevlada nad stališči njihovih otrok. Drugo verzijo je mogoče okrajšati kot: "za vsak X in Y velja: če je X nadrejen Y glede zmožnosti racionalne presoje, potem je X upravičen, da si Y-ove interese podredi svojim interesom." To stališče vsekakor ni sprejemljivo kot univerzalno načelo, ker utemeljuje pravico staršev, da izkoriščajo svoje otroke, hkrati pa je to tudi načelo, ki ga želi zanikati večina ekologov. Tradicionalen argument za patriarhalnost, ki ga je mogoče zaslediti v delih avtorjev, kot so Aristotel, Locke in Rousseau, temelji na (B4p) in na premisi, da so ženske podrejene moškim glede na racionalno presojo. Čeprav je (B4d) torej neodvisno nesprejemljiv, napačno prikazuje tako patriarhalističen argument kakor feministično zavrnitev patriarhalizma, ki ga naredi odvisnega od premise (B4d).

Posledica tega je, da argument Warrenove napačno prikazuje feministične zahteve in tako bistveno slabi feministična prizadevanja. Če za paradigmo vzamemo Mary Wollstonecraft, potem njen argument za pravico žensk do izobrazbe, ekonomske neodvisnosti in politične participacije temelji na dejstvu, da so tako moški kakor ženske enako racionalni, avtonomni posamezniki, ki so sposobni moralne izbire, s katero se v življenju tako ali tako neizogibno srečujejo. Namerno zavajanje je Taylorjeva trditev, da njen način razmišljanja zahteva tudi iste pravice za zelenjavo in minerale. Argument, ki ga navaja Warrenova kot argument za feminizem, je ravno tako kaj malo podoben zgodovinskim argumentom v korist ženskih političnih pravic. Če zahteve žensk po pravici do politične svobode ne bi bile močnejše od argumenta za politično svobodo dreves ali kanjonov, potem bi bile feministične trditve res šibkejše, kakor so. Eden od prejšnjih člankov Warrenove nam pomaga razumeti, zakaj ne upošteva tega tradicionalnega argumenta za feminizem, in se raje osredinja na premiso (B4).⁵ V tem članku, v katerem sprejema nekatere običajne kritike liberalnega feminizma, Warrenova trdi, da tradicionalni argument v korist feminizma ni primerna podlaga za ekofeminizem, ker sprejema tradicionalno konceptualno shemo Zahoda, v kateri duhovnost, razum in kultura stojijo nasproti telesnosti, čustvom in naravi.⁶ To stališče pa je zgodovinsko napačno. Wollstonecraftova, na primer, ceni tako razum kakor čustva in naravo, v čemer je blizu Rousseauju. Na žalost pa v tem članku ne morem podrobno pojasniti misli Mary Wollstonecraft glede pomembnosti čustev in sočustvovanja za etično presojo⁷. Dovolj je, če povem, kako Warrenova neupravičeno domneva, da liberalna zavezanost pomembnosti razuma podrazumeva "ekstremni individualizem", ki je v nasprotju z "neodvisnimi vrednotami integritete, raznolikosti in stabilnosti ekosistemov".⁸ Zavezanost racionalni obliki

⁵ Karen Warren: "Feminism and Ecology: Making Connections," *Environmental Ethics* 9 (1987): 3-20.

⁶ *Ibid.*, str. 10.

⁷ Nekatera razmišljanja o stališču Wollstonecraftove do razuma in čustev je v uvodu k svojemu članku "Mary Wollstonecraft and the Tensions in Feminist Philosophy," *Radical Philosophy* 52 (1989): 11-17, zapisala Jean Grimshay. Virginia Sapiro pa v knjigi: "A vindication of Political Virtue" (Chicago and London: Chicago University Press, 1992), str. 43-76, daje odličen prikaz razmišljanj Wollstonecraftove o pomembnosti strasti na razvoj družbenega in moralnega posameznika. Sama obravnavam razmišljanja Wollstonecraftove o pomembnosti čustev in njihove povezave z deli Carol Gilligan v "Reason and Feeling: Resisting the Dichotomy", *Australasian Journal of Philosophy* 71 (1993): 385-99.

⁸ Warren, "Feminism and Ecology", str. 10.

⁹ Odličan primer je Robert Taylor: *Respect for the Nature* (Princeton, Princeton University Press, 1986).

¹⁰ Ariel Salleh: "The Ecofeminism/Deep Ecology Debate", *Environmental Ethics* 14 (1992): 195-216, kjer je zapisala napačno domnevo, da je zavezanost politiki, ki temelji na pravicah, nezdržljiva s priznanjem intrinzične vrednosti narave (str. 203).

¹¹ Glej, na primer, John Passmore: *Man's Responsibility for Nature* (London, Duckworth, 1974) in William Godfrey-Smith: "The Rights of Non-humans and Intrinsic Values", v *Environmental Philosophy*, ur. Don Mannison, Michael McRobbie in Richard Routley (Canberra; Research School of Social Sciences, Australian National University, 1980).

¹² Glej Hester Einstein: *Contemporary Feminist Thought* (Sydney, Unwin Paperbacks, 1984), str. 45-96, ki je eden od mnogih povzetkov tega stališča.

argumentov ne pomeni zavračanja teh ekoloških vrednot; nekateri ekologi so celo prepričljivo utemljevali racionalnost biocentrične orientacije⁹. Stališče Wollstonecraftove, da so tudi ženske racionalne, ne bi smeli razumeti kot dejstvo, da ne ceni narave¹⁰. Domneva, da naj bi Wollstonecraftova pristajala na razlikovanje med kulturo in naravo ter razumom in čustvi in da naj bi se strinjala z dvomljivo identifikacijo razumnosti s kategorijo moškega, kar je sicer del naše patriarhalne preteklosti. Čeprav se nasprotovanje Wollstonecraftove argumentu patriarhalnosti osredinja na zavrnitev premise (B1), ker sprejema premiso (B4p), vseeno ne daje razloga za domnevo, da sprejema premiso (B4d).

Razlikovanje med (B4p) in (B4d) je koristno tudi na drugih področjih; kaže na pomembno razliko med ženskami in naravo. Najboljši način za to, da dosežemo, kako interesi žensk niso podrejeni moškim interesom, je ta, da ženskam priznamo isto pravico odločanja o lastnih interesih, kakor jo priznavamo moškim. Narava očitno nima sposobnosti presoje o tem, kaj je v njenem najboljšem interesu, prav gotovo pa nima sposobnosti, da bi izrazila svojo presojo. V tem primeru, kakor v primeru otrok je zanikanje premise (B4d) v skladu s sprejetjem premise (B4p). Razlikovanje med (B4d) in (B4p) je pomembno še iz drugega razloga. Včasih se prizadevanja za razširitev pravice do moralne presoje rastlinam, živalim in drugim vrstam zdijo šibka, ker jih zamenjujemo z argumentom, da bi jim morali dodeliti politične pravice. Pomembno je torej, da teh dveh premis medsebojno ne zamenjujemo.¹¹ Če bi bila trditev Warrenove, da argument za feminizem hkrati pomeni tudi zavze-manje za globinsko ekologijo, resnična, bi veliko pomenila za povezovanje med njo in feminizmom. Vendar pa zgoraj rečeno dokazuje, da vsak argument v korist feminizma ni hkrati tudi argument za globinsko ekologijo, čeprav morda za tako trditev obstajajo drugi argumenti ali njihove različice. Šibkejša trditev kot tista zgornja bi bilo tako sprejetje argumentov za ginocentrični feminizem ali za feminizem razlik, ki podrazumeva zavezanost žensk, da se identificirajo s potrebami in z vrednotami narave. Liberalne feministke kakor Wollstonecraftova utemlje-jejo pravice ljudi na takih značilnostih, kot so racionalnost, vest in moralna odgovornost, ki naj bi bile specifično človeške, na tej podlagi pa se zavzemajo za razširitev pravic moških na ženske, kar utemeljujejo z enakostjo spolov glede teh lastnosti. Sodobne feministke razlik pa trdijo, da taka koncepcija človekove narave, ki poudarja človekovo racionalnost in prevlado uma nad telesom, utemeljuje tudi stališče, ki racionalizira obvladovanje narave zaradi razširjanja kulture, ta koncepcija pa je zato že sama po sebi maskulinistična.¹² Podana je domneva, da moški o človeštvu mislijo tako zaradi svojih psihoseksualnih

značilnosti, in torej verjamejo, da so različni od žensk. Ženski psiho seksualni razvoj pa naj bi v nasprotju z moškim vključeval identifikacijo z materjo in ne ločevanje od nje, zato naj bi bila ženska koncepcija odnosov z naravo drugačna od moške.

Ženska se počuti z njo povezana, sebe pa vidi kot nadaljevanje narave. Feministke kakor Wollstonecraftova, ki poudarjajo enakost moških in žensk kot nosilcev racionalnosti, so v očeh teh feministk feministke, ki jih je prevzela dominantna androcentrična (moško usmerjena) ideologija. Radikalne feministke pa zavračajo tak androcentrizem in poudarjajo razlike med moškimi in ženskami glede na to, kakšen odnos imajo do sveta. Zmagoslavje feminizma vidijo v naraščanju dominacije ginocentričnih (žensko usmerjenih) vrednot, ki naj bi bile v skladu z naravo.¹³

Pred bolj natančno obravnavo zgornje trditve si bomo podrobneje pogledali strukturo argumentov, ki povezujejo feminizem in globinsko ekologijo. Warrenova ekofeminizem označuje kot stališče, ki predvideva, da "obstajajo pomembne povezave – zgodovinske, simbolične, teoretične – in povezave izkušenj – med dominacijo žensk in dominacijo narave ..."¹⁴ V resnici pa Warrenova dostikrat misli na nekaj drugega, širšega: prizadevanja proti podreditvi žensk razširja na prizadevanja proti vsakršnim odnosom podrejanja, še posebej na prizadevanja proti podrejanju narave. To stališče imenujem *prvi logični argument za ekofeminizem*: feminizem v sebi vključuje globinsko ekologijo. Ta argument je veljaven, samo če lahko dokažemo, da liberalni in marksistični feminizem nista prava feminizma. Zato je ta zelo močna domneva odvisna od vprašanja, kaj je feminizem, in jo je mogoče zavreči, kakor hitro prisitanemo na minimalni pluralizem znotraj feminizma.

Druge ekofeministke postavljajo nekoliko šibkejšo trditev, da je sprejetje feminističnih vrednot in ginocentričnega svetovnega nazora pogoj za vzpostavitev ekološkega reda. V skladu s to trditvijo bo prišlo do sprejetja vrednot globinske ekologije samo, če bo prišlo do sprejetja feminizma. To pozicijo imenujem *drugi logični argument za ekofeminizem*: globinska ekologija v sebi vključuje (torej zahteva) feminizem. Da bi obranili to pozicijo, je treba dokazati, da s sprejetjem trditev globinske ekologije, da v naravi obstajajo vrednote, ki niso antropocentrične, sprejemamo vrednote, ki so ginocentrične. To se zdi lahka naloga. Če vrednostni sistem ni usmerjen na človeka, torej ni *fortiori* moško usmerjen. Vendar pa lahko v skladu s to logiko pričakujemo, da tudi ni žensko usmerjen. Da bi dokazali, kako sprejetje neodvisne vrednote narave hkrati zahteva sprejetje feminizma, moramo dokazati, da ženske vrednote nujno vsebujejo priznanje neodvisne vrednosti narave. To dokazovanje mora pokazati, da tiste ženske, ki očitno vidijo svoje interese prav nepovezane z interesi narave ali, če pos-

¹³ Glej Val Plumwood: "Women, Humanity and Nature", *Radical Philosophy* 52 (1989): 16-24; za oris tega argumenta in za podobnost teh argumentov z radikalnim feminizmom glej Alison Jaggar: *Feminist Politics and Human Nature* (Brighton, Sussex, The Harvester Press, 1983): str. 83-122.

¹⁴ Warren: "The Power and the Promise of Ecological Feminism": str. 126

¹⁵ Carolyn Merchant: *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (San Francisco, Harper and Row, 1981).

¹⁶ Te metafore so opisane v Genevieve Lloyd: *The Man of Reason* (London, Methuen, 1984).

plošimo, ki mislijo, da so navsezadnje vse vrednote v naravi odvisne od interesov žensk, niso prave feministke. Drugače je treba dokazati, da so interesi žensk nekako podobni neodvisnim interesom narave.

Da bi utemeljile te trditve, se ekofeministke vračajo k zgodovinskim in simboličnim povezavam med dominacijo žensk in dominacijo narave. Tako je nastalo večje število nekoliko različnih, vendar medsebojno povezanih argumentov. *Prvi zgodovinski argument za ekofeminizem* je najbolje pojasnila Carolyn Merchant v svoji knjigi *Smrt narave* (The Death of Nature),¹⁵ v kateri trdi, da sta razvoj kapitalistične družbe in razvoj znanosti potekala hkrati z uveljavljanjem odnosov dominacije nad ženskami in naravo. Ženske in naravo so v preteklosti pogosto poistovetili. V srednjem veku so spoštovanje do narave pogosto izražali z izrazi spoštovanja do "naše velike matere". Rudarstvo in metalurgija sta bili dejavnosti, na kateri so takrat gledali z nezaupanjem, ker naj bi šlo za kopanje po črevesju Zemlje in trganje skrivnosti iz njene maternice. Na ženske so v srednjem veku po trditvah Merchantove gledali s spoštovanjem, ker je bila produkcijska dejavnost še vedno močno odvisna od doma, zato so ženske cenili kot nujno potrebne ekonomske partnerje. Spoštovanje do žensk kot mater je bilo splošno razširjeno, ta odnos pa je vplival tudi na odnos do narave. V tedanjih ljudskih predstavah je bila narava mogočna mati, ki je lahko darežljiva in milostna ali pa maščevalna, zato so jo spoštovali in se ji poskušali prikupiti. Rast znanosti in kapitalizma pa je privedla do sprememb tako v odnosu do žensk kakor do narave. Ekonomska vloga žensk se je spremenila, ko se je proizvodnja iz gospodinjstev preselila v tovarne. Ženske niso bile več ekonomski partnerji, temveč so postale "odvisne". Uveljavljanje atomistične in mehanicistične znanosti je hkrati vodilo do popredmetenja narave. Namesto da bi na naravo še naprej gledali kot na nekaj neodvisnega in nenadzorljivega, je moderna znanost začela gledati na naravo kot na materialen objekt, ki ga je mogoče spoznati in raziskati, z njim manipulirati, ga ukrotiti in si ga podrediti. Metaforična zveza med ženskami in naravo je sicer obstajala še naprej, vendar so tako ženske kakor narava v novih predstavah postale legitimen objekt moške dominacije in nadzora.

Metafore, ki jih je uporabljal Francis Bacon¹⁶, pogosto omenjajo kot primer povezave med vzponom znanosti in dominacijo nad naravo in ženskami. Bacon je veliko prispeval k razširjanju znanstvenih stališč in znanstvenih metod, zato ni nepomembno, da je naravo pogosto označeval z ženskimi izrazi. Po njegovem je znanstvenik prisiljen preučevati naravo, da bi jo prisilil k izdaji njenih skrivnosti in zakladov, ki jih bo preučeval s svojimi znanstvenimi metodami. Bacon vsaj na enem mestu

govori, da si mora človek podrediti naravo, ki mora postati njegov suženj.¹⁷ Bacon očitno meni, kako so interesi tako narave kakor žensk podrejeni moškim interesom. Kapitalizem je s svojo vero v napredek ob pomoči znanosti in industrije nadaljeval pojmovanje narave kot samo mehanske snovi, ki jo je treba uporabiti v interesu človekove produktivnosti, hkrati pa naj bi bile ženske le sredstva za zadovoljevanje reprodukcijskih potreb moških. Kapitalizem je torej samo nadaljeval to, kar je prvi eksplicitno izrazil Bacon.

Zagovorniki tega stališča na podlagi teh zgodovinskih virov dokazujejo, da je v zgodovini res prišlo do poslabšanja položaja žensk, kar je bilo povezano s poslabševanjem položaja narave. Vendar pa gre za hipotezo, ki je predmet mnogih kritik. Dokazi o poslabšanju položaja žensk po nastopu kapitalizma so precej šibki. Srednjeveška feministka (na primer Christine de Pisan) se ne bi mogla strinjati z gornjim prikazovanjem žensk in njihovega položaja v tedanjem času.¹⁸ Čeprav je bilo uveljavljanje kapitalizma povezano s spremembo ekonomskega položaja žensk in z novim načinom ekonomske odvisnosti, pa je kapitalizem ženskam srednjega razreda omogočil več prostega časa, izboljšanje izobraževalne ravni, večje vključevanje v literaturo in politiko, posledica teh sprememb pa je bil njihov boj za volilno pravico, kar so kasneje tudi dosegle.

Poleg tega pa obstajajo kulture, ki naravo častijo in jo povezujejo z ženskami, hkrati pa imajo v teh kulturah ženske izrazito podrejen položaj. Tak tip družbe naj bi bila Japonska. Trditve o vzročni povezavi o podobnosti med odnosom dominacije nad naravo in odnosom do žensk torej naj ne bi bile točne. Prvi zgodovinski argument o povezavi med dominacijo nad ženskami in dominacijo nad naravo postavlja vzročno povezavo med obema tipoma zatiranja kot postulat. Rekla bi, da je ta posledica uveljavljanja instrumentalnega, znanstvenega načina razmišljanja, povezanega s kapitalizmom. Neprimernost tega argumenta pa dodatno dokazujejo splošno razširjeno zatiranje žensk v predkapitalističnih družbah in tudi dokazi o izboljšanju položaja žensk zaradi uveljavitve kapitalizma.

Preučiti moramo tudi drugi zgodovinski argument za ekofeminizem, ki ne temelji na podobnostih med dejanskim odnosom do žensk in odnosom do narave, temveč na podobnosti filozofskih pogledov, ki za dokazovanje pravice moških, da vladajo nad naravo, uporabljajo iste argumente, kakor za dokazovanje pravice za nadvlado moških nad ženskami. Ta način razmišljanja je razvila Elizabeth Dodson Gray v svoji knjigi *Izgubljeni zeleni paradiž* (*Green Paradise Lost*)¹⁹ in vodi k psihoanalitičnemu argumentu za ekofeminizem, ki ima precejšnje pomanjkljivosti, čeprav najbolje razlaga domnevno konceptualno povezavo med feminizmom in ekološko zavestjo.

¹⁷ Citirano v Lloyd, *ibid.*, str. 12.

¹⁸ Christine de Pisan: *The Book of the City of Ladies*, prev. Early Jeffrey Richards (London, Picador, 1983).

¹⁹ Elizabeth Dodson Gray: *Green Paradise Lost* (Wellesley, Mass.: Redoubtable Press, 1981).

²⁰ Ta kritika trditev radikalnih feministk o povezavi med ženskami in naravo je zdaj precej razširjena. To trditev je kritiziral Michael Zimmerman v "Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics", *Environmental Ethics* 9 (1987): 21-44, in Karen Warren v "Feminism and Ecology", str.15. Glede na to, da Warrenova o tej povezavi misli kot o ostanku patriarhalne preteklosti, je nenavadno, da ne vidi, kako njena lastna kritika liberalnega feminizma temelji na tradicionalni povezavi med razumom in moškostjo.

Preden bomo obravnavali psihoanalitični argument, moramo najprej podrobneje preučiti še drugi zgodovinski argument, ker so feministke nezaupljive do filozofij, ki cenijo naravo in zagovarjajo povezanost narave in žensk, zaradi napačnih sklepov tega argumenta. Drugi zgodovinski argument trdi, da je judovsko-krščanski svetovni nazor, ki je oblikoval naše pojmovanje o nas samih in našem mestu v naravi, sam po sebi hierarhičen in dominanten; Bog je nad moškim, ta pa je nad žensko, otroci, živalmi in drugo naravo, ki jo istoveti z žensko. Ta svetovni nazor, ki naj bi bil zato antropocentričen in po katerem naj bi bila narava narejena za človekovo uporabo, je isti kot androcentričen svetovni nazor, po katerem naj bi bila ženska ustvarjena zato, da služi moškim potrebam.

Težko je zanikati obstoj simbolične zgodovinske povezave med ženskami in naravo, kar pa še ne dokazuje, da obstaja tudi dejanska, nesimbolična povezava. Simbolična, zgodovinska povezava med Judi in grabežljivostjo je znana. Vendar pa se negativno medsebojno povezovanje med Judi in grabežljivostjo ni nič zmanjšalo, ko so Jude nehali preganjati. Podobno lahko tudi domnevamo, da je povezovanje žensk z naravo in drugimi "manjvrednimi" elementi (telesnost, seksualnost, čustva in otroci) del ideologije, ki opravičuje zatiranje žensk, čeprav povezava morda sploh nima realne podlage. Ženske niso samoumevno nič bližje naravi kakor moški, prav tako niso bolj otročje ali bolj "telesne". Vse njihove dejavnosti, tudi tiste, za katere se zdi, da so naravne (na primer tiste, ki jih delno določajo biološke značilnosti človeške vrste), so hkrati tudi kulturne (biološke značilnosti razlagata svetovni nazor in tradicija kulture, v kateri ženske živijo). Vendar tudi te dejavnosti zahtevajo načrtovanje, praktično razmišljanje in uporabo inteligence, tako kakor to zahtevajo kulturno preoblikovane dejavnosti biološkega izvora od moških (lov in tekmovalstvo za samice). Če v človekov repertoar čustev prištevamo tako strah in sočutje kakor tudi jezo, agresijo in ponos, potem ne moremo trditi, da so ženske bolj čustvene od moških. Dejstvo, da obstaja zgodovinska povezava med dvema idejama v stališču, ki ga zavračamo, nam ne pove ničesar o dejanskih povezavah med tema dvema idejama.²⁰ Ti dve kritiki torej zanikata trditev, da bi morali pričakovati obstoj simbolične povezave med ženskami in naravo v svetovnem nazoru, ki ženske vidi kot manjvredne. To pričakovanje pa tudi ni odvisno od tega, ali morda v novem svetovnem nazoru, naravo vidimo kot podrejeno ali kot enako-pravno človeku.

Veljavnost drugega zgodovinskega argumenta za ekofeminizem pa je dvomljiva tudi zaradi preveč pretiranega poenostavljanja zahodnega judovsko-krščanskega svetovnega nazora, ki zakriva trdne razloge za nezaupanje do simbolične povezave

med ženskami in naravo, celo znotraj filozofije, ki ceni naravo. Dvomiti namreč moramo, da obstaja monolitna zahodna judovsko-krščanska tradicija, saj že znotraj krščanske teologije obstaja več miselnih tokov, ki med seboj tekmujejo, še več pa jih obstaja zunaj nje. Passmore je podvomil o prepričanju, da je krščanski svetovni nazor enak stališčem o človeku, ki naj bi bil gospodar nad naravo,²¹ vendar pa bom namesto njegovih argumentov raje navedla nekaj razmišljanj svetega Avguščina in Rousseauja. Oba bolj cenita naravo kakor kulturo in vsaj deloma izražata dvom o razumu, vendar pa je v Rousseaujevih delih to poveljevanje narave povezano s pretanjenim opravičevanjem podrejenosti žensk. Sveti Avguštin je v svojem izjemno vplivnem delu iz četrtega stoletja *O božji državi* zaradi krščanske privrženosti vsemogočnemu in dobremu Bogu obravnaval za krščanstvo najpomembnejši problem zla. Če je Bog dober in je ustvaril svet, kako to, da zlo obstaja? Avguštin odgovarja, da Bog ni ustvaril zla. Ustvaril je naravo, ki je dobra. Človekova svobodna volja, še zlasti pa Evina predrznost, zaradi katere je raje zaupala lastni presoji kakor pa božji volji, je ustvarila zlo na svetu. Še več, človeška ošabnost in navezanost na zemeljske dobrine še naprej povzročata zlo v svetu. Rešitev je le v podložnosti naravnim zakonom, zakonom Boga, kar lahko končno le odreši človeštvo.²² Sveti Avguštin torej nikakor ne misli, da je človek upravičen vladati nad naravo. Po njegovem so ljudje potencialni rušilci reda v naravi, izvir zla, kar lahko presežejo le tako, da se uklonijo zahtevam od Boga dane narave, ne pa da vztrajajo v svoji neodvisnosti. V skladu s temi razmišljanji je zlo nenaravno in izvira iz človekove ošabnosti, ki nespametno sledi zahtevam svojega končnega razuma, namesto da bi se pokoril volji neskončnega Boga.

Rousseau začne svojo slavno knjigo *Emile* z zgoščenim strinjanjem z Avguštinovimi mislimi: "Bog je vse stvari ustvaril dobre, potem pa se je vmešal človek in vse pokvaril."²³ Rousseau misli, da je razvoj umetnosti in razvite kulture privedel do degeneracije človekove narave. Samo z izobrazbo, ki ne izkrivlja in omogoča razvoj od Boga dane narave, bo mogoč razvoj državljanov, ki so zmožni sodelovanja v moralni družbi.²⁴ Rousseaujev avguštinovski optimizem o nepokvarjenosti človekove narave, ki se tako zelo razlikuje od človekove preveč samoljubne in preponosne narave, ki jo oblikuje kultura, je viden v nekaterih delih besedila, v katerih povečuje lepoto in nedotaknjenost divjine, ti sestavki pa so predniki sodobnih ekoloških del.²⁵ Rousseau graja mesto kot kraj pokvarjenosti ter izumetničenosti in povečuje podeželje kot kraj naravnih lepote, kjer lahko človek pohajkuje in je lahko blizu Bogu. Težava, kako izobraziti vrlin polnega državljana, je v odkrivanju tistih metod, ki omogočajo razkritje človekove resnične, od

²¹ Passmore: *Man's Responsibility for Nature*.

²² St. Augustine: *The City of God*, prevod Henry Bettenson (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1972), poglavje 12.

²³ Jean-Jacques Rousseau: *Emile*, prev. Barbara Foxley (London and Melbourne: J. M. Dent and Sons, 1974), str. 5.

²⁴ *Ibid.*, str. 5-53.

²⁵ Jean-Jacques Rousseau: *Reveries of the Solitary Walker*, prev. Peter France (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1979), str. 108.

²⁶ Genevieve Lloyd:
*"Rousseau on Reason,
 Nature and Women",
 Metaphilosophy 14
 (1983): 308-26.*

²⁷ Gray: *Green Paradise
 Lost*, str. 32.

Boga dane narave. Te metode je treba odkriti z razumom, ki pa mora biti podrejen, in morajo biti razvidne, kakor verjame Rousseau, iz prvinskih potez resničnega značaja ljudi, ki že stoletja trpijo kulturno kvarjenje.²⁶ Ko govori o ženskah, se Rousseaujevo razmišljanje spremeni v klasično opravičevanje njihove podrejenosti možem znotraj zasebne sfere gospodinjstva. Ker je v naravi žensk, da rojevajo otroke, so šibke in potrebujejo zaščito. Narava in razum pa zahtevata, da je treba značaj žensk oblikovati v ljubeče matere in predane soproge. V tej veji zahodne filozofske misli torej ne moremo govoriti o povezavi med podreditvijo narave in podreditvijo žensk. Nasprotno, ravno povečevanje narave, ki jo Rousseau razširi na poveljevanje "naravne" ženske, je sredstvo za utemeljevanje podrejenosti žensk njihovim možem in sredstvo za grajo tistih žensk, ki so padle pod slab vpliv in zanemarjajo svoje materinske dolžnosti zaradi vključevanja v svet politike in umetnosti.

Trditve Mary Wollstonecraft, da je zmožnost razuma tista, ki razlikuje človeška bitja od zveri, in da je triumf razuma ter vrlin izpopolnjevanje tako žensk kakor moških, so vsaj deloma odgovor na Rousseaujeva razmišljanja. Gledano s tega stališča, drugi zgodovinski argument temelji na enostranskem prikazovanju krščanske tradicije in prikriva dejstvo, da so feministke v zgodovini imele dobre razloge za nezaupanje do čaščenja narave, povezanega s čaščenjem ženske naravne vloge in z opravičevanjem kratenja njihovih pravic do lastnih odločitev. Razkrivanje teh medsebojnih odnosov pomeni za ekofeministke precej zapleteno nalogo ponovnega vzpostavljanja neodvisne intrinzične vrednosti narave, ki ne temelji na Avguštinovi domnevi, da je naravo ustvaril Bog, in ki ne trdi, da je vse tisto, kar je mogoče najti v človekovi naravi, dobro. Kakor katera koli druga veja feminizma ponuja tradicija liberalnega feminizma trdno podlago za tovrstna dokazovanja, ker je, kot sem dokazala, Wollstonecraftino stališče do narave povsem skladno z etiko naravovarstvenišтва.

Glede *psihoanalitičnega argumenta za ekofeminizem*, ki naj bi dokazal domnevno konceptualno povezavo med ginocentričnimi vrednotami in ekološko zavestjo, pa Grey predlaga, da naravo "ponižamo" zaradi njenih psihoseksualnih povezav z ženskami.²⁷ Kot avtorici hipoteze, da naše zahodne seksualne navade neizogibno vodijo k moški subjektivnosti, kjer je ženska samo objekt dominacije, ki jo je treba izkoristiti, citira Dorothy Dinnerstein in Nancy Chodorow. V povezavi s takim odnosom do žensk tudi narava postane tuj objekt, ki lahko ogrozi moško integriteto, če si je ta ne podredi in je ne nadzoruje. Če je to res, potem moramo spremeniti vzorce seksualnih odnosov, ki reproducirajo to obliko moškosti, da bi prišlo do ključne spremembe v zahodnem pojmovanju o dominaciji nad naravo.

Med različnimi psihoanalitičnimi teorijami, na katerih Dinnersteinova in Chodorowa utemeljujeta svoje trditve o psihosocialnem razvoju človeka, obstajajo pomembne razlike.²⁸ Na Dinnersteinovo je vplivala Melanie Klein; ta trdi, da imajo otroci obeh spolov ambivalenten odnos do matere in jo po eni strani idealizirajo, po drugi pa vidijo kot ogrožajoče bitje, ki jih hoče pogoltniti. Medtem ko mati doji, se tako otroci moškega kot ženskega spola bojijo ženske dominacije. Chodorowa pa nasprotno poudarja, da gre pri razvoju ega za razvoj do določenih "objektov". Najpomembnejši je prvi ljubezenski objekt, ki je glede na večino tradicionalnih negovalnih praks otroka otrokova mati. Deček mora začeti sebe doživljati kot ne-mati, da bi razvil moško psihoseksualno usmerjenost in mora torej zatreti ponotranjen odnos do svojega prvega ljubezenskega objekta. Novo pojmovanje samega sebe pri otroku moškega spola mora dajati občutek ločenosti od drugih in ogroženosti v določenih razmerah, ki bi ga utegnile vrniti v prvotno stanje, ko je bila njegova identiteta stopljena z materino. Nasprotno pa morajo deklice razviti žensko psihoseksualno identifikacijo v procesu, v katerem se identificirajo z materjo in imajo z njo tesen odnos. Deklica samo sebe občuti kot združeno ali povezano z drugimi.

Take psihoseksualne razlage niso zanesljiva podlaga za trditve, da obstaja resnična povezava med interesi žensk in interesi narave. Teorija, na kateri Dinnersteinova utemeljuje svoja dela, je pesimistična, saj je zavračanje ženske moči globoko vsajeno tako v psiho moških kakor žensk, za spremembo tega stanja pa je le malo upanja. Dinnersteinova sicer izraža upanje, da bo večja vloga očeta pri vzgoji otrokov odnos do matere naredila manj antagonističnega, vendar le malo v njeni teoriji dokazuje, kako naj bi bilo kaj takega mogoče.²⁹

Za Chodorowino analizo lahko rečemo isto. Vse preveč dobro razlaga dekličino sprejetje materinske vloge, da bi ponudila veliko upanja za spremembo. Če bi že bili optimistični glede psihoseksualnih sprememb, bi morali sprejeti dejstvo, da je vsakršna trenutna povezava med ženskami in naravo le prehodna značilnost naše psihoseksualnosti zaradi vpliva patriarhalnosti. Sporočilo Chodorowine knjige je v tem, da mora biti starševstvo deljeno, če naj se spremenijo značilnosti psihoseksualnega razvoja, ki vodi k reprodukciji ženskega sprejemanja materinskih vlog, da bi ženske lahko razvile močnejši občutek o samih sebi kot neodvisnih in avtonomnih bitjih, kar je potrebno za njihovo osvoboditev. Otroci moškega in ženskega spola bodo potem lahko prešli skozi nekakšno dozorevanje, v katerem se bosta prepletali tako ločitev kakor identifikacija, samo če bo otrokov prvi ljubezenski objekt tako moškega kakor ženskega spola, kar bo na osebni ravni

²⁸ Glej Janet Sayers: *Sexual Contradictions* (London and New York, Tavistock, 1986), str. 33-78.

²⁹ Dorothy Dinnerstein: *The Mermaid and the Minotaur* (New York, Harper and Row, 1977), str. 191.

³⁰ Nancy Chodorow: *The Reproduction of Mothering* (Berkeley, University of California Press, 1978), str. 136-37, 212-19.

³¹ Glej, na primer, številne eseje v *Reweaving the World*, ur. Irene Diamond in Glorie Orenstein (San Francisco: Sierra Club Books, 1990).

³² Močno kritiko Freudovih del je naredila Andrea Nye v *Feminist Theory and the Philosophies of Man* (London, New York, Sydney: Croom Helm Ltd. 1988), str. 154-63.

³³ Nedavno so si ekofeministke začele prizadevati za združitev ideje ekofeminizma in "etike skrbstva". Glej Val Plumwood: "Nature, Self and Gender: Feminism, Environmental Philosophy and the Critique of Rationalism" in Deane Curtin: "Toward an Ecological Ethic of Care", *Hypatia* 6 (1991): 3-27 in 60-74.

privedlo do zdravega ravnotežja med skrajno odtujitvijo od sveta in pretirano identifikacijo z njim. V skladu z njeno analizo v idealnem svetu ne bi bilo več nobene povezave med psihologijo ženske in globoko povezanostjo z drugimi, saj ženska ne more delovati kot avtonomen subjekt, če je le podaljšek mogočne matere, in torej nima močnega občutka za lastno identiteto, kar v njej vzbuja občutek nemoči.³⁰

Po zmagi feminizma naj bi prišlo do sprejetja ekocentričnega pojmovanja sveta. Chodorowina analiza namreč predvideva, da naj bi se moški počutili bolj povezane z naravo in bi tako manj verjetno sprejeli tako spolno identifikacijo, ki ženske in naravo spreminja v objekt, če bi bile negovalne prakse otrok bolj egalitarne. Vendar pa bo to zelo škodilo domnevni posebni povezanosti med žensko in naravo. Krhkost te soodvisnosti je ravno posledica procesa, v katerem se ženska identiteta razvija v odnosu identifikacije, ki pomaga ohranjati njeno podrejenost. Povečevanje ženske spiritualne povezanosti z zemljo, ki je značilna za večino ekofeminističnih del, je torej v tej luči zelo problematično.³¹ Če ima Chodorowa prav, potem je težnja, da se ženske identificirajo z veliko materjo in se čutijo povezane z njo, tisti vidik psihologije žensk, ki je povezan z ženskim sprejemanjem vloge dajanja in z občutkom lastne nemoči. Chodorowin predlog o delitvi starševskih vlog torej vodi k uničenju ženske psihoseksualno utemeljene povezanosti z naravo. Želja, da bi v ženskah spodbudili psihologijo povezanosti, pa je v nasprotju s katerokoli težnjo, da bi se ženska osvobodila izključno materinske vloge.

Temeljna težava vseh prizadevanj, da bi psihoanalizo uporabili kot sredstvo karakterizacije ginocentričnega svetovnega nazora, je v tem, da nam psihoanaliza, kakršno poznamo, razlaga psihologijo žensk v okoliščinah patriarhalne prevlade. Še več, psihoanaliza temelji na Freudovih delih, ki so za mnoge le poskus patriarhalne racionalizacije ženske podrejenosti.³² Problematičnost Freudovih del kot podlage za oblikovanje žensko usmerjenega svetovnega nazora lahko prikažemo tako, da se od obravnave samih ekofeministk preselimo na nedavno objavljeno delo Carol Gilligan o etiki (kmalu je postalo zelo vplivno), v katerem trdi, da imajo moški in ženske različne etične orientacije.³³ Gilligan razmišlja o seksualno pogojenih razlikah v etični orientaciji, ki temeljijo na študijah o etičnem razvoju v skladu s Kohlbergovo teorijo o moralnem razvoju, razlike pa so vidne v odzivanju na etične dileme. Kot vir, ki pojasnjuje te razlike, Gilliganova navaja Chodorowo, hkrati pa citira Freuda, ko postavlja hipotezo o tem, da imajo moški in ženske različne etične orientacije:

"Ne morem se izogniti misli (čeprav oklevam, da bi jo poimenoval), da je raven tistega, kar je etično normalno, za

ženske različna kakor za moške. Njihov superego ni nikoli tako neuklonljiv, tako neoseben, tako neodvisen od svojih čustvenih korenin, kakor trdimo, da je pri moškem. Karakterne značilnosti, ki jih kritiki vseh dob očitajo ženskam – da kažejo manj smisla za pravičnost od moških, da so se manj pripravljene ukloniti velikim zahtevam življenja, da na njihovo presojo pogosteje vplivajo čustva naklonjenosti ali sovražnosti – vse te lastnosti je zelo mogoče razložiti z drugačnim oblikovanjem njihovega superega, kakor smo opisali zgoraj.”³⁴

Tu se Freud sklicuje na svojo teorijo oblikovanja superega v procesu Ojdipovega kompleksa, s katerim lahko pojasni dobro znano “dejstvo”: ženske kažejo manjši smisel za pravičnost kakor moški. Vendar pa se moramo vprašati, kakšen je izvor tega dejstva.

Freud v svoji teoriji trdi, da je izvor superega v Ojdipovem kompleksu. V tem procesu si deček želi svojo mater in občuti rivalstvo do očeta, kar se reši z dečkovim strahom pred kastracijo. Zavest o ženski “kastiranosti” straši dečka, da ga bo doletela podobna usoda. Da bi se izognil kastraciji, deček sprejme očetovo avtoriteto in se identificira z njim, v tem procesu pa ponotranji očetovo prepoved za svojo predoidipovsko željo po materi. Pri deklici je ravno zavest o kastriranosti tista, ki jo prisili, da začne zavračati mater in da se ji odreče kot svojemu prvemu ljubezenskemu objektu. Deklica svoja čustva potem prenese na očeta. Vendar pa pri ženski superego ostane šibak, ker medtem, ko strah pred kastracijo pri dečku daje pozitivno motivacijo za ponotranjenje očetove avtoritete, pri deklici zavidanje penisa za kaj takega ni dovolj močan razlog, ker nima česa izgubiti. Freud trdi, da je ideal ega ali superego “odgovoren za vse tisto, kar naj bi bilo višje v človekovi naravi.”³⁵ Superego naj bi bil odgovoren za “višjo, moralno, supraosebno stran človekove narave”, ker je vzrok geneze etične in religiozne motivacije.³⁶ Ker Freud svoje trditve o genezi moralnosti razlaga ob pomoči Ojdipovega konflikta, lahko reče:

“Religija, moralnost, višji socialni čut-glavni elementi višje strani človeka so bili spočetka ena in ista stvar ... Zdi se, da je moški spol boljši v vseh teh moralnih dosežkih; in zdi se, da so se ti dosežki prenesli na ženske z navzkrižnim dedovanjem.”³⁷

To stališče se sklada z njegovo trditvijo, da imajo ženske manjši čut za pravičnost. Vsekakor je zdaj jasno, da je to pomanjkanje čuta pravičnosti pri ženskah, ki ga tako pripravno razlaga Freudova teorija, pravzaprav pomanjkanje moralne motivacije. Freudova razlaga se v resnici ne sklada s trditvijo Gilliganove, da imajo moški in ženske enako dobre, vendar različne moralne težnje. Freud namreč ne trdi, da moški in ženske enako močno občutijo moralno motivacijo, ki naj bi jo moški formalizirali kot načela pravičnosti, ženske pa drugače,

³⁴ Sigmund Freud: *Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes*, v James Strachey, ur.: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19 (London: Hogarth Press, 1961), str. 257-58, kar je citirano v Carol Gilligan, “In a Different Voice: Women’s Conceptions of Self and Morality”, v *The Future of Differences*, ur. Hester Eisenstein in Alice Jardine (Boston: G. K. Hall, 1980), str. 277.

³⁵ Sigmund Freud: *The Ego and Id* v James Strachey, ur. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 19 (London: Hogarth Press, 1961), str. 37.

³⁶ *Ibid.*, str. 35.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Bronislaw Malinowski: *Sex and Repression in Savage Society* (London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1927).

na primer kot skrb za druge in altruizem. Freudovo stališče je, da ženske preprosto nimajo tolišne moralne motivacije kakor moški. Njihov "superego" ali vest je šibka, ta trditev pa je nena- vadna. Freud razvija svojo teorijo na razlagi, zakaj je ženska moralna motivacija šibka, hkrati pa vse, kar vemo o ženskem vedenju v številnih družbah, daje vedeti, da so ženske bolj ubogljive, bolj se bojijo prekoračiti meje, bolj spoštujejo zakone in bolj upoštevajo svojo vest kot moški. Dvomimo lahko torej, da je mogoče iz take teorije, ki razlaga nekaj tako očitno napačnega, kot je Freudova, oblikovati konstruktivne sklepe.

Obstajajo tudi drugi razlogi za dvom o pomembnosti Ojdipovega kompleksa v razvoju moralnosti, kar trdi Freud. Gre predvsem za Freudovo razširitev pomembnosti Ojdipovega kompleksa v psihologiji posameznika na pomembnost za izvor družbe in moralnosti. Podrobno jih je razvil Malinowski v svoji knjigi *Seksualnost in represija v tradicionalnih družbah* (*Sex and Repression in Savage Society*)³⁸. Čeprav njegova opažanja vzbujajo pomembne pomisleke glede središčnega pomena Ojdipovega kompleksa, se na tem mestu ne bomo več poglabljali v to pomembno, a zapleteno vprašanje. Ugotoviti moramo le, da je Freudovo delo globoko zasidrano v patriarhalnih domnevah glede značaja ženske, zato bi ga morale feministke nadvse skrbno obravnavati.

Chodorowina obravnava psihoanalize morda ne zahteva take kritike kakor Freudova teorija, ker bolj poudarja predod- povski odnos z materjo in manj pomembnost Ojdipovega kompleksa. Vseeno pa morajo tiste feministke, ki na podlagi Freudovih del utemeljujejo svoja dokazovanja o ženski psiho- seksualnosti, same dokazati nasprotno.

Doslej sem dokazovala, da so argumenti o logični, koncep- tualni, psihosocialni ali zgodovinski povezanosti med domina- cijo nad ženskami in dominacijo nad naravo napačni. Zdaj pa želim dokazati, da obstaja pomembna praktična povezava, kjer se interesi feministk in ekologov skladajo. Da bi videli to povezavo, pa ni treba dlje od liberalnega feminizma Mary Wollstonecraft. Feminizem zagovarja pravico žensk do razvoja lastnih sposobnosti kot avtonomnih posameznic. Ta pravica pa pomeni pravico do izbire, ali bodo postale matere, in če se za to odločijo, da odločajo o številu in času rojevanja svojih otrok. Ta pravica pa tudi zahteva spremembo v konceptu ženske vloge, ki stremi k temu, da se vedno več žensk odloča za kariero na škodo materinstva, vse to pa vpliva na zmanjševanje stopnje rasti prebivalstva, in sicer ne z drakonskimi metodami družinskega načrtovanja, temveč na podlagi prostovoljne izbire, ker si ženske želijo, da bi same poskrbele za svoja življenja, to pa od njih zahteva več kakor le sposobnost za reprodukcijo vrste. Ekološka kriza je pravzaprav kriza prenaseljenosti.

V razvitem svetu je tudi kriza zaradi pretirane porabe. Vendar pa je svetovno prebivalstvo preštevilčno glede na naravne vire, da bi vsakdo lahko živel tako, kakor se nam zdaj zdi primerno za pripadnika srednjega razreda. Če želimo torej doseči udobno življenjsko raven za vse in hkrati ohraniti raznolikost vrst ter naravnih ekosistemov in divjine, se mora število človeških populacij ustaliti na ravni, nižji od sedanje. To pa se ne more zgoditi, ne da bi ženske spodbujali, naj v družbi prevzamejo še druge vloge, ne le vloge žena ter mater, in ne da bi ženskam omogočili izobraževanje, usposabljanje in zadovoljivo kariero.

Tam, kjer imajo moški še naprej monopol v ekonomiji, je pogosto najboljša strategija žensk, ki želijo povečati svojo blaginjo, v tem, da zadovoljujejo želje moških po otrocih ali seksu. V takih razmerah sta doseganje ciljev liberalnega feminizma in zaustavljanje populacijske rasti tesno povezana. Možnost za doseganje podobnih ciljev pa od nas ne zahteva, da iščemo kakšno posebno dovzetnost za potrebe narave v ženski psihi. Kakor sem dokazovala že zgoraj, so taka prizadevanja dvorezni meč, saj podpirajo trditve, da je naravna vloga žensk materinstvo in skrb za druge znotraj mreže medosebnih odnosov, ki jih narekuje materinstvo. Bolj učinkovita strategija je vztrajanje pri pravici do razvoja žensk kot racionalnih posameznic. Na začetku tega članka sem trdila, kako vztrajanje pri trditvi, da so človeška bitja racionalna in imajo duhovno življenje, in celo mnenje, da je človeška racionalnost vrlina, ne pomenita, da imajo človeška bitja pravico uporabiti svoj razum za to, da izkoriščajo druge, ki nimajo tolikšnega intelektualnega potenciala. Razum je dragocen, ker povečuje sposobnost za ocenjevanje, kaj je v interesu tistih, ki so manj razumni in za katere posameznik skrbi, prav tako pa povečuje sposobnost presoje, kaj je v posameznikovem dolgoročnem interesu. Feminizem in ekologija sta tako povezana, vendar ne v logičnem ali konceptualnem, temveč v praktičnem smislu. Ženske niso več prisiljene v reproduktivno vlogo, če želijo jesti, in če bodo imele možnost za oblikovanje sveta, ki ga bodo podedovali njihovi otroci skupaj z racionalnimi načeli, bo to tudi pot za rešitev demografskih vidikov naravovarstvene krize.³⁹

Ekofeministke so zatrdile, da moramo preseči dualistični način razmišljanja, ki je značilen za zahodno filozofsko tradicijo, v katerem je ženska podrejena moškemu, narava manj vredna od kulture, čustva od razuma, telo od duha. Vendar pa so se same ujele v zanko dualizma, ko so zatrdile, da so moški zlasti zaradi njihovega psihoseksualnega razvoja manjvredni, če že niso to ženske, in ko so zatrdile, da so čustva boljši vodnik od razuma, telo pa pomembnejše od uma. Ti pari pa si sami po sebi nasprotujejo. Vztrajanje, da je ženska racionalno bitje in da ima pravico do lastnega razvoja kot racionalna in moralna

³⁹ Pomembnost feminizma kot sredstva za rešitev krize prenaseljenosti je ena od glavnih tem knjige Françoise d'Eaubonne: *Le féminisme ou la mort* (Paris Horay, 1974), ki jo ponavadi označujejo za najzgodnejše delo ekofeminizma. Kratek izvleček je objavljen v *New French Feminisms*, ur. Elaine Marks in Isabelle de Courtivron (New York: Schocken Books, 1981), str. 64-67.

posameznica, ne pomeni, da nima nikakršnih dolžnosti do bitij, ki so manj razumna od nje, ta trditev pa tudi ne zmanjšuje pomena čustev. Naša obveznost skrbeti za druge, pa naj bodo to otroci, živali, vrste ali ekosistemi, ni le golo iracionalno čustvo, pa naj še tako močno mislimo, da osebi, ki teh stvari ne občuti tako močno kakor mi, manjka nekaj, kar je moralno relevantno. Naša moralna presoja je lahko povezana s primernimi čustvi, saj čustva niso nepomembna za etiko. Vendar pa, če naj presoja vrednosti ostane v našem sistemu vrednot, potem je to zato, ker ne moremo dokazati, da je iracionalna. Če ima človek nekaj *prima facie* rad, to še ne pomeni, da ga je v tem treba spodbujati. Nekateri moški, na primer, močno čutijo, da bi jih ženske morale ubogati in jim služiti. Če mislimo, da moramo izbirati med čustvi in razumom, telesom in duhom, kulturo in naravo, ostanemo ujeti v lažnih dualizmihi. Nase moramo gledati kot na odgovorna bitja, kar ni dano drugim v naravi, če želimo resno opravljati svoje dolžnosti do naravnega sveta, kar sicer moramo narediti in hkrati priznati, da nam naša sposobnost za teoretiziranje in razumevanje ne daje pravice do nadvlade in uničenja sveta, od katerega smo odvisni. Razum potrebujemo zato, da se lahko odločimo, katera izmed stvari, ki jih imamo radi, je res vredna, da skrbimo zanjo, hkrati pa potrebujemo razumno kulturo, ki bo uspevala v harmoniji z naravo. Uporaba razuma v tem smislu ne nasprotuje čustvom, kajti skrbeti pomeni močno čutiti glede tistih stvari, za katere posameznik verjame, da so tega vredne.

Morda je edini pošteno, da damo zadnjo besedo Mary Wollstonecraft, ki močno občuti pravice neodvisne narave, čeprav vztraja pri tem, da je razum tisti, ki človeka povzdiguje nad zveri in ki nas dela za moralna bitja. V svoji *Izvirni zgodbi iz resničnega življenja s pogovori, namenjenimi tehtanju čustev in oblikanju razuma v skladu z resnico in dobroto* (*Original Stories from Real Life with Conversation Calculated to Regulate the Affections and Form the Mind to Truth and Goodness*), v zgodbi, ki naj otroke nauči skrbeti za divjino, pravi naslednje:

“Ptice, ki jih vidite danes, se ne izboljšujejo – ali pa je njihovo izpopolnjevanje le posledica nagona po samoohranitvi; prvo gnezdo, ki ga naredijo, je natančno enako kot zadnje, čeprav med svojimi leti prav gotovo vidijo mnoga druga, lepša gnezda, če že ne bolj udobna. Če bi ptice imele razum, bi verjetno pri gradnji svojih bivališč pokazale nekaj takega kot individualni okus.

Živali nimajo čustev, ki nastanejo iz razuma, niti ne morejo delati dobro ali doseči vrlin. Vsako čustvo, vsak nagon, ki sem jih opazila pri njih, so kakor naša nižja čustva, ki v celoti ne temeljijo na naši volji, temveč so nehotena; zdi se, kakor da bi

jim bila vsajena za ohranitev vrste in da bi bila žival lahko hvaležna za izkazano prijaznost. Če boste živali ljubkovali in jih hranili, vas bodo ljubila tako kakor otroci, ne da bi vedela, zakaj: vendar pri živalih ne opazimo ne domišljije ne razuma ...

Otroci željno sprašujejo, kako naj se vedejo, da bodo dokazali, da so višji od živali. Odgovor je preprost: tako, da so dobrosrčni. Vaši višji darovi naj vas ubranijo zlih dejanj, ki jih živali ne morejo predvideti. Otroci so lahko dobri samo do živali; človek je višji od njih. Ko sem bila otrok in nežna prijateljica živali, sem vedno z veseljem preučevala in krmila neme sosede okrog naše hiše in kadarkoli sem lahko koristila kateremukoli izmed njih, sem bila srečna. Ta opravila so počlovečila moje srce, ki je bilo kot vosek, v katerega se je vrezal vsak vtis. Koristila sem svojim tovarišem bitjem. Jaz, ki nisem nikoli namerno pohodila žuželke ali preslišala tožbe neme živali, lahko zdaj dajem kruh lačnim, zdravilo bolnim, tolažbo trpečim ...⁴⁰

Ni treba, da zahteve razuma nasprotujejo zahtevam sočutja, zato je zgodovinsko gledano napačno predvidevati, da tradicija liberalnega feminizma zagovarja podreditev narave, ker poudarja pomen razuma.

⁴⁰ Mary Wollstonecraft: *Original Stories from Real Life with Conversation Calculated to Regulate the Affections and Form the Mind to Truth and Goodness*, v *The Works of Mary Wollstonecraft*, ur. Janet Taylor in Marilyn Butler (London, William Pickering, 1989), str. 372-373.

Greenpeace – globalni politični dejavnik

Kako se je Greenpeaceu posrečilo iz anonimne vancouverške skupine zrasti v največjo in najvplivnejšo ekološko organizacijo na svetu? Zaradi vsega tistega, zaradi česar jo zdaj postavljajo za zgled ravnanja mednarodnih organizacij v bodočem enem svetu:

- zaradi močne centralne uprave, ki zagotavlja kar največjo intervencijsko in akcijsko sposobnost, enotna merila in identiteto,
- zaradi delovanja preko javnosti, pri čemer je zelo pomemben njen nadstrankarski položaj,
- zaradi tega, ker zadovoljuje prastaro človekovo potrebo po junaštvu in čistosti,
- in zato, ker so njeni cilji občečloveški – zadevajo torej nas vse.

Kombinacija nenasilnih akcij in neposrednega in tveganeega človeškega angažiranja za globalen cilj ob široki prisotnosti svetovnih medijev se je v primeru Greenpeacea izkazala za uspešno in posnemanja vredno. GIP (Greenpeace International), ki po svoji strukturi spominja na multinacionalne koncerne, podobno kot Amnesty International učinkovito igra na strune mednarodnega javnega mnenja. Na področju ekoloških problemov deluje povsem v skladu s pogoji na Zahodu, še posebej v skladu s pogoji zahodnih medijskih trgov in je v veliki meri zaslužen za to, da so ti problemi proniknili v ospredje svetovne pozornosti.

UPRAVA

Podobno kot Amnesty International tudi Greenpeace upravlja močna mednarodna centrala, ki nadzira celotno organizacijo in skrbi, da je zmeraj sposobna organizirati učinkovite kampanje in posredovati preko občil. Centralizirana struktura temelji na optimalni udarni moči in po tem močno spominja na kak multinacionalni koncern.

Odločitve sprejema razmeroma ozek krog ljudi – na mednarodni ravni pooblaščenci (Trustees), ki se srečajo enkrat na leto, da bi določili kampanje za naslednje leto, in petčlansko predsedstvo, ki vključuje dva člana iz ameriško-pacifiškega dela, dva Evropejca in predsednika. Na ravni ZRN (to je treba omeniti posebej, ker si je s tem, ko daje organizaciji največji gmotni prispevek, zagotovila največ besede) obstaja tričlansko vodstvo zaslužnih članov, ki ima pravna pooblastila in sprejema odločitve. Ker je Greenpeace zelo odvisen od učinka presenečenja, je nadvse pomembno, da ostanejo nekatere njegove dejavnosti v tajnosti. Najvažnejša pa sta učinkovitost in profesionalnost. Na temelju koncepta odgovornosti elite je Greenpeace dobro funkcioniral vse do leta 1991.

POSREDOVANJE PREKO JAVNOSTI

Tako kot za Amnesty je tudi za Greenpeace osrednjega pomena delovanje preko javnosti. Preko javnosti skuša vplivati na politiko: "Pritisk javnosti je najpomembnejši. Edino kar zanima politike, je moč, in ta interes moramo izkoriščati z vsemi sredstvi." "V zahodnih deželah v določenem smislu odločajo ljudje na cesti (McTaggart v intervjuju za nemško revijo Stern, 1987). Moč javnega pritiska na politično odločitev se je v zadnjem času kar dvakrat potrdila: prvič, ko je multinacionalka Shell hotela potopiti naftno ploščad Brent Spar in je Greenpeace preko javnosti dosegel, da jo morajo razstaviti na kopnem, in drugič, ko je dvignila na noge svetovno javnost proti francoski nameri nadaljevati podzemeljske jedrske poskuse na Mururoi. Francozi sicer še niso popustili, a so si poleg ogroženih domačinov nakopali sovražnike po vsem svetu, zadevo zdaj premleva ameriški kongres..."

GREENPEACE SAM USTVARJA RAZBURLJIVE DOGODKE

Koncept enotne akcije, globalnega cilja, osebno-telesne prisotnosti in nenasilnosti pri kršenju pravil ter optimalne medij-

ske pozornosti se je obdržal od prvih uspešnih ukrepov proti ameriškim jedrskim poskusom v letu 1970:

Na prizorišče stopi akter, ki se odlično sklada z zahodnim medijskim sistemom in ga kar najbolje izkoristi. Omogoča mu poročanje o senzacionalnih in hkrati moralnih akcijah, opravljenih skladno z nameni organizacije: preprečevati jedrske poskuse, lov na kite, odlaganje jedrskih odpadkov v globine oceanov in pretovarjanje jedkih kislin, zapirati odtoke strupenih odpadkov ali radioaktivnih tekočin, se dejavno zavzemati za prebivalce južnih morij, prizadetih zaradi jedrskih poskusov, toda tudi v korist mladičev tjulenjev. Vse to je pod jarko lučjo medijskih žarometov in z namenom, da problem "udari v oči javnosti", hkrati pa tudi oblikuje profil organizacije.

Medijski odmev je bil do leta 1991 večinoma pozitiven, in to ne glede na politično orientacijo. Vzemimo za primer odziv Nemcev. Velika večina člankov je bila Greenpeaceu naklonjenih. Z izjemo peščice kritičnih so vsi brez zadržkov objavljali Greenpeaceova poročila in soglašali z njegovimi cilji. To je v strankarskopolični in ideološko polarizirani družbi, kakršna je nemška, občudovanja vreden dosežek. Širši javnosti pa se seveda še najbolj vtisnejo v spomin spektakularne akcije, kadar jih neposredno prenaša televizija.

STROGA POLITIČNA NEUTRALNOST

Eden izmed prvih pogojev uspeha je, da ostaja organizacija zunaj strankarske politike. Od aktivnih članov pričakuje, da ne bodo prevzeli nobene vidnejše vloge v političnih strankah. Izrazila je nestrinjanje z ravnanjem tistih svojih članov, ki so se hoteli vplesti v lokalno politiko (na primer s kandidaturo svoje predstavnice za ministrico Spodnje Saške ali s plakati, s katerimi so nemški greenpeaceovci demonstrirali proti CSU, ker je podpirala jedrske obrate v Wackersdorfu).

Organizacija se strankarskopolično vede strogo nevtrarno, četudi so njeni člani bolj levičarsko ali liberalno kot pa konzervativno usmerjeni. S takim konceptom žanjeta tako Greenpeace kot Amnesty International velik uspeh prav v okolju, v katerem v politiki ni mogoče na prvi pogled razlikovati dobrega od zla. Greenpeace je doživel vrhunec svetovne pozornosti in odločilni porast ugleda kot žrtev brezobzirnega bombnega napada na svojo ladjo Rainbow Warrior na Novi Zelandiji pred desetimi leti. Z njim je francoska tajna služba, povsem v nasprotju s svojimi namerami, postavila na sramotilni steber samo sebe, Francijo in jedrske poskuse.

HEROJSTVO IN ČISTOST

Greenpeace s svojimi akcijami zadovoljuje dve moralni potrebi, ki ju politika ne more: hrepenenje po junaških dejanjih in čistosti. Z neposrednimi akcijami simbolično uresničuje načela, ki jih je mogoče v politiki uveljaviti le postopoma in kompromisarsko, zaradi česar je potem vtis manj prepričljiv in polovičarski. Tudi povprečen državljani se v svojem zasebnem življenju večinoma ne obnaša prav nič junaško: kadi, se vozi z avtomobilom, zapravlja energijo in se zabava, namesto da bi dejavno uresničeval svojo moralno voljo. Prav zaradi tega ga očarajo heroične akcije, ki ustrezajo razgibanim, življenja polnim vzorom kot kultivatorjem naše družbe.

Sodeč po izsledkih raziskav javnega mnenja, uživa Greenpeace velik ugled. Glede vprašanj varstva okolja je deležen daleč največjega zaupanja, šele z velikim zamikom mu sledijo nekateri politiki. "Kar je bil prej ljubi bog, cesar, Albert Schweizer ali vojska odrešitve, je danes Greenpeace: to so poslednji junaki v brezdušnem svetu, prinašalci pustolovščin, upanj, prihodnosti, morale in puntarstva proti neznosnostim sušечеge se planeta" (TAZ, 30. 6. 1986).

Da ljudje Greenpeace na veliko sprejemajo, je očitno tudi iz dotoka prostovoljnih prispevkov, ki so spet pogoj za strokovnost in operativno sposobnost. Greenpeace uporablja metode modernega oglaševanja, še posebej neposredno pošto s komercialno nabavljenimi stalnimi naslovi. Od leta 1989 je finančno najmočnejša okoljevarstvena organizacija na svetu.

Naraščajoča integracija svetovnega trga, na katerem tudi reklame učinkujejo vse bolj globalno in ima sloves podjetja, njegov imidž vedno večji pomen, ustvarja ugodne življenjske razmere za po vsem svetu delujoče človekoljubne organizacije.

GREENPEACEOVI CILJI SO CILJI VSEH ZEMLJANOV

Greenpeace s svojo govorico, ki se vtisne v spomin, samo posnema propagandno industrijo, še posebno ameriško negativno propagando. Pri tem so še posebej izpostavljena in prizadeta podjetja, ki imajo na širokih ali posebnih trgih močno konkurenco: Nemci so z mogočnim bojkotom Shella prisilili multinacionalko k vdaji. Vendar jih ta bojkot ni nič stal, saj so bencin lahko natakali pri Esslu namesto pri Shellu.

Z naraščajočo občutljivostjo javnosti za vprašanja okolja bo sprejemljivost naravovarstvenih organizacij vedno večja. V primerjavi s humanitarnimi organizacijami vrste Amnesty imajo to prednost, da gre za blaginjo vseh in ne "le za neke zapornike ali žrtve nasilja nekje daleč od nas".

Poleti 1991 pa se je pojavil niz protigreenpeaceovskih člankov: organizaciji so očitali, da je "denarni stroj", da je zbirokratizirana, predraga, da ne dopušča sodelovanja in soudeležbe, da se ne briga za Indijance in Eskime ter da je po uspehu v globalni krizi. V bistvu je šlo bolj za obračun med mediji, predvsem med nemškim tednikom *der Spiegel* in Greenpeaceom, boj za ugled v očeh javnosti. Vendar se nobena druga kampanja v zvezi z globalnimi problemi ni niti približno približala odmevu, ki ga ima Greenpeace.

Danes se ekološkemu aktivizmu za "zeleni mir" nihče več ne posmiha. Marsikateri mogočnik zaradi njega ne more spati, omenimo le Exxon, Shell, Cogemo, francosko mornarico... Na začetku je bilo čisto drugače. Bradati varuhi narave, ki so se leta 1971 v Vancouvru (Kanada) na starih ribiških ladjah odpravili protestirat proti ameriškim jedrskim poskusom na Aljaski, so govorili v prazno in zbujali zgolj usmiljenje. Skupinica, ki jo je družil pacifizem in nenasilen boj proti ekološkim pregreham, je bila preslabo opremljena za spoprijem z velikanom. Takrat se je porodil mit o prevejanem Davidu in okorelem, togem velikanu Goljatu.

Prva zvijača, ki je pomagala Greenpeaceu iz anonimnosti, je bilo srečno naključje, da je na čelo dobil izvirno osebnost in izrednega stratega: kanadskega pomorščaka Davida McTaggarta. Ta je iz peščice alternativnih bojnikov naredil mogočen vzvod, tako da je poskrbel za dvojce: podobo gibanja, ker je to najhitrejša in najpreprostejša sredstvo za pridobivanje javnega mnenja na svojo stran, in komunikacijo, kajti dobra informacijska mreža je neobhodna, če hočejo biti obveščeni prej kot drugi in pridobiti čas, da se pripravijo na spopad. Zato se je organizacija že zelo zgodaj opremila z najsodobnejšimi komunikacijskimi sredstvi in z njimi nadomestila maloštevilnost. Vse pisarne so povezane z elektronsko pošto in so po satelitu v Bostonu (ZDA) povezane med seboj. Tako tehnično opremljen je Greenpeace zmeraj prvi na okopih.

DAVID MCTAGGART

Človek, ki je bil dolgo gibalno Greenpeacea, je zapleten, zelo zadržan, tako zelo nezgovoren, da njegovi sodelavci ne vedo niti, koliko otrok ima (pripisujejo mu štiri hčere od neznanega števila žena, trenutno je ločen). Nikoli ne daje intervjujev.

Rodil se je leta 1932 v Vancouvru v Britanski Kolumbiji v družini "okorelih škotskih kalvinistov", kot pravi sam. Pri sedemnajstih je obesil šolo na klin in bil tri leta kanadski državni prvak v badmintonu.

Ko je postal polnoleten, je postavil na noge uspešno gradbeno podjetje, a je leta 1969 doživel polom, ko se je podrla

smučarska koč v Kaliforniji, ki jo je postavil, tako da je moral za odškodnino izplačati večino svojega bogastva. Pustil je posle, si kupil barko Vega, odplul na Južni Pacifik in tri leta blodil po tamkajšnjih atolih. Leta 1972 je zagledal oglas, da iščejo prostovoljce, ki bi bili voljni odjadrati na Mururoo protestirat proti francoskim jedrskim poskusom. Te so takrat opravljali še na zemeljskem površju. Oglas je objavila majhna vancouverška organizacija z imenom Don't Make Wave Committee, ki pa se je kasneje preimenovala v Greenpeace.

McTaggart je topo odplul proti atolu, se zasidral na verjetnem kraju poskusa in kak mesec ždel tam. V Vego je zadel francoski minolovec, a Francozi so trdili, da je povzročila nesrečo Vega in da so oni samo rešili varuhe okolja.

Naslednje leto se je besni McTaggart vrnil s popravljeno barko. Tokrat so ga Francozi pretepli in mu za zmeraj poškodovali desno oko. Trdili so, da se je sam ranil pri padcu, vendar je članica posadke posnela spopad in pretihotapila film v svoji vagini. V Franciji je nastal krik in vik in vlada je morala obljubiti, da bo v prihodnje opravljala jedrske poskuse pod zemljo.

Do leta 1980 je McTaggart Greenpeace že organiziral kot mednarodno silo. Tri leta je dobival odškodnino od Francije, potem pa začel ustanavljati pisarne dotlej severnoameriške organizacije tudi po Evropi: v Londonu, Parizu in Amsterdamu, preprečil razkol in stopil na čelo Greenpeacea, katerega duha odtlej uteleša. Prav on je bolj kot kdorkoli drug zaslužen za to, da je Greenpeace prerasel v orjaško mednarodno organizacijo s tisoč zaposlenimi in skoraj sto milijoni dolarjev letnega priliva.

O njem vedo povedati, da se ne meni za sestanke in papirje, da nikoli ni nič napisal. "Če vam je zaupal, vam je pustil prosto pot, če ste kaj pobrkali, vas je okrcal ali pa nagnal." S sodelavcema Petejem Wilkinsonom in Allanom Thorntonom pa je vztrajal, da je treba najemati prave mornarje in inženirje za akcije in se ne zanašati na navdušene amaterje. Začeli so naročati tudi raziskave. Greenpeaceovo "znanost" velikokrat kritizirajo, tudi upravičeno, na primer v primeru Brenta Spara, vendar je od časa, ko so "aktivisti raje igrali tarok kot brali znanstvene revije", zelo napredovala. A v primeru potopitve Shellove naftne ploščadi se Greenpeace ni toliko zbal ekološke škode kot tega, da bi tak način pospravljanja za seboj postal zgled za naprej (samo v Severnem morju je še 420 drugih naftnih ploščadi, ki še neprimerno bolj onesnažujejo).

V 80. letih se je McTaggart javnosti kazal kot človek, ki se vedno znajde ob robu pogajanj o okolju, zmeraj z najlepšim dekletom ob sebi, zbegan kolonialist, ki ne ve prav, za kaj gre. To podobo je strateško gojil in z njo pretental marsikaterega sovražnika. V resnici je namreč strahotno delaven in obdarjen s

sposobnostjo, da zna videti bistvo stvari in strateško načrtovati. Njegovi sodelavci vedo povedati, da je z njim silno težko delati, ker ima divji temperament. Ko je strl precejšen notranji odpor, je Greenpeace preselil v južno Evropo, tretji svet in takratno SZ. Trdno se je povezal z Mihailom Gorbačovom, ko je bil ta še v Kremlju. Pisarna te organizacije v Moskvi je bila prva, ustanovljena s podporo države, in Gorbačov je v pokoju ustanovil celo lastno organizacijo za varovanje okolja.

McTaggart je poveljeval organizaciji do leta 1989. Tisto leto pa je predlagal nakup sovjetskega telesatelita, da bi z njim iskali onesnažujoče tankerje. A sodelavci so se nakupu uprli, ker da je predrag, in šef je odstopil, malo tudi zato, ker mu je pod pezo dolgoletnega pretiranega dela opešalo zdravje. Umaknil se je na farmo v Italiji, kjer se je – kako značilno – zagnal v gojenje oljk in pridobivanje najfinejšega biološko neoporečnega olivnega olja v Umbrii (izvaža kakih tisoč litrov na leto v Britanijo in ZDA). Vpliv v Greenpeaceu je še ohranil, a šele Chiracov razglas, da bodo nadaljevali jedrske poskuse, ga je spet privabil na svetovno prizorišče. Preden je krenil na Mururoo, je, bolan in brez sape, na Novi Zelandiji napisal oporoko. Njegovi prijatelji pa odločno zanikajo, da je to poskus samomora. "Prav gotovo bo počakal, da doživi konec jedrskih poskusov." Svetovno javno mnenje ima na svoji strani. Te dni o francoski predrznosti razpravlja celo že ameriški parlament.

BOJEVNIKI : MENEDŽERJI

Od leta 1989, ko je McTaggart odstopil, deli Greenpeace svoje naloge na tiste za bojovnike in tiste za menedžerje. Ekobojevniki na morju se spopadajo z onesnaževalci, morilci kitov, pripravljeni tvegati življenje – pod budnim očesom kamere seveda. Poslovneži na kopnem pa vodijo račune in organizirajo logistiko kampanj. Moč gibanja je prav v tej dvojnosti: trdni veri v pravično stvar in poslovnem realizmu.

Od leta 1979 ima Greenpeace International vse značilnosti podjetja: s predsednikom, generalnim direktorjem in sedemčlanskim upravnim odborom, ki ga voli mednarodni svet. Podjetja brez delničarjev, ki polaga račune samo svojim 30 nacionalnim pisarnam na generalni skupščini enkrat na leto. Ta je vsakič na drugem kraju. Takrat odločajo o proračunu, temah kampanj in imenujejo člane upravnega odbora.

Le deset od teh 30 držav z uradi (vseh uradov je 43) ima pravico neposredno glasovati, ker so finančno samostojne in prispevajo v proračun GPI (Nemčija, Avstralija, Avstrija, Španija, ZDA, Nova Zelandija, Nizozemska, Velika Britanija, Švedska in Švica), druge volijo "po regijah". Danski urad je izgubil pravico

do glasovanja leta 1991, ker ni zbral dovolj denarja, francoski, ki sploh nikoli ni zbral svojega deleža, pa že leta 1987.

Dolžnost vsake pisarne je sodelovati v mednarodnih kampanjah in dajati na voljo svoje redno zaposlene in sredstva. O tem, kako se bo organizirala, pa odloča vsaka sama. Sedež GIP je Amsterdam, ki povrh vodi tudi pomorsko floto gibanja: sedem starih ladij, ki so jih poceni odkupili od 1981. do 1988. To so Sirius (narejena leta 1950), Rainbow Warrior-II (1957), Greenpeace (1959), Moby Dick (1959), Beluga (1960), Gondwana (1975) in Solo (1977). Oprema in vzdrževanje te flote stane 4,5 milijona dolarjev na leto, kar je 15 odstotkov vsega proračuna GPI. Polovica te vsote gre za najemanje posadke, kakih sto ljudi, žensk in moških, med katerimi je tudi precej prostovoljcev.

Dohodki Greenpeacea izvirajo predvsem iz prostovoljnih prispevkov simpatizerjev. Teh je po svetu kakih 4,5 milijona, ki od leta 1990 darujejo od 150 do 170 milijonov dolarjev. Del tega denarja obračajo in je nedotakljiv – kot dobri gospodarji ga redno zaposleni hranijo za hude čase. “Za žepnino” zaslužijo s prodajo militantnih knjig, plošč, oblačil, značk.

Do leta 1991 so dohodki organizacije nenehno rasli, tisto leto pa je tudi njo zadela mednarodna gospodarska kriza, zalivska vojna, povrh pa je zaradi pacifističnega odnosa do intervencije v Iraku izgubila široko podporo Američanov. Ameriški urad s 1.800.000 plačniki naenkrat ni bil več prvi med mecen. Prehitel ga je nemški urad, katerih 700.000 velikodušnih donatorjev je lani podarilo polovico celotnega proračuna GPI (113 milijonov dolarjev).

PREVLADA NEMČIJE

Nič čudnega, če je Nemčija kljub zgodovinski prevladi Američanov postala najmočnejša sila v gibanju. Nemška veja je nastala šele leta 1980, vendar se odtlej skokovito razvija. Med kampanjo proti industrijskim odplakam v reke leta 1984 je premožni hamburški urad kupil organizaciji ladjo Beluga. Prav Nemci so se pred kratkim tako množično odzvali na poziv Greenpeacea k bojkotu družbe Shell zaradi namere, da potopi naftno ploščad Brent Spar v Severnem morju, da se je Shell vdal v dražjo (in ekološko nič manj oporečno, kot pravijo znanstveniki) rešitev: demontažo na kopnem. Med Greenpeaceom, nemškimi zelenimi in javnim mnenjem je tolikšna simbioza, da se ji nič ne more upirati.

Nemčija je postala izvoljena dežela ekologije, ki kaznuje prekrške proti okolju, četudi protislovno (dovoljeno je voziti 200 kilometrov na uro, ne pa čakati z vključenim motorjem).

Nemška prevlada se je pokazala tudi v vodstvu: Nemka je predsednica GPI Uta Bellion, 38-letna inženirka (živi v Veliki Britaniji), Nemec je tudi generalni direktor gibanja Thilo Bode, ki je 21. junija prevzel novi položaj. On je zdaj pravi gospodar, "the big boss". Izvolitev tega nekdanjega poslovneža oznanja zmago poslovnega duha nad uporniškimi. Bode ni nikakršen pustolovec, kakršni so bili prvi aktivisti. Rodil se je v Echingu na Bavarskem in prehodil podobno življenjsko pot kot marsikateri vrstnik: sodeloval je v študentskem gibanju 60. let, študiral sociologijo in politično ekonomijo v Münchnu in Regensburgu, doktoriral s temo investicij v države v razvoju, zlasti Malezijo, in se ukvarjal s pomočjo tretjemu svetu ter se kot poslovnež izpopolnjeval v velikih družbah, pri tem pa objavljajl članke o razvojnem gospodarstvu in zadolženosti revnih držav. Resen, trden, dobronameren. Leta 1989 je stopil na čelo nemške podružnice Greenpeacea s sedežem v Hamburgu, odločen, da "premakne stvari" in popelje organizacijo iz adolescence v zrelo dobo, konča prepir med veterani – romantičnimi ekobojevniki proti ekotatovom – in novimi ekomenedžerji. "Smo skupina, ki izvaja politični pritisk, ne pa združenje izletnikov!" Razširil je sedež v Hamburgu in naredil prostor za 14 redno zaposlenih, gumijaste čolne, potapljaško in alpinistično opremo, dokumentacijo in poštni oddelek (z 1.800.000 naslovi).

Namerno ohranja staro taktiko brenkanja na čustva z akcijo, melodramo po hollywoodskem vzoru z junaškimi pozitivci v boju za čistejši, boljši svet proti brezobličnim korporacijam in vojaško-industrijski eliti. "Burkajte domišljijo in jo skušajte vnovčiti," naroča regionalnim direktorjem. Takšna strategija je namreč nadvse uspešna in ne bo se ji odpovedal, zlasti ne, odkar so za zadnjo akcijo proti francoskim jedrskim poskusom na Mururoi priklicali napol upokojenega 65-letnega McTaggarta, nasprotnika političnega kompromisarstva, ki vidi uspeh le v močnem vodstvu, dramatičnosti, visoki tehnologiji in zajetnem proračunu.

Na začetku se je Greenpeace predvsem vrinjal na mednarodne konference in spreminjal "tehnična" posvetovanja v politična prizorišča, razobešal transparente in iz dolgočasnih srečanj delal medijski spektakel. Tu in tam je peščica gorečnejev dosegla tisto, česar niso dolgomesečna pogajanja (mora-torij na lov na kite, baselsko konvencijo o prepovedi izvažanja odpadkov, razglasitev Antarktike za svetovni park...). Pozornost zbujajo celo na vrhunskih konferencah: v Riu leta 1992 in letos v Berlinu s spektakularnim vzponom na tovarniški dimnik in vsakodnevnimi tiskovnimi konferencami, na katerih so obsodili onesnaževalce zraka.

OD OPOZARJANJA NA PROBLEME K REŠEVANJU

A staro, preskušeno taktiko usklajuje z zahtevami novega časa in preusmerja ekološko dejavnost od opozarjanja na nevarnost k reševanju problemov. "V preteklosti je neposredna akcija pomenila le reči ne, zdaj pa je treba povedati, kaj je mogoče narediti namesto tega." Reklamni prijemi ne zadostujejo več, napočil je čas za bolj pragmatično urejanje svetovnih problemov. V prihodnje bo Greenpeace torej sodeloval s poslovnim svetom, posredoval na trgu in iskal najboljše izhode iz ekoloških težav. Kako si to predstavlja, je pokazal že kot direktor nemške podružnice Greenpeacea: leta 1993 je Greenpeaceov raziskovalni center skupaj z nemškim proizvajalcem poslal na nemški trg hladilnik brez klorofluorogljikov, uničevalcev ozonske plasti. Po tem vzoru se ravna vedno več Greenpeace-ovih akcij (na primer kampanja za varčni avto renault vesta).

Nov pristop, ki ponuja rešitve, se kaže tudi v boju proti francoskim jedrskim poskusom, ki traja že 25 let in se kljub temu, da so leta 1975 dosegli prenehanje poskusov na površju in 1992 odlog podzemeljskih, še ni končal. A organizacija zdaj konstruktivno razmišlja, "kako bi ubogemu gospodu Chiracu (ki nepreklicno vztraja pri poskusih) pomagali, da bi ostal volk sit in koza cela". "Moč predloga proti šoku oporekanja" – pravi temu Bode. Tudi Shellu je namesto potopitve ploščadi predlagal alternativo: razstavitev na kopnem.

Stari, okoreli aktivisti se ne strinjajo z novo usmeritvijo. Je res potrebna? Je, pravi Bode, kajti vprašanja okolja so veliko bolj zapletena, kot so bila pred 20 leti. Takrat je bilo mogoče šokirati javnost s fotografijami tjuljenih mladičev, medtem ko se za tanjšanje ozonske plasti sploh še ni vedelo. Dvajset let kasneje pa so luknje v njej problem, ki se ga je treba lotiti, četudi z neškodljivim hladilnikom ali proizvodnjo enake količine energije za enak denar, a s pol manj ogljikovega monoksida. Drugi razlog za novo usmeritev je, da se je Greenpeace iz peščice ekobojevnikov razrasel v orjaško mednarodno organizacijo s 4,5 milijona plačniki, 1200 zaposlenimi in podružnicami v 30 državah.

Tako bo lahko uveljavil svoje metode planetarno, kontaktiral z industrijskimi krogi, ki jih dobro pozna, in včasih sodeloval z njimi. Na njegovo pobudo so v zadnjem času začeli "pozitivne kampanje" po vzoru operacije Greenfreeze, ko je Greenpeaceov raziskovalni center v sodelovanju z nemškim tovarnarjem poslal na evropski trg hladilnik brez klorofluorogljikov, uničevalcev ozonske plasti. Odtlej je takih akcij zmeraj več, lep primer je kampanja za varčni avtomobil renault vesta. Mednarodni urad za predelavo odpadkov v Bruslju zelo resno

razmišlja o sodelovanju z Greenpeaceom, avstralski olimpijski odbor pa je vzel zelene mirovnike za botra pri organizaciji ekoloških olimpijskih iger v Sydneyu leta 2000...

NASPROTNIKI

Kritiki očitajo Greenpeaceu, da ne meri na najpomembnejše probleme (kakršen je promet), ampak le na tiste, pri katerih si lahko obeta največji uspeh. Pragmatik in realist Bode se strinja: "Cilji naših kampanj morajo biti zelo preprosti. Saj ne moremo razkazovati transparentov z opombami." Sporočilo zadnje velike Greenpeaceove zmage: "Shell odlaga gore odpadkov v ocean samo zato, da bi prihranil denar," je bilo razumljivo vsakomur. Bolj zapleteno je s tehnološkimi predlogi. Greenpeaceov hladilnik ne zbujajo nobenih čustev, je pa vsaj prodril, medtem ko komaj kdo ve, da je bil Greenpeace tudi pobudnik za papir brez klor, razlaga Bode. Kot utilitarist načrtuje manj intervencij (ker je denarja manj), zato pa bolj usklajene, z natančno določenim ciljem. Teme kampanj izbira skrbno tudi zato, ker se zaveda meja lobiranja pri vladah, ve, da je moč v rokah velikih multinacionalk, ki uhajajo nadzoru vlad. Te je zdaj vzel na muho, pa naj gre za kemijo (kampanja proti kloru), nafto, avtomobile ali papir. Cilja tudi na mednarodne denarne ustanove, ki imajo v rokah usodo revnih držav. Prevejan, kot se spodobi za poveljnika GIP, hoče svojo zeleno multinacionalko Greenpeace narediti za nadzornika velikih bank in mednarodnih družb.

Pred kratkim je javnosti predstavil zamisel o ekološki davčni reformi... Takole je dejal v intervjuju za die Zeit: "Cilj naših kampanj je zanetiti in izoblikovati javni konflikt. To načelo smo zdaj samo razširili. A v prihodnje želimo spreminjati trg tudi s tehnološkimi prijemi. Če hočemo doseči cilje, kakršna sta trajen razvoj in naravi prijazno gospodarstvo, se morajo spremeniti gospodarske razmere. Pri tem mislim na ekološko davčno reformo, katere uresničljivost smo pred kratkim predstavili javnosti v študiji DIV. V industriji je čedalje več razsvetljenih menedžerjev. Pri ekološki davčni reformi bomo našli v industriji več zaveznikov kot v političnih strankah."

Greenpeaceu se je posrečilo razširiti spekter tem, ne da bi bil ob razpoznavni znak: David proti Goljatu. "Ljudje morajo imeti občutek, da se peščica nabritežev spoprijemlje z mogočniki, ki jim gre le za denar. In si misliti: 'Če jih bomo podprli, bomo družno uspeli.'" Na očitke, da ne cilja na najpomembnejše probleme, ampak samo na tiste, pri katerih lahko največ doseže, odgovarja pragmatično: "Moramo pač upoštevati, kje se lahko naše močne strani najboljše pokažejo. Kje se lahko igra-

mo Davida in Goljata? Kje je konfrontacijo mogoče vizualizirati, najti dobrega nasprotnika? Ne obdelujemo največjih problemov po vrsti, ampak tiste, iz katerih je najlažje narediti javni spor. To je vsa skrivnost kampanj. Če bi rekel: zbogom avtomobili, nazaj h kolesu, bi vsakdo prikimal in se še naprej vozil z avtom. Preden se bo v prometu kaj spremenilo, bo minilo 25, 30 let. Tu lahko dajemo le pobude in širimo dvom o splošni predstavi o avtomobilih nasploh.”

“Prav veseli bi bili tekmeca, tako pa je naša edina kontrola javnost. A saj so mediji zelo občutljivi, ali je akcija poštena ali ne. Za Greenpeaceom zmeraj tiči grda beseda spektakularnost. A če bi za spektakularnim cirkusom nič ne tičalo, bi ljudje ne verjeli, da gre za resno zadevo, kakršna je sečnja do golega. Najtežji so tisti projekti, ki naredijo stroške našim potencialnim zaveznikom. Lažje je prepričati ljudi, naj črpajo bencin pri Esslu namesto pri Shellu, kot pa, naj varčujejo z njim. Kadar naredimo projekt, ki gmotno prizadene lastno državo, je težko dobiti široko podporo. Če ne bi bilo tako, sploh ne bi bilo težav z okoljem.”

Mar takšni cilji, kakršna je odprava jedrskih central, niso razkošje? Odvisno od tega, kam gremo, odgovarja Bode. “V prihodnosti bomo manj porabili, saj še zmeraj preveč razmetavamo. Industrijski proizvodi bodo trajnejši, ljudje se bodo morali delno omejiti. A v nedotaknjeni naravi bo lepše živeti. Važno je predvsem ohraniti raznolikost vrst. Za to se z besedami zavzemajo skoraj vsi politiki v svojih volilnih programih, glavno nalogo Greenpeacea vidim v tem, da jih prisili od besed k dejanjem.”

Novi gospodar zelenega lobija namerava torej narediti Greenpeace učinkovitejši, četudi z manj denarja, govori o zmanjšanju števila stalno zaposlenih, želi si večja pooblastila... Prav lahko se nam zgodi, da bomo pred začetkom tretjega tisočletja dobili zelenega carja, pred katerim se bodo morali zagovarjati vsi, ki na svetu kaj veljajo.



Citabnica

Norberto Bobbio

DESNICA IN LEVICA

Razlogi in pomeni političnega razlikovanja

ZPS, Ljubljana 1995;

113 str., cena: 1470 SIT

**Norberto Bobbio,
Giancarlo Bosetti,
Gianni Vattimo**

LA SINISTRA NELL'ERA DEL KARAOKE

Donzelli, 1994;

63 str., cena: 8.000 Lit

Norberta Bobbia prav posebno na dolgo najbrž ni treba predstavljati: je ime z največjim mednarodnim ugledom, ki ga danes Italija premore na področju politične in pravne filozofije. Doslumni senator v italijanskem parlamentu, zdaj že krepko v osemdesetih, ki je v vsej svoji dolgoletni in plodoviti znanstveni in publicistični karieri odkrival in avtoritativno zastopal razloge levice, toda "zmerno", kot sam pravi, se je na večer svojega življenja odločil povedati, kar misli o političnem razlikovanju levice in desnice. Nastala je drobna knjižica po široko dostopni ceni in tudi napisana na način, ki je še razumljiv širokemu bralskemu krogu nespecializiranih bralcev. Neprikrit namen, da bi njegovi argumenti dosegli čim večje število ljudi, je več kot uspel, kajti knjiga je takoj po izidu prejšnje leto v Italiji postala pravi založniški boom in se zavihtela na lestvico desetih najbolj prodajanih esejskih knjig, kjer je dolgo obstala in se uspešno kosala s tekmeči takega formata, kot je denimo pa-pež Janez Pavel II.



Vrtoglav knjigotrški uspeh je gotovo pripisati tudi dejstvu, da je izšla v letu političnih volitev pri sosedih, ki so volilcem ponujale drugačno opcijo kot mnogo prejšnjih. Po naglem preoblikovanju italijanskega strankarskega prizorišča, ki je pometlo s široko pahljačo strank, in po opravljenih le nekaj korakih k spremembi ustave je politični boj pri njih potekal prvič podobno kot v dvopartitnih političnih ureditvah, med dvema jasno razpoznavnima grupacijama strank, ki ju je tisk jasno označil za levo in desno. To in dolgotraj-



ni prehod k novi ustavi, ki ustvarja ozračje negotovosti in dezorientacije, je zanesljivo močno vplivalo na množično iskanje vodnika v modrosti takšne nacionalne avtoritete, kot je Bobbio.

Vendar to niso edini razlogi uspeha *Desnice in levice*. Bržkone je treba razloge njenega uspeha poleg ugodne tržiščne konstelacije okoliščin pripisati tudi kakovosti samega artikla: temi, kakovosti argumentov, ki jih Bobbio naniza, in marketinški strategiji njihove predstavitve. Izdelek, ki ga je Bobbio ponudil tržišču prek propulzivne založbe Donzelli, je – tako menim – doživel uspeh, ker je ob pravem trenutku postregel z jasno izrečenimi stališči o nečem, po čemer je obstajalo veliko povpraševanje, ki ga – in to je pomembno – ne moreta zadovoljiti ne televizija ne dnevni tisk, taka kot ju poznamo. Kaj lahko zremo o razlikovanju med desnico in levico v enournem televizijskem talkshowu, na katerem se krešajo mnjenja več politično različno usmerjenih udeležencev? Ali na strani, morebiti dveh straneh časniškega članka ali pogovora? Gotovo ne tega, kar nam na stotih straneh zgoščene pojmovne argumentacije pove Bobbio. Res je, konzumpcija Bobbia od bralca zahteva nekajurno miselno delo, ki ga "hitri" mediji ne terjajo, vendar so rezultati temu primerno različni. Medtem ko se h knjigi lahko vrnemo in ponovno premislimo njene izpeljave, so časniki in televizijski programi zapisani efemernemu obstoju, hitri absorpciji posredovanega in praviloma tudi njegovi skoraj enako hitri pozabi. Pri tem posredovano običajno ni miselno hudo zahtevno – bilo bi v nasprotju z naravo medija. Če se je *Desnica in levica* prodala v več deset tisoč izvodih, to dokazuje, da je knjiga politične teorije (za to namreč v njej gre) našla ne ravno majhno tržno nišo, ki jo sestavljajo ljudje, nezadovoljni z ravni infor-macijo, ki jih lahko najdejo v peri-

odičnem tisku in elektronskih medijih. Še več: če imamo v mislih fenomen silnega razmaha izdajanja drobnih žepnih knjižic z najrazličnejšo, vendar velikokrat "večnostno" tematiko pri sosedih, lahko trdimo, da se široki krogi tamkajšnje populacije, zasičeni z dnevnimi informacijami, ozirajo po kakovostnejši, poglobljeni informaciji, ki jo za tak krog odjemalcev lahko – danes še – ponudi predvsem knjiga.

Zdaj pa k vsebini knjige. Pogosto je z različnih strani slišati, da se je označevalni par desnica-levica v političnem besednjaku izvotil, da je izgubil svoje referente, da je skratka neuporaben, in ga zato kaže opustiti. Naslednji koraki v argumentaciji za ta predlog so lahko različni: eni trdijo, da živimo čas konca velikih zgodb in ideologij, med katere sodita tudi levica in desnica, in včasih svojo trditev podkrepijo še z ugotovitvijo, da je levica izginila s prizorišča s propadom komunističnega imperija; drugi smiselno uporabe leve in desnice kot politične oznake zanikajo, sklicujoč se na vse večjo pluralizacijo političnega prostora, ki naj bi dosegla že takšno stopnjo razvoja, da se je antitetičnost dveh polov v njem razpršila v nepregledni igri ujemanj in razhajanj političnih akterjev; tretji menijo, da je razločevanje dveh strani v političnem boju nesmiselno, ker se prostor političnega izbora oži in so razlike med političnimi stališči vedno manjše.

Vsem tem v drugim ugovoru proti domnevno umetnemu podaljševanju življenja leve in desnice, ki sta dejansko že mrtvi in ju pri življenju drži le njuna nevednost o lastnem preminutju, se Bobbio postavi po robu z zagovorom obstoja tradicionalnega poimenovanja dveh temeljnih strani v političnem prostoru. Levica in desnica v tem pomenu nista izumrli, in Bobbio trdi, da tudi ne bosta. Če bosta izumrli, bosta izumrla le izraza, ki označujeta te-

meljno delitev političnega prostora, sama delitev političnega prostora pa bo ostala. Vsem, ki izrekajo sodbo o koncu te velike zgodbe, najprej servira empirično ugotovitev: oznaki sta nedvomno zelo vitalni in težko si predstavljamo kakršno koli razpravljanje o politiki, ki prej ali slej ne bi poseglo po njiju.

Posebno pozornost posveti tezi o razvejanju in prepletanju političnih stališč, ki ukinja polarno delitev političnega kozmosa in uveljavljanje radikalnega razcepa ali-ali med obema. Mar krepitev in širitev sredinskega bloka med levico in desnico kot ekstremoma političnega prostora diade ne razdira in jo nadomešča s triado? Ne, odgovarja Bobbio, sredina je sredina med obema poloma, tako kot je med belino in črno lahko cela vrsta sivin. Pri tem ločuje dve vrsti konceptualizacije "tretje poti": vključitev tretje možnosti in vključujočo tretjo možnost. Prva se predstavlja kot tretja pot med levico in desnico, druga je tretja skozi vključitev obeh antagonističnih opcij, sinteza, ki odpravlja tezo in antitezo: "*Medtem ko vključitev tretje možnosti lahko predstavimo s formulo 'ne eno ne drugo', pa vključujočo tretjo možnost v skrajšani obliki ponazarja formula 'in in'*" (str. 39). Druge pripominja, da je francoski fašizem še pred italijanskim izumil formulo "*Ni dröite ni gauche*" (str. 56), nove primere sloganov, izdelane na podlagi logike niti-niti, pa bi lahko našli tudi v našem prostoru.

Dokazovanje, da triadično pojmovanje političnega prostora v nobeni od obeh enačic ne odpravlja diadične, temveč jo, nasprotno, predpostavlja, še ne pove ničesar o tem, zakaj je diadičnost njegova primarna struktura. Politično veselje je kraj manifestacije, delovanja in razreševanja navzkrižij in konfliktov med različnimi stranmi, ki se od vojne razlikuje po tem, da ne posega po vseh nasilnih sredstvih. Če je vojna "na-

turalitet dihotomna" in v njej vedno nastopata dve strani, to velja tudi za politiko. Tudi v politiki lahko odločilno vlogo v strukturalizaciji političnega prostora prisodimo dihotomnemu paru "prijatelj-sovražnik", ki polarizira vsa druga razmerja in jih razvrsti na svojo prelomljeno os. Vsak "wold be" nevtralni tretji je pritegnjen v gravitacijsko polje ene ali druge strani v sporu. Če sem v sporu z nekom, bom njegove prijatelje obravnaval kot svoje sovražnike, in narobe, njegove sovražnike kot moje prijatelje. Levica in desnica je le naključna historična transpozicija v horizontalno prostorsko metaforo te izvorne dualnosti političnega, ki bo – čeprav v drugačnih poimenovanjih, česar Bobbio ni pripravljen poudariti – obstajala, dokler bodo obstajali konflikti.

V tem je doberšen del *pars destruens* avtorjeve argumentacije. *Pars costruens*, ki zavzema drugi del knjige, se začne s poskusom, da bi določil imanentno vsebino obeh političnih usmeritev, torej ob izključitvi njunega razmerja do nasprotnega pola. Kritika stališč, ki zanikajo smiselnost uporabe delitve na levico in desnico, je privedla do sklepa, da je polarnost neodpravljiva modaliteta strukturalizacije političnega, ničesar pa ni trdila o njuni vsebini. Zadovoljila se je z dualno diferencialnostjo obeh označevalcev, od katerih vsak označuje predvsem drugo od drugega, kar ima za posledico njuno sopripadnost do te mere, da bi ukinitve enega nujno ukinita tudi drugega. Če bi ostali pri tem, ne bi imeli na voljo sredstva, s katerim bi lahko trdili, da določeno ravnanje ali stališče sodi na to ali ono stran političnega obzorja. Zato poleg označevalne diferencialnosti kot določilnico pomena, ki preseka z relativnostjo in arbitramostjo uporabe obeh oznak, Bobbio išče in najde tudi merilo objektivnega razlikovanja med levico in desnico, ki onemogoča subjektivnost kriterija pripadnosti.

Potem ko razpravlja o drugih predlogih in jih zavrne kot neza-dostne, predlaga razlikovanje des-nice in leveice na podlagi različ-nega vrednotenja enakosti. Rešitev je daleč od tega, da bi bila izvir-na: levica je egalitaristična, desni-ca neegalitaristična, vendar – in Bobbio je veliko do tega akcenta – to še ne pomeni, da so levičar-ski tisti subjekti, ki se zavzemajo za enakost vseh v vsem, v vseh pogledih in v vseh okoliščinah. Levičarski egalitarizem razmejuje od totalitarističnega in, kot mu sam pravi, "utopičnega" egalitariz-ma s tem, ko mu ne pripiše nepri-zivne veljavnosti vrhovnega nače-la, marveč ga opredeli "*kot težnjo, ki po eni plati bolj izpostavlja tisto, zaradi česar so ljudje enaki, kot pa tisto, zaradi česar se ljud-je razlikujejo, po drugi plati pa pospešuje takšne politične usme-ritve, ki skušajo doseči, da bi ne-enaki postali bolj enaki*" (str. 98).

Ob tem velja poudariti, da se dvojica levica-desnica ne ujema docela z dvojico egalitarizem-nee-galiarizem. Egalitarizem leveice ni-ma povsem ustreznega pendanta v neegalitarizmu leveice. Desničar bo neenakost razumel kvečjemu kot stanje, ki je skladno z naravo človeka in ga zato ni mogoče spremeniti. Nemara bo dodal, da je to stanje tudi koristno, ker vodi k napredku, razvoju ustvarjalnih sil itn., a ga bržčas ne bo določil kot cilja svojih prizadevanj. Ta nepopolna zrcalnost stališč izhaja iz različnega vrednotenja vzrokov neenakosti pripadnikov leveice in desnice: prvi (Rousseau) sodijo, da so neenakosti predvsem druž-bene narave in zato odpravljlive, drugi (Nietzsche), da so naravne in zato neodpravljlive. Vendar s tem zdrsnemo iz aksiološko nor-mativnega razpravljanja o različ-nosti ciljev leveice in desnice v raz-pravljanje o načinih njihovega ute-meljevanja.

Neenakost je bolj kot cilj pri-zadevanj desnice njihovo sredstvo in legitimacijska podlaga. Na ravni

ciljev prizadevanj političnega delo-vanja je dejanski oponent primar-nosti zavzemanja za večjo enakost postavljanje na prvo mesto svo-bode (koalicija desnih političnih strank se je na italijanskih volit-vah predstavila z imenom Pol svoboščin). *Duo ultima*, od kate-rih vsak zasnuje koherentno in v pogojih priznavanja večinskega demokratičnega načela za volilce privlačno opcijo, sta polarizirana ekstrapolacija dveh prvin gesla francoske revolucije. Nasproti za-vzemanju za enakost leveice se desnica volilcem ne predstavlja kot varuhinja neenakosti – to bi bilo skrajno nepopularno –, am-pak kot branilka svoboščin, ki je v imenu njihove prioritete pripravljena žrtvovati enakost. Levici, ki prednost daje enakosti, ne pre-ostane drugega, kot da prizna svojo pripravljenost, da v imenu odpravljanja neenakosti v neka-terih primerih zmanjša svobodo nekaterih.

Zdi se, da Bobbiova analiza pokaže na reprezentacijsko težavo leveice, ki mora prepustiti desnici prednost pri uporabi izredno pri-vlačnega gesla. Njena zagata ni v tem, da na to sklicevanje desnice ne bi imela teoretskih odgovorov, pač pa v tem, da je ta odgovor teoretski in zahteva analitično posredovanje, ki le s težavo dose-že udarno moč abstraktnega slo-gana. Seveda je antitetičnost go-vora o svoboščinah in enakosti mogoče pobijati z ugotovitvijo, da prizadevanje za enakost ni vedno omejujoče za obstoječe svobošči-ne (podelitev volilne pravice žen-skam denimo ni okrnila političnih pravic moških); da je abstraktna pravica do uživanja neke svoboš-čine nekaj povsem drugega kot njeno uživanje na način, kot ga uživajo drugi, itn., vendar je treba priznati, da v nekaterih primerih *duo ultima* kolidirata, in kot na primer v progresivnem obdavče-vanju, zavzemanje za enakost po-meni poseganje v raven svoboš-čin drugega. Navzkrižje med svo-

bodo in enakostjo kot poslednji-ma ciljema ni povsem zgledljivo.

Argumentacijska linija se ob koncu nekoliko zaplete in izgubi nekaj svoje začetne jasnosti. Bob-bio v predzadnjem poglavju od-nosu do svobode pripiše vlogo kriterija razlikovanja med skraj-nim in zmernim krilom gibanj bo-disi na levici kot na desnici, kar implicira njegovo nestrinjanje s prepustitvijo libertarnega ideala desnici, čeravno priznava, da se razcep levica-desnica velikokrat predstavlja in konceptualizira na ta način (prim. str. 103 in nasl.).

Problem Bobbiove *pars costru-ens* vidim v dvojni vlogi ideala svo-bode, ki je s tem, ko ni pripisan levici, v dualnem svetu politike na neki način nujno prepuščen desni-ci, obenem pa ga Bobbio uporabi kot podrejen kriteriju enakost-neenakost: odnos do svobode naj bi omogočal razloček znotraj temeljnega razcepa leveice in des-nice na zmerno in radikalno vari-anto obeh. Praktično politično se problem kaže v tem, da je enakost na tržišču proste politične ponudbe in povpraševanja lahko ideal, ki postane slogan, medtem ko neena-kost to ni, že zaradi tega ne, ker so ideali predvsem pozitivni. Še drugače rečeno, odnos do enakosti in neenakosti kot razločevalna poteza leveice in desnice priklіče tudi svobodo, kot tretjo možnost, ki poruši diadičnost konstrukcije – če je ne pripišemo desnici, česar Bobbio ni pripravljen narediti.

Levico in desnico je zelo do-bro prevedel Marjan Sedmak, ki je tudi napisal kratek predgovor. Pre-vod je druga izdaja izvirnika, ki vključuje tudi nov avtorjev predgo-vor, v katerem odgovarja na ne-malo odmevov, ki jih je sprožila prva izdaja v italijanski javnosti. Posebej velja pohvaliti hitrost ob-jave prevoda, ki nam je omogoči-la, da v slovenščini preberemo po-membno besedilo le nekaj mese-cev po njegovem izidu v Italiji.

V predgovoru k drugi izdaji Bobbio omeni, da je v nekem in-

tervjuju neprevidno dejal, da je televizija naturaliter na desnici. To se je zgodilo v pogovoru s filozofom šibke misli Giannijem Vattimom in Giancarlom Bosettijem, urednikom revije Reset. Pogovor med tremi levičarskimi intelektualci je, izhajajoč iz tez Bobbiove knjige, skušal osvetliti sedanji trenutek levice. Medtem ko Levica in desnica skuša biti nepristranska analiza, je ta pogovor usmerjen k iskanju možnosti političnega delovanja levice. Pogovor je izšel v še bolj drobni, res žepni knjižici, in genialen naslov *Levica v času karaok* je tudi tej knjigi pomagal postati uspešnica.

Igor Pribac

Claude Lévi-Strauss

RASA IN ZGODOVINA; TOTEMIZEM DANES;

Studia humanitatis; ŠKUC
FF; Ljubljana; 1994;
234 strani; 3150 SIT

Dela velikih družboslovnih in filozofskih mislecev – ne le tega stoletja – označuje značilno protislovje: čeprav so bila napisana za potrebe katere izmed novih znanstvenih ved, četudi imamo njihove avtorje za ustanovitelje te ali one znanstvene usmeritve ali šole, pa je največja vrednost prav v njihovi širini. Mimo novodobne obsedenosti s predalčkanjem v strogo začrtane okvire in ljubosumnega ločevanja do sestrskih panog jih lahko beremo in presojamo iz različnih izhodišč. Čeprav si take spise ponavadi prisvoji ena od znanstvenih ved ali smeri, jih svojevoli in ekskluzivno interpretira in pravoverno "razvija", so dovolj izzivalno odprti tudi za avtorje iz drugih teoretskih polj.

Lévi-Straussova pričujoča spisa zato nista domena antropologije

nič manj kot npr. zgodovine, sociologije ali semiologije. *Rasa in zgodovina* je klasičen tekst, napisan za Unesco, objavljen je bil tudi v *Strukturalni antropologiji* 2 in je nujno "domače branje" za vsakogar, ki šele začenja spoznavati katero od omenjenih znanosti, prav tako pa tudi za poznavalca, ki se mora vsake toliko ponovno spustiti k živemu vrelcu misli in znanstvenih vrednot. Delo, ki ga je treba vzeti v roke vsakič, ko se zavemo razsežij raznoličnosti človeških kultur in ras ali etnocentrizma in rasizma, napredovanja ali stagniranja, diferenciranja ali homogeniziranja, sodelovanja ali univerzaliziranja. Pomemben prispevek k večno živi diskusiji o medkulturni strpnosti. *Totemizem danes* je razprava o totemizmu, katerega podoba je – tu moramo slediti ugotovitvam tudi iz predhodnega spisa – projicirana, ne dobljena, prilagojena pogledu zahodnega opazovalca, zasnovana tako, da zaščiti njegovo predstavo o religiji.

Prva študija vsebuje metodološka napotila za drugo: avtoreflexija in samoanaliza zahodnjaške zavesti in znanstvenega načina razmišljanja sta potrebna predpogoja za soočenje z družbeno oz. simbolno strukturo arhaičnih družb. Avtor opozarja na neprimernost evropocentrične paradigme razmišljanja za vse druge kulture sveta: ta posebna vrsta "razširjenega" etnocentrizma tvega, da bo nemara prvič v zgodovini ustvarila svetovno družbo po lastnem modelu. Tudi s superiornim nepriznavanjem, zatiranjem dejstva kulturne raznoličnosti, s "pozahodničevanjem". Skladno s svojo temeljno razlagalno dihotomijo Lévi-Strauss pojasni, da etnocentrična misel in praksa izvrže iz *kulture* v *naturu* vse, kar ne ustreza njeni normi. Naslednji problem je "lažni evolucionizem", po katerem so različna družbena stanja različnih kultur zgolj etape enotnega toka razvoja, ki izhaja iz ene točke in ki ima le en cilj. Zgled je zgodovinsko

sosledje "bele civilizacije". Arhaične kulture oropa njihove zgodovine: če je slednja taki zavesti neznana, to seveda še ne pomeni, da je tam ni bilo. S tem v zvezi razlikuje dve vrsti zgodovine, ki gradirata v kumulativnosti predhodnih izkušenj in sintetičnosti sočasnih. Prva, "progresivna" in pridobitna, jih izkoristi za ustvarjanje impozantnih civilizacijskih tvorb. Tako zasenci drugo, morebiti prav tako dejavno in inovativno, a manj sintetično: torej inertno, stacionarno, izolirano. Značilnost zahodne civilizacije je prav v učinkovitem kopičenju energije, ki ji kljub zaviralnim, kompenzacijskim pojavom zagotavlja gospodarsko-politično hegemonističen položaj v svetovni zgodovini. Zanimivo je, kako so posamezni izumi manj pomembni od načina njihove implementacije ali razloga pozabe oz. zavržbe, prenašanja, mutiranja ali pozabe: različne kulture razvijajo svoje kvalitativne prednosti in artikulirajo specifične vidike kulture pred drugimi in mimo njih. Prav zaradi tega je nemogoče najti merila, po katerih bi bogastvo različnih kultur spravili v hierarhično zgodovinsko sosledje ali trenutno razmerje. Kot taka so lahko le podlaga kvalitativni klasifikaciji kultur istega in različnih časov. Izvirnost vsake kulture je, prvi ta francoski strukturalist, v njenem specifičnem načinu reševanja problemov in razvrščanja vrednot: torej v samosvojem kombiniranju posameznih kulturnih umislekov in tehničnih prispevkov.

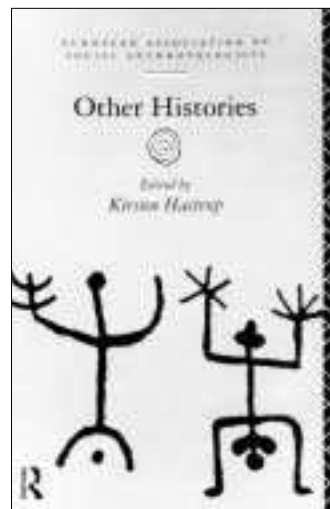
Posebno vrednost ima avtorjeva kritika nekaterih temeljnih zaključkov funkcionalistično usmerjenih antropologov. Radcliffe-Brown pravi, da postaneta vsaka stvar ali dogodek, ki pomembno vplivata na materialno ali duhovno blaginjo družbe, tudi predmet ritualne drže; tudi po Malinowskem je žival "totemska" le, če je najprej "dobra za jesti". Tako utilitaristično stališče Lévi-Strauss obr-

Zgodovina ni kak nevtralen, objektivni proces, ki ga lahko neprizadeto opazujemo. Ravno nasprotno: odvisna je od specifičnih interesov in pojmovanj, ki jih opazovalec vanjo investira, projicira, inducira ali deducira. Teh pomembnih zadržkov se gre zavedati vsakič, ko se spravimo raziskova-

Mitja Velikonja

Routledge, 1992,
133 str.

Knjiga *Other Histories* je zbornik prispevkov prve konference Evropskega združenja socialnih antropologov EASA iz leta 1990. Tema, ki so si jo izbrali, je zelo pereč problem odnosa med antropologijo in zgodovino. V nekakšni najbolj klasični delitvi polja se antropologija ukvarja z družbami, ki so od naše sedanje ločene v prostoru in so zaradi tega izključene iz "našega" sveta, zgodovina pa z družbami, ki so živele v drugem času. Prve ne poznajo pisanih virov in tako nimajo zapisane zgodovine, čeprav kajpada niso brez nje, le da je ta za njih bodisi neznana bodisi je opazovalec, ki pride od zunaj, ne more razumeti, saj ni zapisana v kodu, ki



RE C E N Z I J E 299

Vprašanje, ki nam ga zastavi naslov zbornika *Other Histories* ni toliko vprašanje socialne antropologije oziroma zgodovine, temveč vprašanje epistemološke upravičenosti projekta, ki so se ga avtorji lotili. Drugost, ki jo avtorji preučujejo, je namreč Drugost evropske zgodovine, italijanske, grške, portugalske, islandske, kar nam že v začetku vzbudi dvome o možnosti dejanske vzpostavitev Drugega kot obstoječega v besedilih. Ni skratka jasno, za kaj pri projektu sploh gre, za odnos med socialno antropologijo in zgodovino ali za razkrivanje zgodovine Drugih in/ali Drugosti. Knjiga želi biti tako eno kot drugo, vendar ji pri tem spodleti. Bolj se zdi, da razširi tezo Ernesta Gellnerja, ki pravi, da je razlika med sociologijo in socialno antropologijo le socialna, še na zgodovino. Seveda pa zaradi tega še ne gre zanikati zanimivosti in originalnosti člankov v knjigi, le kontekst, v katerega so z naslovom zbornika umeščeni, je napačen.

John Davis v *History and the people without Europe* poskuša klasificirati načine produciranja zgodovine v štiri razrede, in sicer avtobiografijo, precedenčno zgodovino, mit in pravo linearno zgodovino. V vseh štirih primerih gre za določen način ukvarjanja s preteklostjo, pri čemer ne gre nujno za njeno rekonstrukcijo. Čeprav bi na tej točki pričakovali, da bo Davis natančneje določil in interpretiral štiri predstavljene načine obravnavanja preteklosti, se je raje odločil za predstavitev odnosa do preteklosti pri ljudstvu Uduk, s čimer se je podrobneje posvetil le uduškim "resničnim besedam", ki so po njegovem neke vrste linearna zgodovina.

Thomas Hauschild v članku "Making history in southern Italy" na primeru lastne terenske izkušnje pri preučevanju kulta svetega Donata v južnoitalijanski vasi- ci Ripacandida ugotavlja, da je odnos do časa in preteklosti pri

ljudih vedno odvisen od konteksta, v katerem se pojavi, in da je starost obredov lahko močno varljiva. Kot raziskovalec je v vas prišel obremenjen s funkcionalističnimi in materialističnimi idejami, ki so bile vzrok njegovih poskusov, da bi izoliral "večno magijo resnične družbe od zgodovinske tradicije resnične družbe", in tudi zaradi tega dolgo ni mogel razumeti, kako in zakaj vaščani vedno znova pišejo in prilagajajo svojo zgodovino in tradicijo novim razmeram.

V prispevku "The gods of the Gentiles are demons: the problem of pagan survivals in European culture" Joao de Pina Cabral na podlagi portugalskih primerov pravi, da so tako imenovani poganski ostanki v religioznem vedenju ljudi, ki so ves čas videti, kot da bodo vsak trenutek izginili iz tradicije, v očeh uradne cerkve zaničevani in preganjani prav zaradi svoje sakralne dejanskosti. Poganstvo je drugačno in zaradi tega preteklo, njegovo bistvo pa je v boju med religiozno kreativnostjo ljudi in potrebo Cerkve po moči.

Michael Herzfeld se v članku "Segmentation and politics in the European nation-state: making sense of political events" ukvarja z uporabo zgodovine na Kreti. Na primeru spora glede dodelitve cerkvene zemlje kmetom pokaže, kako vsaka stran v konfliktu izrabi zgodovino na svoj način in interpretira le tiste njene dele, ki ji koristijo. S selektivnim interpretiranjem zgodovine pa ni povezan le politični boj, pač pa celotna socialna sfera v družbi, ki temelji na agnatskih segmentarnih sorodstvenih skupinah z bilateralno terminologijo.

Anne Knudsen v "Dual histories: a Mediterranean problem" na primeru zgodovine Korzike v 18. in 19. stoletju poskuša pokazati, da delitev na družbe, ki producirajo zgodovine, in na tiste brez nje pravzaprav ni mogoča in da

gre vedno za vprašanje različnih artikulacij istega sistema. Tako je "prava zgodovina" le vsakokratna arbitrama in kontingentna mešanica "malih zgodovin," ki se producirajo na način, na kakršnega nastaja odnos do preteklosti in časa pri tako imenovanih družbah brez zgodovine.

Kirsten Hastrup v prispevku "Uchronia and the two histories of Iceland, 1400-1800" pokaže, kako so Islandci, potem ko so v kratkem času naselili neobljuden in precej negostoljuben otok in na njem ustvarili specifično in cvetočo družbo, v določenem trenutku na neki način izstopili iz zgodovine. V postsrednjeveškem obdobju, ki predstavlja stagnacijo, če ne že kar propadanje islandske družbe, so se Islandci prepustili fatalizmu in melanholiji, pri čemer se je slednja oplajala zlasti na slavni preteklosti sag, ki so tako postale nadomestna zgodovina in pribežališče pred okrutno sedanostjo. Vzroke tega Hastrupova ne išče le v objektivnih zunanjih okoliščinah, temveč zlasti v specifični nordijske kozmologije.

V kratkem zaključnem eseu *Reflections on "making history"* Anton Blok povzema in koncizno ter kritično opredeljuje ugotovitve preostalih avtorjev. Opozarja na dvomnost besede zgodovina, ki konotira tako preteklost kot zgodbe o preteklosti, ter ugotavlja, da so antropologi preveč nezaupljivi do zgodovinarjev in da je menjava med zgodovino in antropologijo v precejšnji meri enostranska. Meni tudi, da se mora antropologija sicer posvetiti študiju časa in spomina ter njunim odnosom do zgodovine, toda njen bistven prispevek mora biti v preučevanju preživetja in propada tradicionalnega kolektivnega spomina.

Dorijan Keržan

Od izida *Fenomenologije I* bo kmalu minilo že dve leti. Študente filozofije, ki jim je knjiga v prvi vrsti namenjena, so se z njeno vsebino že dodobra seznanili. Pred nekaj meseci je Tine Hribar izdal že nadaljevanje te knjige – *Fenomenologijo II*. Da je *Fenomenologija I* le prvi del širše zastavljenega načrta, govori že sam naslov, poleg tega pa avtor že na začetku *Fenomenologije I* napove svoj načrt: predstaviti fenomenološki način mišljenja na način, da bo sledil najvidnejšim avtorjem, med katere sam prišteva: Franza Brentana, Edmunda Husserla, Martina Heideggra, Emanuela Levinasa, Jacquesa Lacana in Jacquesa Derridaja. Prvim trem, če grobo povzamem, je namenjena prva knjiga *Fenomenologije*, drugim trem pa druga knjiga.

Fenomenologija I je zbirka razširjenih predavanj, ki jih je imel prof. Hribar v študijskem letu 1992/93, vendar pa se to opazi le na redkih mestih, le pri posameznih primerih. Ko razlaga na primer dogodek, razumljen v Heideggrovi perspektivi, tako pravi: "Ta prostor ima zame kot predavatelja torej pomen predavalnice, z nekega drugega vidika ima morda pomen učilnice, lahko tudi pomen razreda, če bi se vi študentje čutili kot skupina učencev ali šolarjev" (str. 207).

Ker pišemo to recenzijo s časovnim zamikom, imamo možnost pregleda recenzij te knjige izpod peresa drugih avtorjev. Več se jih je spotaknilo ob Hribarjevem izboru najpomembnejših predstavnikov fenomenološke smeri. Če sta Brentano in Husserl po splošno sprejetem mnenju stari oče in oče fenomenologije in Hei-

degger tisti, ki je fenomenološko mišljenje do kraja razvil, se mnogi ne strinjajo s prištevanjem Lacana in Derridaja tej skupini. Resnici na ljubo je treba povedati, da ga verjetno ni filozofskega leksikona na svetu, ki bi ta dva avtorja prišteval k fenomenologom. Vendar Hribar ne zapiše, da so ti avtorji deklarirani fenomenologi, pač pa trdi samo, da brez tega, kar je v mišljenju dosegla trojka pred njimi, ne bi moglo priti do tega, kar so počeli drugi trije. V tem smislu jih Hribar ne razume kot fenomenologe v najožjem pomenu, ampak zgolj kot dediče tradicije fenomenološkega načina mišljenja. Gre namreč za eno od Hribarjevih tez, po kateri je fenomenologija vodilna filozofska smer 20. stoletja. Če naj bo tako, se mora to kazati tudi v mišljenju najvidnejših filozofov v tem času, med katere trojka, ki jo poleg Heideggrovega prispevka fenomenologiji "po obratu" obravnava v *Fenomenologiji II*, prav gotovo spada.

Fenomenologija ima tudi na Slovenskem bogato tradicijo, z njo se je ukvarjal pred prvo svetovno vojno France Veber, učenec utemeljitelja predmetnostne teorije Alexiusa Meinonga, ki pa je bil učenec Franza Brentana. S fenomenologijo se je pri nas svoj čas ukvarjal tudi letos umrli filozof Cene Logar, za njim pa je bilo nekoliko praznine, ki so jo zapolnili današnji fenomenologi Ivan Urbančič, Tine Hribar, Dean Komel, Andrina Tonkli..., ki so vsi zbrani v krogu uredništva revije *Phainomena*. Poleg omenjenih pa se vsaj do neke mere k fenomenologom prištevajo tudi nekateri filozofi pretežno analitične filozofske usmeritve, npr. Matjaž Potrč.

Fenomenologijo opredeli Hribar kot vedo o fenomenih, kot vedo o tistem, kar je moč videti, uzreti. Videti, uzreti z notranjim očesom, ki ne uzre pojavov v Kantovem smislu, posamičnih stvari in oblik, ampak samo bistvo stvari, zato je tudi Husserlovo

pojmovanje filozofije kot fenomenologije razumljeno kot bistvo-gledje. Gre za strogost mišljenja, ki je potrebna za sestop (ali pa dvig) z doksične, logične ravni dojemanja na refleksijsko raven. Se pravi na raven, ki je še korak bližje stvarem samim, bližje Arhimedovi točki mišljenja, spoznanja in vedenja. Kaj je torej fenomenološko mišljenje?

To je mišljenje, ki ga je nakažal že Descartes s svojim "Cogito, ergo sum", določneje pa opredelil šele Edmund Husserl, v čigar pozivu: "K stvarem samim!" je zaobjeto samo bistvo fenomenološke metode in mišljenja: "Odvreči in zavreči vse ovire, ki nam preprečujejo dostop do stvari samih. Do tega, da bi stvari zagledali takšne, kakršne so. Kakršne se nam kažejo same po sebi ali za sebe, ne pa kakor nam jih kažejo drugi." (Str. 8.)

Temeljni pojem fenomenologije je pojem intencionalnosti, ki ga slovenimo kot usmerjenost na, naperjenost. Mišljenje je vedno mišljenje o nečem, zavest je vedno zavest o nečem. Ko si nekaj predstavljamo, imamo predstavo o nečem. Fenomenologijo najprej zanima, kaj je tisti "nekaj", kar si predstavljamo. To je predmet, natančneje, intencionalni predmet. Celotno fenomenologijo je moč razumeti kot razvoj pojma intencionalnosti, ki je bil globoko zasidran že v filozofiji najstarejše dobe – na samem začetku. Parmenidova zapoved, da je dovoljeno misliti le o tistem, kar je, in ne o nič, so filozofi, začeni s Platonom, utemeljevali, prirejali, obdelovali, vendar na neki način niso mogli nikoli mimo nje. Radikalno je Parmenidovo zapoved izpostavil Leibniz v vprašanju: Zakaj so stvari in ne raje nič? Ko razmišljamo, razmišljamo o tistem, kar je; kar nam je dano; kar je postavljeno (vrženo) pred nas. Zato se kot fenomenologi neprestano čudimo nad tem, da stvari sploh so in da so takšne,

kakršne so. Čudenje je temeljno fenomenološko stanje, ki omogoča rado-vednost. Radovednost pa je temeljna fenomenološka naravnost. Po Hribarju gre pri fenomenološki rado-vednosti več kot zgolj za željo po vedenju (vedoželjnost), po razkritju. Fenomenologija predpostavlja "rad imeti svet", da bi ga bilo sploh možno spoznati. Seveda pa ne govorimo o čutni ljubezni, ampak o ljubezni, ki je vnaprej. Še pred zavestnim odnosom do sveta. V temelju spoznavanja je torej globlji odnos do stvari pred spoznanjem stvari, je vzpostavljen pred-gnostični (izraza Hribar ne uporablja) odnos do stvari.

Ko govorimo o fenomenološkem pojmu "stvar" (die Sache), ne govorimo o ničemer drugem kot o stvari, ki in kakor se nam neposredno kaže. Stvar ni niti Kantova stvar na sebi niti tisto, kar Kant razume kot pojav, ampak natančno tisto, za kar se nam ona sama kaže. Če na primer gledamo drevo, ni stvar niti beseda "drevo" niti naša predstava (drevesa), ampak prav samo drevo, kakor smo ga, kažočega se nam, uzrli.

Seveda so se stvari tako na tej točki kakor tudi na drugih mestih avtorjem, obravnavanim v pričujoči knjigi, močno zapletale in tudi razpletale, tako da bi verjetno ne imelo večjega smisla posegati v to problematiko več, kot je potrebno zgolj za okvirno predstavitev teme in nekaterih izhodišč.

Potem ko smo poskušali izpostaviti temeljni fenomenološki odnos do sveta, poskušajmo izpostaviti naslednje ključno, spoznavnoteoretsko vprašanje: Kako uzremo stvari take, kakršne so? Naivni odgovor, ki pa je načelno povsem fenomenološki, je: Zlahka, sami od sebe, brez pretiranega truda. "S prebuditvijo refleksije o razmerju med spoznavanjem in predmetom vzniknejo težave, ki nimajo dna. Spoznanje, ki v naravnem mišljenju poteka kot nekaj najbolj samoumevnega,

naenkrat postane misterij." (Str. 32.) Zaplete se šele, ko bi radi natančneje razčlenili akt uzrtja – intencionalni akt. Nakažimo le Husserlovo razrešitev: "Z ideacijo, ki smo jo izvedli ob eksemplaričnih posameznih primerih takšnih doživljavaev, izvedemo tako, da izpustimo vsako empirično psihološko dojemanje in bivanjsko postavitev in preučimo le realno fenomenološko vsebino teh doživljavaev –, dobimo tako čisto fenomenološko rodovno idejo intencionalnega doživljava ali akta, kakor tudi njene čiste vrste." (Str. 32.) Smo torej na poti razvpitih Husserlovih redukcij in epoche, postavljanja v oklepaj, začenši najprej z empirično-psihološkimi dejavniki: fenomenološka redukcija (epoche) v ožjem smislu, eidetska redukcija (epoche) in transcendentalna redukcija (epoche), ki naj nas pripelje do čistega jaza kot jaza, "ki je uspel postaviti vprašanje o biti in nebiti sveta v oklepaj; s tem pa tudi vprašanje njegove nasebne smiselnosti (teleološkosti) ali nesmiselnosti (absurdnosti)." (Str. 79). Čisti jaz je onstran vseh vprašanj in dilem (vključno z vprašanjem smisla in nesmisla), temveč je nezainteresiran gledalec in kot tak dostopen za vedno nove refleksije (zaupognitev, k sebi). To je raven čistega gledanja, čistega zrtja, zrtje nezainteresiranega gledalca. Le-ta je zadnji temelj našega spoznanja.

Francis Zimmermann

Enquete sur la parenté

PUF, 1993, 248 str.

Sorodstvo velja za osrednjo temo socialne antropologije, zato je morda nenavadno, da pravzaprav ni veliko del, ki bi obravnavala tudi zgodovino preučevanja sorodstva. Če danes sicer že



malce zastareli Radcliffe-Brownov uvod v *African Systems of Kinship and Marriage* in Foxova *Kinship and Marriage* še nekako pokrijeta manko uvodov v samo sorodstvo, kritične analize samega razvoja teorij, njihovega nastanka in medsebojnega odnosa doslej praktično ni bilo. Delno je ta manko zapolnil že Adam Kuper s svojo *The Invention of Primitive Society*, toda njegova knjiga se ukvarja zlasti z britansko antropologijo in "njeno" potomstveno teorijo sorodstva, pri čemer ne poseže onkraj same zgodovine teorije.

Enquete sur la parenté Francis Zimmermanna zapolnjuje prav ta prazen prostor pregleda sorodstvenih študij v socialni antropologiji. Loteva se jih brez vnaprejšnjih predsodkov in mnenj o teorijah in nobeni od njih ne želi dajati prednosti. To na neki način dokazuje že zgradba same knjige, ki v uvodu pojasni temeljne pojme antropologije sorodstva, kot so sorodstvo, nasledstvo, potomstvo, svaštvo, bratovsko/sestrsko vez, konsangvinost oziroma krvno sorodstvo in podobno, opredeli razlike med njimi, zlasti še razliko med angleškim in francoskim pojmovanjem besede *filiation*. Ob tem izpostavi tri temeljne smeri antropologije sorodstva, ki se jim podrobneje posveti kasneje: teorijo potomstvenih skupin, se pravi

britansko teorijo sorodstva (descent theory); tako imenovano aliansno (alliance) teorijo porok, ki se je uveljavila zlasti med francoskimi antropologi; sorodstveno terminologijo, ki je, pogojno rečeno, izšla iz ameriške antropologije. Ob tem opozori tudi na najnovejše dogodke v sorodstveni antropologiji, ki so po Zimmermannovem mnenju posledica vrnitve antropologije od eksotičnih k zahodnim družbam, vstop zgodovine v antropologijo, vplivov sociobiologije in feminizma ter novim tehnikam razmnoževanja.

V prvem poglavju se Zimmermann posveti prvi veliki teoriji sorodstva, torej britanski šoli in njeni potomstveni teoriji. Pri tem še zlasti izpostavi posledice odkritja nekrvnega sorodstva, kar je povezano s pripadnostjo Ega totemu, na podlagi česar je bilo moč razumeti klansko/totemsko eksogamijo. Izredno pomembno se mu pri tem zdi poudariti pravilno razumevanje posameznih, na prvi pogled povsem nedvoumnih, sorodstvenih terminov, kar šele omogoči razumevanje potomstvene teorije. Ob tem prikaže logiko klasifikatorične terminologije sorodstva, ki determinirajo ne le terminologijo, temveč tudi odnose med posameznimi klasificiranimi tipi sorodnikov. Poleg potomstva in poroke, ki sta temeljna elementa sorodstva, pokaže tudi, na kakšen način se v sorodstvene mreže vpletajo rezidenčna pravila, torej pravila skupnega bivanja, in pravila dedovanja. Pokaže pa tudi na slabosti potomstvene teorije, ki je temeljila le na preučevanju družb z unilinearno filiacijo, in na funkcionalistično predpostavko o sistemu sorodstva kot procesu ekološkega in demografskega prilagajanja.

Drugo poglavje je namenjeno zgodovini aliansne ali svaštvene teorije in je na nek način organizirano precej nenavadno, saj praktično povsem izpusti vlogo bržkone prvega avtorja svaštvene

teorije Clauda Lévi-Straussa (ki v knjigo vstopi kasneje). Da bi predstavil logiko svaštvene teorije, Zimmermann začne s kritičnim branjem Radcliffe-Brownovega opisa klasičnih avstralskih sorodstvenih sistemov plemen Kariera in Aranda. Pri tem se opre zlasti na A. M. Hocarta in njegovo analizo sorodstva na Fidžiju ter na F. A. E. Van Woudena in njegov tekst o vzhodni Indoneziji. Pri slednjem je že najti vpeljavo menjave kot načela svaštva, s čimer se svet deli na dve kategoriji v smislu Durkheima in Maussa. Pri razlagi menjave in poročnih strategij se opre zlasti na Dumontove analize dravidskega sorodstvenega sistema. Zakaj je Dumontu posvetil največ strani v tem poglavju, Lévi-Straussa pa izpustil, si je težko razložiti, bržkone pa gre za dva vzroka. Na eni strani sta Zimmermannu indijski polotok in njegova okolica blizu, saj je tudi sam napisal dve knjigi o hindujski medicini, po drugi pa je z izključitvijo Lévi-Straussa najbrž hotel pokazati, da aliansna teorija ni le Lévi-Straussova zasluga, čeprav je morda res njen najpomembnejši avtor, temveč zasluga še cele vrste drugih piscev, med katerimi velja omeniti vsaj še Rodneya Needhama in Françoise Héritier.

Vsak sorodstveni sistem pozna posebno terminologijo, ki označuje sorodnike v odnosu do posameznika. Terminologija ima dvojen pomen, referenčnega, ki pojasni sorodstveno vez, in poimenovalnega, ki omogoča neposredno prepoznavo določenega sorodnika. Raziskovanje sorodstvene terminologije se je začelo z Lewisom Henryjem Morganom, ki je z interpretacijo irokeške in angleške sorodstvene terminologije vzpostavil dva sistema, in sicer klasifikatoričnega in deskriptivnega. Prvi temelji na predpostavki o razredih sorodnikov, za katere v odnosu do posameznika velja isti izraz. Pri matrilinearnih Irokezih se tako isti termin

kot za mater uporablja tudi za njeno sestro, njeni otroci so bratje itd., skratka razlike med direktno in kolateralno linijo ni. Pri deskriptivnem sistemu imenovanja je kajpada povsem jasna delitev na neposredne in kolateralne sorodnike, materina sestra je teta, njeni otroci bratranci itd. Alfred Kroeber pa je na podlagi analize angleških sorodstvenih izrazov pokazal, da vendarle ne gre za delitev na klasifikatorične in deskriptivne sisteme, temveč le na bolj ali manj klasifikatorične. Na podlagi terminologije pa Zimmermann analizira tudi razcep med britansko socialno in ameriško kulturno antropologijo. Prva v terminologiji išče norme, statute, pravila in naloge, druga pa resnično življenje, poroko, rojstvo, odnose med starši in otroki, itd.

Vse tri doslej opisane velike teme sorodstvene antropologije so se ukvarjale z družbami, ki jih imenujemo primitivne, brez pisave ipd. in ki jih označuje plemenskost. Prehod od njih k ruralnim in urbanim družbam avtor pokaže na treh znanih primerih ljudstev Iban z Bornea, severnoameriških Indijancev Kwaikult in indijskega ljudstva Nayar. Ibani poznajo tako imenovano rodovno družino (s tem family, famille souche), pri kateri gre za družino, v kateri živi skupaj tri generacije, pri čemer so preko posameznika povezani svaštveni sorodniki, ki nimajo nobene kolateralne vezi. Pri Indijancih Kwakiutl gre za znameniti Lévi-Straussov koncept hiše, pri Nayarih pa za sekundarne poroke v isti kasti. Primeri vseh treh družb Zimmermanna privedejo k evropskim družbam in odnosom med načeloma sorodstva in bivališča ter problemu dote in poročne kompenzacije.

V zadnjem poglavju avtor pokaže, kako je antropologija vstopila tudi v polje zgodovine, zlasti z znamenitim angleškim antropologom Jackom Goodyjem. Zgodovina evropske družine, ka-

kršno poznamo danes, se je začela nekje med četrtem in šestim stoletjem, s prehodom od rimskega na kanonsko pravo in uvajanjem krščanske družine in družinske politike. Krščanski odnos do družine po Goodyju označujejo trije elementi: krščanska poroka, duhovno sorodstvo in celibat klera. Ob tem se Zimmermann posveti še funkcionalističnim zagatam, problemu etnoepistemologije evropske kulture in genealogiji, ki je dolgo veljala za osnovo sorodstvenih preučevanj.

Ob koncu je nekaj strani posvečenih še problemu spola (gender) v antropologiji in seksizmu vseh klasičnih antropoloških teorij sorodstva. Za izhodišče je avtor vzel deviško rojstvo in znamenite polemike glede tega v šestdesetih letih. Pri tem opozori na pomen tretje sorodstvene relacije – med bratom in sestro (prva je relacija med starši in otroki, druga med zakoncema) – za razumevanje vseh subtilnosti sorodstvenih sistemov in struktur.

Zanimivo je, da Zimmermann pri pisanju rad uporablja precej dolge citate, od katerih so nekateri dolgi kar nekaj strani. S tem po eni strani ohrani pozicijo objektivnega opazovalca, saj se dosledno izogiba interpretiranju in povzemanju avtorjev, na drugi strani pa knjiga s tem postane prava zakladnica referenc, od katerih so nekatere precej težko dostopne. Ob tem je treba še posebej poudariti, da gre, razen v redkih primerih, za navedke iz originalnih del, tudi starejših avtorjev, denimo Morgana, Maina, Le Playa, Kohlerja in drugih. Pri Enquete sur la parenté ne gre le za suhoparno zgodovino nekaj teorij, temveč za metodološko in epistemološko analizo le-teh. Seveda bi le težko rekli, da je knjiga nujna za tiste, ki preučujejo sorodstvo, je pa izjemno koristna in kar zavajajoče prijetna za branje.

Dorijan Keržan

Dick Geary

HITLER IN NACIZEM

ZPS, 1995;
113 str., cena: 1260 SIT

Martin Blinkhorn

MUSSOLINI IN FAŠIZEM

ZPS, 1995;
93 str., cena: 1260 SIT

Martin Blinkhorn

DEMOKRACIJA IN DRŽAVLJANSKA VOJNA V ŠPANJI (1931-39)

ZPS, 1995;
84 str., cena: 1260 SIT

Michael Mullett

LUTER

ZPS, 1995;
77 str., cena: 1260 SIT

Michael Mullett

PROTIREFORMACIJA IN KATOLIŠKA REFORMACIJA V ZGODNJI MODERNI EVROPI

ZPS, 1995,
80 str., cena: 1260 SIT

Stephen J. Lee

TRIDESETLETNA VOJNA

ZPS, 1995;
90 str., cena: 1260 SIT

Poskusi izdajanja knjig žepnega formata se v Sloveniji ne obnesejo dobro. Strinjam se s tistimi, ki menijo, da je razlog za ta fenomen slovenske kulture še vedno dobro ukoreninjen fetišistični odnos do knjige, odnos, ki nima nobene zveze z bibliofilijo. Knjiga v tako neposvečene kraje, kot je žep ali mestni nahrbtnik, od koder jo lahko izvlečeš, na primer, ko čakaš na avtobus ali ko si v njem, po prevladujočem pričanju tukajšnjih ljudi preprosto ne sodi. Njeno mesto je na oltarjih, v tabernakljih javnih družinskih vrednot – vloga, ki jo danes opravljajo odprte ali zastekljene police regalov v sprejemnicah. Nespodobno je tudi, če knjiga na njih nemarno leži, ko bi jo kdo po prebiranju ravnokar tja odložil. Njena pokončnost je izraz pokončnosti njenega lastnika. In če je knjiga za Slovence bila sredstvo in dokaz samobitnosti in kulturno politične samostojnosti, se zgrinjanje Slovencev okoli te simbolne vloge knjige kaže danes predvsem v knjigi, ki ima tudi sama to lastnost, ki jo izraža: biti mora samostojna, no, bolje je reči, prostostoječa, kar je mogoče doseči na dva načina: bodisi z debelino knjige, tj. s številom strani, še lažje pa z debelino uporabljene papirja, bodisi z vezavo v trde platnice. Oba načina sta za žepno knjigo neuporabna. Knjigo-trške raziskave so pokazale, da potencialni kupci dajo nekaj tudi na integriteto svojih žepov.

Žepna knjiga s trdimi platnicami je contradictio in adjecto. Trde platnice ima lahko miniaturna. Z njo smo Slovenci v kar dob-

rem odnosu. Miniaturke so – tega ne kaže zanikati – nekakšna podvrsta žepne knjige, mini žepna knjiga. Kar pomeni, da lahko vanjo natisnemo le malo črk, ki morajo biti razvrščene na posebno dragocen način, da bi bilo to početje smiselno. Zato so v njih najčešče pesmi, največkrat pesmi naših največjih pesnikov. Proza, dramatika, informacija in razprave so navadno zanjo preobsežni, ali bolje, razmerje med številom črk in trajnostjo vrednosti tega, kar pomenijo, ni dovolj ugodno.

Vendar se nekatere stvari spreminjajo. Dokaj nagle spremembe, ki jih doživlja trg periodike pri nas, ob hkratnem procesu ovedenja možnosti razvoja in pomena elektronskih publikacij, posega tudi na knjižno tržišče. Odnos do knjige, zlasti med mlajšimi generacijami bralcev, se spreminja, in tudi najbolj zakrnjeni malikovalci prostostoječega papirnatega nosilca besede omahujejo. Pravzaprav smo priča kar precejšnjemu razmahu nastajanja takih in drugačnih publikacij, ki kažejo na prisotnost založniške imaginacije in na prizadevanje, da bi z domiselno ponudbo poiskali katero od vedno manjših niš med ciljnim skupinami kupcev knjig s še vedno nizko kupno močjo.

Tak poskus izdajanja mehko vezane knjige manjšega formata in obsega je nova knjižna zbirka Mala edicija ZPS, ki jo je v začetku leta začelo izdajati Znanstveno publicistično središče. V za naše razmere zelo kratkem času je izšlo sedem naslovov, poleg šestih omenjenih v naslovu je sedmi Bobbijeve *Desnica in levica*, ki je predmet druge recenzije. Do konca leta naj bi izšli še trije, kar je, spet v naših razmerah, kar lepo število, ki govori o ambicioznem projektu. Glede na izdane naslove je že mogoče govoriti o splošni usmeritvi zbirke. Sodeč po do sedaj objavljenih knjigah (mimogrede rečeno: ob nastanku zbirke bi bilo dobrodošlih nekaj

uredniških besed, ki bi pojasnile namene zbirke; nisem jih našel), je Mala edicija namenjena besedilom, ki natisnjena nanesejo okoli sto knjižnih strani in v tem – spet za naše razmere – kratkem obsegu ponudijo zgoščeno, ne po nepotrebnem zapleteno in z uzancami akademskega sveta obremenjeno branje, ki osvetli kak politični, zgodovinski ali kulturni pojav splošnega civilizacijskega pomena, o katerem pri nas podobne informacije drugje ni mogoče najti. Zbirka potemtakem ni namenjena prvi objavi raziskovalnih rezultatov, ki so le redkokdaj tako sintetična temveč bolj njihovi končni sintezi, iz katere je odpadel ves balast. Domnevamo lahko, da so ciljna publika, ki ji je namenjena tako zastavljena zbirka, predvsem mladi, ki nimajo predsodkov do drobnih knjig, vse manj potrpljenja in časa za velike knjige, pa še potreba, ki jo največkrat porajajo šolski in študijski programi, da se seznanijo s takšnimi rečmi, kot so te, o katerih govorijo knjige v zbirki. O tem, da je vednost o zgodovinskih gibanjih, kakršno je npr. protireformacija, med mladimi dejansko majhna, vam lahko potrdi vsak predavatelj družbenih ved. Prav lahko se zgodi, da je odgovor študenta na vprašanje, "kaj je humanizem", dolgotrajen molk in zbežan pogled. Knjige, kot so te, ki izhajajo v *Mali ediciji*, lahko prispevajo k odpravljanju takšnih in podobnih resnih vrzeli v splošni izobrazbi. Omenjenih šest knjig je že takšnih. Vse so z zgodovinsko tematiko: tri se posvečajo fenomenu fašizma in nacizma (očitno je izbor naravnani na letošnje obletnice), tri zadevajo podobno prelomne dogodke v zgodovini Evrope 17. stoletja, ki so prav tako vtisnili pečat današnji podobi Evrope in bili do nastopa fašizma največji versko-politično-vojaški razkol na evropskih tleh; tri so posvečene osebnostim, tri gibanjem. Vse tekste so napisali angle-

ški profesorji zgodovine – pri njih bralec lahko občuduje zanje značilno sposobnost, da na tako malo prostora povedo toliko – in so v izvirniku izšli pri znameniti založbi Routledge.

Vse knjige so torej prevodne, vse opremljene s kratkim predgovorom domačega strokovnjaka, vsem je dodana tudi – pretežno historiografsko zastavljena – bibliografija izbrane literature o naslovni temi v slovenskem jeziku.

Vendar ta opis skupnih potez do sedaj izdanih knjig ne pomeni še opisa dokončnega profila zbirke. Po vsem videzu se ta šele oblikuje in prav mogoče je, da se bo njen koncept razvejal v več vzporednih zbirk. Da dosedanje knjige v zbirki ne odsevajo koncepta projekta, dokazuje sedma. Bobbijeve *Levica* in *desnica* ni zastavljena zgodovinsko, temveč pojmovano analitično, problem-sko in z aktualističnim nabojem, ki ga druge nimajo. Mogoče je domnevati, da bi v zbirki izšel tudi domač avtor, če bi predložil ustrezno besedilo. Težava je bržkone predvsem v tem, da pri nas takšna besedila s temeljnimi informacijami in zgoščeno argumentacijo o široko prepoznavnih velikih temah nastanejo silno redko.

Najbž bi treba počakati vsaj še na drugi letnik, da bomo lahko presodili, kakšno ravnotežje bo zbirka našla. Dolžina besedila, ki ostaja najmočnejša prepoznavna poteza zbirke, pregnantna novost in osvežitev v knjižni ponudbi na področju družboslovja in humanistike (zlasti po napovedanem prenehanju izhajanja komaj začete zbirke *Studia humanitatis minora*), izdajatelju pušča kar nekaj manevrskega prostora, ki ga ob izkazani sposobnosti hitrih produkcijskih ritmov lahko izkoristi tudi za to, da naredi dostopna nekatera besedila, ki ustvarjajo današnjo duhovno klimo v Evropi in svetu. Prevod Bobbija je lep primer takšne pravočasne transplantacije.

Še dve dobronamerni pripom-
bi. Prva zadeva dodano bibliogra-
fijo. Menim, da bi kazalo vanjo
investirati še več in jo izpopolniti
tako, da bi ob "zgodovinskih te-
mah" obsegala tudi "nezgodovin-
ske", tj. filozofske, kulturne, umet-
nostne bibliografske reference o
izbranem fenomenu v slovenščini.
Konkretno me je zbadlo to, da v
bibliografiji o Lutru in protes-
tantizmu ni naveden menda edini
drobec Lutrovega opusa, ki je
preveden v slovenščino.

Druga zadeva format. Njego-
vo slabost vidim v tem, da zbirke
ne loči dovolj od drugih zbirk
ZPS z bolj specializirano in zah-
tevnjšo vsebino. Skratka, mala
edicija bi lahko bila še manjša in
bolj žepna, kot je.

Igor Pribac



zusammenfassungen

povzetki

abstracts

POVZETKI

Sašo Gazdić

TEORIJA IN NASILJE

(povzetek)

Teoretska dejavnost, ena temeljnih kulturnih praks Zahoda, se ne ukvarja z oblikovanjem fizičnega, temveč simbolnega sveta. Znanost pa je tista dejavnost, ki teoretska dognanja prevaja v fizično realnost – tudi na nasilen način. Zato so teorije, ki nasilje obravnavajo kot nujno posledico bioloških ali psiholoških sil, kot božjo danost, kot funkcionalno zapoved družbenega sistema ali pa kot univerzalni naravni zakon, ideologije, ki legitimirajo fizično nasilje. Ker se teorija na različne načine prilagaja aktualnim družbenim spremembam, se avtor sprašuje, kateri poskusi prilagajanja so ideološko nasilni in kateri niso. Pri tem obravnava dva najpomembnejša tokova teoretske prilagoditve in ugotavlja, da jezik postmodernega diskurza ni klasičen poligon moči in da, v nasprotju z ideologijo holistične znanosti, ne skuša globalno restrukturirati ideoloških kodov, ki legitimirajo nasilje.

Ključni pojmi: *teorija, nasilje, znanost, ideologija, lepo*

Luj Šprohar:

POSEBNE INSTITUCIJE KOT MESTO OBLASTI

(povzetek)

Postavlja se vprašanje, zakaj država ustanavlja posebne institucije, ki so posebej prilagojene za invalide. Zakaj segregira drugačnost na rob družbene margine? Verjetno je, da se tako otrese dodatnega angažmaja, ki bi jih imela sicer z invalidi zaradi njihovih specifičnih potreb. Verjetno je, da se tako čuvajo pozicije lagodnosti. Pri obravnavi posebnih institucij moramo upoštevati tako koristnost kot škodljivost le-teh. Po eni strani hendikepiranim omogočajo dostop do osnovne izobrazbe ali poklica, za razliko od predinstitucionalnega obravnavanja, ko so bili posamezni invalidi prepuščeni usodi. Vendar je vseeno napravljen precejšen ovinek, ki ga mora hendikepiran posameznik opraviti, ko gre skozi vse te posebne institucije in se kasneje vrne v običajno

realnost in običajne pogoje življenja. Ko premišljujemo o invalidih kot o hendikepiranih ljudeh, moramo napraviti preobrat in reči, da morda le niso toliko hendikepirani, če upoštevamo, skozi kakšne pomagalne institucije morajo iti tako, da navsezadnje velika večina pride skozi njeno relativno nepohabljenost.

Ključni pojmi: *hendikepiranost, posebne institucije, oblast, obravnava invalidov*

Valerija Janhar Černivec

NIČ NI V INTELEKTU, ČESAR NI PREJ V ČUTILIH

(Povzetek)

Gluhota je hendikep, ki običajno ostaja očem drugih skrit. Gluh posameznik je postavljen v svojem življenju pred ovire, ki jih polnočutni ljudje ne poznajo. Vse življenje jih mora premagovati, kljub temu ostaja polnočutnim neenak. Gluh človek je prikrajšan za eno čutilo. Ali to pomeni, da je temu primerno njegov intelekt siromašnejši? Skozi zgodovino in še danes ljudje iščemo odgovore na vprašanja v zvezi s čutili in telesom: ali so moralno dobra ali ne, ali so vsa enako pomembna, ali vsi živimo enako senzorno življenje. Žal odgovori na tako zastavljena vprašanja še danes niso povsem dorečeni. Telo gluhega človeka enega čutila nima, torej je njegovo telo hendikepirano. Fizični hendikep pogojuje mentalni hendikep, saj prvi predpostavki sledi druga, v hendikepiranem telesu obstaja hendikepiran duh. Avtorica pokaže na omejitve takšnega diskurza.

Ključni pojmi: *čutila, telo, hendikep, gluhost*

Anton Komat

UBIJAJO NAS NEŽNO

(povzetek)

Načelo nedoločenosti velja tudi v biologiji: če opazujemo živo celico, ne moremo opisati stanja in poti vseh kemičnih reakcij v danem trenutku; če pa želimo natančneje opisati neko biokemično reakcijo, moramo življenjske procese ustaviti, torej ubiti celico. Pri opazovanju fenomena življenja metode biokemije, zavezane načelom pozitivizma in kavzalnosti, odpovedo. Metodološke težave pozitivističnega in empirističnega spopri-

jema s fenomenom življenja pa imajo usodne posledice pri obravnavanju problema toksičnosti in mutagenosti pesticidov. Časovna sumacija toksičnih učinkov traja več desetletij in tudi če etabliranim epistemološkim pristopom uspe dokazati toksičnost nekega pesticida, je kljub posledični prepovedi njegove uporabe že uničeno zdravje cele generacije. Pesticidi, ki so se razvili po drugi svetovni vojni in se kot substitut za izgubljeno tržišče bojnih strupov nezadržno širijo v kmetijstvu, imajo namreč radiometrično delovanje in že pri nizkih, "varnih" dozah ne povzročijo le poškodb živčnega sistema in/ali rakavih obolenj, temveč vodijo do ireverzibilnih poškodb DNA. Ker mutageni nimajo praga slednje, ogrožajo genom človeške vrste kot take.

ABSTRACTS

Sašo Gazdić

THEORY AND VIOLENCE

(abstract)

Theoretical activity, one of the basic cultural practices of the West, does not deal with the forming of the physical but the symbolic world. Science is the activity which translates the physical reality - also in a violent way. Therefore theories which discuss violence as a necessary consequence of biological or psychological forces, as a gift from God, a functional commandment of the social system or as a universal natural law are ideologies which render physical violence legitimate. Since theory adjusts to actual social changes in different ways, the author wonders which attempts of adjustment are ideologically violent and which are not. In this, he discusses two most significant currents of theoretical adjustment and establishes that the language of post-modern discourse is not a conventional training ground of power and that unlike the ideology of holistic science, it does not attempt globally to restructure ideological codes which render violence legitimate.

Key words: *theory, violence, science, ideology, pleasant*

Luj Šprohar

SPECIAL INSTITUTIONS AS PLACES OF AUTHORITY

(abstract)

The question is asked why the state establishes special institutions which are specialised to meet the needs of the disabled. Why does it segregate all those different on the edge of the social margin? It is possible that it wishes to avoid making that special effort which is required by the specific needs of the disabled. It is probable that in this way, its position of languidness is preserved. While discussing special institutions, both their usefulness and harmfulness must be taken into account. On one hand, they allow free access to basic education or professional qualifications for the handicapped, unlike the pre-institutionalised approach, which left individual invalids to their own resources. But on the other, a handicapped person must go a long way around while passing through all special institutions in order to return to everyday reality and conditions of living. Our view of invalids as handicapped people needs to be changed, for it must be asserted that they are probably not seriously disabled if all assisting institutions, through which they must pass, are taken into account, for in the end, the majority re-emerges relatively enabled.

Key words: *handicap, special institutions, authority, attitude towards invalids*

Valerija Janhar Černivec

NOTHING OF INTELLECT PRECEDES THAT OF SENSES

(Abstract)

Deafness is a handicap which is usually hidden to the eyes of the rest of the world. In the course of life, a deaf individual is faced with obstacles unknown to people bestowed with all the senses. He or she must continually overcome them throughout his or her life, but he or she still remains unequal to those with all the senses. A deaf individual is bereft of one sense. Does this mean that his or her intellect is impaired accordingly? Throughout history and until the present day, people have been looking for answers to questions related to the senses and

body: are they moral or not, are they all equally important, do we all live equally sensory lives? Unfortunately, answers to thus asked questions are still incomplete. The body of a deaf individual is short of one sense, therefore this body is handicapped. The physical handicap conditions the mental handicap, for the former is followed by the latter and a handicapped body contains a handicapped spirit. The limitations of such a discourse are revealed by the author.

Key words: *senses, body, handicap, deafness*

Anton Komat

THEY KILL US GENTLY

(abstract)

The principle of undeterminability is also valid in biology: observing a living cell, we cannot describe the state and course of all chemical reactions that take place in a single moment; but if we wish to describe a biochemical reaction in greater detail, life processes must be stopped, which then kills the cell. Biochemical methods following the principles of positivism and causality fail in the observation of the phenomenon of life. The methodological difficulties of the positivist and empirical approach to the phenomenon of life are fatal for the discourse on the problem of the toxic properties of and genetic mutation caused by pesticides. The temporal summation of toxic effects lasts several decades and even if established epistemological approaches succeed in proving the toxic properties of a certain pesticide, the health of an entire generation is already ruined despite the ensuing prohibition of its application. Pesticides which were developed after the Second World War and have been persistently spreading in agriculture, which is thus a substitute for the lost market of chemical warfare substances, function radiometrically and even in low, »safe«, doses do not damage only the nervous system and/or cause cancer, but also lead to the irreversible damage of DNA. Since mutagens do not have a threshold, this damage threatens the genome of the entire human race.

Translated by Ljubica Klančar

ZUSAMMENFASSUNGEN

Sašo Gazdič

THEORIE UND GEWALT

(Zusammenfassung)

Die theoretische Tätigkeit, eine der grundlegenden kulturellen Praxen des Westen, beschäftigt sich nicht mit der Gestaltung des physischen, sondern mit der der symbolischen Welt. Die Wissenschaft ist aber jene Tätigkeit, die die theoretischen Erkenntnisse in die physische Realität übersetzt - auch auf eine gewalttätige Art. Deshalb sind die Theorien, die die Gewalt als eine notwendige Folge der biologischen oder psychologischen Mächte behandeln, als göttliche Gabe, als ein funktionelles Gebot des gesellschaftlichen Systems oder aber als ein universelles Gesetz der Ideologie, welches die physische Gewalt legitimiert. Da sich die Theorie auf unterschiedlichste Arten an die aktuellen gesellschaftlichen Veränderungen anpaßt, fragt sich hierbei der Verfasser, welche Versuche der Anpassung ideologisch gewalttätig sind und welche nicht. Dabei behandelt er zwei der bedeutendsten Ströme der theoretischen Anpassung und stellt dabei fest, daß die Sprache des postmodernen Diskurs kein klassisches Umfeld der Mächte ist und daß sie, im Gegensatz zur Ideologie der holistischen Wissenschaft, nicht versucht die ideologischen Kodize global zu rekonstruieren, die die Gewalt legitimieren.

Schlüsselbegriffe: *Theorie, Gewalt, Wissenschaft, Ideologie, das Schöne.*

Luj Šprohar

BESONDERE INSTITUTIONEN ALS EIN ORT DER MACHT

(Zusammenfassung)

Es stellt sich die Frage, weshalb der Staat besondere Institutionen gründet, die besonders den Invaliden und Behinderten angepaßt sind. Warum segregiert das Anderssein an den Rand des gesellschaftlichen Marginals? Es ist wahrscheinlich, daß der Staat sich auf diese Art eines zusätzlichen Engagements entledigt, das er bestimmt mit diesem Personenkreis wegen seiner spezifischen Bedürfnissen hätte.

Wahrscheinlich ist es, daß sich so die Positionen der Bequemlichkeiten schützen lassen. Bei der Abhandlung besonderer Institutionen muß man sowohl die Nützlichkeit als auch Schädlichkeit dieser berücksichtigen. Andererseits ermöglichen die Institutionen den Behinderten einen Zugang zur Grundausbildung oder zum Beruf, zum Unterschied von vorinstitutionellen Abhandlungen, als die einzelnen Behinderten ihrem Schicksal überlassen wurden. Jedoch wurde gleich eine erhebliche Kehre gemacht, die der gehandicapte Einzelne meistern muß, wenn er durch alle diese besondere Institutionen geht und später in die gewohnte Realität und die gewohnten Bedingungen des Lebens zurückkehrt. Wenn wir über die Behinderten als gehandicapte Menschen nachdenken, müssen wir eine Kehrtwende machen und sagen, daß sie doch nicht so gehandicapt sind, wenn man berücksichtigt, durch welche Hilfsinstitutionen sie solcherart gehen müssen, daß zuallerletzt die Mehrzahl relativ unverkrüppelt hindurch kommt.

Schlüsselbegriffe: *Gehandicaptheit, besondere Institutionen, Macht, Abhandlung der Invaliden.*

Valerija Janhar-Černivec

**ES IST NICHTS IM INTELLEKT, WAS
NICHT VORHER IM SINNESORGAN IST**
(Zusammenfassung)

Die Taubheit ist ein Handicap, das gewöhnlich den Augen der Anderen verborgen bleibt. Der taube Einzelne ist in seinem Leben vor Hindernisse gestellt, welche die Menschen die im Vollbesitz aller Ihrer Sinne sind, nicht kennen. Das ganze Leben muß der Taube die Schwierigkeiten überwinden, trotzdem wird er nie ebenbürtig sein. Der vollhörigeschädigte Mensch ist um ein Sinnesorgan benachteiligt. Bedeutet dies, daß diesem angemessen sein Intellekt ärmer ist? Durch die Geschichte und noch heute suchen wir Menschen Antworten auf Fragen in Verbindung mit den Sinnesorganen und dem Körper: ob sie moralisch gut sind oder nicht, ob sie gleichbedeutend sind, leben wir alle ein gleich sensorisches Leben? Leider gibt es auf so gestellten Fragen noch heute keine Antworten. Dem Körper des tauben Menschen fehlt ein Sinnesorgan, also ist sein Körper gehandicapt. Das physische Handicap bedingt das mentale Handicap, da der

ersten Voraussetzung die zweite folgt, im gehandicapten Körper besteht ein gehandicapter Geist. Die Verfasserin zeigt hier auf die Begrenzungen eines solchen Diskurses.

Schlüsselbegriffe: *Sinnesorgane, Körper, Handicap, Taubheit.*

Anton Komat

**SIE TÖTEN UNS ZART ODER ZART
TÖTEN SIE UNS**

(Zusammenfassung)

Der Grundsatz der Unbestimmtheit gilt auch in der Biologie: wenn man die lebende Zelle beobachtet, kann man den Zustand und die Wege aller chemischen Reaktionen im gegebenen Augenblick nicht beschreiben; wenn man aber exakter eine biochemische Reaktion beschreiben will, muß man die Prozesse des Lebens stoppen, also die Zelle töten. Bei der Beobachtung des Phänomens des Lebens der Methode der Biochemie, verbunden mit dem Grundsatz des Positivismus und der Kausalität aber versagen. Die methodologischen Schwierigkeiten der positivistischen und empirischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Lebens haben aber schicksalhafte Folgen bei der Abhandlung des Problems toxischer und mutagener Pestizide. Die zeitliche Summierung der toxischen Wirkung dauert mehrere Jahrzehnte und auch wenn es gelingt, durch die etablierten epistemologischen Beitritte die Toxizität eines Pestizides zu beweisen, ist trotz des nachfolgenden Verbots seiner Anwendung schon die Gesundheit einer ganzen Generation zerstört. Die Pestizide, die man nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte und die sich als Substitut für den verlorenen Markt der Kampfgase unaufhörlich in der Landwirtschaft verbreiten, besitzen nämlich eine radio-metrische Wirkung und schon bei niedrigen, »sicheren« Dosierungen verursachen sie nicht nur Schäden am Nervensystem und/oder Krebserkrankungen, sondern führen auch zu irreversiblen Schäden des DNA. Da die Mutagene keine Schwellen kennen, bedrohen die letzteren die Genen der menschliche Rasse als solche.

Ins Deutsche: Vincenc de Toni