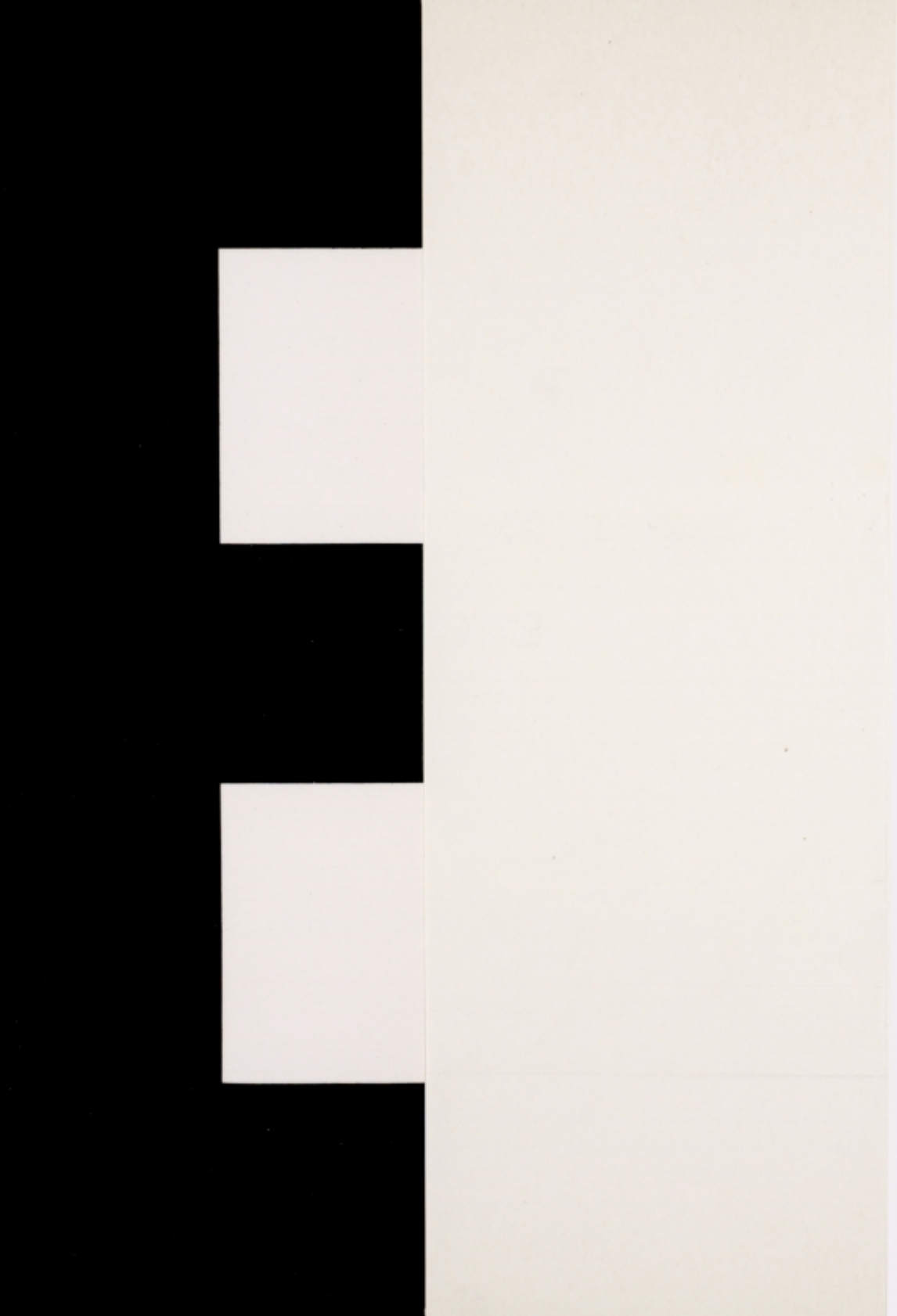


E
S
E
✓
I





P 7/8

K A Z A L O

68 194245

I. POVEČAVA: TIRANJA VEČINE

Slavko Gaber: <i>Med totalitarizmom in demokracijo</i>	7
Benjamin Constant: <i>Načelo politične svobode</i>	21
Alexis de Tocqueville: <i>Demokracija v Ameriki</i> (Izbor)	29
John Stuart Mill: <i>Republikanizem o ustopnosti</i> (Izbor)	31

II. ŽIVI IN PUSTI UMRETI

Gottfried Knecht: <i>Primer demokratičnega državnega sistema I.</i>	67
Karel Kramarž: <i>Primer demokratičnega državnega sistema II.</i>	87
Tomaz Mastnak: <i>Primer demokratičnega državnega sistema III.</i>	87

P R O B L E M I

III. OČI—VIDNO

E S E J I

IV. NELAGODJE V KULTURI

Jelica Šmit: <i>Primer kulture in politike v Sloveniji</i>	113
Rado Ribar: <i>Reflektivna kultura v Sloveniji</i>	123

V. OSMI POTNIK

Slavoj Žižek: <i>Il genocidio: note postume</i>	141
Marcel Štrelac: <i>Don't look now: razmišljanje filozofa</i>	153
Stojan Felko: <i>Primer puc in kulture</i>	157

VI. ROSE IS A ROSE IS A ROSE

Svetlana Slapšak: <i>Analiza kulture</i>	167
Jacqueline Rose: <i>Primer kulture</i>	173
Janez Kerk: <i>Primer kulture</i>	187

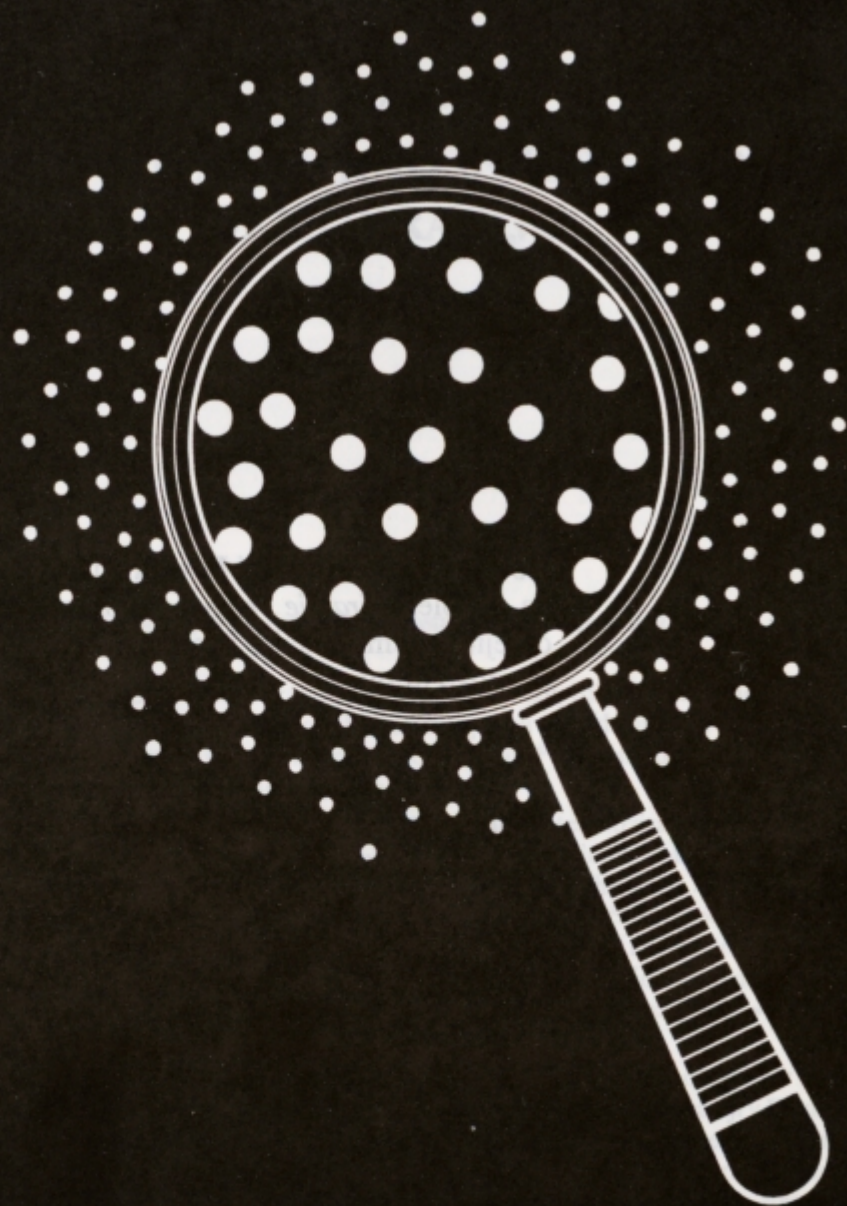
E S E J I



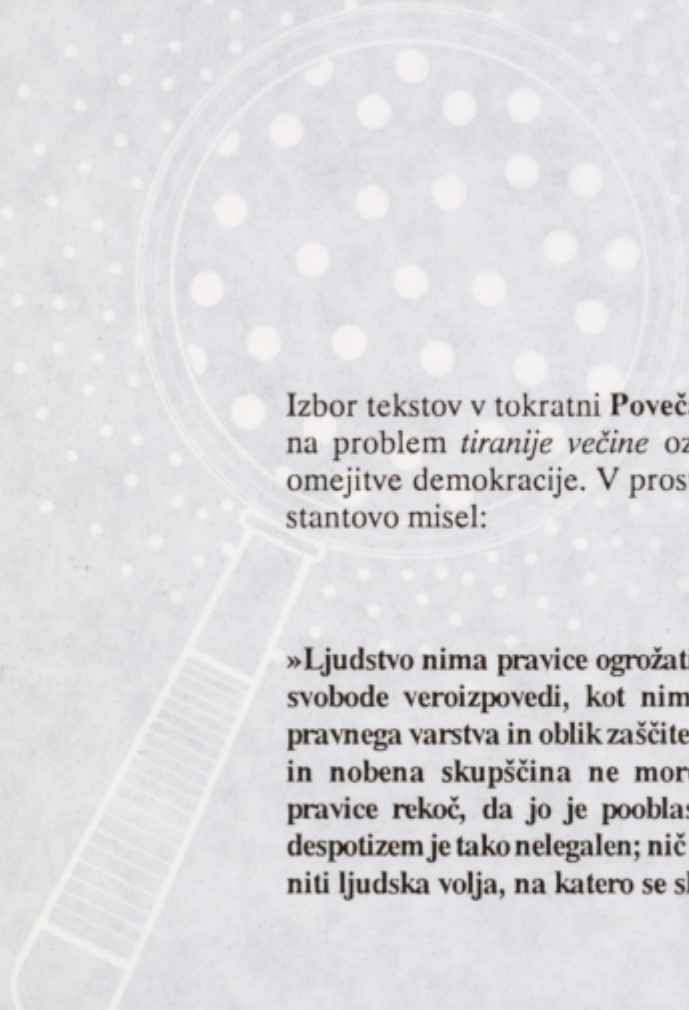
K A Z A L O

I. POVEČAVA: TIRANIJA VEČINE	5
Slavko Gaber: <i>Med totalitarizmom in liberalno demokracijo</i>	7
Benjamin Constant: <i>Načela politike</i> (izbor)	21
Alexis de Tocqueville: <i>Demokracija v Ameriki</i> (izbor)	29
John Stuart Mill: <i>Razmišljanja o zastopniški vladi</i> (izbor)	51
II. ŽIVI IN PUSTI UMRETI	65
Gorazd Korošec: <i>Primer: demokratična tiranija večine I.</i>	67
Renata Salecl: <i>Fantazma in teorija pravice</i>	87
Tomaž Mastnak: <i>Človekova duša po socializmu</i>	79
III. OČI – VIDNO	99
IV. NELAGODJE V KULTURI	111
Jelica Šumič-Riha: <i>»Mit« o gotovosti in vloga sodnika</i>	113
Rado Riha: <i>Reflektirajoča dovršitev razsodne moči</i>	125
V. OSMI POTNIK	139
Slavoj Žižek: <i>H genealogiji noir: ponižani oče</i>	141
Marcel Štefančič, jr.: <i>Don't look now: vietnamizacija filmskega objekta</i>	153
Stojan Pelko: <i>Pesem ptic tmovk: ali Kaj je filozofija?</i>	157
VI. ROSE IS A ROSE IS A ROSE	165
Svetlana Slapšak: <i>Antične ženske študije</i>	167
Jacqueline Rose: <i>Odkod pride beda?</i>	175
Janez Krek: <i>Odkod falos?</i>	187

E S E J I



P O V E Č A V A



Izbor tekstov v tokratni **Povečavi** je osredotočen na problem *tiranije večine* oziroma na nujnost omejitve demokracije. V prostor želi vreči Constantovo misel:

»Ljudstvo nima pravice ogrožati svobode mišljenja, svobode veroizpovedi, kot nima pravice ogrožati pravnega varstva in oblik zaščite. Torej noben despot in nobena skupščina ne more izvajati podobne pravice rekoč, da jo je pooblastilo ljudstvo. Vsak despotizem je tako nelegalen; nič ga ne more odobriti, niti ljudska volja, na katero se sklicuje, ne.«

Slavko Gaber

MED TOTALITARNO IN LIBERALNO DEMOKRACIJO

O mejah, ki jih demokraciji postavljajo njeni prijatelji.

Demokracija nosi s seboj vprašanje za katerega se zdi, da spotoma tone v pozabo in se iz nje vrača le občasno, pa še takrat bolj ali manj zgolj zato, da bi veliki demokratični ideali na njem demonstrirali svojo nevprašljivo veličino. Potlačeno demokracije predstavlja razmerje med večino, manjšino in individuumi.

Politična teorija je to vprašanje temeljito in pogosto tematizirala v devetnajstem stoletju. Času dejanskega vzpostavljanja institucij demokratičnih oblik vladavine primerno so o teh vprašanjih razmišljali predvsem v optiki strahu pred »neukimi množicami«, ki bodo s svojo grobstvo in nevednostjo slej ko prej izničile pridobitve stoletnih prizadevanj najboljših *mož* posamičnih dežel. Rečeno drugače: neskončno so se bali demokracije. Še posebej veliko in učinkovito strašilo je nastopajoča vladavina predstavljala večini gornjih razredov — posebej onim nad gornjim razredom »nearistokracije«¹.

Kljub bolj ali manj dosledni instrumentalizaciji pojmovanja demokracije v korist ene ali druge stranke v sporu — instrumentalizacije v prid ali pa demokraciji v škodo — se je postopoma uveljavila tudi tretja stranka. Služenje določenim interesom s tem seveda ni bilo nič manjše, zgodba pa je postala zanimivejša. T.i. tretja stranka demokracije v njeni predstavniki različici² ni več zavračala kot nesprejemljivo zlo, hkrati pa

¹ Pojem »nearistokracija«, ki le deloma sovpaše s poimenovanjem tretji stan, med drugim uporabljajo utilitaristi in označuje postopoma krepčo se rahlo zavest o notranji razdeljenosti »nearistokratov« in hkratno stavo na srednji razred kot hegemon te nastajajoče združbe. Demonstracije konkretne rabe pojma gl. v James Mill, (1820/1978) in v zgodnjih tekstih Johna Stuarta Milla.

² Na tem mestu se ne bomo ukvarjali z nešteti opredelitvami demokracije. Za našo rabo se bomo zadovoljili s pojmovanjem demokracije kot *predstavniske* — kot tiste vladavine ljudi, v kateri le-ti suverenost izražajo z izbiro svojih predstavnikov na rednih svobodnih volitvah. Poenostavljeno enačenje demokracije s predstavnisko demokracijo omenjenega tipa si je dokončno prevlado izborilo v prvih sedmih desetletjih devetnajstega stoletja. O uveljavitvi predstavniske demokracije kot sinonima za

je tudi ni nekritično povzdigovala. Njeni predstavniki so demokracijo po montesquiejevsko dojeli kot neogibno nastopajoče in skušali novemu napraviti prostor ter participirati na njenih dobrih straneh (o obstoju le-teh niso dvomili), hkrati pa so želeli kolikor je le mogoče omejiti vplive demokraciji imanentnih negativnih lastnosti.

Ne sicer naključno, pa vendar močno ordinarno, smo se v pričujočem zapisu in v **Povečavi** odločili zgolj opozoriti na izseke misli treh predstavnikov t.i. tretje stranke.

Benjamin Constant spada med tiste, ki so, ko gre za predstavniško demokracijo, med prvimi³ jasno opozorili na nujnost omejitve suverenosti ljudstva. **Alexis de Tocqueville** je s svojo *Démocratie en Amérique* postavil prelomnico v pojmovanju demokracije v »evropskem«⁴ kozmosu; **John Start Mill** pa je na sledi obeh, predvsem s svojima *On Liberty* in *Considerations*, skušal domisliti nevarnost tiranije večine za svobodo individuuma in operacionalizirati vsaj kakšnega od mehanizmov preprečevanja despotizma večine v razmerju do manjšine in posameznik ter posameznikov. Seveda so bili vsi trije liberali. Drugega bi lahko označili kot demokratičnega liberala tretjega pa kot liberalnega demokrata.

Pojdimo po vrsti.

I. O tem, da je potrebno tudi suverenost ljudstva omejiti.

Benjamin Constant (1767-1830) predstavlja med političnimi misleci eno od »schmittovskih«⁵ figur. Tako kot drugje je tudi v Franciji bolj ali manj na obrobju tematizacij vse do leta 1945. Za njegovo zapostavljenost je po mnenju interpretov obstajalo več razlogov: prvi leži v »kombinaciji njegovega skeptičnega pesimizma, nezaupanja v ideologijo in odkritega kozmopolitizma«⁶ (Fontana, 1989, 3), ki ne more služiti za oblikovanje nacionalne identitete; drugega kaže iskati v njegovi labilnosti — iz vnetega nasprotnika Napoleona se je v času stotih dni leta 1815 spremenil v njegovega svetovalca za ustavna vprašanja; tretji in verjetno najpomembnejši razlog pa leži v dejstvu, da je šele druga svetovna vojna s fašizmom in posebej z nacizmom prinesla s seboj potrebo po ponovnem premisleku razmerja med svobodo individuuma, skupine in predstavniško demokracijo.

Če kje, potem je prav v Franciji z revolucijo leta 1789 hkrati z demokracijo nastopila tudi že potreba po njenih mejah. Revolucionarna oblast je v prizadevanju za izpeljavo druge polovice revolucije — namreč tiste na področju politike in morale⁴ — prestopila vsakršno še sprejemljivo mejo in vzpostavila predmet Constantovega razmišljanja.

demokracijo gl. Robert Dahl, (1989, 29).

³ Obče znano je, da so kritike demokracije stare toliko kot demokracija in da se zgodba tako kot ponavadi začenja vsaj s Platonom, še raje pa s Heraklitom. Že prejšnja opomba navaja na omejitve, ki jo v tekstu jemljemo nase — tudi ko gre za kritiko demokracije, za opozarjanje na njene meje, se bomo ukvarjali zgolj s kritiki predstavniške demokracije. Elemente te kritike najdemo tudi pri nekaterih avtorjih pred Constantom — npr. pri Burkeu, Madisonu idr. — vendar pa se zdi, da prav Constant izjemno strnjeno pod temeljno idejo *hkranskega sprejetja demokracije kot dane na eni strani ter nujnosti postavitve meja suverenosti ljudstva na drugi strani*. Večina razmišljanj o demokraciji (z resno izjemo »founders«⁵) pred njim nastopajoče vladavine ni resno dojemala v kategorijah predstavniške demokracije in na ta način artikulirane suverenosti ljudstva.

⁴ »Na fizičnem področju se je vse spremenilo in tudi na moralnem in političnem področju se mora vse

Očitno mu je, in v tej točki je zgolj naslednik Montesquieja, ki je za razliko od predhodnika dejstvo nastopa množice preživel na sebi, da demokracije ni mogoče preprečiti oz. jo zaustaviti. Suverenost ljudstva je neogibna. »Tega načela dejansko ni moč spodbijati.« (prev. str. 29) Vendar pa je to le prvi del nauka revolucije. Ista revolucija, ki mu je dala vedeti, da čas demokracije neogibno nastopa je utrdila tudi prepričanje, da je potrebno vladavini ljudstva postaviti meje. Obdobje terorja je opozorilo, da lahko ljudstvo ali pa njegovi predstavniki zagrešijo grozodejstva, ki v ničemer ne zaostajajo za storjenimi pod absolutno oblastjo sončnega in kasnejših kraljev.

V ostrem obračunu z Rousseaujevim pojmovanjem obče volje⁵ bolj ali manj molče stopi na stran predstavniške demokracije⁶ in jo sprejme kot času primerno obliko vladavine. Rousseaujeva neposredna oz. nedelegirana suverenost iz *Družbene pogodbe* naj bi bila neudejanljiva in tako tudi vse izpeljave o tem, kako »se vsak izroča vsem in se zato ne izroča nobenemu; da vsak pridobi nad vsemi združenimi enake pravice kot jih drugim prepusti; da vsak dobi ekvivalent vsega, kar izgubi, z več moči, da ohrani to, kar ima« (prev. str. 30-31).

Rousseau spregleda, da so ljudje prisiljeni suverenost delegirati svojim predstavnikom, s tem pa nastopi bistvena neenakost dajanja in posedovanja moči. V primeru neomejene suverenosti ljudje delegirajo to svojo neomejeno moč v roke nekaterih med njimi in ti postanejo bistveno neenaki. V predstavniški demokraciji je potrebno, če naj ne bo izjemno nevarna za svobodo posameznih individuov, suverenost omejiti. Constant se pri dokazovanju svoje teze odloči za linijo argumentacije, ki skozi kritiko Hobbesa dokazuje, da je absolutna suverenost nelegitimska. Zdi se, da prav zato ne poskuša argumentirati v smeri zgolj delnega prenosa suverenosti na predstavnike. Ob strani pušča dejstvo, da ljudstvo zase obdrži suvereno pravico periodičnega potrjevanja in zavračanja predstavnikov — to stori z implicitno argumentacijo, da nevarnost ne ždi zgolj v koncentraciji vse oblasti v enih rokah, ampak bolj v absolutni oblasti oz. suverenosti. Delitev oblasti, ki je sicer koristna in nujno potrebna, namreč ne daje zagotovil, da sile, ki posedujejo deljeno absolutno oblast, svojih moči ne bodo združile in družno zatirale svobode posameznika.

spremeniti. Polovica revolucije sveta je že izvedena, dovršiti je treba še drugo polovico.« (Robespierre, 1989, 120)

⁵ Dodge ob predstavljanju Constantove tematizacije suverenosti ljudstva in njenega konteksta kot zanimivost navaja dejstvo, da je Constant kot objekt kritike vzel prav Rousseauja izpustil pa je Abbé Sieyèsovo opredelitev suverenosti ljudstva: »The nation is prior to everything. It is the source of everything. Its will is always legal. The manner in which a nation exercises its will does not matter; the point is that it does exercises it; any procedure is adequate and its will is always the supreme law.« (nav. v Dodge, 1980, 52) Isti avtor na drugem mestu sam navede razlog za ukvarjanje z Rousseaujem, ko navaja Constanta, ki leta 1820 opozarja: »Every time laws are proposed against liberty Jean-Jacques Rousseau is quoted for authority. (...) Rousseau has served as pretext for despotism because he had the feeling for liberty but not for theory« (nav. v ibid., 58).

⁶ Predstavniški sistem zagovarja kot način oblikovanja splošnega interesa s pomočjo »splošnega predstavnštva«, ki je »predstavnštvo vseh delnih interesov, ki dosežejo kompromis« (1099). Kot obliko vzpostavljanja »splošnega predstavnštva« predlaga neposredne volitve, ki morajo v Franciji nadomestiti volilne kolegije, če hoče dežela »uživati vse prednosti predstavniške vladavine. (...) Le neposredne volitve namreč lahko podelijo narodnemu predstavnštvu pravo moč in ga utemeljijo v globoko zainteresiranem javnem mnenju«. (202)

Prav svoboda posameznika pa je bila za Constanta tisto neprekoračljivo. Večkrat in izjemno zavzeto je obsojal »vsako poseganje politične oblasti, naj si bo ta absolutistična ali pa ljudska, v zasebna čustva, okus in prepričanja državljanov. (...) njegovo strastno obsojanje jakobinskega režima se je osredotočalo prav na nasilje, ki se je, v imenu uveljavljanja domnevno željenih družbenih ciljev, vršilo nad individualnimi pravicami in zasebno svobodo« (Fontana, 1989, 26). Državljeni posedujejo »individualne pravice, ki so neodvisne od katerekoli družbene ali politične avtoritete; vsaka avtoriteta, ki te pravice krši, postane nelegitimna. *Pravice državljanov so individualna svoboda, svoboda veroizpovedi, svoboda mnenja, kar vključuje njegovo javnost, uživanje lastnine, jamstvo proti vsaki samovolji.*« (prev. str. 32, kurz. S. G.). Pri tem volja ljudstva ni nikakršno opravičilo. Tudi pristanek večine ne zadošča za legitimnost vseh njenih dejanj: »obstajajo dejanja, ki jih ne more odobriti nihče. Kadar katerakoli avtoriteta zagreši podobna dejanja, je malo važno, za kateri vir trdi, da iz njega izhaja, malo je važno, ali se imenuje posameznik ali nacija; naj gre za celotno nacijo z izjemo državljana, ki ga ta avtoriteta zatira, pa niso njena dejanja nič bolj legitimna« (prev. str. 30). Constant verjame, da bo že glas/spoznanje o nujnih mejah vsake oblasti, in še posebej ljudske, zagotovil pol branika svobode pred tiranijo večine.

II. O tem, da je potrebno prostore individualnosti ubraniti pred tiranijo javnega mnenja.

Alexis de Tocqueville (1805-1859) »je bil vsekakor najbolj znan in najbolj vpliven med nasprotniki *une nouvel arbitraire*« (Dodge, 1980, 76)⁷. Razkril je Constantu še skrito ali pa pri njem še neartikulirano dimenzijo nevarnosti absolutne suverenosti.

Démocratie en Amérique je nastala v želji ugotoviti, ali je demokracija sprejemljiva oblika vladavine tudi za Francijo.

Neposredni povod za preiskavo je moč locirati v nelagodje porevolucijskega stanja v Franciji leta 1830. Beg pred nelagodjem in obisk Združenih držav je pripeljal do uvodnega spoznanja, ki je bilo blizu že Rogeru Collardu — spoznanju o neogibni čedalje večji enakosti pogojev in pravic. Če je pri slednjem poudarek predvsem na demokraciji kot enakosti pravic (ibid.), potem Tocqueville poudari enakost pogojev.

»Med novimi pojavi, ki so med bivanjem v Združenih državah pritegnile mojo pozornost, name ni nič naredilo močnejšega vtisa kot splošna enakost med ljudmi. (...) Bolj ko sem napredoval v svojem proučevanju ameriške družbe, bolj mi je postajalo jasno, da je prav ta enakost pogojev tisto temeljno dejstvo, za katerega se zdi, da iz njega izhajajo vsa druga (...)« (A. de Tocqueville, 1835/1874, 1-2). *Vse večja enakost in z njo demokracija pa ni le nekaj oddaljeno ameriškega*. Tocqueville tistim, ki so v Evropi sanjali o zaobrtnitvi toka dogajanja, sporoča o svojem pogledu na Evropo: »Nato sem svoje misli usmeril v svojo hemisfero in prišel do zaključka, da sem tudi tam opazil nekaj podobnega spektaklu, ki mi ga je predstavil Novi svet. Opazil sem enakost pogojev. Kljub temu, da tam še ni dosegla tistih skrajnih meja, kot jih je, kot kaže, dosegla v Združenih državah, se jim nenehno približuje. Zdi se, da bo demokracija, ki obvladuje ameriške skupnosti hitro prišla na oblast tudi v Evropi« (ibid., 2). Tocqueville dokonča »zgodbu« s pregle-

⁷ Pri istem avtorju gl. pregleden prikaz različnih kritikov despotizma demokracije.

dom dogajanja v Franciji v zadnjih sedemsto letih in dokazuje, da gre za proces, ki ga ni mogoče ustaviti. »Postopno napredovanje načela enakosti je tako usojeno dejstvo. (...) Je mogoče verjeti, da se bo demokracija, ki je odpravila fevdalni sistem in premagala kralje, umaknila pred buržuji in bogataši? Se bo ustavila zdaj, ko je postala tako močna, njeni nasprotniki pa tako šibki?« (ibid., 7)

Demokracija je nujna. Ni pa le nujna, ampak prinaša tudi veliko dobrega — tako vsaj kaže liberalna inačica njenega pojavljanja, ZDA.

Toda demokracija kaj lahko nastopi tudi tako, da participiramo na njenih slabih ne da bi participirali na njenih dobrih straneh⁸. Demokratična revolucija, ki je nastopila le v družbi in brez vzporedne spremembe »zakonov, idej, navad in morale — kar vse je nujno, če naj takšno revolucijo spremeni v koristno« (ibid., 10), sama na sebi ne prinaša nove željene družbe.

Vprašanje ustrezne institucionalne spremljave socialne demokracije⁹ je v prvi vrsti vprašanje Francije in recimo Anglije, vendar pa Tocqueville v študiji jasno opozori, da gre pri tem za nek globlji, resnejši problem demokracije — problem, ki ga pozna tudi Amerika. Naj gre še za tako domišljene institucionalne rešitve, se le-te nenehno spopadajo z demokracijo imanentnim problemom — s prostori svobode manjšin in individualne svobode. S topiko individualne svobode Tocqueville v svojem delu izpostavi po mnenju mnogih osrednjo preokupacijo celotnega njegovega opusa. Demokracija v Združenih državah naj bi ga zanimala predvsem kot primer liberalne demokracije, ki se je uspešno ognila veliki večini nevarnosti, ki grozijo drugemu — despotskemu — tipu demokracije¹⁰. Demokracija sama, kljub temu, da predstavlja duh časa, ni zadosti.

⁸ Tocqueville na to možnost opozarja, ko govori o dogajanju v Franciji. »Ainsi nous avons la démocratie, moins ce qui doit atténuer ses vices, et faire ressortir ses avantages naturels; et, voyant déjà les maux qu'elle entraîne, nous ignorons encore les biens qu'elle peut donner.« (A. de Tocqueville, 1835/1874, 10)

⁹ Schleifer (1980) v izjemni študiji o Tocquevilleovi demokraciji v 19. pogl. posebej tematizira probleme, ki jih je imel pisec *Démocratie en Amérique* z opredelitvijo temeljnega pojma svojega dela. Po Scheliferju naj bi določeni avtorji našli vsaj pol ducata pomembnih različnih opredelitev. Ko se sprehaja po posamičnih beležkah (1832-1840) ugotavlja, da daje Tocqueville poudarek predvsem naslednjim stališčem:

- v navadah, zakonih, mnenjih večine ljudi v ZDA je čutiti enakost (263);
- demokracija je pojem, ki poimenuje družbene razmere — razmere vse večje enakosti (264);
- »Demokracija je temeljni pogoj (manière d'être) družbe. Suverenost ljudstva je oblika vladavine.« (265);

- Schleifer navede tudi Tocquevilleovo opombo iz enega od draftov: »Note that in this chapter it is necessary never to confuse the *état social* with the political laws, which proceed from it« (265);

Tocqueville naj se ne bi mogel nikoli prav odločiti, ali je demokracija predvsem neko stanje družbe (*état social*) ali pa so to »certain 'political laws'« (265);

Zdi pa se, da je v letih 1836-1840 poudarek na demokraciji kot »enakosti pogojev«. To enačenje nastopa celo na nivoju naslovov poglavij (270): »Even the working manuscript offered numerous instances of Tocqueville's pronounced tendency between 1835 and 1840 to use *démocratie* and *égalité* (or *égalité des conditions*) interchangeably.« Seveda pa so se dvomi nadaljevali. Tocqueville je nekje okrog leta 1838 zapisal: »In the political sense, I say *Démocratie*. When I want to speak of the effects of equality, I say *égalité*.« — Citat je iz enega od draftov *Démocratie en Amérique*. Prav napetost med demokracijo kot stanjem družbe in kot obliko vladavine, ki jo slavospevi demokraciji previdno obidejo, bi bila vredna posebnega zapisa!

¹⁰ Aron njegovi najpomembnejši deli opredeli kot premislek o vprašanih razmerja med svobodo in demokracijo. »His correspondence and speeches have also been published. But most important to us are his two major books, one on America and the other on France, which are, as it were, the two leaves of a diptych. The book on America seems to intended to answer the question: *Why is American democratic society*

Tocquevillea je njegova provenienca¹¹ določila z dokajšnjo mero občutljivosti za svobodo posameznika in meje poseganja družbe in države v svet osebnih pravic. Sploh je bila Francija na tem področju, ko gre za primere, prava zakladnica. Pri Tocquevilleovih so jih imeli še iz časov francoske revolucije na razpolago obilo tudi v družini. Odnos do demokracije je bil zato že od vsega začetka skeptičen in zdi se, da je šele obisk Združenih držav prinesel dokončno potrditev tako o nujnosti kot tudi o primernosti demokracije za ohranjanje svobode posameznika. *Tocqueville pa je kljub sprejetju demokracije ostal veseskozi liberal, ki je demokracijo sodil po njeni sposobnosti zagotoviti osebno svobodo*¹². Svojo mero sprejemljivosti demokracije je določil z opredelitvijo *tiranije večine*. Kljub temu, da tako Constant kot tudi Collard v *Démocratie en Amérique* nikoli ne nastopata neposredno, je več kot očitno, da tradicija njune misli temeljito vstopa v njegovo misel. Zdi pa se, da gre Tocqueville v svojem premisleku dlje od obeh omenjenih avtorjev. *Tisto dlje* je najti predvsem v njegovem opozarjanju, da je *tiranija večine mogoča in verjetna* ne predvsem v obliki zakonov, ampak v *obliki prisile javnega mnenja, samovolje večine, ki se niti ne potruži, da bi kršila zakone, ampak preprosto računa na to, da ji nihče ne bo stopil na pot*, ker ona sama postavlja pravila in nastavlja izvrševalce lastne volje.

Največji del sklepnih poglavij — v četrti (zadnji) knjigi *Démocratie en Amérique* — tako posveča nevarnostim tiranije večine in opozorja, da »demokratsko stanje družbe (...) lahko nudi enkratne možnosti za vzpostavitev despotizma« (A. de Tocqueville, 1840/1874, 516). Poudarek je prav na demokratskem stanju — to namreč omogoča daleč večjo učinkovitost tiranije, kot jo je kdajkoli zmoglo katerokoli kraljestvo. Ni ga bilo vladarja, ki bi lahko brez podelitve oblasti relativno samostojnim »vazalom« vladal imperiju. V času demokracije volja množic, volja javnega mnenja seže v vsako »slovensko vas«. Oblast pod videzom oskrbovanja državljanov, le-tem jemlje samostojnost. (520) Takšna oblast ne »uničuje ampak preprečuje nastanek; ne tiranizira ampak spravlja v zadrego, potlači, izčrpa, uniči in poneumi ter zvede vsako ljudstvo na nič več kot trop plahih in delovnih živali, oblast pa je njen pastir.« (ibid., 521) Posameznik tako izgublja svobodo na področju majhnih, drobnih stvari. Ne gre pa pozabiti, da je še posebej nevarno zaslužniti človeka »pri drobnih stvareh. Kar zadeva mene, se nagibam k temu, da bi imel svobodo, ko gre za velike stvari, za manj pomembno kot pri drobnih, ko bi menil, da je eno mogoče zagotoviti brez druge.« (ibid., 523)

Despotizem, ki se zavleče pod kožo in prime, ko gre za drobne stvari, je despotizem časa demokracije. Prav njegova drobnost je tisto, česar se Tocqueville najbolj boji. Zase pravi, da verjame, da bi »svobodo ljubil v vsakem času, v času v katerem živimo, pa se čuti(m) nagnjenega k temu, da bi jo častil« (ibid., 526). Nekje proti koncu svojih razmišljanj o despotizmu demokracije se povrne k tezi, po kateri ni vprašanje, kako ponovno vzpostaviti aristokracijo, ampak kako doseči, »da bi svoboda izšla iz demokratske družbe, v kateri nam je Bog namenil živeti« (ibid., 527).

liberal? The Old Regime and the French Revolution is intended to answer the question: Why does France, in course of her evolution toward democracy, have so much trouble maintaining a political regime of liberty?« (Aron, 1965, 185 — kurz. S. G.)

¹¹ O Tocquevilleu, njegovem izvoru in marsičem drugem gl. obsežno in temeljito biografsko delo A. Jardina (1984/1988), o peripetijah z njegovimi starši ob revoluciji pa tudi v delu S. Schamae (1989).

¹² Po tem se je ločil tudi od Milla, ki je demokraciji dodal liberalizem.

Eno pomembnih področij oblikovanja pogojev »izhajanja svobode iz demokracije«, je po Tocquevilleu politika, ki ji je že od mladih let želel posvetiti življenje in ji je prav po objavi drugega dela *Démocratie en Amérique* posvetil celo desetletje¹³. Spodnjo misel je tako mogoče brati tudi kot njegov politični program oz. kot načrt nadaljevanja osebnega udejstvovanja: »Politični svet se spreminja; nove tegobe zahtevajo nova zdravila.

Določiti moči družbe, široke, a jasno razvidne in nespremenljive meje, dati posameznikom določene pravice in zagotoviti nevprašljivo uživanje teh pravic; ohraniti posamezniku malo neodvisnosti, moči in originalnosti, ki je še ostalo; ponovno ga dvigniti ob bok družbi in ga tam tudi obdržati — to se mi kaže kot najpomembnejša naloga zakonodajalca v letih, v katera stopamo« (A. de Tocqueville, 1840/1874, 538).

III. O tem, da je potrebno demokraciji meje odmikati in postavljati.

John Stuart Mill (1806-1873) predstavlja tretjega predstavnika »tretje stranke«, ki razmišlja o demokraciji. Tako kot zgoraj navedenima Francozoma je tudi njemu mesto rojstva dokaj temeljito zamejilo spoprijem z demokracijo. Če še nekolikanj nadaljujemo s shematizmi, je mogoče trditi, da vsaj tri dejstva zgovorno umeščajo Millovo pojmovanje demokracije:

1. okolje njegovega formiranja je bila Anglija s svojim strahom in upanjem, investiranim v Francijo;

2. njegovo socialno ozadje je za razliko od obeh doslej obravnavanih avtorjev predstavljal srednji razred;

3. in ne najmanj pomembno — rodil se je v okolje zavzetih utilitaristov in bil že v »zibeli« določen za nadaljevalca nauka.

Naj začnemo s prvo umestitvijo. Rojenega v Angliji na začetku 19. stoletja tako ali drugače zadane razmislek o demokraciji; sprejeti mora eno od prevladujočih zgodb o fenomenu dobe: demokracija predstavlja nebo ali pa pekel. V obeh primerih je, tisto kar pač je, hudičevo zares in do konca. Ni slučaj, da sta z Otoka oba protagonista žolčne razprave o revoluciji, ki je bolj ali manj poistovetena s prelomom v vzpostavljanju demokracije. Burke in Paine¹⁴ služita kot povsem spodobni osnovi dveh nasprotujočih in izključujočih se podob o demokraciji, ki sta njega dni krožili po Angliji. Naj so utilitaristi še tako iskali neko tretjo pot med Burkeom in Paineom, jim to vse do »ne več mladega« Milla, predvsem ko gre za vprašanje, ali demokracijo sprejeti in jo goreče podpirati ali pa jo zavreči kot pekel na zemlji, ni prav posebej uspelo. Utilitaristi demokracije, to je še posebej veljalo za Benthama, niso nikoli posebej ljubili, vendar pa so njihova »modeliranja« najboljših mogočih ureditev v prid »največje sreče največjega

¹³ Njegova (in Beaumontova) davna želja, zasedati mesto v skupščini, se je Tocquevilleu v drugem poskusu uresničila »že« leta 1839. Kasneje ga je čakala pestra politična kariera — vse do mesta ministra — in zanimiv konec te kariere. Šele konec ga je vrnil »zgodovinoepisju« in politični teoriji in je bistveno pripomogel k »dokončanju« *L'ancien régime et la Révolution*.

¹⁴ Več o omenjeni kontroverzi gl. v T. Mastnak (1990).

števila« pokazala, da bi se demokracija pri tem nedvomno dobro obnesla. Prav to jo je izbralo za »ljubljenko« obeh velikih imen med utemeljitelji utilitarizma. Tako Jeremy Bentham kot James Mill (prvi ob precejšnjem prepričevanju drugega) sta se za demokracijo odločila kot za model, ki more rešiti veliko vprašanje o najboljši vladavini, namenjeni največji sreči. Obče znano je, da Johna Stuarta Milla, ko je šlo za oblikovanje njegovih nazorov, niso puščali prav posebej brez potokazov.

Mladi Mill je tako že v prvi polovici dvajsetih let (nekje okrog leta 1822)¹⁵ začel zasedati njemu namenjeno mesto propagatorja Ideje. Posel je vzel zelo zares in ga z vso resnostjo opravljal vrsto let. Sektaštvo¹⁶ in propagiranje ter prakticiranje »vsestranske enostranosti« je Milla jeseni 1826 pripeljalo do prve resnejše krize. V avtobiografiji govori o tem obdobju kot o času, ko se je iz mladeniške zagnanosti »prebudil kot iz sanj, otopel in nedovzet za užitek ali radostno vznemirjenje. (...) Cilj ni več navduševal, kako naj bi kdajkoli bilo še kaj interesa za sredstva? Zdelo se mi je, da nimam več za kaj živeti« (J. S. Mill, 1873/1989, 112).

Ob koncu »krize duševne zgodovine« je postopoma povzegal politično filozofijo očeta in Jeremya Benthama ter začel do nje vzpostavljati distanco. Pot do dokončne prekinitve z njo — nekje v letu 1836 — je bila dolga in polna vrašanj. V *Avtobiografiji* kot točko vzpostavitve prve resne razlike postavlja soočenje z Macaulayevim tekstom *Mill on Government*.¹⁷

Nadobudni mladenič je v letih pred 1829 v krogu Debating Society, v časopisnih polemikah, v *Westminster Review*¹⁸ in drugod večkrat zagreto javno branil politično teorijo utilitarizma in bil prepričan, da so šibkosti, ki jih je v njej zaslediti bolj stvar »korekcij, ki jih je potrebno opraviti ob aplikaciji teorije v praksi, kot pa vprašanje njene nezadostnosti« (J. S. Mill, 1873/1989, 127).

Znana Macaulayeva kritika očetovega največkrat tematiziranega teksta je sina pripravila do temeljitega premisleka o t.i. pomankljivostih. Zavedal se je, da je Macaulayevo pojmovanje »logike politike napačno« (ibid.) — napačen je bil po njegovem empirični metodološki pristop kot zoperstavljen filozofskemu — toda kljub temu in kljub nespodobnemu pristopu h kritiki se ni mogel otresti občutka, da »so mnoge kritične opombe na račun obravnave predmeta s strani (...) očeta¹⁹ točne; da so očetove predpostavke

¹⁵ Več o njegovih prvih javnih »nastopih« in gorečnosti, ko je šlo za »stvar« gl. v Ann P. Robson, (1986); Hamburger, (1963) in v Packe, (1954).

¹⁶ »(...) various opinions were sized on with youthful fanaticism by the little knot of young men of whom I was one: and we put into them a sectarian spirit, from which, in intention at least, my father was wholly free.« (J. S. Mill, 1873/1989, 96)

¹⁷ *Edinburgh Review*, XLIX, 1829. Ena mnogih kasnejših objav je dostopna v *John Stuart Mill on Politics and Society*, izbr. in ured. Geraint L. Williams.

¹⁸ Revija je nastala leta 1824 kot uradni organ utilitaristov. Vse bolj jasna profiliranost torijev in whigov pa tudi radikalov, zbranih okrog utilitaristov, je privedla do jasnega profiliranja revijalnega prostora. *Edinburgh Review* (ustanovljena 1802) je postala razpoznavno whigovska, *Quarterly Review* torijska in *Westminster Review* utilitaristično-radikalna.

¹⁹ Ko J. S. Mill govori o očetu govori tudi o sebi in o filozofskih radikalih. Macaulay dokajšen del angleško nesramnih bodic nameni predvsem sektaškim mladcem. »As to the greater part of the sect, it is, we apprehend, of little consequence what they study or under whom. (...) But, on the whole, they might have chosen worse. They may as well be Utilitarians as jockeys or dandies. And, though quibbling about self-interest and motives, and objects of desire, and the greatest happiness of the greatest number, is but a poor employment for a grown man, it certainly hurts the health less than hard drinking, and the fortune

dejansko preozke (...)» (ibid.). Dvom v moč kritizirane teorije je še okrepil Millov »odgovor« Macaulayu. James Mill namreč ni, kot je smatral za potrebno njegov sin, odgovoril, da pač ni pisal znanstvene razprave o politiki, ampak zgolj tekst v podporo prizadevanjem za reformo parlamenta. Namesto pričakovanega je v znani Benthamovi maniri »Macaulayevo dokazovanje obravnaval kot preprosto iracionalno« (ibid., 128). Prav to je J. S. Milla pripeljalo do sklepa, da mora biti v »pojmovanju filozofske metode pri (...) očetu nekaj bolj temeljito narobe« (ibid., kurz. S. G.).

Problem je zastavil kot *problem metode*. Tako Macaulay kot njegov oče naj bi napravila metodološko napako. Prvi naj bi metodo filozofskega razmisleka na področju političnega zvedel zgolj na »čisto ekperimentalno metodo kemije«, James Mill pa naj bi kljub temu, da se je odločil za pravo metodo – namreč deduktivno²⁰ – napravil napako, ko je med deduktivnimi pristopi izbral metodo »čiste geometrije«, moral pa bi izbrati deduktivno metodo »filozofije narave«²¹.

Z ugotovitvijo o napačni metodi je J. S. Mill začel *postopoma opuščati tudi svoje dotedanje pojmovanje demokracije*. Sprejel naj ne bi nobenega novega sistema politične filozofije in jasno naj bi mu bilo le to, da je »dejanski sistem (...) nekaj veliko bolj kompleksnega in večstranskega«, kot je menil pred tem (kurz. S. G.). Naloga novega sistema naj ne bi bila, kot sta menila oče in Bentham, priskrbeti izbor institucij najboljše vladavine, ampak oblikovanje načel, »iz katerih bi bilo mogoče izvesti institucije, ki bi ustrezale katerimkoli okoliščinam« (ibid., 129-130). Dojel je, da »so vsa vprašanja, ki zadevajo politične institucije relativna – ne absolutna – in da bodo različne stopnje v človekovem napredovanju ne le imele, temveč bodo tudi morale imeti različne institucije (...)« (ibid., 130).

Kljub temu, da nam na abstraktnem nivoju in z desetletji zamika sporoča, da je vzpostavljajal distanco do sistema, ki je zgrešil, ko gre za metodo, lahko rečemo, da se je »njegov politični ideal premikal od čiste demokracije (...) k njeni modificirani obliki« (ibid., 149). Odmik od »čiste demokracije« je za Milla predstavljal sploh prvo artikulirano vzpostavljeno distanco do demokracije. Prav omenjeno dejstvo ga je v izhodišču pomembno ločilo od Constanta in Tocquevillea.

Na začetku tridesetih let je velike količine energije in upanja polagal v zdaj že svojo demokracijo in pomagal očetu ter filozofskim radikalom izsiljevati whige, ko je šlo za reformo in za po njegovem bistven odmik meje, ki jo je demokraciji predstavljala omejena volilna pravica. Verjel je, da je na delu prehodno obdobje, ki bo v kratkem času opravilo s starim sistemom in vzpostavilo demokracijo pod vodstvom »krasnega srednjega razreda«²². Po letih angažmaja in po predložitvi zgolj obrobni pozitivnih učinkov *The Great Reform Act* (1832) ter posledic vsega truda v zvezi s francosko revolucijo 1830, je ponovno zapadel v krizo.

Celotno odmikanje od idealne demokracije pa je bilo kljub vsemu postopno. Pot iskanja je vodila med zavzetim propagiranjem demokracije na eni in Carlyleovimi heroji

less than high play; (...)» (Macaulay, 1829/1985, 400)

²⁰ »It followed that politics must be a deductive science« (ibid., 129).

²¹ Vse navedbe ibid.

²² Sam dodobra izobražen pripadnik prav tega razreda, je imel o sposobnostih razreda, ki naj bi po prepričanju njegovega očeta posredoval med aristokracijo in spodnjimi razredi, posebej dobro mnenje.

na drugi. Carlyleu je tako leta 1833 pisal, da je mu je dosti politike in se spraševal, čigav glas bi v trušču parlamenta sploh prišel do veljave. Pritrjujoč Bonapartovemu »preziranju vladavine bavards — govoriti je eno, delati pa drugo« — je iskal »heroja«, ki bi znal voditi množico. Spraševal se je: »Kako dolgo bo moralo to pusto početje [v parlamentu] še trajati, preden se bo pojavil mož?« (J. S. Mill, 1963 EL, 151)

Izkušnja obeh parlamentov, za katera je mogoče reči, še posebej za angleškega, da predstavljata prvo, sicer blede pa vendarle, sliko parlamentov vladavin ljudstva, je vzbudila nelagodje in vzpodbudila nadaljnja iskanja. Razočaranje nad dejanskostjo demokratične vladavine pri Millu je bilo, ob Carlyleovem vplivu, kratek čas tolikšno, da se je spogledoval z idejami o že omenjenih herojih, ki naj bi, tako kot vedno nastopili in s svojo veličino, globino, v svet vrgli novo luč. Strah pred praznostjo demokracije, pred relativno vse manjšim pomenom posameznika, je silil v prvi krik po individuumu. Mill je tudi po tem, ko se je oddaljil od Carlyleovih herojev, ohranil poudarek na pomenu individualnosti in svobode, vendar jo je vpel v neogibno nastopajoče — v demokracijo. Vendar je šele v letih do 1840 svojo misel obogatil s *hrbno stranjo premisleka o mejah, ki jih demokraciji postavljajo njeni nasprotniki — spregovoril je o mejah, ki jih morajo demokraciji postaviti njeni prijatelji!* Nove konceptualizacije so nastajale postopoma in nihaje. Počasi se je oblikovalo teoretsko svarilo namenjeno vsem, ki si prizadevajo za demokracijo: *Demokracija z vsakim korakom fetišizacije izgublja*. Tudi zanjo velja, da v trenutku, ko postane edino zveličavna in neomejena vladavina, zapade despotizmu. Sama zaseda mesto, ki naj bi ga odpravila.

Mill je svoje premisleke demokracije močno vezal na tradicijo t.i. prijateljev kritikov demokracije — kot sta bila Constant in Tocqueville. Kot »poročevalec« o dogodkih v Franciji ob koncu dvajsetih let je vneto spremljal takratne Constantove predloge, v tridesetih letih in kasneje pa mu je v posebno pomoč Tocqueville. Njegovo tematiziranje demokracije v Ameriki je iskanjem J. S. Milla dalo bolj ali manj dokončno podobo. Prva knjiga Tocquevilleove *Démocratie* se je pojavila prav ob njegovih najbolj intenzivnih iskanjih modusov razmerja do različnih vladavin, v času po prvih resnih razočaranjih nad demokracijo. Druga knjiga je zaokrožila njegovo bolj ali manj formirano stališče o obeh »straneh« demokracije — naj gre za meje, ki stojijo na poti uveljavljanju demokracije, kot tudi za meje, ki jih je uveljavljajoči se demokraciji potrebno postaviti na pot.

V času prvega prikaza *Démocratie en Amérique* — 1835, je v tekstu še vedno čutili očetovo senco²³ in Millov strah za usodo demokracije, ki je bila še daleč od občega sprejetja. V spoprijemu s torijsko recepcijo Tocquevillea je Mill v Angliji močno poudaril elemente, ki pri avtorju *Démocratie en Amérique* govorijo o neizogibnosti

²³ Mill v avtobiografiji govori o strahu, s katerim je pričakoval očetovo oceno Tocquevilleovega dela in o olajšanju, ki ga je čutil, ko starosta utilitaristov dela ni zavrnil (J. S. Mill, 1873/1989, 156). Seveda pa James Mill dela tudi ni sprejel, vsaj v tistem delu, v katerem govori o slabostih demokracije. Tako je njegov okvir še dovoljenega ostal. Zato, kot tudi iz drugih razlogov ne čudi, da John Stuart Mill že v letu očetove smrti piše Bulwerju: »As good may be drawn out of evil — event which has deprived the world of the man of greatest philosophical genius it possessed (...) — the same event has made it far easier to do that (...) namely to soften the harder & sterner features of its radicalism and utilitarianism, both which in the form they originally appeared in the Westminster, were part of the inheritance of the 18th century. The Review ought to represent not radicalism but neoradicalism, a radicalism which is not democracy, not a bigoted adherence to any forms of government or to one kind of institutions (...)« (J. S. Mill, 1963 EL, 312, kurz. S. G.).

demokracije in tudi o njenih dobrih stranh. Poudarku primerno je minimaliziral pomen možne tiranije večine.

Drži sicer, da je leta 1840 čutili, da je bil avtor »v večji meri pripravljen opozoriti na nevarnosti demokracije« (Himmelfarb, 1962, xxiii), vendar pa je enako res, da je še vedno poizkušal vsaj del tiranije večine pripisati »ne toliko prav demokraciji, ampak sodobni civilizaciji« z njenim »neutrudnim pehanjem za bogatstvom« (ibid.). Demokraciji nenaklonjene Angleže Mill še vedno prepričuje, da gre za nujno in prijazno vladavino, ter predvsem, da spodnji razredi niso tako nevarni, kot se zdi na temelju občasnih uličnih neredov. Ob navideznem povzemanju Tocquevillea nenehno beži na Otok in skuša razgnati strahove pred demokracijo tudi takrat, ko govori o njenih slabostih.

Minimalni življenski standard + temeljna izobrazba + svoboda tiska = demokracija — je sprejemljiva splošna volilna pravica. To je začasna Millova opredelitev demokracije v *Démocratie en Amérique*.

Vendar Mill še ni zadovoljen. Preden bo verjel, da je dosti postavil na pozitivno stran in bo začel tudi z negativno, mora k pozitivnemu dodati še zmožnost demokracije za sproščanje ogromnih energij ljudi in interesom večine naklonjene zakonodajo. Pri tem posebej izpostavi Tocquevilleovo poudarjanje decentralizirane oblasti in s tem lokalno samoupravo. »(...) ali bodo Francozi svobodno ljudstvo ali ne, je po njegovem mnenju odvisno od možnosti vzpostavitve duha in navad lokalne samouprave.« (J. S. Mill, 1840/1985, 204) Prav lokalna samouprava — možnost ljudi, da se iztrgajo zgolj prizadevanjem za neposredno lastno dobro in storijo kaj tudi za skupnost — naj bi sprostila množico pozitivnih impulzov in naredila demokracijo učinkovitejšo od drugih oblik vladavine.

Minimalni življenski standard + temeljna izobrazba + svoboda tiska + večini naklonjena zakonodaja + lokalna samouprava = demokracija.

Mill se s to relativno zaokroženo shemo kani soočiti tudi z drugo platjo demokracije. Takole pravi: »To so torej prednosti, ki jih naš avtor pripisuje demokratični vladavini. Zdaj bomo spregovorili o njenih slabostih« (ibid., 211).

1. Prikaz slabosti demokracije kaže začeti z razkrivanjem napačne predstave, po kateri naj bi ljudje »imeli najmočnejši interes izbrati prave ljudi. (...) G. de Tocqueville je drugačnega mnenja.« (ibid.) Ne le, da ljudje ne izbirajo najboljših, najboljši tudi ne želijo biti izbrani. Še več, ljudje so na najboljše ljubosumni, če so ob vsem še bogati, najboljšim pa se zdi ukvarjati s politiko nevredno.

2. »Zdaj smo pri eni od tistih nevarnosti demokracije, o kateri je bilo toliko rečenega in jo naš avtor imenuje 'despotizem večine'.

Verjetno je največja napaka dela g. Tocquevillea v tem (...) da govori o tiraniji večine v obliki splošnih opisov in skorajda ne navaja nobenih primerov« (ibid., 213). Česar ne postori Tocqueville, stori Mill. Potem ko opozori, da piscu ni šlo toliko za primere tiranije večine kot za popolno nezavarovanost pred njo sam navede nekaj primerov, ki naj bi, ko gre za Ameriko, dokazovali, da so Tocquevilleove bojazni upravičene²⁴.

²⁴ »(...) experience in America seems to confirm what theory rendered probable, that the tyranny of the majority would not take the shape of tyrannical laws, but that of a dispensing power over all laws. The

Navedeni primeri tiranije večine ne kažejo na to, da bi do le-te prihajalo zaradi »različnih interesov, dejanskih ali pa namišljenih«. Manjšine naj bi bile ogrožene zaradi »antipatij na področju religije, političnih strank ali pa rase« (ibid., 214-215).

3. Tiranija večine kot fizična sila in nasilje je sicer dokazljiva in vse prej kot zanemarljiva toda tiranija, ki se »je bojimo in se je boji tudi g. Tocqueville, je druge vrste – tiranija ne nad telesom, ampak nad duhom« (ibid., 216)

Tako kot drugi popotniki naj bi se tudi Tocqueville pritoževal, »da v nobeni deželi ne obstoji manj neodvisnosti duha« (ibid.) kot v Združenih državah. Drži sicer, da v oblikovanju mnenja nastopa množica različnih mnenj, toda »ko se vzpostavi mnenje večine, si le malokdo (...) upa imeti ali vsaj zastopati drugačno mnenje.« (ibid., 217) Dogaja se, da »zaupanje v javno mnenje postaja neka vrsta religije, katere pridigar je večina« (A. de Tocqueville, 1840/1874, 19).

4. Amerika je intelektualno »provinca Anglije – provinca v kateri je najpomembnejša dejavnost prebivalcev pridobivanje denarja« – to se močno izraža tudi na področju znanosti in umetnosti. Tocqueville, ki v tej pretirani strasti in v podrejanju malodane vsega denarju vidi nadaljnjo slabost demokracije, ne meni, da demokracije, ali pa konkretno Amerika, ne bi mogle proizvesti velikih dosežkov na področju znanosti in umetnosti – opozarja pa na verjetne pomankljivosti, »s katerimi bodo obremenjeni proizvodi« (J. S. Mill, 1840/1985, 219) intelektualne produkcije tovrstnih držav. Literatura v tem svetu ne postane zgolj obrt, ampak se tudi navzame načel, ki jih ponavadi sprejemajo druge obrti, ki živijo »bolj od števila kot pa od kvalitete svojih kupcev« (ibid., 220).

Čas je, da prekinemo zasledovanje Millovega premisleka in sklenemo.

Avtor prikaza za Angleže Tocquevilleov strah pred nevarnostmi demokracije locira ne v preveliko svobodo, ampak v preveliko pripravljenost podrejanosti se, ne v anarhijo, ampak v servilnost in ne v prehitre spremembe, ampak v kitajsko negibnost (231). »V spoprijemu s temi političnimi slabostim se naš avtor obrača na javno izobraževanje in še posebej na duh svobode, vzpodbujen s širitvijo in razglašanjem političnih pravic. Njegovo zdravilo za največje nesreče, ki jim je izpostavljeno demokratično stanje družbe, so tako demokratične institucije« (ibid.).

Kljub temu, da le težko spregledamo, da delo v jedru predstavlja zagovor demokracije in hoče Angliji dati jasno vedeti, da se ji ne bo mogla ogniti niti z mešano vladavino – češ Tocqueville verjame, da »je odločilna moč, ki mora obstajati povsod, najprimerneje locirana v ljudeh« (ibid., 232) – vendarle drži, da je Mill v drugem prikazu, osvobojen pritiska radikalne koterije in predvsem očeta, stopil pol koraka dlje v smeri priznavanja »torijskega elementa« v *Démocratie en Amérique*.

Zdi se, da Mill, sicer ne kot zakonodajalec, ampak kot intelektualec, sprejme sporočilo: »Politični svet se spreminja; nove tegobe zahtevajo nova zdravila. Določiti moči družbe široke, a jasno razvidne in nespremenljive meje, dati posameznikom

people of Massachusetts passed no law prohibiting Roman Catholic schools (...) they contented themselves with burning the Ursuline convent to the ground, aware that no jury would be found to redress the injury. In the same reliance the people of New York and Philadelphia sacked and destroyed the houses of the Abolitionists, and the schools and churches of their black fellow-citizens (...).« (J. S. Mill, 1840/1985, 215)

določene pravice in zagotoviti nevprašljivo uživanje teh pravic; ohraniti posamezniku malo neodvisnosti, moči in originalnosti, ki je še ostalo; ponovno ga dvigniti ob bok družbi in ga tam tudi obdržati — to se mi kaže kot najpomembnejša naloga zakonodajalca v letih, v katera stopamo» (A. de Tocqueville, 1840/1874, 538).

Prikaz iz leta 1840 tako napoveduje in ponuja razmislek v smer *On Liberty* in na nek drug način v smer *Considerations*.

Ko so v petdesetih letih 19. stol. demokracijo sprejeli celo toriji — ko so se celo oni zavzeli za širitev volilne pravice in je bila s tem odpravljena najpomembnejša od meja demokracije — in ko se je v družbi vse bolj zarisovalo izgubljanje posebnosti posameznika, je Mill pod močnim vplivom Harriet Taylor (Mill) dokončno sprejel Tocquevilleovo sporočilo izpred dveh desetletij in pol. Šele takrat je menil, da je mogoče zapisati, da omejitev »(...) moči oblasti nad posamezniki nič ne izgubi na pomenu, ko so nosilci oblasti dejansko odgovorni skupnosti — tj. najmočnejši stranki v skupnosti. (...) v političnih razmišljanjih je 'tiranija večine' danes splošno všteta med slabosti, pred katerimi se mora družba braniti« (J. S. Mill 1859/1987, 62). *Considerations* predstavljajo primer poizkusa udejanjanja vsaj delne zaščite manjšine. Mill je v svojih delih s konca petdesetih in začetka šetdesetih let dokončno sprejel tezo o nevarnosti demokracije brez zaščite manjših in posameznic in posameznikov — za razlikov od danes modernih totalitarnih, je postal liberalni demokrat.

Mill je tako kot Constant in Tocqueville verjel, da je potrebno v svet vreči geslo o nujnem omejevanju moči katerekoli oblasti. Demokracija, dojeta kot takšna ali drugačna neomejena oblast ljudstva, pri tem ni nikakršna izjema.

LITERATURA:

- Aron, Raymond (1965), *Main Currents in Sociological Thought*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Constant, Benjamin (1957), *Œuvres*, Paris: Gallimard. Dostopna je tudi angl. izdaja *Political Writings*, Cambridge 1989.
- Dahl, Robert (1989), *Democracy and its critics*, New Haven: Yale University Press.
- Dodge, Guy Howard (1980), *Benjamin Constant's philosophy of liberalism*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Fontana, Biancamaria (1989), »Introduction«, v *Benjamin Constant Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamburger, Joseph (1963), *James Mill and the Art of Revolution*, New Haven, Yale University.
- Jardin, André (1988), *Tocqueville*, London: Peter Halban.
- Mastnak, Tomaž (1990), »Dvesto let spornosti revolucije - Edmund Burke in angleška kontroverza o francoski revoluciji«, v *Edmund Burke Razmišljanja o revoluciji v Franciji*, Ljubljana: Krt.
- Mill, James (1820/1978), *Essay on Government*, New York: Oxford University Press.
- Mill, John Stuart (1835/1977), *De Tocqueville on Democracy in America (I)*, CW XVIII, Toronto: University of Toronto Press Toronto.

- (1840/1985), *De Tocqueville on Democracy in America (II)*, v *John Stuart Mill on Politics and Society*, Glasgow: Fontana Press.
- (1859/1987), *On Liberty*, London: Penguin Books.
- (1873/1989), *Autobiography*, London: Penguin Books.
- (1963), *The Earliest Letters*, Toronto: University of Toronto Press.
- Packe, Michael St. John (1954), *The Life of John Stuart Mill*, London: Secker and Warburg.
- Robespierre, Maximilien (1989), *Izbrani spisi*, Ljubljana: Krt.
- Robson, Ann P. (1986), »Introduction«, v *John Stuart Mill, Newspaper Writings*, Toronto: University of Toronto Press.
- Schama, Simon (1989), *Citizens*, London: Penguin Books.
- Schleifer, James T. (1980), *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Tocqueville, Alexis de (1835/1840/1874), *Démocratie en Amérique*, Paris: Librairie nouvelle. Ena mnogih izd. v angl. - New York, Vintage Books, 1987.

Benjamin Constant

NAČELA POLITIKE*

PREDGOVOR

Zdi se splošno priznано, da bi lahko v sedanji Ustavi,** celo po tem, ko jo je francosko ljudstvo že sprejelo, izboljšali številne določbe. Menim, da bi skrben študij te ustave pokazal, da so le redki člani, ki se ne skladajo z načeli, ki varujejo človeška združenja in so naklonjeni svobodi. Toda vseeno je vzpostavljenim oblastem koristno in umno pustiti pravico do izboljšav akta, ki določa njihove pristojnosti in ureja njihova medsebojna razmerja.

Že dolgo je tega, kar sem zapisal, da je ustava jamstvo svobode nekega ljudstva: vse, kar si prizadeva za svobodo, je ustavno, in ustavno ni nič, kar si za svobodo ne prizadeva; razširiti ustavnost povsod, pomeni iz vsega narediti nevarnost zanjo in ustvariti pasti, s katerimi jo obdamo; zapisal sem, da obstajajo trdni temelji, ki bi morali biti nedotakljivi za vsako nacionalno avtoriteto, združene pa te avtoritete lahko naredijo vse, kar tem temeljem ne nasprotuje.¹

* Prevedena poglavja sta del *Principes de politique* - dela, ki je izšlo v časo stodnevne vladavine Napoleona leta 1815. Prevod, ki ga je opravil Marjan Šimenc je narejen po: Constant, Benjamin (1957), *Œuvres*, Paris: Gallimard.

** *Acte additionnel aux constitutions de l'empire* iz 22. aprila 1815. Constant je pri pripravi tega ustavnega teksta sodeloval.

¹ *Reactions politiques*, Pariz, 1797, str. 95-96. Isto mnenje sem zagovarjal sedemnajst let pozneje. »Sreča družb in varnost posameznikov počivata na določenih očitnih in nespremenljivih načelih. Ta načela so resnična v vseh podnebjih, na vseh zemljepisnih širinah. Ne morejo se spreminjati, ne glede na to, kakšni so velikost dežele, njeni običaji, verovanja, rabe. Tako v zaselku s stodvajstetimi kočami kot v naciji s tridesetimi milijoni prebivalcev je nespodbito, da nihče ne sme biti zaprt samovoljno ali kaznovan brez obsodbe, obsojen je lahko le na osnovi predhodno sprejetih zakonov in na predpisane načine; nikogar se ne sme ovirati pri uporabljanju njegovih fizičnih, moralnih, intelektualnih in podjetniških sposobnosti na neškodljiv in miren način. Te temeljne pravice posameznika ne bi smele biti ogrožene, četudi se združijo vse avtoritete: toda združenje teh avtoritet mora biti pristojno za vse, kar ne nasprotuje tem nedotakljivim in nezastarljivim pravicam. Tako lahko v Angliji kralj in oba doma skupaj na področju vladanja in administracije opravijo vse spremembe, ki se jim zdijo potrebne... Aksiom angleških baronov: (...) mi nečemo spreminjati angleških zakonov, je dosti bolj razumen, kot če bi rekli: mi jih ne moremo spre-

Menim torej, da ni odveč preiskati celoto in detajle naše Ustave. Kljub nacionalni potrditvi z glasovanjem jo je še vedno mogoče izboljšati.

V preučevanjih, ki jih objavljam, boste pogosto naleteli ne le na iste ideje, temveč celo na iste stavke kot v mojih prejšnjih spisih. Že dvajset let se ukvarjam s političnimi premišljanji in vselej sem zagovarjal ista stališča, izražal iste želje. Pred dvajsetimi leti sem zahteval individualno svobodo, svobodo tiska, spoštovanje pravic vseh in nasprotoval samovolji. Za to se z nič manj gorečnosti in z več upanja zavzemam tudi danes.

Če položaj Francije obravnavamo površno, nedvomno pridemo v skušnjavo, da bi verjeli v nevarnosti, ki jo ogrožajo. Številne armade se združujejo zoper nas. Zdi se, da so ljudstva in njihove voditelje zaslepili spomini. Ostanek nacionalnega gibanja, ki jih je navdihoval pred dvema letoma, še zmeraj daje naporom, ki jim jih ukazujejo, nacionalni videz. A gledano od blizu, zgubijo ti strašni simptomi precej svoje teže. Danes ta ljudstva ne branijo svoje lastne domovine: napadajo nacijo, ki je znotraj svojih meja in jih ne namerava prekoračiti, nacijo, ki zahteva zgolj svojo notranjo neodvisnost in pravico, da si sama določi oblast, kot je to zahtevala Nemčija, ko je izbrala Rudolfa Habsburškega, Anglija, ko je poklicala družino Brunswick, Portugalska, ko je krono podelila vojvodi Braganskemu, Švedska, ko je izvolila Gustava Vaso — z eno besedo, kot je v nekem obdobju, navadno v najbolj slavnem obdobju svoje zgodovine, to pravico uveljavilo vsako evropsko ljudstvo.

Duhu je lasten naravni um, ki na koncu vselej pripozna očitno, ljudstva pa se hitro utrudijo prelivati svojo kri za stvar, ki ni njihova. Dva občutka sta skupna veliki večini Francozov: želja po svobodi in sovraštvo do tujega gospostva. Vsi vemo, da svoboda ne more priti iz tujine. Vemo, da bi bila oblast, ki bi se spet pojavila izpod njihovih praporov, v nasprotju tako z našimi interesi kot z našimi pravicami.

Temu prepričanju, ki je prodrlo v vse duše, so se pridružili vsi spomini, ki lahko dvignejo nacionalni ponos: naša omračena slava, naše zasedene province, barbari, ki nadzirajo vrata Pariza, in slabo prikrita oholost zmagovalcev, ki je revoltirala vsakega Francoza, ko je gledal nad našimi stolpi plapolati vse tiste tuje barve, in dejstvo, da smo morali, ko smo prečkali naše ceste, ko smo obiskovali naše predstave, ko smo se vračali domov, trpeti nesramnost nekega Rusa ali pa zmernost nekega Prusa. Danes bi se odpovedali celo tej nesramnosti in tej zmernosti. Ne govorijo več niti o ustavi niti o svobodi. Obtožujejo nacijo, kaznovati pa hočejo *prekrške armade*.

Seveda, naši sovražniki imajo kratek spomin. Jezik, ki ga obnavljajo, je pred triindvajsetimi leti omajal njihove prestole. Tako kot sedaj so nas napadali, ker smo hoteli lastno oblast, ker smo kmeta rešili desetine, protestanta nestrpnosti, misel cenzure, državljana samovoljne zaplembe in pregnanstva, plebejca zasramovanja privilegiranih. A med tema dvema obdobjema obstaja razlika, ki je v tem, da so se naši

minjati. Zavračanje spreminjanja zakonov, ker si tega ne želijo, se pojasni z njim lastno dobroto ali z neustreznostjo neposrednih sprememb. Toda zavrnitev, ki bi jo motivirala ne vem kakšna misteriozna nemožnost, bi bila nerazumljiva.

Ustave so le redko proizvod volje ljudi. Ustave so proizvod časa. Vpeljejo se postopno in neopazno. Vseeno obstajajo okoliščine, v katerih je nujno narediti ustavo. Toda takrat naredite le tisto, kar je neizogibno: pustite prostor času in izkušnji, da bosta te dve reformatorski sili vaše že vzpostavljene oblasti usmerjale v izboljšanje tistega, kar je že narejeno, in v dovršitev tistega, kar je še ostalo za dokončati. »*Reflexions sur les constitutions et les garanties*, Pariz 1814, str. 159-166.

sovražniki včasih vojskovali le z našimi načeli, danes pa se bojujejo z našimi interesi, ki so jih čas, navada in neštene transakcije poistovetile z našimi načeli. Kar je v nas takrat bila le slutnja, je danes izkušnja. Izkusili smo kontrarevolucijo. Poskušali smo jo uskladiti z jamstvi, ki jih zahtevamo. Prenehali smo verjeti v dobre namene, jaz prej kot kdo drug, kajti njena nujnost je bila očitna. Zadnji dan je pokazal, da je sovraštvo do svobode močnejše od same ljubezni do ohranitve starega. Ne posmehujemo se nezgodam: spoštujemo starost in nesrečo. Toda izkušnje so tu, načela si nasprotujejo, interesi so nasprotni, vezi so pretrgane.

PRVO POGlavJE O SUVERENOSTI LJUDSTVA

Naša sedanja ustava formalno pripoznava načelo suverenosti ljudstva, se pravi premoč splošne volje nad vsako posebno voljo. Tega načela dejansko ni moč spodbijati. Danes poskušajo prikriti tako zlo, ki so ga povzročili, kot zločine, ki so jih storili, z izgovorom, da izvršujejo splošno voljo, in tako dajejo navidezno moč dokazovanju tistih, ki bi radi avtoriteti oblasti pripisali drug vir. Vseeno to dokazovanje ne vzdrži, že če preprosto definiramo besede, ki jih uporabljajo. Zakon je bodisi izraz volje vseh bodisi volje nekaterih. Kakšen je torej izvor ekskluzivnega privilegija, ki ste ga podelili tem maloštevilnim? Če je moč: moč pripada tistim, ki se je polastijo; moč ne vzpostavlja pravice, in če jo pripoznate kot legitimno, potem je legitimna ne glede na to, kdo se jo polasti — in vsak bi jo hotel imeti. Če imate v mislih oblast maloštevilnih, uzakonjeno s pristankom vseh, potem gre za oblast splošne volje.

To načelo se nanaša na vse institucije. Dokler teokracija, kraljevina, aristokracija obvladujejo duha, so splošna volja. Če pa ga ne obvladujejo, niso drugega kot sila. Z eno besedo: na svetu obstajata le dve oblasti, ena nelegitimska, to je sila; druga legitimna, to je splošna volja. A hkrati ko pripoznamo pravice te volje, se pravi suverenosti ljudstva, je nujno, je urgentno, da dobro premislimo njeno naravo in natančno določimo njen doseg. Brez eksaktne in natančne definicije se triumf teorije pri uporabi lahko spremeni v njeno katastrofo. Abstraktno pripoznanje suverenosti ljudstva v ničemer ne poveča količine svobode posameznikov; in če suverenosti pripišemo obseg, ki je ne bi smela imeti, lahko svobodo izgubimo kljub temu načelu, ali celo zaradi njega.

Previdnost, ki jo priporočamo in v skladu s katero bomo ravnali, je toliko bolj neizogibna, ker pripadniki strank, pa naj bodo njihovi nameni še tako čisti, vselej nasprotujejo omejevanju suverenosti. Imajo se za njene izbrane naslednike, celo v rokah svojih nasprotnikov negujejo svojo prihodnjo lastnino. Ne zaupajo tem in tem vrstam oblasti, temu in temu razredu oblasti: toda dovolite jim, da po svoje organizirajo avtoriteto, dopustite, da jo zaupajo mandatarjem po lastni izbiri in noben obseg oblasti jim ne bo zadoščal.

Ko uvedemo neomejeno suverenost ljudstva, ustvarimo in v človeško družbo na slepo vržemo tako stopnjo oblasti, ki je sama na sebi prevelika, ki je slaba, ne glede na to, komu jo položimo v roke. Zaupajte jo enemu samemu, večim, vsem, v vsakem primeru se bo izkazala za nekaj slabega. Lotite se nosilcev te oblasti, pa boste glede na to, kakšne

so okoliščine, obtoževali zdaj monarhijo, zdaj aristokracijo, zdaj demokracijo zdaj mešano ureditev zdaj predstavniški sistem. Motili se boste: obtožiti bi morali stopnjo moči, ne pa nosilca moči. Proti orožju gre nastopiti, ne pa proti dlani. Obstajajo bremena, ki so za človeško roko pretežka.

Zmota tistih, ki so iz ljubezni do svobode suverenosti ljudstva v dobri veri odobrili brezmejno oblast, izhaja iz načina oblikovanja njihovih idej v politiki. V zgodovini so videli majhno število ljudi, ali celo enega samega, ki je imel v rokah neizmerno oblast in je storil veliko slabega; a njihov srd se je usmeril proti imetnikom te oblasti, ne pa proti oblasti sami. Namesto da bi jo uničili, so mislili zgolj na to, kako bi jo premestili. Šlo je za prekletstvo, oni pa so jo imeli za zmago. Z njo so obdarovali celotno družbo. Od nje je po nujnosti prešla na večino, od večine v roke nekaj ljudi, pogosto v roke enega samega: prav toliko slabega je napravila kot prej, primeri, ugovori, argumenti in dejstva proti vsem političnim institucijam pa so se množili.

V družbi, ki temelji na suverenosti ljudstva, je gotovo, da noben posameznik, noben razred ni pooblaščen, da ostale podredi svoji posebni volji; toda prav tako ni res, da ima družba v celoti neomejeno suverenost nad svojimi člani.

Suverena je univerzalnost državljanov, v smislu, da si noben posameznik, nobena delna združba ne more prilastiti suverenosti, če nanjo suverenost ni bila prenešana. Vendar iz tega ne sledi, da lahko univerzalnost državljanov oziroma teh, ki jim ona podeli suverenost, suvereno razpolaga z eksistenco posameznikov. Nasprotno, obstaja del človeške eksistence, ki nujno ostaja individualen in neodvisen in ki je načeloma izven vsake družbene pristojnosti. Suverenost obstaja le na omejen in relativen način. Tam, kjer se začne neodvisnost in individualna eksistenca, se konča jurisdikcija te suverenosti. Če družba to črto prestopi, je kriva v enaki meri kot despot, ki se opira le na uničevalni meč; družba svojih pristojnosti ne more prestopiti, ne da bi bila uzurpatorska, in prav tako ne večina, ne da bi bila uporniška. Pristanek večine nikakor ne zadošča vselej za legitimnost njenih dejanj: obstajajo dejanja, ki jih nihče ne more odobriti. Kadar katerakoli avtoriteta zagreši podobna dejanja, je malo važno, za kateri vir trdi, da iz njega izhaja, malo je važno, ali je to posameznik ali nacija. Tudi če cela nacija zatira izvetega državljana, niso njena dejanja nič bolj legitimna.

Rousseau je spregledal to resnico in ta zmota je iz *Družbene pogodbe*, na katero se tako pogosto sklicujejo v prid svobode, naredila najbolj strašnega sodelavca vseh vrst despotizma. Rousseau preteklo pogodbo med družbo in njenimi člani definira kot prenos vseh pravic vsakega posameznika na skupnost, kot prenos, ki je popoln in brez zadržkov. Da bi nas pomiril glede posledic te tako absolutne prepustitve vseh delov naše eksistence nekemu abstraktnemu bitju, nam pravi, da suveren, se pravi družbeno telo, ne more škodovati ne celoti svojih članov ne kateremukoli članu posamezno; da so, ker se vsak izroča v celoti, vsi v enakem položaju in nima nihče interesa, da bi ga drugim zagretil; da se vsak izroča vsem, zato se ne izroča nobenemu; da vsak pridobi nad vsemi združenimi enake pravice kot jih drugim prepusti; da vsak dobi ekvivalent vsega tistega, kar izgubi, z več moči, da ohrani to, kar ima. Toda Rousseau pozablja, da vsi ti ohranitveni atributi, ki jih podeli abstraktnemu bitju, ki ga imenuje suveren, izhajajo iz tega, da to bitje sestavljajo vsi posamezniki brez izjeme. Brž ko mora suveren uporabiti moč, ki jo poseduje, se pravi brž, ko je treba pristopiti k praktični organizaciji avtoritete,

suveren to moč, zato ker je ne more izvajati sam, delegira; s tem pa vsi naštetí atributi izginejo. Ker je dejanje, ki se vrši v imenu vseh, nujno zlepa ali zgrda na razpolago enemu samemu ali nekaterim, pride do tega, da ni več res, da se ne izročimo nobenemu, ko se izročamo vsem; nasprotno, izročimo se tistim, ki delujejo v imenu vseh. Iz tega sledi, da izročajoč se v celoti, ne vstopamo v položaj, ki je enak za vse, kajti le nekaj jih ima korist od žrtvovanja ostalih; ni res, da nihče nima interesa drugim zagreniti njihovega položaja, kajti obstajajo člani, ki niso v istem položaju. Ni res, da vsi člani pridobijo pravice, enake tistim, ki jih odstopijo; ne dobijo vsi ekvivalenta tistega, kar izgubijo, in rezultat tega, kar žrtvujejo, je — ali bi lahko bil — vzpostavitev sile, ki jim odvzame to, kar imajo.

Tudi Rousseau se je ustrašil teh posledic; osupel od groze pred neznansko moč in družbene moči, ki jo je ustvaril, ni vedel, v katere roke naj izroči to monstrozno moč in ni našel druge zaščite pred nevarnostjo, ki je neločljivo povezana s tako suverenostjo, kot zasilni pripomoček, zaradi katerega je oblast nemogoče izvajati. Oznanil je, da suverenosti ni moč ne odtujiti, ne prenesti, ne reprezentirati. To z drugimi besedami pomeni oznaniti, da oblasti ni mogoče izvajati; to pa dejansko pomeni izničiti načelo, ki ga je proglasil.

Toda poglejte, kako pristaši despotizma postopajo bolj odkrito, ko izhajajo iz istega aksioma, kajti ta aksiom jih podpira in spodbuja. Človek, ki je iz despotizma na najbolj duhoven način naredil sistem, Hobbes, si je prizadeval, da bi suverenost mislili kot neomejeno in iz tega sklepal na legitimnost absolutne vladavine enega samega. Suverenost, pravi, je absolutna; ta resnica je bila vselej priznana, celo po tistih, ki so podpihovali vstaje ali izzivali državljanske vojne: njihov motiv ni bilo izničenje suverenosti, pač pa premestitev njenega izvrševanja. Demokracija je absolutna suverenost v rokah vseh; aristokracija absolutna suverenost v rokah nekaterih; monarhija absolutna suverenost v rokah enega samega. Ljudstvo se je lahko odreklo te absolutne suverenosti v prid monarha, ki je tako postal njen legitimni imetnik.

Jasno je videti, da je absolutnost, ki jo Hobbes pripisuje suverenosti ljudstva, temelj vsega njegovega sistema. Beseda *absolutno* sprevrne pomen celotnega premisleka in za sabo potegne nov niz posledic; to je točka, kjer pisec zapusti pot resnice, da bi prek sofizmov napredoval do cilja, ki si ga je postavil na začetku. Dokaže, da človeške konvencije ne zadoščajo, da bi se po njih ravnalo, potrebna je prisila, ki ljudi pripravi do tega, da jih spoštujejo. Ker se mora družba ubraniti pred agresijami od zunaj, je potrebna skupna sila, ki oborožuje za skupno obrambo. Ker ljudi delijo njihovi nameni, so potrebni zakoni, ki urejajo njihove pravice. Iz prve točke sklepa, da ima suveren absolutno pravico kaznovati, iz druge, da ima suveren absolutno pravico do vojskovanja, iz tretje, da je suveren absolutni zakonodajalec. Ti sklepi bi ne mogli biti bolj napačni. Suveren ima pravico kaznovati, a le kazniva dejanja; ima pravico do vojskovanja, toda le, kadar je družba napadena; ima pravico postavljati zakone, toda le, če so zakoni nujni in v skladu s pravičnostjo. V teh pooblastilih ni torej nič absolutnega, nič arbitrarnega. Demokracija je avtoriteta, izročena v roke vsem, toda samo vsota oblasti, potrebne za varnost družbe; aristokracija je ta avtoriteta, poverjena nekaterim; monarhija pa ta avtoriteta, izročena enemu samemu. Ljudstvo se lahko tej avtoriteti odpove v prid enega samega ali maloštevilnih, toda njihova oblast je omejena prav tako, kot je bila omejena oblast ljudstva, ki jim je oblast podelilo. S to izločitvijo ene same besede, ki je bila brez vzroka vstavljena

v konstrukcijo nekega stavka, se grozni Hobbesov sistem v celoti podre. Če pa ostane beseda *absolutno*, ni v nobeni ureditvi možna ne svoboda, ne, kot bomo videli v nadaljevanju, spokoj, ne sreča. Ljudska oblast je zgolj konvulzivna tiranija, monarhija je zgolj bolj koncentrirani despotizem.

Ker suverenost ni omejena, ni na voljo nobeno sredstvo za zaščito posameznikov pred oblastjo. Zaman skušate oblast podrediti splošni volji. Vselej je oblast tista, ki diktira to voljo, in vsi varnostni ukrepi postnejo iluzorni.

Ljudstvo, pravi Rousseau, je v enem razmerju suveren, v drugem podložnik, toda v praksi sta ti dve razmerji povezani. Avtoriteti ni težko zatirati ljudstva kot podložnika, da bi ga prisilila, da kot suveren izrazi voljo, ki mu jo ona predpiše.

Tej nevarnosti se ne more izogniti nobena politična organizacija. Zaman ste razdelili oblast: če je vsota vseh oblasti neomejena, morajo razdeljene oblasti zgolj izoblikovati koalicijo in že ni zdravila za despotizem. Za nas ni pomembno, da ena oblast ne more kršiti naših pravic brez odobritve druge, temveč da je ta kršitev prepovedana vsem oblastem. Ne zadošča, če morajo agenti izvršne oblasti dobiti dovoljenje zakonodajalca, potrebno je, da lahko zakonodajalec njihova dejanja dovoli le v njihovi legitimni sferi. Ni zadosti, če lahko izvršilna oblast deluje le v okviru zakona, če temu okviru ne postavimo meja, če ne proglasimo, da obstajajo področja, ki jih zakonodajalec ne more urejati z zakonom — z drugimi besedami, da je suverenost omejena in da obstajajo moči, ki jih ne ljudstvo ne njegovi zastopniki nimajo pravice imeti.

To je treba proglasiti, to je pomembna resnica, večno načelo, ki ga je treba vzpostaviti.

Nobena avtoriteta na zemlji ni neomejena, ne avtoriteta ljudstva, ne avtoriteta ljudi, ki zase trdijo, da so njegovi predstavniki, ne avtoriteta kraljev, ne glede na to, v imenu česa vladajo, in ne avtoriteta zakona, ki je zgolj izraz volje ljudstva oziroma vladarja (odvisno od oblike vladavine), zato mora biti zamejen z istimi okviri kot avtoriteta, iz katere izhaja.

Državljeni posedujejo individualne pravice, ki so neodvisne od katerekoli družbene ali politične avtoritete; vsaka avtoriteta, ki te pravice krši, postane nelegitimna. Pravice državljanov so individualna svoboda, svoboda veroizpovedi, svoboda mnenja, kar vključuje njegovo javnost, uživanje lastnine, jamstvo proti vsaki samovolji. Nobena avtoriteta ne more teh pravic postaviti pod vprašaj, ne da bi izničila lastno legitimnost.

Ker suverenost ljudstva ni brezmejna in ker njegova volja ne zadošča za podelitev legitimnosti vsemu tistemu, kar bi ljudstvo hotelo, tudi avtoriteta zakona, ki ni nič drugega kot resničen ali dozdeven izraz te volje, ni brez mej.

Javnemu miru dolgujemo številna žrtvovanja; v očeh morale smo krivi, če se s preveč togim oklepanjem naših pravic upiramo vsakemu zakonu, za katerega se zdi, da jih krši. Toda nobene dolžnosti nimamo do teh domnevnih zakonov, katerih kvarni vpliv ogroža najbolj plemenit del naše eksistence, do zakonov, ki ne omejujejo samo naših legitimnih pravic, temveč nam ukazujejo dejanja, ki nasprotujejo večnim načelom pravičnosti in usmiljenja, ki jih človek ne more prenehati izpolnjevati, ne da bi ponižal in zanikal svojo naravo.

Dokler nek zakon, pa četudi je slab, ne teži k temu, da bi nas pokvaril, dokler posegi avtoritete zahtevajo zgolj žrtve, ki nas ne naredijo ne podle ne krute, lahko pristanemo

nanje. S tem dajemo koncesije, ki zadevajo samo nas. Toda če zakon predpisuje, da z nekom prezirljivo ravnamo ali preziramo svoje občutke ali dolžnosti, če z izgovorom neke velikanske in nepristne vdanosti tistemu, kar zakon imenuje bodisi monarhija bodisi republika, prepoveduje zvestobo našim prijateljem v nesreči, če nam zapoveduje nezvestobo ali celo preganjanje poraženih sovražnikov, naj anatema zadane krivičnosti in zločine, ki so prikriti z imenom zakona.

Vsakič, ko se nek zakon zdi krivičen, je pozitivna naloga, ki ne pozna omejitev, da ne postanemo njegovi izvajalci. Ta sila inercije ne povzroči ne pretresov ne revolucij ne nemirov.

Nič ne opravičuje človeka, ki pomaga zakonu, za katerega meni, da je krivičen.

Teror nima nič bolj veljavnega opravičila od vseh drugih podlih strasti. Gorje tem gorečim in pohlevnim instrumentom, ki so nenehno zatirani, če naj sodimo po tistem, kar nam sami povedo, tem neutrudnim agentom vseh obstoječih tiranij in posthumnim denunciantom vseh zrušenih tiranij.

Govorili so nam, v nekem pošastnem obdobju, da so agenti nepravilnih zakonov zgolj zato, da bi jih omilili; da bi oblast, za katero so pristali, da jo bodo izvrševali, naredila še več slabega, če bi prišla v manj čiste roke. Goljufov sporazum, ki vsakršnim zločinom odpira neomejeno kariero! Če bi vsak trgoval s svojo vestjo, bi vsaka stopnja krivičnosti dobila primerne izvrševalce. Ni mi jasno, zakaj v tem sistemu ne postanejo rablji nedolžnih, z izgovorom, da jih bodo zadavili bolj nežno.

Povzemimo zdaj posledice naših načel. Suverenost ljudstva ni neomejena; omejuje jo črta, ki ji jo zarisujeta pravičnost in pravice posameznikov. Volja celotnega ljudstva ne more krivičnega narediti za pravično. Predstavniki nacije nimajo pravice narediti tistega, česar sama nacija nima pravice narediti. Noben monarh, ne glede na naslov, na katerega se sklicuje, naj se opira na božje pravo, na pravico iz osvojitve, ali na pristanek ljudstva, ne poseduje neomejene moči. Če bi Bog posegel v človeške zadeve, bi odobril le pravičnost. Pravica iz osvojitve je le sila, ki ni pravična, kajti preide na tistega, ki se je polasti. Pristanek ljudstva ne more podeliti legitimnosti tistemu, kar je nelegitimno, kajti ljudstvo ne more na nikogar prenesti avtoritete, ki je nima.

Zagovarjanju potrebe po omejitvi suverenosti se kot ugovor zoperstavlja vprašanje: Je suverenost sploh mogoče omejiti? Ali obstaja sila, ki ji lahko prepreči, da prestopi meje, ki bi ji jih predpisali? Oblast lahko omejimo, bodo rekli, s tem, da jo z ostroumno kombinacijo razdelimo. Njene različne dele lahko postavimo v opozicijo in v ravnovesje. Toda kako bodo dosegli, da končna vsota ne bo neomejena? Kako omejiti oblast drugače kot z oblastjo?

Abstraktna omejitev oblasti nedvomno ne zadošča. Potrebno je poiskati temelje političnih institucij, ki interese različnih nosilcev oblasti kombinirajo tako, da je njihova najbolj očitna, najtrajnejša in najbolj gotova korist v tem, da vsak ostane v mejah svojih pooblastil. Toda osnovno vprašanje je še vedno pristojnost in omejitev suverenosti, kajti preden organiziramo neko stvar, je treba določiti njeno naravo in njene razsežnosti.

Drugič, trdimo lahko, ne da bi želeli, kot to prepogosto delajo filozofi, precenjevati vpliv resnice, da nekatera načela na nek način jamčijo sama zase, ker so popolnoma in jasno dokazana. O očitnem se oblikuje splošno mnenje, ki kmalu zmaga. Če je pripoznano, da suverenost ni brez omejitev, se pravi, da na zemlji ne obstaja nobena

neomejena oblast, potem take oblasti nikdar nihče ne more zahtevati. To je izkustvo že dokazalo. Družbi v celoti na primer ne izročijo več oblasti nad življenjem in smrtjo brez obsodbe. Tudi nobena moderna oblast si ne lasti podobne pravice. Če se nam tirani nekdanjih republik zdijo precej bolj nebrzdani kot oblastniki moderne zgodovine, gre to deloma na ta račun. Najbolj monstruozni zločini despotizma enega samega so velikokrat izvirali iz doktrine o neomejeni oblasti vseh.

Omejitev suverenosti je torej resnična in možna. Zanje bo jamčila sila, ki jamči za vse priznane resnice, sila mnenja; nadalje bo natančneje zajamčena z delitvijo in ravnovesjem oblasti.

Vendar začnite s priznanjem te odrešilne omejitve. Brez tega predhodnjega pogoja je vse zaman.

Če suverenost ljudstva postavite v te pravične okvire, se vam ni treba več ničesar bati; despotizmu, naj gre za despotizem posameznikov ali skupščin, ste odvzeli potrditev, za katero misli, da jo črpa iz pristanka, ki ga ukazuje, kajti dokazali ste, da pristanek, četudi je realen, ne more ničesar odobriti.

Ljudstvo nima pravice udariti niti enega nedolžnega, niti brez legalnih dokazov kot krivega obravnavati enega samega obtoženega. Te pravice torej ne more na nikogar prenesti. Ljudstvo nima pravice ogrožati svobode mišljenja, svobode veroizpovedi, kot nima pravice ogrožati pravnega varstva in oblik zaščite. Torej noben despot in nobena skupščina ne more izvajati podobne pravice rekoč, da jo je pooblastilo ljudstvo. Vsak despotizem je tako nelegalen; nič ga ne more odobriti, niti ljudska volja, na katero se sklicuje, ne. Kajti v imenu suverenosti ljudstva si lasti oblast, ki v tej suverenosti ni zajeta, to pa ni samo neveljavna premestitev oblasti, ki obstaja, temveč vzpostavitev oblasti, ki ne bi smela obstajati.

Alexis de Tocqueville

DEMOKRACIJA V AMERIKI*

O VSEMOGOČNOSTI VEČINE V ZDRUŽENIH DRŽAVAH IN O NJENIH UČINKIH

Naravna moč večine v demokracijah. — Večina ameriških ustav je to naravno moč umetno povečala. — Kako. — Imperativni mandati. — Moralno kraljestvo večine. — Prepričanje o njeni nezmotljivosti. — Spoštovanje njenih pravic. — Ki se v Združenih državah povečuje.

Bistvo demokratičnih vladavin je, da je kraljestvo večine v njih absolutno; kajti, v demokracijah razen večine ni ničesar, kar bi se upiralo.

Večina ameriških ustav je skušala to naravno moč večine še umetno povečati.¹

Zakonodajna oblast je med vsemi političnimi oblastmi tista, ki najraje uboga večino. Američani so hoteli, da bi člane zakonodajne oblasti volilo ljudstvo *neposredno* in *z zelo kratko* obdobje, in tako so jih prisilili ne le k podrejanju splošnemu mnenju, ampak tudi dnevnim strastem članov.

V istih razredih in na enak način so izbrali člane obeh domov: tako so spremembe zakonodajnega telesa skoraj tako hitre in nič manj nezadržne kot tiste v eni sami skupščini.

* Prevedeni tekst je del prve knjige *Démocratie en Amérique* - dela, katerega prvi del je izšel leta 1835 (drugi je izšel pet let kasneje). Prevod, ki ga je opravila Tatjana Lesničar-Pučko je narejen po: Tocqueville, Alexis de (1874), *Démocratie en Amérique*, Paris: Librairie nouvelle.

¹ Med preučevanjem zvezne ustave smo videli, da so si zakonodajalci Zveze prizadevali prav v nasprotni smeri. Rezultat teh naporov je bila na tem področju večja neodvisnost zvezne vlade od tiste, ki jo imajo vlade držav. Toda zvezna oblast se ukvarja le z zunanjimi zadevami; dejansko vodijo ameriško družbo oblasti posameznih držav.

S tako vzpostavljeno zakonodajno oblastjo so v njenem osrčju združili skoraj celotno oblast.

Medtem ko je zakon večal moč oblasti, ki je bila že po naravi velika, je vedno bolj spravljal ob živce tiste, ki so bili naravno šibki. Predstavnikom izvršne oblasti ni dajal ne stabilnosti, ne neodvisnosti; in s tem, da jih je v celoti podredil muham zakonodajne oblasti, jim je odvzel še tisti rahel vpliv, ki bi jim ga narava demokratične vlade dovolila izvajati.

V mnogih državah je zakon sodno oblast prepustil volitvam večine, in v vseh je njen obstoj na nek način odvisen od zakonodajne oblasti, saj imajo njeni predstavniki pravico vsako leto odločati, kakšno plačo bodo prejeli sodniki.

Praksa pa je šla še dlje kot zakoni.

V Združenih državah je vse bolj razširjena navada, ki postopoma izničuje zagotovila parlamentarne vladavine: zelo pogosto se zgodi, da volilci, ki imenujejo poslanca, le-temu začrtajo način ravnanja in mu vsilijo določene obveznosti, ki se jim nikakor ne more izogniti. Z izjemo trušča je vse tako, kot da bi na javnem mestu odločala večina sama.

Tudi več posebnih okoliščin spreminja v Ameriki oblast večine ne le v prevladujočo, ampak tudi v neustavljivo.

Moralno kraljestvo večine delno temelji na ideji, da je v več ljudeh združene več prosvetljenosti in modrosti, kot v posamezniku, več v številu zakonodajalcev, kot v njihovi izbiri. To je teorija enakosti, uporabljena na primeru inteligence. Ta doktrina napada človekov ponos v njegovem poslednjem pribežališču: tudi manjšina jo le s težavo sprejema; šele sčasoma se privadi. Tako kot vse oblasti, in morda še bolj kot vse druge, mora torej oblast večine trajati, da bi si pridobila legitimnost. Ko se začenja vzpostavljati, sili k poslušnosti s prisilo; šele po precej dolgem obdobju življenja z njenimi zakoni jo ljudje začno spoštovati.

Idejo o pravici, ki jo ima večina, da s svojo razsvetljenostjo vodi družbo, so na ameriška tla zanesli prvi priseljenci. Ta zamisel, ki bi sama po sebi zadostovala za nastanek svobodnega ljudstva, je danes prešla v običaje in jo najdemo tudi v najbolj nepomembnih življenskih navadah.

Francozi so v času nekdanje monarhije trdno verjeli, da se kralj ne more zmotiti; in če se je zgodilo, da je delal zlo, so verjeli, da so napako zagrešili njegovi svetovalci. To je neverjetno olajšalo podložnost. Lahko so kritizirali zakone, ne da bi prenehali ljubiti in spoštovati zakonodajalca. Enako mnenje imajo Američani o večini.

Moralno kraljestvo večine pa se opira tudi na načelo, da je treba dati prednost interesom bolj številnih pred interesom manj številnih. Toda jasno je, da je spoštovanje te pravice večje ali manjše z ozirom na stanje strank. Če nek narod deli več večjih, nezdržljivih interesov, privilegij večine pogosto ni priznan, ker bi bilo podrejanje preveč mučno.

Če bi v Ameriki obstajal razred državljanov, ki bi jim zakonodajalec rad odvzel izključne prednosti, ki so jih imeli stoletja, in če bi jih skušal iz povzdignjenega položaja spustiti med množice, je gotovo, da se manjšina ne bi zlahka podredila tem zakonom.

Toda ker so Združene države naselili ljudje, ki so bili enakopravni, za zdaj še ni naravnega in trajnega razcepa med interesi različnih prebivalcev.

Včasih pride do družbenega stanja, v katerem predstavniki manjšine nimajo upanja, da bi pritegnili večino, ker bi se morali v tem primeru odreči tistemu predmetu boja, ki jih brani pred njo. Plemstvo, na primer, ne bi moglo postati večina, pri tem pa ohraniti izključne pravice, po drugi strani pa se ne bi moglo odreči pravicam, ne da bi pri tem nehalo biti plemstvo.

V Združenih državah političnih vprašanj ni mogoče zastavljati na tako splošen in absoluten način, in vse stranke so pripravljene priznati pravice večine, ker pač vse upajo, da jih bodo nekoč lahko uporabljale v svojo korist.

Večina ima torej v Združenih državah neverjetno dejansko in skoraj enako veliko mnenjsko moč; in ko se osredotoči na neko vprašanje, takorekoč ni ovir, ki bi, ne ustavile, ampak vsaj upočasnile njen korak in ji tako omogočile poslušati pritožbe tistih, ki jih med pohodom pogazi.

Posledice tega stanja so žalostne in za prihodnost nevarne.

Kako vsemogočnost večine v Ameriki povečuje zakonodajno in administrativno nestabilnost, ki je za demokracije naravna

Kako Američani povečujejo zakonodajno nestabilnost, ki je za demokracijo naravna, s tem, da vsako leto zamenjajo zakonodajalca, ki mu dajo skoraj brezmejno oblast. — Enak učinek pri administraciji. — V Ameriki namenjajo družbenim izboljšavam neprimerno več energije, ki pa je manj stalna kot v Evropi.

Zgoraj sem govoril o pregrehah, ki so za demokratične vlade normalne; ni je, ki se ne bi krepila v enaki meri, kot se krepi oblast večine.

In če začnemo z najbolj očitno med vsemi:

Zakonodajna nestabilnost je inherentna slabost demokratičnega vladanja, ker je demokracijam lastno, da na oblast pripeljejo nove ljudi. Ta slabost pa je večja ali manjša, odvisno od moči in sredstev za delovanje, ki jih odredimo zakonodajalcu.

V Ameriki podeljujejo avtoriteti, ki sestavlja zakone, suvereno oblast. Hitro in neustavljivo se lahko preda kakršnimkoli željam, vsako leto pa izvolijo nove predstavnike. To pomeni, da so se odločili prav za kombinacijo, ki najbolj podpira demokratično nestabilnost in ki demokraciji omogoča izvajanje svoje spremenljive volje na najbolj pomembnih področjih.

Amerika je tudi država, kjer so zakoni v veljavi najmanj časa. Skoraj vsem ameriškim ustavam so v minulih tridesetih letih dodali dopolnila. Ni torej ameriške države, ki ne bi v tem času spremenila načel svojih zakonov.

Kar zadeva zakone, zadostuje že pogled v arhive različnih držav, da se lahko prepričamo, da v Ameriki zakonodajna dejavnost nikoli ne zamre. To ne pomeni, da bi bila ameriška demokracija bolj nestabilna od drugih, res pa je, da so ji s sestavljanjem zakonov dali sredstvo za spremljanje naravne nestabilnosti njenih nagnjenj.²

² Samo uradno objavljeni zakonski akti v državi Massachusetts od leta 1780 do danes obsegajo tri debele zvezke. Treba je še povedati, da so zbirko, o kateri govorim, revidirali leta 1834 in ob tej priložnosti črtali

Vsemogočnost večine ter naglica in absolutnost, s katerima to voljo v Združenih državah izvršujejo, ne povzroča le nestabilnosti zakonov, ampak enako vpliva tudi na izvajanje zakona in na delovanje javne uprave.

Ker je večina edina moč, ki ji je vredno ugajati, ljudje goreče sodelujejo pri njenih akcijah; toda v trenutku, ko se njena pozornost preusmeri drugam, se vsi naporji nehajo; medtem pa v evropskih svobodnih državah, kjer upravna oblast obstaja neodvisno in ima zagotovljen položaj, voljo zakonodajalca še naprej izvajajo, tudi če se ta ukvarja z drugimi zadevami.

V Ameriki posvečajo nekaterim izboljšavam veliko več pozornosti in časa, kot drugod.

V Evropi je temu namenjene veliko manj družbene moči, ki pa je bolj stalna.

Nekaj vernih mož je pred leti skušalo doseči izboljšanje stanja v zaporih. Javnost se je odzvala njihovemu pozivu in skrb za kriminalce je postala zelo razširjena dejavnost.

Zgradili so nove zapore. Prvič je ideja o preobrazbi obsojenca prodrla v ječo hkrati z idejo kazni. Toda srečne revolucije, ob kateri je javnost pokazala toliko gorečnosti in ki so jo združeni naporji državljanov naredili za neustavljivo, ni bilo mogoče izvršiti v trenutku.

Ob novih kaznilnicah, katerih razvoj je pospeševala želja večine, je še naprej obstajalo veliko starih zaporov, v katerih je bilo zelo veliko zapornikov. In ti zapori so postali še bolj nezdravi, še bolj korumpirani, v enaki meri kot so nove ustanove postajale bolj reformirane in zdrave. Ta dvojni učinek je lahko razumeti: večina, ki je bila zaposlena z zamisljo o odpiranju novih ustanov, je pozabila na tiste, ki so že obstajale. Ker so se oči vseh obrnile proč od tistega, kar ni več pritegovalo pogleda gospodarja, je nadzor prenehal. Najprej so zdrave vezi discipline popustile, nato pa so se povsem pretrgale. In ob kaznilnici, trajnem spomeniku tankočutnosti in razsvetljenosti našega časa, je stala ječa, ki je spominjala na barbarstvo srednjega veka.

Tiranija večine

Kako je treba razumeti načelo suverenosti ljudstva — Nemogoče je zasnovati mešano vladno — Suverena oblast mora biti nekam umeščena — Previdnostni ukrepi, ki so potrebni za brzdjanje njenega delovanja — Teh ukrepov v Združenih državah niso upoštevali — Posledice takega ravnanja.

Načelo, da ima večina nekega ljudstva na področju vladanja pravico storiti karkoli, se mi zdi brezbožno in prezira vredno, pa vendar verjamem, da je volja večine izvor vsake oblasti. Sem s tem v protislovju s samim seboj?

Obstaja splošni zakon, ki ga je postavila ali vsaj privzela ne le večina nekega ljudstva, ampak večina človeštva. Ta zakon je pravica.

veliko starih zakonov, ki so postali nepotrebni. Pri tem pa država Massachusetts, ki nima več prebivalcev kot francoski departman, velja za najbolj stabilno v Združenih državah, za tisto, ki deluje najbolj stalno in modro.

Ljudstvo je neke vrste porota, ki mora zastopati univerzalno družbo in zagotavljati pravico, ki je njen zakon. Ali lahko ima porota, ki zastopa družbo, več moči kot sama družba, katere zakone izvaja?

Če se ne pokorim krivičnemu zakonu, s tem še ne zanikam pravice večine do vodenja; od suverenosti ljudstva pozivam k suverenosti človeške vrste.

Nekateri ljudje so prepričani, da ljudstvo v primeru, ko gre le za njegove interese, ne more povsem opustiti okvirov pravičnosti in razuma, in nas torej ni treba biti strah, da bi dali večini vso oblast. Toda to je govorica sužnja.

Kaj je namreč ta večina v kolektivnem smislu, če ne posameznik, ki zastopa mnenja in še pogostejše interese, ki so v nasprotju z drugim posameznikom, ki ga imenujemo manjšina? Ali, če se strinjate, da človek, opremljen z vsemogočnostjo, lahko položaj izrabi proti nasprotnikom, zakaj enake možnosti ne dopuščate tudi, ko gre za večino? So ljudje, potem ko so se združili, spremenili značaj? So postali v težavah bolj potrpežljivi, zdaj, ko so postali bolj močni?³ Sam tega ne verjamem. Možnosti, da lahko narediš karkoli, ki je ne bi hotel prepustiti sočloveku, ne bi nikoli prepustil skupini./

Pri tem pa ne verjamem, da bi si lahko ohranili svobodo tako, da bi pomešali več načel v eni sami vladavini, ki bi se v njej realno soočala.

Vladavina, ki jo imenujemo mešana, se mi je zmeraj zdela utopija. Dejansko mešana vladavina ne obstaja (vsaj ne v tem pomenu), saj v vsaki družbi prej ali slej odkrijejo načelo delovanja, ki prevlada nad drugimi.

Anglija minulega stoletja, ki so jo pogosto navajali kot primer te vrste vladavine, je bila predvsem država plemstva, četudi je mogoče v njenem osrčju najti temeljne elemente demokracije; zakoni in običaji so bili vzpostavljeni tako, da je plemstvo dolgoročno zmeraj prevladalo in vodilo javne zadeve na svoj način.

Do zmote v razumevanju je prišlo, ker ob nenehnih spopadih med interesi velikašev in ljudstva nismo pomislili na nič drugega kot na boj, ne pa tudi na rezultat tega boja, ki je bil zelo pomemben. Kadar neka družba zares dobi mešano vladavino, se pravi, enakomerno razdeljeno med nasprotujočimi si načeli, se začne revolucija, ali pa vladavina razpade.

Zato menim, da je sicer zmeraj potrebna družbena oblast, ki je nad vsemi drugimi, vendar pa je svoboda v nevarnosti, če za to oblast ni nobenih ovir, ki bi zadrževale njen korak in ji dale čas, da se sama nekoliko umiri.

Vsemogočnost se mi zdi sama po sebi slaba in nevarna. Njeno izvajanje se mi zdi onstran moči človeka, pa naj bo kakršenkoli, in brez nevarnosti je očitno lahko vse-mogočen le Bog, ker sta njegova modrost in pravičnost zmeraj enaka njegovi moči. Na svetu ni avtoritete, pa naj bo še tako spoštovanje vzbujajoča ali zavezana še tako sveti pravici, ki bi jo pustil delovati brez nadzora, vladati brez ovir. Kadar vidim, da neki oblasti, pa naj jo imenujejo ljudstvo ali kralj, demokracija ali aristokracija, pa naj jo izvajajo v monarhiji ali republiki, podeljujejo pravico in možnost početi karkoli, rečem: Tu je kal tiranije, in se skušam preseliti pod okrilje drugih zakonov.

³ Nihče ne zanika, da lahko eno ljudstvo uporabi silo proti drugemu. Stranke pa predstavljajo majhna ljudstva znotraj velikega; njihovi medsebojni odnosi so odnosi tujcev. Če se strinjamo, da je lahko eno ljudstvo tiransko do drugega, kako lahko zanikamo, da bi bila lahko takšna tudi ena stranka do druge?

Tisto, kar najbolj očitam demokratični oblasti, kakršno imajo v Združenih državah, ni, kot meni veliko ljudi v Evropi, njihova šibkost, ampak nasprotno, njihova neustavljiva moč. In to, kar se mi v Ameriki najbolj upira, ni ekstremna svoboda, ki tam vlada, marveč pičila zagotovila, ki jih imajo proti tiraniji.

Kadar se človeku ali stranki v Združenih državah godi krivica, kam naj se obrne? K javnemu mnenju? Prav to mnenje oblikuje večina. Na zakonodajne organe? Ti predstavljajo večino in jo slepo ubogajo. Na izvršno oblast? Ta je imenovana od večine in je le njeno pasivno orodje. Na sile javnega reda? Te niso nič drugega, kot oborožena večina. Na poroto? Porota je večina, ki ima pravico izrekat sodbe: celo sodnike v nekaterih državah izvoli večina. Ne glede na to, kako umesten ali neumesten se vam zdi ukrep, ki vas je doletel, očitno se mu morate podrediti.⁴

Sedaj pa si predstavljajte zakonodajno telo, sestavljeno tako, da predstavlja večino, ki pa ni nujno suženj njenih nagnjenj; izvršilno oblast, ki ima neko lastno moč, sodno oblast, ki ni odvisna od drugih dveh oblasti; še zmeraj boste imeli demokratično vladavino, za tiranijo pa skoraj ne bo več možnosti.

Ne trdim, da danes v Ameriki izvajajo tiranijo: pravim le, da ni moč najti zagotovil proti njej, in zato je pravi razlog za blagost vladanja v danih razmerah in navadah, ne pa v zakonih.

Učinek vsemogočnosti večine na razsojanje ameriških funkcionarjev

Svoboda, ki jo puščajo ameriški zakoni funkcionarjem v delovnem področju, ki so jim ga začetali. — Njihova moč.

⁴ Zgovoren primer ekscesa, ki lahko pripelje do despotizma večine, je bilo dogajanje v Baltimorju med vojno leta 1812. V tistem času je bila vojna v Baltimorju zelo priljubljena. Nek časopis, ki ji je močno nasprotoval, je sprožil splošno ogorčenje prebivalcev. Ljudje so se zbrali, navpadli redakcijo in domove novinarjev. K sodelovanju so pozvali tudi policijo, ki pa se ni odzvala. Da bi rešila nesrečnike, ki jim je grozila pobesnela množica, se jih je mestna oblast odločila zapreti kot zločince. Tudi ta previdnostni ukrep pa je bil premalo: ponoči se je ljudstvo ponovno zbralo; zaporniška uprava ni uspela priklicati policije, množica je vdrla v zapor, enega novinarja ubila, druge hudo ranila: krivci, privedeni pred poroto, so bili oproščeni krivde.

Nekega dne sem rekel nekemu prebivalcu Pensylvanije: »Pojasnite mi, prosim, kako je mogoče, da v državi, ki so jo ustanovili quakerji in ki slovi po strpnosti, osvobojeni črnci nimajo državljanskih pravic. Plačujejo davke, ali ne bi bilo torej pravično, če bi imeli tudi volilno pravico?«

»Nikar nas ne žalite s trditvijo, da so naši zakonodajalci zagrešili tako grobo krivico in netolerantnost,« mi je odgovoril.

»Torej pri vaš črnci lahko volijo?«

»Brez dvoma.«

»Kako pa je potem mogoče, da danes zjutraj na volilnem shodu v skupščini ni bilo niti enega temnopoltega človeka?«

»Tega ni zakrivil zakon; resda imajo črnci pravico do kandidature na volitvah, vendar se temu prostovoljno odrekajo.«

»No, to pa je presenetljiva skromnost!«

»Oh, saj to ne pomeni, da ne bi hoteli sodelovati, vendar pa se bojijo preganjanja. Pri nas se včasih zgodi, da zakon nima dovolj moči, če ga večina ne podpira. Večina pa je polna hudih predsodkov do črncev in oblast le tem ne more zagotoviti pravic, ki so jim jih podelili zakonodajalci.«

»Mar naj to pomeni, da ima večina poleg privilegija, da piše zakone, tudi pravico, da se jim ne pokorava?«

razporedi se.
 Arbitrarnost je treba jasno razlikovati od tiranije. Tiranijo je mogoče izvajati prav s pomočjo zakonov in v tem primeru ni arbitrarna; arbitrarnost je mogoče izvajati v interesu vladanih in v tem primeru ni tiranska.

Običajno se tiranija poslužuje arbitrarnosti, vendar se ji po potrebi tudi odreče.

Vsemogočnost večine spodbuja v Združenih državah hkrati z legalnim despotizmom zakonodajalca tudi arbitrarnost javne uprave. Za večino, ki je absolutni gospodar pri sestavi zakonov in pri nadziranju njihovega izvajanja, ki nadzira tako voditelje kot vodene, so funkcionarji le pasivni nameščenci, ki jih z veseljem uporablja pri uresničevanju svojih načrtov. Prav nič se torej vnaprej ne ukvarja s podrobnostmi njihovih zadolžitev in se ne potrudi določiti njihovih pravic. Obravnava jih, kot to počne vodja strežbe, ki z očmi spremlja strežaje in jih lahko neprestano preusmerja ali opozarja na lepo obnašanje.

Na splošno pušča zakon ameriškim funkcionarjem v določenem jim delovnem področju več svobode kot je puščajo naši zakoni. Včasih se celo zgodi, da jim večina dovoli ta krog prestopiti. Ker jih ščiti mnenje najbolj številnih, počnejo stvari, ki Evropejca, navajenega na primere arbitrarnosti, še zmeraj presenečajo. V osrčju svobode tako nastajajo običaji, ki lahko nekega dne postanejo pogubni.

O moči, ki jo ima večina v Ameriki nad mišljenjem

Kadar se večina v Združenih državah brezprizivno izreče o neki zadevi, o njej ne razpravljajo več. — Zakaj. — Moralna moč, ki jo ima večina nad mišljenjem. — Demokratične republike despotizem dematerializirajo.

Če pogledamo, kakšno je stanje mišljenja v Združenih državah, se jasno zavemo, kako zelo moč večine presega vse sile, ki jih poznamo v Evropi.

Misel je nevidna in skoraj neulovljiva moč, ki je navzoča v vseh tiranijah. Vse do danes tudi najbolj absolutni evropski tirani niso znali preprečiti nekaterih mišljenj, ki so bila v nasprotju z njihovo avtoriteto, in ki so tiho krožila po njihovih državah in celo dvorih. Tega v Ameriki ni: dokler je večina v dvomu, se govori; toda, takoj, ko se je neprizivno izrekla, vsi obmolknejo, in zdi se, da se tako prijatelji kot sovražniki sporazumno vprečejo v njen voz. Razlog je preprost: ni ga absolutnega vladarja, ki bi lahko v svojih rokah tako krepko držal vse sile družbe in zatrl vse upore, kot lahko to stori večina, ki ima pravico sestavljati in izvajati zakone.

Kralj ima zgolj materialno moč, ki vpliva na dejanja, ne dosega pa volje; večina pa ima moč, ki je hkrati materialna in moralna, moč ki vpliva tako na voljo kot na dejanja, in ki hkrati preprečuje delovanje in željo po njem.

Ne poznam dežele, kjer bi na splošno vladalo manj duhovne neodvisnosti in resnično svobodnega razpravljanja, kot v Ameriki.

V ustavnih državah Evrope ni verske ali politične teorije, ki je ne bi smeli svobodno oznanjati in ki ne bi vplivala na druge; kajti v Evropi ni države, ki bi bila tako podrejena

eni oblasti, da tisti, ki hoče povedati resnico, ne bi našel opore, ki bi ga ščitila pred posledicami njegovega neodvisnosnega mišljenja. Če po nesreči živi v absolutni vladavini, ga pogosto podpira ljudstvo; če živi v svobodni deželi, se po potrebi skriva za kraljevsko avtoriteto. Plemiški del družbe ga podpira v sporih z demokrati, demokracija v drugih sporih. Toda v osrčju demokracije, kakršna je ameriška, najdemo le eno oblast, en sam element moči in uspeha, zunaj njega ni ničesar.

V Ameriki sklepa večina okoli mišljenja strahovit obroč. Znotraj teh meja je pisatelj svoboden, a bog ne daj, če si jih upa prestopiti! Pri tem ne tvega obsodbe inkvizicije, naleti pa na vse vrste neokusnosti in na vsakodnevno preganjanje. Politična kariera je zanj izgubljena; užalil je edino silo, ki bi mu jo lahko omogočila. Odrekajo mu vse, tudi slavo. Preden je objavil svoje mnenje, se mu je zdelo, da ima privrženca; zdaj, ko se je razkril vsem, se mu zdi, da jih ni več; kajti tisti, ki ga obsojajo, so glasni, in tisti, ki mislijo kot on, molčijo in se odmikajo. Zato odneha, se končno ukloni teži vsakdanjika in se zateče v tišino, kot bi se kesal, ker je povedal resnico.

Verige in rablji so grobe naprave, ki jih je tiranija uporabljala nekoč; do danes je civilizacija napredovala tudi v despotizmu, za katerega se je zdelo, da se ne more naučiti nič več novega.

Vladarji so nasilje tako rekoč materializirali; današnje demokratične republike so ga naredile tako intelektualnega, kot je človeška volja, ki jo hočejo obvladati. V absolutni vladavini enega samega je despotizem, da bi dosegel dušo, grobo tepel telo; duša, ki se je tem udarcem izmikala, se je zmagovito dvignila nadenj; v demokratičnih republikah pa tiranija ne ubira istih poti; telo pušča ob strani in gre naravnost nad dušo. Gospodar ne reče več: »Mislili boste kot jaz ali umrli!«, zdaj reče: »Vso pravico imate, da ne mislite kot jaz; Vaše življenje, Vaše premoženje, vse Vam ostane; toda od tega dne ste med nami tujec. V mestu boste ohranili Vaše privilegije, toda odslej bodo brez pomena; kajti, če se boste potegovali za glasove Vaših sodržavljanov, Vam jih bodo odrekli, in če boste zahtevali le spoštovanje, se bodo pretvarjali, da ga ne zaslužite. Ostali boste med ljudmi, a izgubili boste pravico do sočutja. Ko se boste približali svojim bližnjim, se Vas bodo izogibali kot nečistega bitja; in tisti, ki verjemejo v Vašo nedolžnost, tudi ti Vas bodo zapustili, sicer bodo izobčili tudi njih. Pojdite v miru, puščam Vam življenje, ki pa je slabše kot smrt.«

Absolutne monarhije so onečastile despotizem; pazimo, da ga ne bodo demokratične republike rehabilitirale in ga za nekatere naredile še težjega, v očeh večine pa mu odvzele njegov strahoten videz in poniževalen značaj.

Najbolj ponosni narodi starega sveta so objavili dela, ki so zvesto slikala pregrehe in neumnosti sodobnikov; la Bruyere je živel v palači Ludvika XVI, ko je sestavil poglavje o velikaših, in Moliere je kritiziral dvor v predstavah, ki so jih igrali dvorjanom. Toda sila, ki vlada v Združenih državah ne pristaja na takšne igre. Najbolj blag očitek jo žali, najmanjša začinjena resnica straši; in zato je treba hvaliti tako njene jezikovne forme kot najbolj trdne kreposti. Noben pisatelj, ne glede na svoj ugled, se ne more izogniti tej obveznosti laskanja sodržavljanom. Večina torej živi v neprestanem oboževanju same sebe; le tujci ali slabe izkušnje lahko Američanom razkrijejo nekatere resnice.

Če Amerika še ni imela velikih pisateljev, nam razlogov ni treba iskati drugje: literarnega genija ni brez svobode duha, svobode duha pa v Ameriki ni.

Inkvizicija ni v Španiji nikoli mogla preprečiti kroženja knjig, ki so bile v nasprotju z vero večine. Kraljestvo večine v Združenih državah zna bolje: pisateljem je odvzelo celo misel na objavo. V Ameriki so tudi neverni, toda nevernost tam nima organa, da bi se izrazila.

Poznamo vlade, ki se trudijo zaščititi običaje tako, da obsodijo avtorje nespodobnih knjig. V Združenih državah za takšna dela nikogar ne obsodijo; toda nihče jih ni poskusil napisati. To ne pomeni, da imajo državljani le dostojne navade, toda večina je v svojih zakonita.

Tukaj je uporaba oblasti brez dvoma dobra; govoril sem le o oblasti kot taki. Ta neustavljiva oblast pa je trajno dejstvo in njena razsodna raba je le pomota.

Vpliv tiranije večine na nacionalni značaj Američanov

Učinki tiranije večine so za zdaj bolj opazni v navadah kot v vodenju družbe. — Zauzevajo razvoj velikih značajev. — Demokratične republike, organizirane kot tiste v Združenih državah, napravijo dvorski duh dostopen velikemu številu. — Dokazi o tem duhu v Združenih državah. — Zakaj je bolj domoljubno ljudstvo kot pa tisti, ki vladajo v njegovem imenu.

Vpliv večine, ki smo ga opisali, se za zdaj le rahlo odraža v svetu politike; opaziti pa je že neprijetne učinke na nacionalnem značaju Američanov. Mislim, da je treba naraščajočemu despotizmu večine v Združenih državah pripisati majhno število pomembnih moči, ki jih je danes opaziti na političnem prizorišču.

Ko je v Ameriki izbruhnila revolucija, jih je bila cela množica; javno mnenje je takrat voljo ljudi vodilo, ne pa tiraniziralo. Znameniti močje tistega časa, ki so se svobodno pridružili duhovnim gibanjem, so imeli svojo lastno veličino: njihov odsev se je širil na ljudstvo, ne pa, da bi si ga pri njem izposojali.

V absolutističnih vladah so velikaši ob prestolu hvalili gospodarjeve strasti in se prostovoljno uklanjali njegovim muham. Toda ljudstvo se ne vdinja; pogosto se podredi zaradi šibkosti, navade ali neznanja; včasih zaradi ljubezni do kraljestva ali kralja. So primeri, ko je ljudstvo z nekašnim veseljem in ponosom žrtvovalo svojo voljo vladarjevi in s tem vzpostavilo neko neodvisnost duha v samem osrčju podrejenosti. Pri teh ljudstvih najdemo manj ponižanja kot revščine. Sicer pa je pomembna razlika med tem, da delamo nekaj, česar ne odobravamo, in med hlinjenjem, da odobravamo to, kar počnemo; v prvem primeru gre za šibkega človeka, v drugem za navade služabnika.

V svobodnih deželah, kjer je vsakdo bolj ali manj poklican, da pove svoje mnenje o državnih zadevah; v demokratičnih republikah, kjer se javno življenje neprestano prepleta z zasebnim, kjer je vladar povsod dosegljiv in kjer zadošča povzdigniti glas, da dosežemo njegovo uho, je veliko več ljudi, ki skušajo trgovati z njegovimi šibkostmi in živeti na račun njegovih strasti, kot v absolutnih monarhijah. To ne pomeni, da so ljudje

tu po naravi slabši kot drugod, le skušnjava je večja in zapeljuje več ljudi hkrati. Posledica je splošno siromašenje duš.

Demokratske republike napravijo dvorski duh dostopen številnim ljudem in ta prodira v vse razrede hkrati. To je eden glavnih očitkov, ki bi jim jih lahko namenili.

To še posebej velja v demokratskih državah, organiziranih kot so ameriške republike, kjer ima večina tako absolutno in neovrgljivo oblast, da se je na nek način treba odreči državljanskim pravicam in tako rekoč človeškim lastnostim, če se hočemo umakniti s poti, ki jo je začrtala.

Med ogromno množico, ki si v Združenih državah prizadeva za politično kariero, sem videl le malo ljudi, ki bi imeli tisto možgano poštenost, tisto moško neodvisnost duha, ki je bila v prejšnjih časih tako značilna za Američane, in ki povsod predstavlja značilno potezo velikih značajev. Na prvi pogled se zdi, da so v Ameriki vse glave narejene po istem vzorcu, tako zelo sledijo istim potem. Tujec resda kdaj pa kdaj sreča Američane, ki zavračajo togost formul; tem se zgodi, da še kako obžalujejo pregrehe zakonov, nestalnost demokracije in njeno pomanjkljivo razsvetljenost; pogosto opazijo celo pomanjkljivosti, ki kvarijo narodni značaj, in opozarjajo na sredstva, ki bi jih lahko uporabili za izboljšanje stanja; toda nihče, razen vas, jih ne posluša; in vi, ki vam zaupajo svoje skrivne misli, ste le tujec, ki odhaja. Radi vam zaupajo resnice, ki so za vas brez pomena, ko pa pridejo na ulico, govorijo drug jezik.

Če bodo te vrstice kdaj dosegle Ameriko, sem prepričan v dve stvari: prvič, bralci me bodo na ves glas obsojali; drugič, mnogi izmed njih mi bodo sami pri sebi priznali, da imam prav.

V Združenih državah sem slišal govoriti o domovini. Med ljudstvom sem naletel na resnično domoljubje; pogosto sem ga zaman iskal pri tistih, ki to ljudstvo vodijo. To je lahko razumeti z analogijo: despotizem veliko bolj spridi tistega, ki se mu podredi, kot pa tistega, ki ga vsiljuje. V absolutnih monarhijah je kralj pogosto zelo krepoten; dvorjani pa so zmeraj podli.

Res je, da dvorjani v Ameriki ne rečejo »Sire« ali »Vaše veličanstvo«; velika in bistvena razlika; neprestano pa govorijo o naravni razsvetljenosti svojih gospodarjev; vprašanja, katera je krepost vladarja, ki je najbolj vredna občudovanja, si sploh ne zastavljajo; prepričani so namreč, da ima vse kreposti, ne da bi si jih kdaj pridobil, in celo, ne da bi jih hotel imeti; ne dajo mu svojih žena in hčera, ki bi jih blagovolil povzdigniti v svoje ljubice; z žrtvovanjem svojega mnenja se prostituirajo kar sami.

Moralisti in filozofi v Ameriki niso dolžni svojega mnenja zaviti v tančice alegorije; toda, preden tvegajo neprijetno resnico, pravijo: »Vemo, da govorimo ljudstvu, ki je tako dvignjeno nad človeške slabosti, da se lahko zmeraj obvlada. Ne bi govorili tega jezika, če ne bi govorili ljudem, ki jih njihove kreposti in razsvetljenost delajo, med vsemi drugimi, edine vredne, da ostanejo svobodni.«

Ali bi lahko slavospevi Ludviku XIV. povedali bolje?

Sam mislim, da se v vseh vladavinah, kakršnekoli že so, nizkotnost veže na silo in hvalisanje na oblast. In poznam le eno sredstvo, ki prepreči, da se ljudje ne degradirajo: to pa je, da nikomur ne predamo vsemogočne suverene oblasti, ki bi nas ponižala.

O največji nevarnosti za ameriške republike, ki izvira iz vsemočnosti večine

Demokratske republike so v nevarnosti zaradi zlorabe njihove moči in ne zaradi nemoči. — Vlada demokratičnih republik je bolj centralizirana in bolj odločna od tistih v evropskih monarhijah. — Nevarnost, ki iz tega izhaja. — Madisonovo in Jeffersonovo mnenje o tej zadevi.

Vladavine običajno propadejo zaradi nemoči ali tiranije. V prvem primeru se jim oblast izmika; v drugem jim jo odvzamejo.

Veliko ljudi je ob zatonu demokratičnih držav v anarhijo menilo, da je vladavina v teh državah po naravi šibka in nemočna. Resnica je, da v trenutku, ko med strankami zavlada vojna, oblast izgubi svoj vpliv na družbo. Vendar ne mislim, da je demokratični oblasti lastno pomanjkanje moči in sredstev; nasprotno menim, da skoraj zmeraj prav pretirana raba moči in zloraba sredstev povzroči njen padec. Anarhija se večinoma porodi iz tiranije in njene nesposobnosti, ne pa iz nemoči.

Pri tem pa ne gre zamenjevati stabilnosti in moči, veličine in trajanja. V demokratičnih republikah oblast, ki vodi družbo,⁵ ni stabilna, kajti pogosto prehaja iz rok v roke in menja cilje. Toda, kjerkoli deluje, je njena moč skoraj neustavljiva.

Vladavina ameriških republik se mi zdi bolj centralizirana in bolj odločna kot tista v evropskih absolutističnih monarhijah. Po mojem mnenju torej ne propade zaradi šibkosti.⁶

Če bo svoboda v Ameriki nekoč izginila, bo za to prav gotovo kriva vsemočnost večine, ki bo manjšine pripeljala do obupa in jih prisilila k uporabi materialne moči. Nastopila bo anarhija, ki pa bo posledica despotizma.

Predsednik James Madison je bil enakih misli (Gl. *Federalist*, št. 51.):

»V republikah je izredno pomembna ne le obramba družbe pred zatiranjem tistih, ki jo vodijo, ampak tudi jamstvo, ki ga ima del družbe pred krivičnostjo drugega dela. Pravica je cilj, za katerega si mora prizadevati vsako vodstvo; to je cilj, ki si ga zastavljajo ljudje, ko se združujejo. Ljudstvo si je zanj zmeraj in si bo tudi v bodoče prizadevalo, dokler ga ne bo doseglo, ali pa izgubilo svoje svobode.

Če obstaja družba, v kateri ima najmočnejši del možnost zlahka združiti moči in zatreti šibkejšega, lahko rečemo, da vlada v tej družbi anarhija, tako kot v naravi, kjer nima šibkejši posameznik nobenega jamstva pred nasiljem močnejšega; in tako kot v naravnem stanju neprijetnosti negotove in tvegane usode navedejo najmočnejše, da se podredijo vladavini, ki ščiti poleg njih tudi šibke; tudi v anarhičnih oblikah vladanja enaki motivi postopoma pripeljejo močnejše dele družbe do želje po takšni oblasti, ki bi v enaki meri ščitila vse, šibke in močne. Če bi bila država Rhode-Island ločena od konfederacije in prepuščena vladavini ljudi, ki bi se v ozkih mejah suvereno izvrševala, bi tiranija večine brez dvoma izvrševala tako negovoto pravico, da bi ljudje kmalu zahtevali oblast, ki bi bila povsem neodvisna od ljudstva. Zahtevale in utemeljevale bi jo celo stranke.«

⁵ Oblast je lahko centralizirana v skupščini: v tem primeru je močna, ne pa stabilna; lahko je združena v enem človeku: v tem primeru je manj močna, a bolj stabilna.

⁶ Mislim, da bralca ni treba opozarjati, da v tem poglavju ne govorim o zvezni oblasti, ampak o oblasteh posameznih držav, ki jih despotsko vodi množica.

Tudi Jefferson je menil: »Izvršna oblast v naši vladavini ni edini in morda tudi ne glavni predmet moje skrbi. Tiranija zakonodajalcev je trenutno in bo še nekaj let največja nevarnost. Nevarnost izvršne oblasti se bo prav tako pojavila, a šele dosti kasneje.«⁷

Na tem področju najraje navajam Jeffersona, ki se mi zdi največji apostol, kar jih je kdaj imela demokracija.

O TISTEM, KAR V ZDRUŽENIH DRŽAVAH BLAŽI TIRANIJO VEČINE

Odsotnost upravne centraliziranosti

Nacionalna večina ne misli, da bi se morala lotevati vsega. — Za izvajanje svoje suverene volje mora uporabljati mestne in območne uprave.

Razlikujem dve vrsti centralizacije: eno sem imenoval vladno, drugo administrativno.

V Ameriki obstaja le prva; druga je skoraj neznana.

Če bi imela oblast, ki vlada v ameriških republikah, na voljo ti dve sredstvi vladanja, in če bi se pravici poveljevanja vsemu pridružili še sposobnost in navada, da bi vse tudi sama izvajala; če bi, potem ko bi vzpostavili splošna načela vladanja, prodrli še v podrobnosti izvajanja, in bi se, ko bi poskrbela za vse velike interese države, spustila še na področje individualnih interesov, bi svoboda v novem svetu kaj kmalu izginila.

Toda v Združenih državah večina, ki ima pogosto despotska nagnjenja in nagone, še nima najbolj izpopolnjenih instrumentov tiranije.

V vseh ameriških republikah se je centralna oblast zmeraj ukvarjala le z maloštevilnimi zadevami, katerih pomembnost je pritegovala njeno zanimanje. Nikakor pa se ni lotevala urejanja drugotnih družbenih zadev. Nič ne kaže, da bi si kaj takega sploh želela. Večina, ki je postajala bolj in bolj absolutna, ni povečala pooblastil centralne oblasti; vsemogočno jo je naredila le znotraj njenega področja. Despotizem je tako lahko izredno močan na eni točki, ne more pa se razširiti na vse druge.

Ne glede na navdušenje in strasti nacionalne večine; ne glede na njeno gorečnost pri načrtih, vendarle ne more doseči, da bi se ji v vseh okoljih, na enak način in vedno pokorili vsi državljani. Če centralna oblast, ki jo zastopa, nekaj suvereno odloči, se mora pri izvedbi odloka nasloniti na nameščence, ki pogosto niso odvisni od nje, in ki jih ne more neprestano voditi. Mestna telesa in območne uprave torej predstavljajo pomembno čer, ki zadržuje ali deli naval ljudske volje. Če je zakon zatiralski, bo svoboda še vedno našla zatočišče v načinu, na katerega zakon izvajajo; večina pa ne bo poscgla v podrobnosti in, če tako rečem, otročarije administrativne tiranije. Kaj takega ji sploh ne pride na misel, ker se v celoti ne zaveda svoje oblasti. Za zdaj pozna le svoje naravne moči, ne ve pa, do kod bi si lahko s spretnostjo razširila meje.

⁷ Jeffersonovo pismo Madisonu z dne 15. marca, leta 1789.

To zasluži premislek. Če bi kadarkoli nastala demokratična republika, kot so Združene države, v deželi, kjer je oblast enega samega že vzpostavila in uveljavila, tako v navadah kot v zakonih, administrativni centralizem, sem prepričan, da bi bil v takšni republiki despotizem bolj neznosen kot v vseh absolutnih monarhijah Evrope. Kaj podobnega bi lahko našli le v Aziji.

O duhu prava v Združenih državah in o tem, kako ta duh predstavlja protitež demokraciji

Potreba po proučevanju naravnih nagonov duha prava. — Pravniki so poklicani da igrajo pomembno vlogo v družbi, ki nastaja. — Kako tip dela, ki ga opravljajo pravniki, daje njihovim idejam aristokratski izraz. — Naključni razlogi, ki lahko nasprotujejo razvoju teh idej. — Lahkotnost, s katero se aristokracija povezuje s pravniki. — Kako pravniki predstavljajo edini aristokratski element, ki se je sposoben dopolnjevati z naravnimi elementi demokracije. — Posebni razlogi, zaradi katerih dobiva angleško in ameriško pravno razmišljanje aristokratski duh. — Ameriška aristokracija se nahaja na odvetniški klopi in sodniškem stolu. — Vpliv, ki ga imajo pravniki na ameriško družbo. — Kako njihovo duh prodira v osrčje zakonodajne oblasti, v upravo in končno pusti nekaj sodniškega čuta tudi v ljudeh.

Če obiščemo Američane in preučujemo njihove zakone, vidimo, da sta avtoriteta, ki so jo pripisali pravnikom, in vpliv, ki so jim ga dovolili izvajati na oblast, danes največji oviri za razmah demokracije. Ta učinek je po mojem mnenju posledica splošnega razloga, ki ga je koristno preučiti, saj se lahko pojavi tudi drugje.

Pravniki so se v Evropi vključevali v vsa gibanja politične družbe od 15. stoletja naprej. Včasih so bili orodje politične moči, drugič spet so politično moč jemali za svoje orodje. V srednjem veku so pravniki čudovito širili prevlado kraljev; od takrat pa so to isto oblast prizadevno skušali omejiti. V Angliji so se tesno povezali s plemstvom; v Franciji so postali njegovi najhujši sovražniki. Ali se torej pravniki prepuščajo trenutnim in nenadnim vzgibom, ali pa bolj ali manj, odvisno od okoliščin, sledijo nagonom, ki so jim lastni in se neprestano obnavljajo? To točko bi rad nekoliko osvetlil; kajti morda je pravnikom v politični družbi, ki se poraja, namenjena prevladujoča vloga.

Ljudje, ki so svoj študij posvetili zakonom, so črpali iz teh del tudi spoštovanje do reda, določen okus za formo, neko vrsto nagnenosti do urejenega navezovanja idej, ki jih samodejno postavljajo proti revolucionarnemu duhu in nepremišljenim strastem demokracije.

Posebno znanje, ki si ga pravniki pridobijo med študijem, jim zagotavlja poseben družbeni status, na nek način so med inteligenco privilegirani razred. Ta občutek njihove večvrednosti se potrjuje med opravljenjem poklica; so mojstri prepotrebne znanosti, katere poznavanje ni razširjeno; so razsodniki med državljani, in neprestano vodenje slepih strasti pravdačev vzbuja v njih nekašen prezir do razsojanja množic. K temu je treba dodati, da seveda predstavljajo neko *telo*. To ne pomeni, da se med seboj strinjajo

in se skupaj usmerjajo k isti točki; toda enakost študija in enotnost metod jih duhovno povezuje, tako, kot bi lahko interes združil njihovo voljo.

V duši pravnikov torej najdemo nekaj okusa in navad aristokracije. Kot plemstvo si želijo red, čutijo naravno ljubezen do form; tudi njim se hudo upirajo akcije množic in skrivoma prezirajo vladavino ljudstva.

S tem ne trdim, da so ta naravna nagnjenja pravnikov tako močna, da bi jih povsem določala. To, kar pri njih prevladuje, tako kot tudi pri vseh drugih ljudeh, je poseben interes, predvsem interes določenega trenutka.

V nekaterih družbah pravniki v političnem svetu ne morejo imeti enakega položaja kot v zasebnem življenju; prepričani smo lahko, da bodo v tako organizirani družbi pravniki zelo aktivni akterji revolucije. Ugotoviti je treba, ali jih k uničenju ali spreminjanju napeljuje trajna naravnost, ali le naključje. Res je, da so pravniki izredno prispevali k strmoglavljenju francoske monarhije leta 1789. Vprašanje pa je, ali so to naredili zato, ker so študirali zakone, ali zato, ker niso smeli sodelovati pri njihovem sestavljanju.

Pred petsto leti se je angleško plemstvo postavilo na čelo ljudstva in spregovorilo v njegovem imenu; danes podpira prestol in je najbolj goreč zagovornik kraljevske avtoritete. Kljub temu ima plemstvo lastne nagone in nagnjenja.

Treba pa je paziti, da ne bi posameznih članov telesa imeli za telo samo.

V vseh svobodnih vladavinah, ne glede na njihovo obliko, so pravniki v prvih vrstah vseh strank. To velja tudi za aristokracijo. Skoraj vsa demokratična gibanja, ki so pretresala svet, so vodili aristokrati.

Elitno telo nikoli ne zadosti vsem ambicijam, ki jih zaobsega; zmeraj je več nadarjenosti in strasti kot je opravil, in zmeraj se najde precej velikih mož, ki kljub privilegijem ne morejo dovolj hitro navzgor, zato napadejo prav te privilegije.

Zato mislim, da ne bo nikoli prišel čas, ko bi vsi ali večina pravnikov postala naklonjena redu in sovražna spremembam.

Pravim le, da bo v družbi, v kateri imajo pravniki nedvomno visok položaj, ki jim naravno gre, njihov duh izredno konservativen in tudi protidemokratičen.

Če aristokracija pravnikom ne dovoli vstopa med svoje vrste, postanejo ti izredno hudi sovražniki, saj kljub pomanjkanju bogastva in oblasti, zaradi narave svojega dela od njega niso odvisni, povzdignjene pa se čutijo tudi zaradi svoje razsvetljenosti.

Toda vsakič, ko je aristokracija hotela deliti del svojih privilegijev s pravniki, sta se ta dva razreda zlahka združila in se takorekoč znašla v isti družini.

Vse bolj tudi verjamem, da si bodo kralji pravnike vedno z lahkoto spremenili v najkoristnejše orodje svoje oblasti.

Med pravniki in izvršno oblastjo je neprimerno več sorodnosti kot med njimi in ljudstvom, četudi skušajo pravniki oblast pogosto strmoglaviti; veliko več naravne sorodnosti je tudi med aristokracijo in kraljem, kot med aristokracijo in ljudstvom, četudi se je pogosto dogajalo, da so se višji družbeni razredi združili z nižjimi v boju proti kraljevski oblasti.

Tisto, kar imajo pravniki najraje, je urejeno življenje, največje jamstvo za red pa je avtoriteta. Ne gre namreč pozabiti, da tudi v primeru, ko si vzamejo svobodo, zakonitost večinoma postavljajo daleč pred njo; manj kot tiranije se bojijo arbitrarnosti, in če

se zakonodajalec sam odloči ljudem odvzeti njihovo neodvisnost, so skoraj povsem zadovoljni.

Mislim torej, da bi vladar, ki bi ob navalu demokracije skušal spodkopati pravno oblast držav in zmanjšati politični vpliv pravnikov, naredil hudo napako. Izpustil bi temelj avtoritete in ujel le njeno senco.

Prav nič ne dvomim, da bi se mu veliko bolj obrestovalo, če bi pravnike vključil v oblast. Potem, ko jim je zaupal despotizem v obliki nasilja, bi ga morda ponovno našel v njihovih rokah v obliki pravice in zakona.

Demokratska vladavina je politični moči pravnikov zelo naklonjena. Potem ko so bogataše, plemenitaše in vladarja odrinili od krmila, zavzamejo položaj pravniki tako rekoč z vso pravico; zdaj so namreč edini izobraženi in sposobni ljudje, ki jih ljudstvo lahko voli zunaj sebe.

Če se pravniki po naravi zaradi svojega okusa nagibajo k aristokraciji in vladarju, se zdaj samodejno obrnejo k ljudstvu zaradi svojih interesov.

Pravniki imajo torej radi vladavino demokracije, ne da bi delili njena nagnjenja in ne da bi posnemali njene šibkosti, to pa je dvojni razlog, zaradi katerega imajo moč od nje in nad njo.

Ljudstvo v demokraciji do pravnikov ni nezaupljivo, saj ve, da mu služijo v lastnem interesu; posluša jih brez jeze, ker jim ne pripisuje skrivnih misli. Dejansko pravniki ne želijo strmoglavit vladavine, ki si jo je izbrala demokracija, neprestano pa si jo prizadevajo voditi v skladu s težnjami, ki niso njene in so ji tuje. Pravnik sodi med ljudstvo zaradi svojih interesov in po svojem rojstvu, med aristokracijo zaradi svojega okusa in navad; je kot naravna vez med obema, kot prstan, ki ju združuje.

Pravniški stan je edini aristokratski element, ki se lahko brez težav pomeša z naravnimi elementi demokracije, se z njo plodno in trajno združi. Pri tem ne zanikam napak, ki so lastne pravniškemu duhu; brez te mešanice pravnega in demokratskega duha pa dvomim, da bi demokracija lahko dolgo vodila družbo, in tudi ne verjamem, da bi se do danes ohranila republika, v kateri vpliv pravnikov ne bi rasel sorazmerno z ljudsko oblastjo.

Ta aristokratski značaj, ki ga odkrivam v pravnem razmišljanju, je v Združenih državah in Angliji veliko bolj poudarjen kot kjerkoli drugod. To pa ni le posledica angleškega in ameriškega načina študija zakonov, ampak posledica narave zakonodaje in položaja njenih interpretov, ki ga imajo v teh dveh državah.

Angleži in Američani so ohranili zakonodajo precedensov, kar pomeni, da še naprej črpajo iz mnenj in odločitev svojih očetov, ko potrebujejo svoje mnenje o zakonih, ali sprejemajo odločitve.

Angleški ali ameriški pravnik torej skoraj vedno povezuje okus in spoštovanje do tega, kar je staro, z ljubeznijo do urejenega in zakonitega. To pa vpliva na ravnanje pravnikov in s tem na družbo še na drug način.

Angleški ali ameriški pravnik išče, kar je bilo že storjenega; francoski pravnik tisto, kar so drugi hoteli narediti; prvi hoče odločitve, drugi razloge.

Če poslušate angleškega ali ameriškega pravnika, ste presenečeni, kako pogosto navaja mnenja drugih in kako malo govori o lastnem mnenju, medtem ko je v Franciji položaj obraten.

Ni je tako majhne stvari, pri kateri je francoski odvetnik na razpravi pripravljen sodelovati, da ne bi vanjo vključeval sistema lastnih idej, in razpravljaj bo celo o ustavnih načelih zakonov, le da bi sodišče navedel k umiku podedovanih, a spodbijanih meril.

Ta vrsta odrekanja lastnemu in prevzemanja mnenja očetov, na katero pristajata angleški in ameriški pravnik, ta vrsta služabništva, v katerem morata zadrževati svoje misli, daje pravniškemu duhu v Angliji in Ameriki bolj sramežljive navade, bolj stalna nagnjenja kot v Franciji.

Naše zakone je pogosto težko razumeti, a jih lahko vsakdo bere; toda za običajnega človeka ni bolj čudnega in nerazumljivega branja kot je zakonodaja, ki temelji na precedensih. Potreba po pravniki v Angliji in Združenih državah, ta spoštljiv odnos do njihove prosvetljenosti, jih vse bolj ločuje od ljudstva in jih počasi spreminja v poseben razred. Francoski pravnik je le znanstvenik; angleški in ameriški pa sta na nek način podobna egipčanskim duhovnikom; kot oni, sta edina interpretata okultne vede.

Položaj, ki ga imajo pravniki v Ameriki in Angliji vpliva tudi na njihove navade in mnenje. Angleško plemstvo, ki je okoli sebe združilo vse, kar mu je po naravi vsaj malo podobno, je pravnikom podelilo veliko spoštovanje in oblast. So neke vrste mlajša veja angleške aristokracije, ki ima rada in spoštuje starejše, ne da bi imela vse njihove privilegije. Angleški pravniki torej prepletajo aristokratske interese svojega poklica z aristokratskimi idejami in okusom okolja, v katerem živijo.

V Angliji zlahka naletimo na tip pravnika, ki ga skušam opisati: angleški pravnik spoštuje zakone, ne zato, ker bi bili dobri, ampak bolj zato, ker so stari; in če jih je prisiljen v kakšni točki spremeniti, da bi jih prilagodil družbenim spremembam, se zateka k neverjetnim tankočutnostim, da bi tako dokazal, da je z dodajanjem delu očetov le nadaljeval in dopolnil njegovo misel. Zaman upate, da bo priznal, da je inovator; prej bo pripravljen pristati na absurd, kot da bi priznal tako hud zločin. Ta duh zakonitosti, ki se zdi ravnodušen do bistva stvari in sledi le črki, ki se je očitno prej pripravljen odreči razumu in človeštvu, kot zakonu, je nastal v Angliji.

Angleška zakonodaja je kot staro drevo, na katerega so pravniki neprestano cepili kar najbolj čudne poganke v upanju, da bodo, tudi če bodo obrodili različne sadove, imeli vsaj listje enako, kot ga ima plemenito steblo, ki jih nosi.

V Ameriki ni plemstva niti literatov, in ljudstvo bogatim ne zaupa. Pravniki torej predstavljajo višji politični razred in najbolj intelektualno družbeno skupino. Z uva-
 janjem novosti bi torej le izgubili: od tod konservativni interes, ki se združuje z njihovim naravnim nagnjenjem do reda.

Če bi me vprašali, kje vidim ameriško aristokracijo, bi brez premisleka odgovoril, da to niso bogataši, ki nimajo nobenih skupinskih vezi. Ameriška aristokracija sedi na odvetniških klopih in sodniških stoli.

Bolj ko razmišljamo o dogajanjih v Združenih državah, bolj očitno postaja, da je pravniški stan v tej deželi najmočnejša in celo edina protiutež demokraciji.

V Združenih državah zlahka vidimo, kako je pravniški duh s svojimi kvalitetami, in, rekel bi, tudi s pomanjkljivostmi, primern za obvladovanje pokvarjenosti, ki je lastna vladavini ljudstva.

Ko se ameriško ljudstvo opijanja s svojimi strastmi ali širi svoje ideje, nastopijo pravniki kot skoraj nevidna zavora, ki ga umirja in ustavlja. Nasproti tem demokratičnim nagonom skrivaj postavljajo svoje aristokratske težnje; nasproti ljubezni do novosti svoje zaverovano spoštovanje starega; nasproti ogromnosti načrtov svoje ozke poglede; nasproti preziru do pravil nagnjenje do form; nasproti ognjevitosti navado počasnega delovanja.

Sodišča so najbolj vidni organi, ki jih uporablja pravno telo za vpliv na demokracijo.

Sodnik je pravnik, ki neodvisno od redoljubja in pravil, ki se jim je zavezal med študijem zakonov, črpa ljubezen do stabilnosti tudi iz neodstavljalivosti svojega položaja. Njegovo poznavanje zakonov mu je že zagotovilo visok položaj med enakimi; njegova politična moč pa ga še povzdigne in mu vzbudi čut privilegiranega razreda.

Oboroženo s pravico, da zakon razglasi za neustaven, ameriško sodstvo neprestano prodira v politične zadeve.⁸ Ljudstva sicer ne more prisiliti k pisanju zakonov, zahteva pa od njega spoštovanje njegovih lastnih zakonov in usklajenost s samim seboj.

Vem, da obstaja v Združenih državah skrivna težnja ljudstva, da bi omejili pravno oblast; po večini posameznih ustav lahko oblast na zahtevo obeh domov sodnika odstavi. Nekatere ustave dopuščajo izvolitev članov sodišča s pogostimi reelekcijami. Upal bi si napovedati, da bodo imele te novosti prej ali slej pogubne posledice in da bomo nekega dne opazili, da so z omejevanjem neodvisnosti sodstva napadli ne le pravno oblast, ampak z njo tudi samo demokratično republiko.

Sicer pa ni res, da bi bilo pravniški duh v Združenih državah prisoten le znotraj sodišč; razteza se daleč navzven.

Ker so pravniki edini razsvetljeni razred, ki mu ljudstvo zaupa, samodejno opravljajo večino javnih funkcij. So v zakonodajni oblasti in v vodstvu uprav; velik vpliv imajo na pisanje zakonov in na njihovo izvajanje. Kljub temu pa morajo popuščati javnemu mnenju, ki jih vleče za seboj; toda že je videti znamenja tistega, kar bi počeli, če bi bili svobodni. Američani, ki so vpeljali v politično zakonodajo toliko novosti, so civilno pravo le malo spremenili, in še to z velikimi težavami, četudi so mnogi zakoni v precejšnjem nasprotju z družbenim stanjem. Položaj je takšen, ker se je na področju civilnega prava večina dolžna opreti na pravnike; ameriški pravniki pa po lastni presoji ne vpeljujejo novosti.

Za Francoza je precej nenavadno, ko sliši, da se v Združenih državah pritožujejo nad konservativnostjo pravnikov in njihovo pretirano ljubeznijo do veljavnega.

Vpliv pravnega duha pa sega še dlje od meja, ki sem jih začrtal.

V Združenih državah skoraj ni političnega vprašanja, ki se prej ali slej ne bi prelevilo v pravosodno vprašanje. Stranke so si zato v dnevnih polemikah prisiljene izposojati pravne ideje in govorico. Večina javnih oseb je pravnikov, ali pa so to nekoč bili, zato pri vodenju zadev uvajajo njihove navade in način razmišljanja. Porota približa to govorico vsem razredom. Pravni jezik tako v neki meri postaja pogovorni; pravniški duh, ki se je porodilo v šolah in na sodiščih, se postopoma širi čez njihove zidove; infiltrira se v celotno družbo, spusti do najnižjih slojev in tako celotno ljudstvo privzame del oblastnih navad in teženj.

⁸ Gl. prvi del, kjer govorim o pravni oblasti.

Pravniki predstavljajo v Združenih državah oblast, ki se je le malokdo zaveda, ki jo komajda opazijo, ki nima svoje zastave, ki se zlahka prilagaja zahtevam časa in se brez upiranja pridruži vsem gibanjem družbenega telesa; kjub temu pa obdaja celotno družbo, prodira v vsak razred, ki jo sestavlja, to pa počne na skrivaj, neprestano deluje brez njene vednosti in jo končno oblikuje po svoji volji.

O poroti v Združenih državah kot politični instituciji

Porota, ki je ena od oblik suverenosti ljudstva, mora biti usklajena z drugimi zakoni, ki vzpostavljajo to suverenost. — Sestava porote v Združenih državah. — Vpliv, ki ga ima porota na nacionalni značaj. — Izobrazba, ki jo daje ljudem. — Kako skuša vplivati na sodišča in širiti duha prava.

Ker me je tema navedla na razpravo o pravici v Združenih državah, je ne bom opustil, ne da bi spregovoril o poroti.

V njej je treba ločiti dve stvari: pravno in politično institucijo.

Če bi skušali ugotoviti, v kakšni meri porota, še posebej v civilnih primerih, služi dobremu vodenju sodišč, bi priznal, da je njeno uporabnost mogoče spodbijati.

Porota se je rodila v zgodnejši družbi, kjer so sodiščem zastavljali le preprosta vprašanja, ki so zadevala dejstva; prav nič preprosto je ni prilagoditi potrebam visoko civiliziranega ljudstva, ko so se odnosi med ljudmi izredno pomnožili in dobili učen in intelektualen značaj.⁹

Moj namen je osvetliti predvsem politično plat porote: druga pot bi me oddaljila od teme. O poroti kot pravnem sredstvu bi rekel le par besed. Ko so Angleži sprejeli institucijo porote, so bili še napol barbarsko ljudstvo; od takrat so se spremenili v enega najbolj prosvetljenih narodov na planetu, njihova navezanost na poroto pa je očitno naraščala z njihovim napredkom. S svojega ozemlja so se razširili po vsej zemeljski obli; nekateri so ustanavljali kolonije, drugi neodvisne države; matični narod je ohranil kralja; številni izseljenci so ustanovili mogočne republike; toda povsod so Angleži hvalili institucijo porote.¹⁰ Zelo hitro so jo vzpostavljali ali jo obnovili. Pravna institucija, ki ima

⁹ Zanimivo in koristno bi bilo poroto obravnavati kot pravno institucijo, oceniti vpliv, ki ga ima na Združene države in ugotoviti, na kak način so se z njo okoristili Američani. Samo o tem vprašanju bi lahko napisali knjigo, ki bi bila gotovo zelo zanimiva za Francijo. V njej bi na primer raziskali, kolikšen del ameriških institucij, povezanih z poroto, bi lahko postopoma uvedli pri nas. Ameriška država, ki glede tega ponuja največ možnosti, je Louisiana. V njej živi mešano prebivalstvo Francozov in Angležev. Imajo tudi dve zakonodaji, ki se postopoma združujeta. Knjiga, ki bi nam pri tem lahko najbolj pomagala, je zbirka zakonov Louisiane v dveh delih z naslovom *Pregled louisianskih zakonov*, še bolj pa morda učbenik o civilnih procesih, napisan v obeh jezikih, z naslovom *Razprava o pravih civilnih tožb*, natisnjena leta 1830 v New Orleansu pri Buissonu. To delo ima posebno prednost; Francozom ponuja zanesljivo in avtentično pojasnilo angleških pravnih terminov. Pravni jezik je pri vseh narodih poseben jezik, to pa še toliko bolj velja za Angleže.

¹⁰ Vsi angleški in ameriški pravniki se o tej točki strinjajo. Tudi g. Story, sodnik vrhovnega sodišča Združenih držav, je v svoji *Razpravi o zvezni ustavi* spregovoril o odličnosti institucije porote v civilnih zadevah. Neprecenljiv privilegij sojenja s poroto v civilnih primerih je, pravi, le malo manjši od tistega v kazenskih procesih, ki na splošno velja za bistvenega za politično in civilno svobodo. (Story, knj. III, pog. XXXVIII).

podporo velikega ljudstva skozi več stoletij, ki jo goreče povzemajo v vseh obdobjih civilizacije, v vseh podnebnih in v vseh oblikah vladanja, ne more biti v nasprotju z duhom pravičnosti.¹¹

Pustimo za zdaj to področje. Če bi poroto obravnavali le kot pravno institucijo, bi si s tem premočno omejili razmišljanje; kajti, če ima velik vpliv na usodo procesa, ima še večjega na usodo družbe. Porota je torej predvsem politična institucija. In s tega zornega kota jo je treba ocenjevati.

Poroto razumem kot skupino državljanov, ki jih izberejo po naključju in jim v nekem trenutku dajo pravico razsojati.

Z uporabo porote pri zatiranju kriminala se vpeljuje v vladanje institucijo, ki je izrazito republikanska. Naj pojasnim:

Institucija porote je lahko aristokratska ali demokratična, pač odvisno od razreda, znotraj katerega jo izberemo; zmeraj pa ohrani republikanski značaj, ker resnično usmerjanje družbe prepusti vodenim ali vsaj delu njih, ne pa voditeljem.

Moč je zmeraj le prehodni element uspeha: kmalu ji sledi ideja pravičnosti. Vladavina, ki bi se bila sovražnikom sposobna zoperstaviti le na bojnem polju, bi kmalu propadla. Resnična potrditev političnih zakonov je v kazenskih zakonih, in če potrditev umanjka, zakon prej ali slej izgubi svojo moč. Človek, ki sodi zločincu, je torej dejansko gospodar družbe. Institucija porote pa postavi ljudstvo ali vsaj enega izmed razredov državljanov na sodniški stol. Institucija porote torej vodenje družbe dejansko prepusti ljudstvu ali temu razredu.¹²

V Angliji izbirajo poroto med aristokracijo. Aristokracija piše zakone, jih izvaja in sodi o kršitvah. Vse se ujema: Anglija je tako dejansko republika aristokracije. V Združenih državah so enak sistem uvedli za celotno ljudstvo. Vsak ameriški državljan je volilec, je lahko izvoljen in zaprisežen kot porotnik. Porotni sistem, kakršnega imajo v Ameriki, se mi zdi enako neposredna in skrajna posledica dogme o suverenosti ljudstva kot splošne volitve. To sta enako močni sredstvi vladavine večine.

¹¹ Če bi hoteli ugotoviti, kakšna je uporabnost porote kot pravne institucije, bi morali navesti številne argumente, med drugim tudi tega:

Z uvedbo porot lahko brez zapletov zmanjšate število sodnikov; to je velika prednost. Če je sodnikov zelo veliko, lahko smrt vsak dan izprazni prostor v sodniški hierarhiji in odpira nova mesta za tiste, ki preživijo. Ambicije sodnikov so torej neprestano na delu, s tem pa seveda postanejo odvisni od večine ali človeka, ki izbira kandidate za položaje: na sodiščih torej napredujejo tako, kot v vojski dobivajo čine. To stanje je v neposrednem nasprotju z dobrim vodenjem pravosodja in z nameni zakonodajalca. Radi bi, da bi bili sodniki neodstavljeni, da bi tako ostali svobodni; a kaj pomaga to, da jim nihče ne more odvzeti neodvisnosti, če pa so jo sami pripravljali prostovoljno žrtvovati?

Če je sodnikov veliko, je nemogoče, da med njimi ne bi bilo tudi nesposobnih; velik sodnik namreč ni navaden človek. In vprašujem se, ali ni napol podučen sodnik najslabša izmed možnosti za dosego ciljev, ki smo si jih zastavili z ustanavljanjem sodišč.

Kar zadeva mene, bi sodbo raje prepustil nevednim sodnikom, ki jih vodi spretno sodišče, kot sodnikom, katerih večina bi le pomanjkljivo poznala pravo in zakone.

¹² Treba je pripomniti:

Institucija porote resda ljudem prinaša splošno pravico do nadzora dejanj državljanov, ne daje pa jim sredstev za izvajanje tega nadzora v vseh primerih, niti zmeraj na zatiralški način.

Če absolutni vladar sodi zločincem s pomočjo svojih predstavnikov, je usoda obtoženega tako rekoč vnaprej zapečaten. Če pa se ljudstvo odloči obsoditi, dajeta sestava porote in njena neodvisnost še zmeraj možnost spoznanja morebitne obtoženčeve nedolžnosti.

Vsi vladarji, ki so hoteli svojo oblast črpati iz njih samih in voditi družbo, namesto da bi se pustili voditi od nje, so institucijo porote uničili ali pa ji odvzeli moč. Tudorji so porotnike, ki niso hoteli obsoditi, zapirali, Napoleon je njihovo izbiro prepustil svojim zastopnikom.

Naj bodo nekatere izmed resnic, ki smo jih nanizali, še tako očitne, vseh vendarle ne prepričajo, in mnogi imajo o instituciji porote le nejasno predstavo. Kadar določajo sestavo porote, se razprava omeji na sposobnosti in izobraženost tistih, ki naj bi jo sestavljali, kot da bi šlo za pravno institucijo. Prepričan pa sem, da je to v vsej zadevi najmanj pomembno; porota je predvsem politična institucija; treba jo je razumeti kot obliko suverenosti ljudstva; treba jo je v celoti zavreči, kadar to suverenost zavračamo, ali pa jo je treba povezati z drugimi zakoni, ki to suverenost vzpostavljajo. Porota je del ljudstva, ki mora zagotoviti izvajanje zakonov, kot so skupščine del ljudstva, ki morajo zakone sestaviti; da bi bila družba vodena na enoten in trden način, je treba seznam porotnikov nujno širiti ali ožiti v skladu s seznamom volilcev. To je stališče, ki mu mora po mojem mnenju zakonodajalec zmeraj posvečati največjo pozornost. Vse drugo je takorekoč postransko.

Da je porota predvsem politična institucija, sem tako trdno prepričan, da jo na ta način obravnavam tudi, ko gre za civilne zadeve.

Zakoni so zmeraj nestalni, če ne temeljijo na običajih; ti so edina vztrajna in trajna moč nekega ljudstva.

Če je porota namenjena le kazenskim primerom, jo ljudstvo vidi delovati le redko, v posebnih primerih; v običajnem življenju se navadi shajati brez nje in je nima za edino sredstvo za doseg prave. ¹³

Če pa, nasprotno, porota odloča tudi v civilnih sporih, je njeno delovanje neprestano na obeh; v tem primeru zadeva vse interese, vsakdo lahko sodeluje; tako prodre v življenske navade; človeškega duha oblikuje po svoji podobi in se tako rekoč združi z idejo pravice.

Institucija porote, omejena na kazenske primere, je torej vedno ogrožena; ko pa jo vpeljejo tudi v civilne tožbe, kljubuje času in naporom ljudi. Če bi lahko poroto izbrisali iz angleških običajev tako zlahka kot iz zakonov, bi pod Tudorji klonila. Civilnopravna porota je torej tista, ki je dejansko rešila svoboščine Anglije.

Na kakršenkoli način jo uporabimo, zmeraj ima velik vpliv na nacionalni značaj; bolj ko se razrašča v civilnih zadevah, večji je ta vpliv.

Porota, predvsem civilnopravna porota, daje duhu državljanov del navad sodniškega duha; to pa so navade, ki ljudi pripravljajo na svobodo.

V vseh razredih širi spoštovanje do sprejete sodbe in do ideje pravičnosti. Brez teh dveh stvari ljubezen do neodvisnosti ni drugega kot uničevalna strast.

Porota uči ljudi nepristranskosti. Vsakdo, ki sodi svojemu sosеду, se zaveda, da bi tudi njemu lahko sodili. To velja še posebej za civilne tožbe: zelo malo ljudi se boji, da bi jih nekoč preganjali zaradi zločina, vsakdo pa je lahko vpleten v civilno tožbo.

Porota vsakogar uči, naj se ne izmika odgovornosti za svoja dejanja; možata drža, brez katere ni politične kreposti.

¹³ To še toliko bolj drži, če poroto uporabljajo le v določenih kazenskih zadevah.

Vsakemu državljanu podeljuje neko vrsto sodne službe; vsem daje čutiti, da imajo dolžnosti do družbe in da so del njene vladavine. S tem, da sili ljudi k ukvarjanju s tujimi, namesto z lastnimi zadevami, zatira individualno samoljubje, ki je neke vrste družbena rja.

Porota neverjetno pospešuje oblikovanje razsojanja in povečuje naravno razsvetljenost ljudi. To je po mojem mnenju njena največja prednost. Je neke vrste brezplačna in zmeraj odprta šola, v kateri se vsak zapriseženi porotnik podučí o njegovih pravicah, kjer ima vsakodnevno stike z najbolj učenimi in modrimi člani višjih razredov, kjer se z zakoni seznanja na praktičen način, s pomočjo naporov odvetnikov, mnenj sodnikov in celo strasti vpletenih. Mislim, da je treba praktično inteligenco in zdrav smisel za politiko Američanov pripisati predvsem dolgoletni praksi porot v civilnopravnih zadevah.

Ne vem, ali je porota koristna za udeležence procesa, vsekakor pa zelo koristi tistim, ki sodijo. Mislim, da je eno izmed najbolj učinkovitih sredstev, ki jih ima na voljo družba za izobraževanje ljudstva.

To velja za vsa ljudstva; a gre vendar za posebnost Američanov in nasploh demokratičnih ljudstev.

Zgoraj sem zapisal, da so v demokracijah pravniki, in med njimi sodniški uradniki, edini aristokratski stan, ki lahko umiri ljudska gibanja. Ta aristokracija nima nikakršne materialne moči, svoj konservativni vpliv ima le na duha. Prav v instituciji civilnopravne porote pa je njegov glavni vir oblasti.

V kazenskih procesih, kjer se družba bori proti človeku, je sodnik za poroto pasivno orodje družbene oblasti, zato je do njegovega mnenja previdna. Poleg tega kazenski procesi v celoti temeljijo na preprostih dejstvih, ki jih zdrav razum zlahka oceni. Na tem področju so sodnik in porotniki enaki.

To pa ne velja za civilne procese: tukaj je sodnik kot nepristranski razsodnik med strastmi sprtih. Porotniki ga gledajo z zaupanjem in poslušajo s spoštovanjem; tukaj namreč njegova inteligenca daleč prekaša njihovo. On je tisti, ki pred njimi razgrinja različne argumente, ki si jih sami le težko zapomnijo, on jih drži za roko in vodi mimo stranpoti procesa; on jih usmerja k težišču in jih uči odgovorov, ki jih morajo dati na zahtevo prava. Njegov vpliv nanje je skoraj neomejen.

Ali moram torej končno povedati, zakaj me kaj malo ganejo argumenti, ki izhajajo iz nesposobnosti porotnikov na civilnopravnem področju?

V civilnih procesih, vsaj, kadar ne gre za vprašanje dejstev, ima porota le videz pravnega telesa.

Porotniki razglasijo sodbo, ki jo je sprejel sodnik. Tej sodbi dajejo avtoriteto družbe, ki jo zastopajo, sodnik pa avtoriteto razuma in zakona.

V Angliji in Ameriki imajo sodniki na usodo kazenskih procesov vpliv, ki ga francoski sodnik nikoli ni imel. Razlog za to razliko je preprost: angleški ali ameriški sodnik je svojo oblast vzpostavil na civilnopravnem področju, nato pa jo preprosto izvaja še na drugem prizorišču; tam si je ne pridobi.

So primeri, in pogosto so to najbolj pomembni primeri, ko ima ameriški sodnik pravico sam izreči sodbo.¹⁴ Priložnostno se tako znajde v položaju, v kakršnem je običajno francoski; toda njegova moralna moč je veliko večja; še zmeraj ga spremlja

¹⁴ Zvezni sodniki večinoma sami rešujejo vprašanja, ki najbolj neposredno zadevajo vodenje države.

spomin na poroto in njegov glas je skoraj tako močan kot glas družbe, ki jo porota zastopa.

Njegov vpliv pa se širi še daleč zunaj sodišč: tako v prostem času zasebnega življenja med opravljanjem nalog političnega življenja, na javnih krajih, kot v osrčju zakonodajne oblasti, sodnik neprestano srečuje ljudi, ki so navajeni na misel, da je modrejši od njih; in potem, ko se je preizkusil na procesu, je njegovo moč čutiti v vseh duhovnih navadah in celo v dušah tistih, ki so z njim presojali.

Porota, ki navidezno omejuje pravico sodstva, torej dejansko utemeljuje njegovo moč, in ni je dežele, kjer bi bili sodniki tako močni, kot tam, kjer jim privilegije deli ljudstvo.

Prav s poroto v civilnopравnih zadevah je ameriško sodstvo uspelo prežeti celotno družbo do najnižjih slojev s tistim, kar imenujem pravni duh.

Porota, ki je najbolj odločno sredstvo vladavine ljudstva, je torej tudi najbolj učinkovit način, da se ljudstvo nauči vladati.

John Stuart Mill

RAZMIŠLJANJA O ZASTOPNIŠKI VLADI*

O PRAVI IN NEPRAVI DEMOKRACIJI; PREDSTAVNIŠTVO VSEH IN ZGOLJ PREDSTAVNIŠTVO VEČINE

Videli smo, da predstavniško demokracijo ogrožata nevarnosti dveh vrst: nevarnost nizke stopnje inteligentnosti predstavniškega telesa in javnega mnenja, ki ga nadzoruje; ter nevarnost razredne zakonodaje s strani številčne večine, sestavljene iz predstavnikov istega razreda. Premisliti moramo, kako je mogoče organizirati demokracijo tako, da bi, v največji meri s človeško bistroumnostjo, brez bistvenega omejevanja koristi demokratske vladavine, obe nevarnosti odpravili ali ju vsaj zmanjšali.

Običajno se tega lotevajo na način omejevanja demokratične narave predstavništva skozi bolj ali manj omejeno volilno pravico. Vendar poprejšnji razmislek, ki ga nismo izgubili izpred oči, pomembno spreminja okoliščine, v katerih naj bi bila nujnost take omejitve upravičena. Demokracija popolnoma enakih pravic v državi, kjer en sam razred sestavlja številčno večino, ne more biti brez določenih slabosti; te slabosti pa še povečuje dejstvo, da trenutno obstoječe demokracije niso vladavine enakih pravic, pač pa se načrtno nagibajo v korist vladajočega razreda. Pod imenom demokracija sta običajno pomešani dve zelo različni ideji. Čista ideja demokracije je po definiciji vladavina vseh, enako zastopanih ljudi, nad vsemi ljudmi. Demokracija, kot se jo običajno razume in izvaja, pa je vladavina zgolj večine, ekskluzivno zastopanih ljudi, nad vsemi ljudmi. Prva

* Prevedeno poglavje je del *Considerations on Representative Government* - dela, ki je izšlo leta 1861. K odločitvi za prevod pogl. iz *Considerations* nas je navedlo predvsem pretirano poudarjanje pomena *On Liberty* in zapostavljanje drugih del iz Millovega opusa. Prevod, ki je del Mirjam Milharčič-Hladnik, je narejen po: Mill, John Stuart (1960), Oxford: Oxford University Press.

je sinonim za enakost vseh državljanov; druga, čudno pomešana z njo, je vladavina privilegiranih, v korist številčne večine, ki sama poseduje praktično vse glasove v državi. To je neizogibna posledica načina, s katerim se dandanes glasuje in pušča manjšine popolnoma brez volilne pravice.

Zmešnjava pojmovanj je velika, vendar jo je tako lahko urediti, da bi mogli predivdevati, kako bo najmanjši namig zadoščal in se bo pred vsakim povprečno inteligentnim umom zadeva pokazala v pravi luči. Bilo bi tako, če ne bi bilo moči navade; zaradi nje ima najpreprostejša ideja, če je nenavadna, prav toliko težav, da se prebije do razuma, kot veliko bolj zapletena. Da mora manjšina popuščati večini, manjše število večjemu, je znano pravilo; in ljudje mislijo, da ni nobene potrebe, da bi svoje možgane še dalje naprezali in tako se jim ne posveti, da obstaja med tem, da se dovoli manjšemu številu enaka moč kot jo ima večje, in popolnim uničenjem manjšega števila, neka razlika. V predstavniškem telesu, ki dejansko odloča, mora biti manjšina seveda preglasovana; in v enakopravni demokraciji (kjer stališča volilcev, če na njih vztrajajo, določajo stališča predstavniškega telesa) bo večina ljudi, preko svojih predstavnikov, preglasovala in nadvladala manjšino in njene predstavnike. Vendar, ali iz tega sledi, da naj manjšina sploh nima predstavnikov? Mora imeti večina, zato ker mora večina prevladati nad manjšino, vse glasove, manjšina pa nobenega? Ali je nujno, da manjšine ne smemo niti slišati? Razumno bitje se lahko samo zaradi navade in starih razmišljanj sprijazni z nepotrebno krivičnostjo. V demokraciji dejansko enakih pravic bi bil vsak del, ne nesorazmerno, ampak sorazmerno zastopan. Večina volilcev bi imela vedno večino predstavnikov; in manjšina volilcev bi imela vedno manjšino predstavnikov. Vsak zase bi bili tako polno zastopani kot večina. Ker pa niso, to ni enakopravna vladavina, pač pa vladavina neenakosti in privilegijev: del ljudi vlada nad drugim: obstaja del, ki jim je pravičen in enak delež vpliva v predstavništvu odvzet; v nasprotju z vsako pravično vladavino, predvsem pa v nasprotju z demokratičnim načelom, ki postavlja enakost kot sam njen temelj in izvor.

Nepravičnost in kršenje načela nista nič manj očitna, če so tisti, ki zaradi tega trpijo, pripadniki manjšine; kajti ni enake volilne pravice, če vsak posameznik ne šteje prav toliko kot katerikoli drug posameznik v skupnosti. Vendar ni prizadeta samo manjšina. Na ta način vzpostavljena demokracija ne dosega niti svojega navideznega cilja, to je na vsak način omogočiti številčni večini moč vladanja. Takšna demokracija počne nekaj povsem drugega: moč vladanja daje večini večine; ki je lahko, in to tudi pogosto je, samo manjšina vseh. Vsa načela najbolj učinkovito preizkusimo na skrajnih primerih. Predstavljajte si, da so v deželi, kjer velja enaka in splošna volilna pravica, volitve z več kandidati v vsakem volilnem okrožju, vsaka izvolitev pa je rezultat majhne večine. Na ta način sestavljen parlament predstavlja le malo več kot golo večino ljudstva. Parlament začne z vladanjem in sprejme pomembne ukrepe z enostavno večino. Kaj nam zagotavlja, da so ti ukrepi res sprejeti v skladu z željami večine prebivalstva? Skoraj polovica volilcev, ki je bila preglasovana v volilni tekmi, nima nobenega vpliva na odločitve; in vsi ti bi bili lahko, večina njih pa najverjetneje tudi je, odklonilno razpoloženi do ukrepov, saj so glasovala proti tistim, ki so jih sprejeli. Med ostalimi volilci je skoraj polovica volila predstavnike, ki so domnevno glasovali proti ukrepom. Zato je možno in sploh ne

neverjetno, da je bilo stališče, ki je prevladalo, sprejemljivo le za manjšino ljudstva, čeprav je bila to večina tistega njenega dela, ki so ga državne institucije povzdignile v vladajoči razred. Če pomeni demokracija določeno prevlado večine, je to mogoče zagotoviti le na način, ki vsakemu posamezniku omogoča, da ima enak glas v skupnem seštevku. Vsaka načrtno ali zaradi delovanja mehanizma izpuščena manjšina ne krepí moči večine, pač pa krepí moč manjšine na nekem drugem delu družbene lestvice.

Edini možni ugovor temu razmišljanju je: Če prevladujejo na različnih področjih različna stališča, ima stališče, ki ga na nekaterih krajih zagovarja manjšina, nekje drugje večino, in tako, gledano v celoti, dobi vsako stališče, ki obstaja v volilnih okrožjih, svoj pravični delež glasov v predstavnstvu. In to skoraj drži glede na sedanje stanje volilnih okrožij; če ne bi, bi protislovje med parlamentom in splošnim razpoloženjem dežele kaj hitro opazili. Vendar ne bi več dolgo držalo, če bi se sedanje volilno okrožje občutno povečalo; še posebej ne, če bi sovpadlo s celotnim prebivalstvom; kajti v tem primeru bi večino v vsakem okrožju sestavljali fizični delavci; in dokler bi bilo neko vprašanje, glede katerega so ti razredi v sporu z ostalo skupnostjo, nerešeno, ne bi nobenemu drugemu razredu nikjer uspelo dobiti predstavnštva. Celo danes, ali ni velika krivica, da številčno velik del volilcev, ki hoče in si prizadeva imeti svojega predstavnika, nima nobenega poslanca v parlamentu, za katerega bi volil? Je pravično, da je vsak volilec Marylbona dolžan izbrati svojega predstavnika med kandidati cerkve, vsak volilec Finsburya ali Lambetha pa (po splošnem prepričanju) med krčmarji? Volilna okrožja, ki jim pripada večina visoko izobraženih in za javne zadeve zaskrbljenih oseb v državi, tista v velikih mestih, so danes v veliki meri, ali sploh nič ali pa napačno zastopana. Volilci, ki so na drugi strani strankarskih politik lokalne večine, so nezastopani. Med tistimi, ki so na isti strani, jih je veliko napačno zastopanih; dolžni so sprejeti tistega, ki je imel največje število privrženecv v njihovi politični stranki, čeprav se njegova stališča popolnoma razlikujejo od njihovih. Položaj je v določeni meri še slabši, kot če manjšini sploh ne bi bilo dovoljeno voliti; kajti potem bi imela vsaj večina predstavnika, ki bi zastopal njihova izdelana stališča; medtem ko zdaj nuja, da se stranka ne bi razdelila in strah, da bi vanjo pripustili njene nasprotnike, pripravita vse, da volijo ali prvo osebo, ki nosi njihove barve, ali nekoga, ki ga naprej rinejo njihovi lokalni voditelji; ti pa so, če jim priznamo, da so recimo brez osebnih interesov, kar pa zelo redko zaslužijo, pri svoji izbiri prisiljeni, da vso svojo energijo porabijo za to, da podpirajo kandidata, ob katerem nihče iz stranke ne bo imel resnih ugovorov — torej človeka brez značilnih potez in jasnih stališč, polnega strankarskih gesel. Izrazit primer so Združene države Amerike; tam si pri volitvah predsednika najmočnejša stranka nikoli ne drzne izpostaviti koga od svojih najmočnejših članov, kajti vsak od njih ima, že zaradi dejstva, da je bil dolga leta na očeh javnosti, nasproti sebi en ali drug del stranke, in zato je ni tako zanesljiv adut za pridobitev vseh njenih glasov kot pa nekdo, ki ga, dokler ni bil predlagan za kandidata, sploh nikoli ni bilo slišati v javnosti. Tako zastopa izbrana oseba, celo v najmočnejših strankah, resnične želje zgolj ozkega presežnega števila, s katerim ta stran prekaša drugo. Vsaka sekcija, katere podpora je potrebna za uspeh, lahko pri izbiri kandidata uporabi veto. Vsaka sekcija, ki zavlačuje bolj trdovratno kot drugi, lahko ostale prisili, da sprejmejo njenega kandidata; in to superiorno vztrajnost najdemo, žal, bolj pogosto med tistimi, ki zavla-

čujejo zaradi svojih osebnih kot pa zaradi javnih interesov. Odločitev večine bo zato skoraj gotovo določil tisti del volilnega telesa, ki je najbolj strahopeten, ozkosrčen in pristranski ali tisti, ki se najbolj nepopustljivo oklepa izključno razrednega interesa; tako služijo volilne pravice manjšine, neuporabne za namene, zaradi katerih glasove sploh ima, pritisku na večino, da sprejme kandidata iz svojega najbolj šibkega in najslabšega dela.

Sveda nas ne preseneča, da nekateri, ki priznavajo te slabosti, le-te pripisujejo neizogibni ceni, ki jo moramo plačati za svobodno vladavino: tako je bilo mnenje vseh prijateljev svobode do današnjih dni. Vendar pa je postala navada prenašanja teh slabosti kot nepopravljivih tako trdovratna, da izgleda, da je veliko oseb izgubilo sposobnost gledati na njih kot na stvari, ki bi jih, če bi le mogli, radi popravili. Od brezupnega zdravljenja je ponavadi samo korak do zanikanja bolezni; od tu dalje pa sledi odpor do predlaganega zdravila, kot da bi predlagatelj povzročil bolezen in ne ponudil zdravila zanj. Ljudje so slabosti tako navajeni, da se jim zdi pritoževanje nespametno, če ne celo napačno. In vendar, naj se jim je mogoče izogniti ali ne, zaslepljen oboževalec svobode mora biti tisti, čigar um z njimi ni obremenjen; in ki se ne bi razveselil ob spoznanju, da so nam lahko prihranjene. Torej, nič ni bolj gotovo kot to, da dejansko uničenje manjšine ni nobena potreba ali naravna posledica svobode — daleč od tega, da bi imelo kakšno zvezo z demokracijo, je tudi v popolnem nasprotju s prvim načelom demokracije, to je predstavnštvom v skladu s številom. Primerna zastopanost manjšin je bistven pogoj demokracije. Nobena prava demokracija ni možna brez tega, samo napačna predstava o njej.

Tisti, ki so v določeni meri dojeli in občutili moč teh premislekov, so predlagali različne ukrepe, s katerimi bi slabosti v večji ali manjši meri odpravili. Lord John Russel je v enem svojih Reform Bills uvedel določilo, da morajo nekatera volilna okrožja izvoliti tri poslance, vsak tamkajšnji volilec pa lahko voli samo dva. G. Disraeli je v nedavnih razpravah oživil spomin na ta predlog, tako da mu je omenjeni predlog očital; prepričan, da se za konservativnega državnika spodobi, da se ukvarja samo s sredstvi in zaničljivo zavrača sočutje do vsakogar, ki izda, četudi samo enkrat, da misli na cilje.¹ Drugi so predlagali, da lahko vsak volilec voli samo enega kandidata. Po vsakem od teh načrtov, bi lahko manjšina, izenačena ali razširjena s tretjim v lokalnem volilnem okrožju, če nič drugega, volila enega od treh poslancev. Enak rezultat je mogoče doseči na še boljši način, ki ga je v svojem imenitnem pamfletu predlagal g. James Garth Marshall, da namreč volilec svoje tri glasove zadrži in jih podeli istemu kandidatu. Ti predlogi, čeprav

¹ Ta spodrsrlaj g. Disraelija (od katerega se je v glavnem sebi v prid, Sir John Pakington, ki je izkoristil priložnost, kmalu potem ogradil) je, med mnogimi, zgovoren primer, kako konservativni voditelji slabo razumejo konservativna načela. Ne da bi si od političnih strank drznili zahtevati toliko duha in razsodnosti, da bi razumele in vedele, kdaj uporabiti načela svojih nasprotnic, moramo vendarle reči, da bi bilo veliko olajšanje, če bi vsaka stranka razumela in delovala po svojih. Za Anglijo bi bilo dobro, če bi konservativci dosledno glasovali za vse konservativno, in liberalci za vse liberalno. Potem nam ne bi bilo treba dolgo čakati na stvari, kot so sedanji in mnogi drugi veliki ukrepi, ki so predvsem hkrati eno in drugo. Konservativci, po zakonu svojega obstoja najbolj neumna stranka, imajo največ grehov iz omenjenega naslova, za katere bi morala odgovarjati. Žalostna resnica je, da če bi bil nek ukrep glede katerekoli zadeve predlagan, resnično, povsem in pametno konservativno, bi se velika večina konservativne stranke, četudi bi bili liberalci pripravljeni glasovati zanj, slepo zagnala in preprečila njegovo sprejetje.

neskončno boljši kot sploh nobeni, so vendarle samo mašila, in zelo slabo služijo namenu; kajti vse lokalne manjšine, ki so manjše od tretjine, in vse manjšine, kolikorkoli številčne, ki razpadejo na več volilnih okrožij, bi ostale nezastopane. Seveda lahko obžalujemo, da ni bil noben od teh načrtov uresničen, saj bi vsak od njih odkril pravo načelo in pripravil pot za njegovo popolnejšo uporabo. Vendar pa resnična enakost predstavnštva ni dosežena, dokler vsak skupek volilcev, ki dosega povprečno število volilcev nekega volilnega okrožja, kjerkoli v deželi že prebiva, nima moči, da se poveže z drugimi volilci in izvoli predstavnika. Ta stopnja popolnosti predstavnštva se je zdela neuresničljiva, dokler ni mož velikih sposobnosti, zmožen tako širokih splošnih pogledov kot iznajdljivosti pri praktičnih posameznostih — g. Thomas Hare — dokazal izvedljivost takšnega predstavnštva z izdelavo sheme za njeno udejanjenje. Zapisal jo je v *Draft of an Act of Parliament*. Opravka imamo s shemo, ki ima skorajda neprimerljivo odliko, da izpelje veliko načelo vladanja tako, da se, ko gre za poseben cilj, ki ga zasleduje, približuje idealu popolnosti, medtem ko številne druge, le rahlo manj pomembne cilje, dosega mimogrede.

Po tem načrtu bi bila enota predstavnštva, to je delež volilcev, ki bi imeli pravico do svojega poslanca, določena z navadnim postopkom vzetih povprečij, tako da se število volilcev deli s številom sedežev v parlamentu: in vsak kandidat, ki bi si pridobil ta delež glasov, bi bil izvoljen, ne glede na to, kako veliko število lokalnih okrožij bi delež zbralo. Glasovanje bi, tako kot zdaj, potekalo lokalno; vendar bi lahko vsak volilec volil kateregakoli kandidata, ne glede na to, v katerem koncu države kandidira. Tako bi lahko tisti volilci, ki ne želijo, da bi jih zastopal kdo od lokalnih kandidatov, s svojimi glasovi pomagali pri izvolitvi osebe, ki jim je med vsemi, ki so v deželi izrazili pripravljenost kandidirati, najbolj všeč. To bi sicer dejansko brezpravni manjšini omogočilo volilno pravico. Pomembno pa je, da se ne samo tistim, ki odklonijo, da bi volili koga med lokalnimi kandidati, ampak tudi tistim, ki nekoga med njimi volijo, pa so poraženi, omogoči da poiščejo svoje predstavnštvo, ki ga niso uspeli najti v svojem okrožju, drugje. Zato mora biti poskrbljeno, da lahko vsak volilec na glasovnico poleg svojih najljubših zapiše tudi druga imena. Njegov glas bi veljal samo za enega kandidata; a če bi njegovemu prvoizbranemu kandidatu ne uspelo biti izvoljen, ker ne bi dosegel potrebne kvote, bi imel morda njegov drugoizbrani več sreče. Glede na svoje simpatije bi lahko volilec svojo glasovnico razširil z večjim številom kandidatov, tako da bi lahko v primeru, če imena na vrhu glasovnice ne bi uspela dobiti kvote ali pa bi jo zmogla dobiti brez njegovega glasu, s svojim glasom nekemu še vedno pomagal pri izvolitvi. Da se zagotovi polno število poslancev, potrebnih za parlament, pa tudi da se prepreči zelo priljubljenim kandidatom, da bi pobrali skoraj vse glasove, je treba šteti, ne glede na to, koliko glasov lahko dobi kandidat, samo število glasov, ki zagotavlja za njegovo izvolitev potrebno kvoto; ostali ki so volili zanj, podelijo svoje glasove naslednjemu na svojih glasovnicah, ki lahko z njihovo pomočjo doseže svojo kvoto. Za določitev, kateri od kandidatovih glasov štejejo za njegovo izvolitev, in kateri so prepuščeni drugim, so bile predlagane različne metode, v katere se tu ne bomo spuščali. Seveda bi obdržal glasove tistih, ki drugače ne bi bili zastopani; in za preostale bi bilo žrebanje, če ni boljšega, neoporečno pomagalo. Glasovnice bi bile prepeljane v centralno pisarno, kjer bi jih prešteli, preverili

število prvih, drugih, tretjih in ostalih glasov za vsakega kandidata in dodelili deleže vsem, ki so jih uspeli zbrati, dokler ne bi bilo število poslancev parlamenta popolno; prvi glasovi seveda pred drugimi, drugi pred tretjimi in tako dalje. Glasovnice in vsi elementi izračunavanja bi bili shranjeni na javnih mestih in na vpogled vsakomur, ki bi ga zanimali. Vsakdo, ki bi dosegel kvoto, pa ne bi bil izvoljen, bi lahko to hitro dokazal.

To so glavne značilnosti sheme. Za natančnejše poznavanje njenih zelo preprostih delovanj moram opozoriti na Hareovo knjigo *Treatise of the Election of Representatives* (drobna knjižica, izšla leta 1859)² in na pamflet g. Henrya Fawcetta, ki je izšel leta 1860 pod naslovom *Mr. Hare's Reform Bill simplified and explained*. To je zelo jasna in natančna razlaga načrta, omejenega na njegove najbolj preproste elemente, s tem da so izpuščeni nekateri izvirni predlogi g. Harea, za katere velja, da kljub svojski koristi, odvzamejo več od preprostosti sheme, kot pa dodajo k njeni praktični uporabnosti. Upam si napovedati, da se bo z nadaljnjim preučevanjem teh del krepil vtis o popolni uresničljivosti sheme in njenih odličnih prednostih. Po mojem prepričanju so le-te tako številne in takšne narave, da uvrščajo načrt g. Harea med največje dosežke, ki so bili do danes narejeni v teoriji in praksi vladanja.

Na prvem mestu, načrt zagotavlja predstavništvo vsakega dela volilnega telesa glede na številčnost: ne samo dveh velikih strank z morda par večjimi sekcijskimi manjšinami na posameznih krajih, ampak vsake manjšine v celi državi, ki jo po načelu enakih pravic sestavlja dovolj veliko število upravičenih do predstavnštva. Drugič, nobenega volilca ne bi, tako kot danes, nominalno zastopal nekdo, ki ga ni volil. Vsak poslanec parlamenta bi bil predstavnik soglasnih volilcev. Zastopal bi tisoč, dva, pet ali pa deset tisoč volilcev – odvisno pač od potrebne kvote – vsak od teh volilcev pa ni samo volil zanj, ampak ga je izbral med vsemi v državi; ne samo med ponujenima dvema ali tremi, morda gnilimi pomarančami, med katerimi naj bi izbiral na svoji lokalni tržnici. Pod temi pogoji bi bila vez med volilcem in predstavnikom močna in cenjena, o čemer nimamo danes nobene izkušnje. Volilec bi se osebno identificiral s svojim predstavnikom, predstavnik pa s svojimi volilci. Vsak volilec, ki je volil zanj, je to storil ali zato, ker med vsemi kandidati za parlament, ki so sploh znani določenemu številu volilcev, prav on najboljše izraža njegovo osebno mnenje, ali pa zaradi njegovih lastnosti in potez, ki jih spoštuje ter mu zaupa, da bo mislil nanj. Poslanec bi zastopal osebe, ne samo zidake in malto v mestu – prav volilce, ne pa samo par cerkvenih in lokalnih veljakov. Kljub vsemu bi vse, kar bi bilo vredno ohraniti pri predstavnštvu krajev, bilo ohranjeno. Čeprav mora imeti parlament države kolikor je le mogoče malo opraviti s čisto lokalnimi zadevami, morajo biti takrat, ko ima, poslanci za to, da pazijo na interese vsakega pomembnega okrožja, posebej pooblaščen: in ti bi to še vedno bili. V vsakem okrožju, ki bi lahko samo zbralo potrebno kvoto, bi večina želela, da jo zastopa nekdo od njih - človek, ki ga poznajo in v kraju živi. Do izbire lokalnega kandidata bi prišlo, če je med kandidati le mogoče najti osebo, ki je kot predstavnik tudi sicer primerna. V glavnem bi bile manjšine tiste, ki bi zato, ker ne bi mogle izvoliti svojega lokalnega poslanca, poiskale kandidata, ki bi poleg njihovih verjetno dobil tudi glasove druge.

² V drugi izdaji, ki je izšla pred kratkim (1861), je opravil g. Hare pri nekaterih razloženih predpisih pomembne popravke.

Od vseh načinov, s katerimi je mogoče sestaviti predstavništvo na ravni države, ta najbolj trdno zagotavlja željeno intelektualno usposobljenost predstavnikov. Danes postaja sprejem v spodnji dom zaradi splošnega dostopa za vsakega sposobnega in načelnega človeka vse težji. Izvoljeni so lahko samo tisti, ki imajo lokalni vpliv oz. jim je v parlament uspelo priti s potratnimi izdatki, ali pa tisti, ki jih je na povabilo treh ali štirih tovarnarjev ali advokatov poslala iz njihovih londonskih klubov ena od dveh velikih strank kot može, na katere lahko stranka stavi svoje glasove v vsakih okoliščinah. V sistemu g. Harea bi imeli tisti, ki jim lokalni kandidati niso všeč ali ki ne morejo izvoliti želenega kandidata pravico, da izpolnijo svoje glasovnice s kandidati, izbranimi izmed vseh uglednih ljudi v državi, s katerih splošnimi političnimi prepričanji se strinjajo. Tako bi imela skoraj vsaka častna oseba, čeprav brez lokalnega vpliva, ki ni prisegla zvestobe nobeni politični stranki, pošteno možnost, da si pridobi potrebno kvoto; pričakujemo lahko, da bi se ob taki vzpodbudi ponudilo takih oseb v številu, o katerem do zdaj ni bilo mogoče niti sanjati. Sto in sto sposobnih ljudi neodvisnega prepričanja, ki so postali s svojim pisanjem ali drugimi dejavnostmi v korist javnih zadev znani in spoštovani pri manjšemu številu ljudi v skoraj vsakem okrožju kraljestva, in ki bi drugače ne imeli nobene možnosti, da bi jih izvolila večina kateregakoli obstoječega volilnega okrožja; če bi za njihovo izvolitev štel vsak glas v vsakem kraju, bi morda lahko zbrali potrebno kvoto. Na noben drug način, ki bi ga predlagali, ne bi bil parlament tako zagotovo sestavljen iz same *elité* dežele.

Ta sistem pa ne bi dvignil intelektualnih standardov spodnjega doma samo preko glasov manjšin. Večine bi bile prisiljene poiskati poslance veliko večjih sposobnosti. Ko posamezniki, ki sestavljajo večino, ne bi bili več omejeni s Hobsonovo izbiro, da volijo ali ljudi, ki so jih izbrali njihovo lokalni voditelji ali pa da sploh ne volijo; ko bi se moral kandidat vodilnih strank pomeriti ne samo s kandidatom manjšine, ampak z vsemi uglednimi ljudmi v državi, pripravljenimi sodelovati; takrat volilec ne bi bilo več mogoče vsiliti prvega človeka, ki bi se predstavil s polnimi usti partijskih gesel in tremi ali štirimi tisoči funtov v žepu. Večina bi vztrajala na kandidatu, vrednemu njihove izbire, ali pa bi svoje glasove razdelila komu drugemu, manjšina bi se ohranila. Služenja večine svojemu najmanj spoštovanja vrednemu delu bi bilo konec: najboljši in najbolj sposobni med lokalnimi uglednimi osebnostmi bi rade volje sodelovali; po možnosti, če so znani tudi onkraj okrožja, bi njihovo moč okrepili tudi posamezni glasovi od drugod. Volilna okrožja bi tekmovala za najboljše kandidate in bi se kosala med sabo, da bi med lokalno poznanimi kandidati z zvezami izbrala najboljše tudi v drugih pogledih.

Naravna usmeritev predstavniške vladavine, kot tudi moderne civilizacije, vodi v kolektivno mediokriteto: usmeritev še krepijo vse omejitve in širitve volilne pravice, ki povzročajo, da je glavna oblast, ki je vedno bolj v rokah razredov, bolj in bolj pod najvišjo ravniyo izobrazbe v skupnosti. A čeprav bodo superiorni umi in značaji nujno preglasovani, je vendarle velika razlika, ali se jih sliši ali ne. V nepravi demokraciji, kjer imajo svoje predstavnike samo lokalne večine, namesto da bi jih imeli vsi, nima glas izobražene manjšine v predstavniškem telesu sploh nobenega odmeva. Splošno znano dejstvo je, da v ameriški demokraciji, ki je zgrajena na napačnem modelu, visoko izobraženi člani skupnosti, razen tistih, ki so pripravljeni žrtvovati svoje prepričanje in

način razsojanja ter postati uslužno gobezdalo slabše izobraženim, redko kandidirajo za kongres ali zakonodajna telesa držav, ker imajo malo možnosti za izvolitev. Če bi bil načrt, kot je načrt g. Harea, po srečnem naključju predlagan razsvetljenim in domoljubnim utemeljiteljem ameriške republike, bi v federalni in državnih skupščinah sedeli mnogi teh odličnih ljudi, demokraciji pa bi bila prihranjena velikanska sramota in ena njenih najhujših slabosti. Hareov sistem osebnega predstavnštva skoraj povsem odpravi omenjeno slabost. Manjšina izobraženih razumnikov, raztresenih po lokalnih volilnih okrožjih, bi se združila in izvolila število, sorazmerno njihovemu lastnemu številu, najbolj sposobnih ljudi, ki živijo v deželi. K izbiri takih ljudi bi jih vzpodbujalo dejstvo, da si njihovo majhno število ne more pridobiti resnejšega vpliva na noben drug način. Predstavniki večine, ki bi bili ob tem zaradi novega sistema tudi sami boljši, bi zase ne imeli več celotnega polja. Zares bi druge prekašali v številu, toliko kolikor en razred volilcev prekaša drugega v državi: vedno bi jih lahko preglasovali, vendar bi govorili in glasovali v njihovi prisotnosti, izpostavljeni njihovi kritiki. Ko bi prišlo do nestrinjanja, bi se morali soočiti z vsaj navidez neizpodbitnimi ugovori nekaterih izobražencev; in ker ne bi več mogli, tako kot če govorijo ljudem, ki so že soglasni, preprosto predvidevati, da imajo prav, bi se lahko občasno zgodilo, da bi se prepričali o svoji zmoti. Ker bi bili na splošno dobro misleči (saj lahko upravičeno pričakujemo, da bi bili večinoma iz pošteno izbranega predstavnštva na državni ravni), bi bilo njihovo razmišljanje pod vplivom ljudi, s katerimi bi bili v stiku ali konfliktu. Zagovorniki doktrin, ki med ljudi niso razširjene, bi svojih argumentov ne zagovarjali samo v knjigah in revijah, ki jih berejo zgolj njim enaki. Z nasprotno stranjo bi se srečali iz oči v oči in pred celo državo pošteno pomerili svoje intelektualne moči. Tako bi ugotovili, ali bi stališča, ki so prevladala s štetjem glasov, prevladala tudi če bi glasove tehtali in ne samo šteli. Ljudske množice znajo pogosto prepoznati sposobnega človeka, če ima možnost svoje sposobnosti pošteno pokazati pred njimi. Če tak človek ne uspe pokazati vsaj dela svoje prave vrednosti, ga prav institucije ali običaji držijo proč od javnosti. V starih demokracijah ni bilo nobene možnosti, da bi sposobnega človeka držali proč od javnosti: govorniški oder je bil zanj odprt; da bi postal javni svetovalec, ni potreboval pristanka nikogar. V predstavniški vladavini je drugače; in najboljši prijatelji predstavniške vladavine bi težko verjeli, da bi si Temistokles in Demosten, katerih nasveti bi rešili državo, uspela kdajkoli v svojem življenju pridobiti sedež v parlamentu. A če je možno v predstavniški skupščini zagotoviti prisotnost vsaj nekaterih velikih mislecev dežele, pa četudi so preostali samo povprečni umi, bo vpliv vodilnih razumnikov zagotovo čutiti v splošnih razpravah, čeprav je znano, da v mnogih ozirih nasprotujejo tonom popularnih stališč in razpoloženj. Ne znam si predstavljati drugega načina, s katerim bi bila prisotnost teh razumnikov tako prepričljivo zagotovljena, kot je načrt g. Harea.

Omenjen del skupščine bi bil tudi ustrezen organ velike socialne funkcije, za katero ne skrbi nobena obstoječa demokracija, je pa nobena vlada ne more pustiti stalno neizpolnjene, ne da bi se obsodila na zanesljiv razkroj in propad. Lahko bi jo imenovali funkcija antagonizma. V vsaki vladavini je ena stran močnejša od vseh drugih; in najmočnejša stran si stalno prizadeva, da bi bila edina oblast. Deloma načrtno deloma nezavedno si prizadeva, da bi bile vse stvari vezane nanjo; in ni zadovoljna z ničemer,

kar ji nasprotuje in kar ima vpliv, ki ni v skladu z njenim duhom. Če ji v neki deželi uspe zatreti ves nasprotnikov vpliv in vse oblikovati po svojem lastnem modelu, potem je v tej deželi napredka konec in začne se propad. Človeški napredek je proizvod številnih dejavnikov in še nobena do zdaj izoblikovana vladavina med ljudmi ni vključevala vseh. Tudi najbolj koristna oblast izpolnjuje samo nekatere pogoje dobrega, vsi drugi pa morajo biti, če naj se razvoj nadaljuje, izvedeni iz drugih virov. Nobena skupnost ni dolgo ostala napredna, če med najmočnejšo stranko v skupnosti in njeno tekmico ni bil mogoč konflikt — med materialno in duhovno oblastjo; vojaškimi ali zemljiškimi in industrijskimi razredi; kraljem in ljudstvom; pravovernimi in verskimi reformatorji. Ko je bila zmaga na eni strani tako popolna, da je preprečila nadaljnje tekmovanje in nastanek novih konfliktov, je najprej sledil zastoj in potem propad. Vlada številčne večine je manj nepravilna in v celoti manj pogubna od mnogih drugih, vendar pa jo spremlja ista vrsta nevarnosti. Nevarnost je celo bolj gotova. Dokler je oblast v rokah enega ali nekaterih, mnogi vedno obstajajo kot nasprotna stran, ki morda ne bo nikoli dovolj močna, da bi drugo nadzirala, vendar pa so njena stališča in občutja moralna in celo socialna podpora vsem, ki bi zaradi prepričanja ali zaradi drugačnih interesov, nasprotovali vsakemu nagibu vladajočih oblasti. Ko pa vlada demokracija, ni enega ali nekaterih, ki bi bili dovolj močni in bi se drugačna stališča in prizadeti ali ogroženi interesi lahko oprli na njih. Torej je videti, da je bila do zdaj največja težava vladavine ljudstva, kako v demokratični družbi priskrbeti, kar so okoliščine preskrbele do zdaj v vseh družbah, ki so bile pred drugimi — socialno podporo, *point d'appui*, posameznemu upiranju name-ram vladajoče oblasti; zaščito, pribežališče za stališča in interese, ki jih vladajoče javno mnenje ne obravnava naklonjeno. V potrebi po takem *point d'appui* so starejše družbe in vse, razen nekaterih redkih modernih, ali razpadle ali pa začele zaostajati (kar pomeni počasen razkroj) preko izključne prevlade samo dela pogojev socialne in duhovne blaginje.

Danes zmore sistem osebnega predstavnštva to velikansko potrebo zadovoljiti na najbolj popoln način, ki ga omogočajo okoliščine moderne družbe. Edini del, ki lahko dopolni in izpopolni nagone demokratske večine je izobražena manjšina. V običajni obliki predstavnške demokracije ta manjšina nima nobenega glasu: sistem g. Harea ji ga daje. Predstavniki, ki jih bo v parlament izvolil skupek manjšin, bodo ta glas omogočali v vsej popolnosti. Ločena organizacija izobraženih razredov, čeprav uporabna, bi bila neprijetna in bi se lahko žalitvam izognila samo tako, da bi bila popolnoma brez vpliva. A če bi pripadniki *élite* teh razredov sestavljali del parlamenta na enak način kot vsak drug poslanec — z zastopanjem enakega števila državljanov, enakega številčnega dela ljudske volje — bi njihova prisotnost ne mogla biti nikomur v spotiko, pač pa bi bili v izjemno ugodnem položaju, da bi se njihova stališča in nasveti slišali ob vsakem pomembnem vprašanju in da bi se aktivno udeleževali javnih zadev. Njihove sposobnosti bi jim verjetno prinašale več dejanskega administrativnega upravljanja kot njihov številčni delež; tudi Atenci odgovornih javnih funkcij niso zaupali Kleonu in Hiperbolusu (Kleonova zaposlitev pri Pilosu in Amfipolisu je bila čista izjema), pač pa so bili doma in v tujini neprenehoma zaposleni Nikias, Teramenes in Alkibiades, čeprav je bilo splošno znano, da so bili bolj naklonjeni oligarhiji kot pa demokraciji. Izobražena

manjšina bi pri dejanskem glasovanju štela samo toliko kot glasovi zanjo, kot moralna sila pa bi štela veliko več, v kreposti svojega vedenja in vpliva več kot drugi. Človeška genijalnost bi težko predlagala boljšo ureditev, uporabno za ohranitev javnega mnenja znotraj meja razuma in pravičnosti ter za njegovo vodenje mimo različnih uničujočih vplivov, ki napadajo šibko stran demokracije. Demokratično ljudstvo bi bilo na ta način preskrbljeno z nečim, kar bi mu drugače zagotovo manjkalo — z voditelji imenitnejših intelektualnih in značajskih potez kot jih ima samo. Moderna demokracija bi imela svoje občasne Perikleje in svojo stalno skupino superiornih vodečih razumnikov.

Kaj nam ostane na negativni strani, potem ko smo pregledali ves ta niz najbolj bistvenih razlogov na pozitivni strani? Nič, kar bi preneslo premislek, ko enkrat ljudi lahko prepričamo v kakršnokoli presojo nove stvari. Tisti seveda, če taki so, ki hočejo pod pretvezo enake pravice, z razredno prevlado revnih nadomestiti prevlado bogatih, ne bodo naklonjeni shemi, ki oboje postavlja na isto raven. Vendar ne verjamem, da take želje dandanes obstajajo med delavskimi razredi v tej deželi, čeprav ne bi odgovarjal za učinke, ki jih lahko vzpodbudijo prilike in demagoške zvijače v prihodnosti. V Združenih državah, kjer ima številčna večina kolektivni despotizem že dolgo v posesti, bi se bili od njega verjetno prav tako nepripravljeni ločiti kot sam despot ali aristokracija. Verjamem pa, da bi bila angleška demokracija zadovoljna z zaščito pred razredno zakonodajo drugih, ne da bi sama zahtevala moč, da jo izvaja proti njim.

Nekateri med domnevnimi nasprotniki sheme g. Harea mislijo, da načrt ne more delovati; to so, kot se bo ugotovilo, v glavnem ljudje, ki so zanj komaj slišali ali pa so ga le bežno pogledali. Drugi se ne morejo pomiriti z izgubo tistega, kar imenujejo lokalni značaj predstavništva. Videti je, da za njih države ne sestavljajo osebe, ampak umetne enote, ustvarjene z geografijo in statistiko. Parlament mora zastopati mesta in regije, ne ljudi. Vendar noče nihče ukiniti mest in regij. Predvidoma so mesta in regije zastopane, če so zastopani ljudje, ki jih naseljujejo. Lokalni občutki ne morejo obstajati brez nekoga, ki jih čuti; niti lokalni interesi brez nekoga, ki je za njih zainteresiran. Če imajo ljudje s takimi občutki in interesi svoj ustrezen del predstavništva, so ti občutki in interesi zastopani skupaj z vsemi drugimi občutki in interesi teh ljudi. Vendar ne vidim, zakaj bi bili samo občutki in interesi, ki sestavljajo človeštvo glede na lokalnosti, edini vredni predstavništva; ali zakaj bi bili ljudje z drugačnimi občutki in interesi, ki jih bolj cenijo od svojih geografskih, omejeni na le-te kot na edino merilo njihove politične opredelitve. Prepričanje, da imata Yorkshire in Middlesex pravice, ločene od pravic njunih prebivalcev ali da sta Liverpool in Exeter prava predmeta zakonodajalčeve skrbi, ločena od prebivalstva teh krajev, je nenavaden primerek sprevrnjene predstave, ki jo vzpostavijo besede.

Na splošno pa nasprotniki skrajšajo zadevo s trditvijo, da ne bo ljudstvo Anglije nikoli pristalo na tak sistem. Ne bom se spuščal v to, kaj si ljudstvo Anglije verjetno misli o tistih, ki izustijo take hitre sodbe glede njegove sposobnosti razumevanja in razsojanja, misleč da lahko stvar razglasijo za pravo ali pa nepravo še preden so jo zagotovo zavrnilo ljudje. Osebnostno mislim, da si angleško ljudstvo brez procesa ni zaslužiło obsodbe o tem, da je polno nepremostljivih predsodkov do vsega, za kar je možno dokazati, da je dobro zanj ali za druge. Zdi se mi tudi, da krivda za trdno zakoreninjenost predsodkov ni nikjer

večja kot na strani tistih, ki jih kot v opravičilo, ker se nikoli ne pridružijo naporom za njihovo odstranitev, proglašajo za nepremostljive. Vsak predsodek bo vedno nepremostljiv, če se mu tisti, ki vanj sami ne verjamejo, ponižno podreajo, dobričajo in ga sprejemajo kot naravni zakon. Prepričan sem, da v tem primeru na splošno med tistimi, ki so do zdaj slišali za predlog, ni nobenega drugega nasprotovanja kot naravno in zdravo nezaupanje, ki velja za vse nove stvari, o katerih ni bilo dovolj razprave, da bi se jasno pokazali vsi *pros* in *cons* zadeve. Edina resna ovira je nepoznavanje: to je resnično neverjetno, saj se domišljija lažje pomiri z velikansko razliko glede bistva stvari, kot pa z zelo majhno glede imen in oblik. A nepoznavanje je pomanjkljivost, ki potrebuje samo čas, da se odstrani, če gre za resnično vredno zamisel. In v današnjih razpravah ter na splošno oživiljenem zanimanju za razvoj je potrebno za nekaj, kar je bilo včasih delo stoletij, pogosto samo eno leto.

Od prve izdaje te *Treatise* je bilo o načrtu g. Harca napisanih veliko ostrih kritik, kar kaže vsaj na pazljivo proučevanje in bolj premišljeno obravnavanje, kot so ga bile prej deležne njegove zahteve. To je naravni potek razprave o velikih izboljšavah. Najprej naletijo na slepe predsodke in argumente, ki jim lahko pritrdijo samo slepi predsodki. Ko predsodki oslabijo, se argumenti, ki so jih izkoriščali, za kratek čas okrepijo; ker je načrt bolj razumljen, postanejo njegove neizogibne neprijetnosti in okoliščine, ki delujejo proti vsem koristim, ki jih je načrt sicer sposoben proizvesti, vidne skupaj z njegovimi prednostmi. Vendar ni med vsemi pomisleki, ki so smiselni in sem jih opazil, niti enega, ki ga ne bi zagovorniki načrta predvideli, obravnavali in pretresli ter ugotovili, da je izmišljen ali pa zlahka odpravljen.

Najbolj resen med ugovori je tisti, ki ga je možno najhitreje zavriniti; domnevna nesposobnost zavarovanja pred goljufijo ali sumom goljufije pri delu centralne pisarne. Predvidena varnostna ukrepa sta javnost in popolna svoboda pregledovanja glasovnic po volitvah; vendar bi bilo to, kot pravijo, neučinkovito; zaradi tega, ker bi moral volilec, če bi hotel preveriti izvoljene, opraviti celotno delo, ki so ga prej opravili zaposleni uradniki. To bi bil zelo resen pomislek, če bi obstajala potreba, da bi izvoljene preveril vsak volilec posamezno. Vse, kar lahko v postopku preverjanja pričakujemo od posameznega volilca je zgolj, da preveri, kako je bila uporabljena njegova glasovnica; zato bo vsaka glasovnica po določenem času tudi vrnjena na kraj, od koder je prišla. Česar sam volilec ne bi mogel opraviti, bodo namesto njega naredili neuspešni kandidati in njihovi zastopniki. Tisti med poraženimi, ki bodo mislili, da bi morali biti izvoljeni, bodo sami ali pa v skupini najeli agencijo, ki bo preverila celoten postopek volitev; če bi našli materialno napako, bi bili dokumenti poslani Komisiji spodnjega doma, ki bi pregledala in ocenila celotno volilno operacijo v državi za desetino cene stroškov časa in denarja, ki je potrebna za preiskavo ene same izvolitve pred odborom za volitve v sedaj veljavnem sistemu.

Ob domnevi, da bi načrt deloval, se navajata dve postavki, ki bi ogrožali njegove prednosti in namesto njih proizvedli škodljive posledice. Prvič, je rečeno, čezmerno oblast bi dobile združbe ali klike; sektaške skupine; zveze za posebne cilje kot so Maine Law League, Ballot ali Liberation Society; ali telesa, združena z razrednimi interesi ali krajevnimi verskimi prepričanji. Drugi pomislek pa trdi, da bi sistem deloval v prid

strankarskih ciljev. Osrednji organ vsake politične stranke bi poslal svoj seznam 685-ih kandidatov po celi deželi, da bi jih izvolili pristaši v vsakem volilnem okrožju. Njihovi glasovi bi bili daleč številčnejši kot tisti, ki bi jih lahko dobil katerikoli neodvisni kandidat. Sistem 'kandidatne liste' bi deloval, trdijo, tako kot v Ameriki, zgolj v korist velikih organiziranih strank, katerih kandidatne liste bi bile slepo sprejete in v celoti izglasovane; in bi bile komaj kdaj preglasovane, razen v primeru sektaških skupin ali združb ljudi, zbranih okoli skupne kaprice, o čemer smo že govorili.

Odgovor na to se zdi prepričljiv. Nihče se ne spreneveda, da bi organizacija, niti po načrtu g. Harea niti po katerem drugem, prenehala biti prednost. Razpršeni elementi so vedno v slabšem položaju, če jih primerjamo z organiziranimi telesi. Ker načrt g. Harea ne more spremeniti narave stvari, moramo pričakovati, da se bodo vse stranke ali sekcije, velike ali majhne, ki imajo organizacijo, z njo okoristile kolikor bo mogoče, da bi okrepile svojo moč. Vendar je v obstoječem sistemu ta moč vse. Razbiti elementi niso popolnoma nič. Volilci, ki niso povezani niti z velikimi političnimi strankami niti s kakšno majhno sektaško skupino, nimajo nobenega orodja, s katerim bi svoje glasove koristno uporabili. Načrt g. Harea jim daje orodja. Lahko bodo bolj ali manj spretni pri njihovi uporabi. Lahko bodo dosegli svoj del vpliva ali pa veliko manj. A karkoli bodo dosegli, bo čisti dobiček. In zakaj bi ob domnevi, da se bo vsak mali interes ali združenje za neznamen cilj organiziralo, morali verjeti, da bo ostal samo velik interes nacionalnega intelekta in značaja neorganiziran? Če bodo obstajale Temperance kandidatne liste in Ragged School kandidatne liste in podobno, ali ne bo ena sama patriotska oseba v volilnem okrožju dovolj, da objavi kandidatno listo 'zaslužnih oseb' in jo razdeli po celi sosesčini? In ali ne bi nekaj takih oseb, ob srečanju v Londonu, izbralo iz seznama kandidatov najbolj ugledna imena in jih ob neznatnih stroških, ne glede na tehnične razlike v stališčih, objavilo v vseh volilnih okrožjih? Ne gre pozabiti, da je vpliv obeh velikih strank v sedanjem sistemu volitev neomejen: v shemi g. Harea bo velik, a znotraj omejitvev. Niti obe stranki niti katera od manjših skupin ne bo mogla izvoliti več poslancev kot je sorazmerno z relativnim številom njenih privrženecv. Ameriški sistem kandidatnih list deluje pod obratnimi pogoji. V Ameriki volilci volijo partijske liste, kajti izvolitev poteka z golo večino, in glas za nekoga, ki zagotovo ne bo dobil večine, je vržen proč. V sistemu g. Harea pa ima glas, dan znani ugledni osebi, skoraj toliko možnosti, da doseže svoj namen kot tisti, ki je bil dan partijskemu kandidatu. Zato lahko upamo, da bi vsak liberalec ali konservativec, ki je še kaj poleg tega, da je liberalec ali konservativec — ki ima poleg partijskih še svoje preference — prečrtal imena najbolj nepomembnih in mračnih partijskih kandidatov, namesto njih pa napisal nekaj oseb, ki so deželi v čast. Izvedljivost te možnosti bi delovala kot močna vzpodbuda tistim, ki sestavljajo strankarsko listo, da se ne bi omejili na zaprisežene partijske ljudi, ampak bi poleg njih na posamezne kandidatne liste vključili tiste v državi spoštovane veljake, ki so bolj naklonjeni njihovi kot nasprotni strani.

Resnična težava, kajti ni se mogoče pretvarjati da je ni, je v tem, da bodo neodvisni volilci, ki želijo voliti častne ljudi brez patronov, verjetno napisali imena nekaj takih ljudi, ostali del svojih glasovnic pa izpolnili z zgolj strankinimi kandidati, in s tem povečali število glasov proti tistim, katere bi želeli za svoje predstavnike. Za to bi bilo preprosto

zdravilo, če bi se bilo treba zateči k njemu, namreč omejitev števila sekundarnih ali naključnih glasov. Ni verjetno, da bi imel volilec neodvisne preference do 658 ali celo 100 kandidatov na podlagi poznavanja. Ne bi bilo pomislekov, če bi bil omejen na dvajset, petdeset ali kolikor bi že bilo število pri izbiri, za katero bi bilo nekaj verjetnosti, da bi izražala njegovo odločitev — da bi volil kot posameznik in ne kot eden od pripadnikov stranke. A celo brez te omejitve bi slabost verjetno ozdravila samo sebe takoj, ko bi postal sistem dobro razumljen. Delovanje proti njemu bi postala najvažnejša naloga vseh klik in združb, katerih vplivu tako močno nasprotuje. Od teh, vsake v sebi majhnih manjšin, bi šel naprej glas, 'Glasujte samo za svoje *posebne* kandidate; ali vsaj postavite njihova imena na prva mesta in jim dajte vse možnosti, ki jih zagotavlja vaša številčna moč, da zberejo delež s prvimi glasovi, ali da ne zdrsnejo na dno lestvice.' In volilci, ki ne pripadajo nobeni kliku, bi imeli od lekcije korist.

Obrobne skupine bi imele natančno toliko moči kot je morajo imeti. Njihov vpliv bi bil prav toliko močan kot bi jim ga pripisalo število njihovih volilcev; niti trohice več; da pa bi si zagotovili vsaj to, bi imeli razlog, da si za predstavnike svojih posebnih ciljev izberejo kandidate z drugačnimi priporočili, ki bi jim omogočila pridobiti glasove volilcev izven sekt in klik. Zanimivo je opazovati, kako se popularna linija zagovorov obstoječih sistemov obrne glede na značaj napadov nanje. Ne tako veliko let nazaj je bil priljubljen argument v podporo takrat obtoječega sistema predstavnštva, da so v njem zastopani vsi 'interesi' in 'razredi'. In seveda, če naj bodo vsi pomembni interesi in razredi zastopani, morajo imeti predstavnike in zagovornike v parlamentu. In od takrat je veljalo prepričanje, da je potrebno sistem podpreti. S tem parcialni interesi na svojo stran niso dobili zgolj zagovornikov, ampak sam sodni zbor. Pazite na spremembo. Sistem g. Harea onemogoča parcialnim interesom, da bi ukazovali sodnemu zboru, pač pa jim zagotavlja zagovornike, a mu kljub temu nasprotujejo. Ker združuje dobre lastnosti razrednega predstavnštva in dobre strani številčnega predstavnštva, ga napadajo iz obeh strani hkrati.

Vendar pa resnična ovira, da bi bil sistem sprejet, ni v takih ugovorih; je v pretiranih stališčih, ki jih krepí njegova zapletenost, in iz tega izhajajoč dvom o tem, ali ga je mogoče izpeljati. Edini popolni odgovor na ta pomislek bi bil dejanski preizkus. Ko bi postale prednosti načrta bolj splošno znane in bi si zaradi tega pridobil širšo podporo nepristranskih mislecev, bi bilo treba poskusiti doseči njegovo vpeljavo na eksperimentalni način na nekem omejenem področju, kot so na primer lokalne volitve v večjem mestu. Odločitev o delitvi West Ridinga v Yorkshiru zaradi tega, da je dobil štiri poslance, je bila izgubljena priložnost; namesto da bi preizkusili novo načelo, pustili volilno okrožje celo in dovolili kandidatom, da so lahko izvoljeni z dobljenimi ali prvimi ali drugimi glasovi, ob danem četrtem delu celotnega števila glasov. Tak eksperiment bi bil zelo nepopolen preizkus veljavnosti načrta; bil pa bi primer načina njegovega delovanja; ljudem bi omogočil, da se sami prepričajo v njegovo praktičnost; spoznal bi jih s svojim delovanjem in preskrbel dokaze za presojanje o tem, ali so slabosti, ki se jih ima za tako velikanske, resnične ali samo umišljene. Verjamem da bi dan, ko bi tak delen poskus sprejeli v parlamentu, odprl novo obdobje parlamentarnih reform; odločeno, da predstavniki vladavini izoblikuje podobo, primerno njenemu zrelemu in zmagovitemu času,

v katerem je demokracija za seboj pustila militantno obdobje. Svet jo je doslej poznal zgolj v tej luči.³

³ V obdobju med zadnjimi in pričujočo izdajo te razprave je postalo znano, da je bil predlagani eksperiment dejansko opravljen v veliko večjem obsegu kot občina ali regija in je poskusno deloval več let. V danski ustavi (ne ustavi ožje Danske, ampak celotnega danskega kraljestva) je bilo enakopravno predstavnštvo manjšin zagotovljeno po načrtu, ki je tako podoben načrtu g. Harea, da ga lahko dodamo k mnogim primerom o tem, kako ideje o rešitvah težav vzniknejo iz splošnega stanja človeškega razuma ali družbe in so prisotne, brez stika, v številnih superiornih umih hkrati. Značilnosti danskega volilnega zakona je britanski javnosti celovito in jasno predstavil spis g. Roberta Lyttona, eno dragocenih poročil Secretaries of Legation, natisnjen po naročilu spodnjega doma leta 1864. Načrt g. Harea, ki ga danes lahko imenujemo tudi načrt g. Andrea, je tako iz položaja preprostega projekta napredoval na položaj uresničenega političnega dejstva.

Čeprav je Danska še vedno edina dežela, v kateri je osebno predstavnštvo postalo institucionalizirano, je napredovanje ideje med mislečimi ljudmi zelo hitro. V skoraj vseh deželah, kjer je splošna volilna pravica sprejeta kot potreba, se shema hitro uveljavlja: med prijatelji demokracije, kar je logična posledica njihovih načel; med tistimi, ki demokratično vladavino prej sprejmejo kot nujen popravek slabosti vladavine, kot pa jo preferirajo. Vodijo politični misleci iz Švice. Sledijo jim tisti iz Francije. V zelo kratkem času sta dva od najbolj uglednih in vplivnih političnih piscev Francije, eden pripada zmerni liberalni in drugi skrajni demokratski šoli, izrazila javno priznanje načrtu, če ne omenjamo drugih. Med njegove nemške zagovornike se prišteva eden najbolj imenitnih političnih mislecev Nemčije, ki je hkrati tudi ugleden član liberalne vlade Badenskega nadvojvode. Ta načrt ima, med drugim, svoj delež tudi pri pomembni zdravilni misli v ameriški republiki, ki je že eden od rezultatov velikega tekmovanja za človekovo svobodo. V dveh okrožjih naših avstralskih kolonij so načrt g. Harea obravnavali njihovi ugledni zakonodajalci, in čeprav še ni sprejet, ima na svoji strani že močne zagovornike. Jasno in celovito razumevanje njegovih načel pri večini zagovornikov tako na konservativni kot radikalni strani politike kaže, kako neupravičeno je stališče, da je načrt preveč zapleten, da bi ga lahko večina razumela in se po njem ravnala. Ni potrebno, da bi bil načrt s svojimi prednostmi vsem popolnoma razumljiv, razen ko bo prišel čas in bodo menili, da se je vredno poskusiti spoprijeti s težavami njegove resnične uvedbe.



. Zivi in pusti sumeti

Gorazd Korošec

PRIMER: DEMOKRATIČNA TIRANIJA VEČINE I.

Alexis de Tocqueville, ki je v delu *O demokraciji v Ameriki* spodbudil debato o demokratični tiraniji večine, se je lotil svoje raziskave ameriške demokracije kot študija primera. Primera vzpostavljene in delujoče demokratične družbe, za katero Evropa ni ponujala primerov. V francoskem primeru je bila demokracija omadeževana z nasiljem revolucije, v primeru angleške revolucije pa so bile, kot je opozoril že Montesquieu, demokratične tendence pomešane in združene z aristokratskimi. Odtod primer v našem naslovu, dodamo pa lahko, da ga gre razumeti prav tako v smislu primera kot precedensa, tudi glede na vlogo, ki jo Tocqueville v svoji analizi pripiše angleškemu precedenčnemu pravu. Prav zaradi te oblike prava so, ugotavlja Tocqueville, angleški in ameriški pravniki vzgojeni v konservativnem duhu in v spoštovanju do preteklosti, kar blažilno vpliva na slabosti ameriške demokracije kot vladavine ljudstva.

Obenem je študij primera ameriške demokracije precedens za samega Tocquevilla. Amerika ni otroštvo Evrope, je njena prihodnost, pravi Tocqueville, je primer, ki kaže današnji razmah napredujoče demokratične revolucije. Tako je ameriški primer precedens za bodoči razvoj politične ureditve v Evropi.

To je en način, na katerega želimo vpeljati konservativni moment v naš tekst, torej prek pojma precedensa. Na drug način pa, kot smo že omenili, odpira problem sam Tocqueville. Na slabosti demokracije je mogoče odgovoriti s konservativnimi sredstvi, zato išče, kje je konservativni duh v demokratični družbi ohranjen, kje je v njej mogoče najti ekvivalent izginuli aristokraciji in ga najde v pravniškem staležu. Elementi aristokratskega duha so za obstanek demokracije nujni. Prav tako vemo, da je bila kritika demokracije in vladavine ljudstva od nekdaj ena glavnih tem konservativne misli in tudi v tem primeru se, kljub vsemu Tocquevillovemu entuziazmu do demokracije, kritika demokratične tiranije večine postavlja kot eminentno konservativen problem. Obenem pa lahko dodamo, da precej pomembnih sestavin njegove politične misli Tocquevilla uvršča v konservativno tradicijo.

Zato gre ta tekst razumeti tudi kot dodatek, nujno nadaljevanje ali celo četrti del teksta *Misliti konservativno* in se navezuje na prejšnje dele.

Demokratska francoska revolucija, osnovana na teoriji naravnih človekovih pravic in iz te teorije izpeljanih radikalnih idejah ter z nasiljem, v katero so jo te teorije in ideje vodile, je nekoč prisilila politične teoretike, predvsem njihov konservativni del, da oblikujejo svojo kritiko. Zdaj pa so slabosti na miren način vzpostavljene ameriške demokracije, za katere se je izkazalo, da lahko predstavljajo trajno in pogosto nevarnost za politično ureditev tedanjih in prihodnjih družb, če se te ne bodo pred njimi ustrezno zavarovale, prisilile politične teoretike k ponovni konservativni kritiki teh pojavov. Ameriška demokracija je bila podobno kot nekoč francoska, a vendarle povsem drugače, osnovana na naravnih človekovih pravicah in suverenosti ljudstva, ki pa tokrat niso izvirale od Rousseauja, ampak od Locka. Kritiki demokratske teorije večine so svojo kritiko formulirali znotraj politične tradicije, ki je bila zaznamovana oziroma se je oblikovala skozi kritiko naravnih človekovih pravic. Tako je najpomembnejši teoretski vir Johna Stuarta Milla, drugega pomembnega udeleženca v debati o tiraniji večine oz. njenega kritika, poleg njegovega očeta Jamesa Milla, Jeremy Bentham. Tocqueville pa se v veliki meri, kot med drugimi ugotavlja Robert Nisbet, navezuje na Burka in v mnogih pomembnih vprašanjih zagovarja podobne stališča in rešitve. Prav Burke in Bentham pa sta formulirala dve najpomembnejši kritiki teorije naravnih človekovih pravic.

Zato se bomo debate med Tocquevilom in Millom (natančneje postopnega Millovega sprejemanja Tocquevillovih argumentov) lotili na ozadju polemike Burka in Benthama proti »človekovim pravicam«. Pokazali pa bomo tudi na medsebojne odnose in vplive ter prekrivanja problematik med omenjenimi avtorji.

BURKE IN BENTHAM: KRITIKA »ČLOVEKOVIH PRAVIC«

O Burku smo doslej že precej povedali, tu pa ga bomo postavili v kontekst obravnavane teme. Ker je osnovno vprašanje, ki vodi Tocquevilla pri raziskavi ameriške demokracije, v čem so njene prednosti pred francoskim poskusom revolucionarne vzpostavitve demokracije, kaj je torej tisto, kar ameriški demokraciji omogoča obstojnost in razvoj, si je nemara najbolje najprej ogledati, kakšen je bil Burkov pogled na razliko med ameriško in francosko revolucijo. Vemo namreč, da je stvar Amerike Burke v britanskem parlamentu branil in se zavzemal za spravo z ameriškimi kolonijami. Žal pa je prevladala kraljeva politika zaostrovanja.

Burke je ob vseh primerih britanske uprave nad tujimi ozemlji branil pravico domačinov oziroma prvotnih naseljencev do lastne kulture, religije in načina življenja ter nastopal proti britanski kolonialni represiji in vsiljevanju drugačnega načina življenja. To je veljalo za Indijo, prav tako za Irsko, in seveda tudi za Ameriko. Ameriški naseljenci so v času spora imeli svoj način življenja, uveljavljene trgovalne odnose in lokalno upravo, ki so jih branili pred vsiljenimi davčnimi in političnimi ukrepi od zunaj, s strani angleške kraljeve oblasti. Angleški kralj George III. in njegovi ministri pa so bili nevarni inovatorji, izmišljali so si nove ideje o suverenosti nad kolonijami in jih skušali nasilno uveljaviti.

V Franciji je bila situacija povsem nasprotna: Jakobinci so se dvignili proti staremu režimu, ki ne le ni bil slaba ureditev, pravi Burke, ampak tudi nikakor ni bil sovražen do njih. Napadali so lastnino in trgovino, ne pa ju branili. Hoteli so uveljavljati novosti v

politiki na osnovi svojih metafizičnih idej, niso se jim upirali. Monarhija je bila tista, ki je stala za tradicijo in starimi načeli.

Burke debato o tiraniji anticipira: znano je njegovo mnenje, da je popolna demokracija najbolj nesramna stvar na svetu, prav za popolnost in neomejenost pa pri poznejši debati tudi gre. In čeprav ni edini politični teoretik, ki zavrača demokracijo, pa natančno ve, kje leži vir njenih slabosti: v teoriji o suvereni volji ljudstva, ki je vgrajena v definicijo demokracije. Odgovarja, da nikogaršnja volja, niti volja kraljev niti volja ljudstva, ne more biti merilo tega, kaj je prav in kaj narobe. S pojmom pravičnosti, nad katerim volja ljudstva nima in ne sme imeti pristojnosti, omejuje suverenost ljudstva kmalu zatem tudi Constant. A Burke je, kar se tiče volje, še preciznejši. Če bi v politiki šlo za zadeve volje, pravi svojim volilcem, potem ni dvoma, da bi vaša morala biti najpomembnejša. Toda v politiki gre za zadeve razuma in diskusije, ki pa ni mogoča, če skušamo vanjo že vstopiti s trdno odločitvijo, utemeljeno na volji. Odločitev mora iz diskusije in razumnega tehtanja in presoje šele izhajati. S tem Burke utemelji predstavniško funkcijo, natančneje formulacijo pa funkcija predstavniškega zastopanja kot sredstva za izvajanje in obenem omejevanje suverenosti ljudstva doživi pozneje pri Constantu.

A tu Burke konec koncev še ni konservativec: bolj nas tu zanimata njegova teorija človekovih pravic in družbene pogodbe. Slednja je seveda odgovor Rousseaujevi. Tu lahko komentiramo Waldrona, ki pokaže, kako je po Lockovi teološko utemeljeni družbeni pogodbi razsvetljenstvo razgradilo ta njen temelj, a samo spodneslo tudi vse tiste od možnih temeljev, ki bi jih bilo samo zmožno postaviti: utemeljitev na razumu, naravi in konsenzu. Waldronu se to zdi ustrezen razlog za zasuk k Rousseaujevski družbeni pogodbi kot utopiji, ki ga lahko tu skupaj z Burkom zavrnamo kot nelegitimnega in si ogledamo Burkov precej daljnosežnejši koncept. Rousseauja je Burke napadal že v zgodnji satiri *Vindications*, pozneje v *Reflections* pa njemu in ostalim teoretikom družbene pogodbe, ki iz nje izpeljujejo človekove pravice, postavi nasproti svojo verzijo te teorije. Po Burku družbena pogodba ne ustvarja le družbene vezi, ustvarja vez med generacijami. Družba je v resnici neke vrste pogodba, pravi, in to med živečimi ter njihovimi predniki in potomci. To pa je obenem utemeljitev njegove teorije tradicije in konservativizma. Če želimo spoštovati svoje prednike in imeti v mislih dobro prihodnjih rodov, se ne bomo nepremišljeno lotevali spreminjanja države in uvajali neprecizkušenih inovacij.

Burke nasproti naravnim pravicam človeka postavlja prave človekove pravice, pravico do vladavine zakona, pravičnosti, plodov svojega dela, pogojev za zagotovitev plodnosti tega dela in pravico do nasledstva, dediščine. Zadnja je nemara ključna, saj, pravi Burke, smo svoje svoboščine, tako kot obliko vladavine, lastnino in življenja, podedovali od naših pradedov, da jih ohranjamo in predamo naprej. Tako so tudi pri Burku svoboščine osnovane na družbeni pogodbi, toda obenem utemeljene na dolgi tradiciji njihovega pridobivanja, nikakor pa ne utopično. Tudi tu je ohranjena tradicija. Ali, povedano v nekoliko sodobnejšem žargonu, za konservativce je preteklost veliki raziskovalni laboratorij, kjer je bila izvedena večina potrebnih poskusov in kjer lahko najboljše preučujemo, kakšne posledice sprožajo določeni učinki oziroma ukrepi. Da bi ugotovili, kam gremo, moramo najprej vedeti, kje smo in torej kje smo bili.

A tu se pomen tradicije za Burka in konservativizem še ne konča.

Burke se s to naslonitvijo na tradicijo izogne metafizičnim novodobnim teorijam naravnih pravic, a se opre na precej daljšo tradicijo srednjeveškega naravnega prava, tudi srednjeveškega rimskega prava, ki jo podrobno obravnava Richard Tuck v knjigi *Teorije naravnega prava*. Kot opozarja Nisbet, ta nasproti novoveški renesančni delitvi (ki jo prevzameta tako liberalizem kot socializem), ki poudarja odnos posameznika do države in njune medsebojne odnose, postavlja trojni odnos posameznika, države in posredujočih združenj, ki vztraja prav na pomembnosti teh skupin oz. korporacij, umeščenih med posameznikom in državo, kot so družina, cerkev ter stanovska in poklicna združenja. Prav na pomembnosti teh korporacijskih organizacij vztraja konservativizem, njihove pravice pa opredeljuje srednjeveško naravno pravo. Najpomembnejša med njimi pa je morda prav pravica, ki daje družini pravico do prenašanja oz. dedovanja njenega premoženja in omogoče obrambo tega premoženja pred posegi, torej zakon o primogenituri. Ta je bil pozneje, kot mnoge druge tradicionalne opredelitve pravice do lastnine, tarča ostrih napadov liberalcev in socialistov. Pravica do lastnine pa je za konservativizem seveda najpomembnejša pravica. Tu se lahko skličemo celo na Huga Grotiusa, enega prvih renesančni teoretikov naravnega prava, ki v nasprotju od poznejših zastavitev pri opredelitvi pravic izhaja prav iz lastnine, pravico do svobode npr. opredeli prav kot lastnino. In takšno pojmovanje pravic srečamo tudi pri Burku.

Tradicija, ki je opredeljena na ta način, pa temelji na običajih (nravi, navade, *manners*). Ti so vzpostavili in pomagali vzdrževati ta tradicionalne združenja in samo družbeno vez. So pomembnejši od zakonov. Vzpostavi jih proces socializacije oz. civilizacije, ki današnjega človeka razlikuje od primitivnega predsocijalnega človeka. Njihov model pa je viteštvo. Filozofija naravnih pravic, ki hoče izbrisati *manners* in viteštvo, je mehanična, barbarska filozofija, ki ni sposobna vzpostaviti institucij in družbene vezi. Burke proti njim zagovarja hierarhijo prav kot vzpostavljeno družbeno vez. Sklicevanje na naravo, navzoče v teh radikalnih teorijah naravnih pravic vodi le k pravicam in čustvom divjaka. Človeško dostojanstvo je produkt socializacije in civilizacije. In če te teorije vodijo k pogostemu spreminjanju države, podrejo tako družbene vezi kot vez med generacijami — človek ostane le še muha enodnevnica.

Obenem pa je Burke enakih stališč kot klasična politična ekonomija. S trgovskimi in proizvodnimi odnosi v družbi mora upravljati nevidna roka trga. Tu sta se z Adamom Smithom povsem strinjala, še preden je ta izdal svoja velika dela. Nevidna roka trga pa se ne sme prepletati z roko države, država nima pravice in ne sme posegati v gospodarsko področje. To Burke poudarja v znamenitem tekstu oz. govoru *Scarcity*: država tudi v primeru pomanjkanja, ki ga povzročijo trgovski in industrijski procesi ter mehanizmi tržišča, ne sme intervenirati. To je prepuščeno drugim institucijam, kot so družina, cerkev ipd. To pa je tudi klasično konservativno stališče o tem problemu. Naloga vlade pa je le v tem, da omogoča pogoje za nemoten trgovski in industrijski razvoj.

Tako Macpherson interpretira Burka kot buržoaznega političnega ekonomista. Čeprav njegova sicer korektna študija lepo pokaže na zagate različnih interpretacij Burka, pa se sam ujame v isto past. Če odštejemo dejstvo, na katerega lepo pokaže Pocock, da pojem buržoazije v angleški politični in ekonomski zgodovini nikoli ni obstajal, ker ni imel niti ustreznega referenta in dejstvo, da se o pomenu politične ekonomije pri Burku oba avtorja strinjata, saj je bil v tem pogledu Burke, tudi kot

tradicionalist, izrazito moderen in nikakor ne nostalgik, pa je tak pogled nekoliko težje uskladiti z Burkovim tradicionalizmom. Nasproten pojav zasledimo pri Nisbetu, ki poudarja Burkov tradicionalizem in na njem zgradi zgodovino konservativizma, znotraj katere nastopa tudi romantika kot konservativen odgovor na razsvetljenstvo. Ena od poglavitnih točk te interpretacije pa je tudi odpor konservativcev proti pojavom, kot sta npr. industrializacija in urbanizacija. Čeprav zariše ideološke temelje ideologiji konservativizma, pa prav na tej točki iz te sheme Burke izstopa, kot opaža tudi sam Nisbet. Je pa vanjo lažje umestiti Tocquevilla. Kako torej združiti Burkov tradicionalizem in politično ekonomijo, ta dva, navidez nasprotujoča si elementa, saj tudi Pocock ugotavlja, da je Burke oskrbel teoretsko podlago za zagovornike obeh strani v sporu okoli reformnega zakona leta 1832?

Ah, vzdihne Burke, takoj potem, ko je zapisal svojo slovito frazo o svinjskih parkljih množic (oz. v originalu: hoofs of a swinish multitude), ki so v duhu barbarske filozofije oskrbnili spalnico francoske kraljice in poteptali temelje vseh viteških običajev, katerih privilegirani objekt je bila seveda prav kraljica, torej po pasusu, ki po mnenju velikega dela interpretov zavzema osrednje mesto v *Reflections*:

»Če moderne znanosti, tako namreč domnevam, preteklim običajem dolgujejo več, kot so same vselej pripravljene priznati, potem to velja tudi za druge dejavnosti, ki jih cenimo dosti bolj, kot si zaslužijo. Celo trgovanje, obrt in manufaktura, ti bogovi naših ekonomskih politikov, so po sebi morda le produkti, učinki, ki pa jih častimo kot prve vzroke. Nedvomno so rasli v isti senci, kjer je cvetela učenost, in tudi oni lahko propadejo skupaj s svojimi zaščitniki.« (Razmišljanja, str. 145, poudarki so naši)

Podčrtano mesto je nekatere interprete osupnilo, drugi, npr. Pocock, pa so na njem zgradili svojo interpretacijo. Omenjeno mesto in stvari, ki smo jih že omenili, uvrščajo Burka v tradicijo trgovskega humanizma (commercial humanism), obenem pa ga prav to mesto iz glavne struje te smeri izdvaja in označuje njegovo preinterpretacijo trgovskega humanizma. Trgovski humanizem je sicer pojem, ki ga uvede Pocock kot ideološko smer, ki vzpostavlja moralne, politične, kulturne in ekonomske pogoje napredne trgovske družbe. Kot tak se mora spopasti z izzivom klasičnega republikanizma, ki vidi možnost za napredek družbe v političnem delovanju neodvisnih posameznikov, ki jih opredeljujejo vrline in skrb za javno blaginjo. Trgovski humanizem je, ne brez kanca ironije, opisoval takega posameznika kot trgovsko in gospodarsko nerazvito oz. podrazvito bitje, ki je, ker ni imel na voljo kredita in denarja, da bi plačeval najemne, mezдне delavce, moral izkoriščati neučinkovito delo sužnjev in tlačanov, in ker ni bil vključen v zapletena razmerja s trgovskimi odnosi posredovane družbe, mu ni ostalo drugega, kot da je svoje brezdjelje izpolnjeval s kontemplativno metafiziko, vraževerjem ter aktivnim delovanjem v državniških in vojaških poslih. (Povsem mimogrede, prav v tej luči vidi drugi pomembni konservativec Burkovega časa, Josiah Tucker, ameriške republikanske revolucionarje — ker je sužnjelastništvo, z malce generalizacije ugotavlja Tucker, temelj tako njihove ideologije kot ureditve, se mora napredna Anglija čimprej znebiti tega nazadnjaškega in barbarskega tujka — zato se, v nasprotju s težnjami Američanov po odcepitvi, zavzema za popolno ločitev in proglasitev Britanske neodvisnosti od njenih

ameriških kolonij.) Trgovski humanizem je bil ideologija whigovske ureditve, ki je temeljila na upravni zemljiški aristokraciji, ki je obenem prek sistema javnega kredita investirala v vladne delnice, ki so spodbujale trgovski razvoj in prosperiteto, politično stabilnost in nacionalno ter imperialno moč. Burke brani prav tako whigovsko ureditev, ki jo vzpostavi angleška revolucija in pa finančna revolucija z uvedbo javnega kredita. V tej ureditvi nasprotja med zemljiškim in denarnim interesom ni, interesa sta identična. Moderna industrijska družba tako neposredno izhaja iz ureditve s privilegiranim mestom zemljiške aristokracije, iz stare ureditve. Stabilizira se lahko le v navezavi na bogat zemljiški lastniški sloj. Tu lahko omenimo, da je Burke precej pred revolucijo analiziral francoski finačni sistem in v njem odkril precejšnje pomanjkljivosti, zato je lahko Franciji napovedal precej večje težave, kot pa jih je imela Anglija, ki je na opisan način uredila svoje finance. Ne le, da je Francija imela težave, doživela je revolucijo.

Glavna sovražnika ta whigovske ureditve sta, kot je pisal Hume, religiozni entuziazem, ki se lahko sprevrže v fanatizem, in osvobojeni, od povezave z zemljiško aristokracijo ločeni, denarni interes, ki lahko s svojim delovanjem potrga družbene vezi. V Franciji sta se oba povezala z revolucijo, religiozni entuziazem v obliki fanatizma radikalnih religiozno utemeljenih idej o enakosti in človekovih pravicah in denarni interes v obliki državne uvedbe papirnatega denarja in vsesplošnega duha špekulantstva, in kot taka ju v napadu na francosko revolucijo denuncira Burke.

Vendar pa je glavna struja trgovskih humanistov, z A. Smithom in Tuckerjem na čelu pojmovala trgovski napredek kot osnovo civilizacije in progresizmu se s tako zastavitvijo ni bilo mogoče izogniti. Prav tu pa Burke trgovski humanizem preinterpretira in ga podgradi, kot smo videli v navedenem citatu, z običaji, z *manners*. Ti so v podlaga tudi trgovskega duha, niso v nasprotju z njim ampak se je ta izoblikoval v njihove okrilju. Da so običaji najbolj pomembni, zagotavlja Burke tudi v nadaljevanju, takoj za citiranim mestom: če ljudstvo nima obrti in manufakture, ima pa še vedno plemenite običaje, *manners*, torej duha plemenitosti in vere, njegova čustva niso vedno napačna, ureditev je lahko kljub temu ustrezna. Če pa bo neprevidno eksperimentiralo z državo in državno ureditvijo ter pri tem razrušilo te stare in preverjene običaje, ki so njen temelj, bo z njimi izgubilo tudi trgovino, obrt in umetnost, če jih je imelo in se znašlo v barbarstvu.

Potrebujemo pa še en element za interpretacijo Burkea: v tesni povezavi z vsem že povedanim, Burke pravi, kot ga navaja Hayek v *Usodni domišljavosti*:

»Ljudje imajo pravico do državljanskih pravic v natančnem sorazmerju s svojo sposobnostjo moralnega obrzdanja svojih poželj: v sorazmerju nadmoči njihove ljubezni do pravice nad njihovo grabežljivostjo.«

Običaji, *manners*, so torej rezultat procesa socializacije in civilizacije, oblikujejo in uglajujejo pa se prek obrzdanja poželj, strasti, prek moralnega obvladovanja strasti. Tako Burke opredeli oblikovanje moralnosti, obenem pa se na tem mestu velja spomniti na klasično Hirschmanovo analizo iz knjige *Passions and Interests*, ki pokaže, kakšno vrednost je imel premik od strasti k interesom v temeljnem argumentu za uveljavitev kapitalizma. Osnova ideologije, ki jo Pocock poimenuje trgovski humanizem, je bila, da je mogoče razdiralne in asocialne strasti individuov nadomestiti z njihovim ekonomskim interesom. Ko bo ta prevladal kot osnova družbenih vezi, bodo s tem odpravljene

slabosti, ki so posledica uveljavljanja posameznikovih strasti v družbi, družbi pa bo to omogočilo mirno ureditev, stabilnost in razširjanje. Namen kapitalizma je bil z obrzdanjem strasti prav napraviti enodimenzionalnega človeka, kar mu je pozneje kot stranski produkt očitala socialistična kritika.

To je tradicija oz. ideologija v katero se umešča tudi Burke, a tudi tu pove več. Na obrzdanju utemlji moralnost in običaje, šele znotraj teh pa ekonomski interes. Obenem te običaje in moralnost naveže na pojem pravičnosti kot njihov sestavni del, pojem, ki je zanj merilo političnih ukrepov, kot smo že ugotovili. Obenem pa govori o pravici do pravic, pravico do državljskih pravic ima le tisti in toliko, ki in kolikor ima moralnosti, ta pa je sorazmerna ljubezni do pravice, pravičnosti. Tako utemeljuje enakost možnosti, ki jo kot tipičen konservativec zoperstavlja liberalnemu in socialističnemu idealu enakosti. Ljudje imajo enake pravice, a ne do enakih stvari — pač v sorazmerju z njihovim deležem v finančnih in lastninskih zadevah ter z moralnostjo, odgovornostjo ter občutkom dolžnosti in ljubeznijo do pravičnosti na področju državljskih pravic.

In če se tu vrnemo nekoliko nazaj in se spomnimo, da so na ta način opredeljene pravice pri Burku obenem utemeljene kot lastnina (tudi dediščina), je jasno, da je mogoče tudi pravice, tako kot lastnina, zaradi neodgovornega ravnanja z njo oziroma njimi, izgubiti. Pravice so, tako kot lastnina, sveta stvar, dokler z njimi ustrezno ravnamo. Toliko časa so tudi neodtujljive, nikakor pa niso nedtujljive v absolutnem smislu, ne glede na okoliščine. Pravice tako ne morejo biti vrednota na sebi, niti ne samo predmet zahteve, ampak prinašajo s sabo ne le dolžnosti, ampak tudi odgovornost.

In če se tu nekoliko prehitimo in preskočimo v drug konceptualni okvir, lahko tudi ugotovimo, da konservativizem pojmuje državljana oz. subjekta kot subjekta simbolnega dolga, kot nekoga, ki mu je s pravicami in položajem zaupan simbolni dolg, ki mu nalaga izpolnjevanje dolžnosti, ki jih ta položaj zahteva in tega mandata ne sme izneveriti.

S tem pa je kritika naravnih »človekovih pravic« dovolj temeljito opravljena.

Benthamova temeljita kritika človekovih naravnih pravic, v kateri secira francosko *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana* člen za členom, se nahaja v njegovem delu *Anarchical Fallacies*. Napisana je bila med letoma 1795 in 1796, vendar se v angleški izdaji ni pojavila vse do izdaje Benthamovih zbranih del v uredništvu Johna Bowringa leta 1843. (Morda bi veljalo tu pripomniti, da je bila naslednjega leta formulirana tudi kritika, ki je utemeljila socialistično tradicijo kritike človekovih pravic, tradicijo, ki je tem zoperstavljala pozitivne, pozitivno opredeljene človekove pravice.)

Kot omenja Waldron, se je Benthamova recepcija francoske revolucije gibala od odritega entuziazma ob njenem začetku, do razočaranja ob dogodkih iz leta 1790 ter do odkrite sovražnosti (kot posledice revolucionarnega terorja) v letu 1796. Bentham torej za dogodke ni iskal opravičila kot radikalni zagovorniki naravnih pravic, a če je bila Burkova analiza in kritika revolucionarnih dogodkov preroška in razkrivala njegov globok vpogled v dogodke in njihovo ozadje, je Benthamova analiza naknadna in razkriva politične posledice, ki izhajajo iz načel, za katera vemo, da so mu bila od vsega začetka tuja. Ta pozicija ima središčno mesto v njegovi filozofiji, ki naravnim pravicam in naravnemu pravu zoperstavlja pozitivno, legalno pravo in daje nasproti pravicam kot abstraktni ideji prednost njihovem uresničevanju in zagotavljanju ter načinu in mož-

nosti njihove vzpostavitve. Najpomembnejšo točko njegovega pogleda na zakonodajo kot institucijo zagotavljanja pravic pa tvori njegovo utilitaristično načelo prizadevanja za največjo srečo največjega števila.

»Naravne pravice so nesmisel,« pravi Bentham, »naravne in neodtujljive pravice retoričen nesmisel — napihnjeno povzdignjen stilističen nesmisel« (»nonsense upon stilts« — dobesedno: nesmisel na hoduljah, torej na tankih in nestabilnih, a visoko dvignjenih 'nogah'). Nesmisel pomeni tako to, da ničesar ne pomenijo, kot to, da v politiki, v uporabi, prinašajo zlo. Deklaracija je polna protislovij, če že ima smisel, ta ni opredeljen, kot vseobsegajočega ga je enostavno izpodbiti. Njeni koncepti so jezikovna zmešnjava in fikcije, zato Bentham zahteva, naj se besede definirajo. Konceptualno definicijo, kot jo razume Bentham, je mogoče oskrbeti s parafrazo, v kateri je mogoče nadomestiti stavke z drugimi stavki, katerih besede predstavljajo enostavne ideje ali so vanje prevedljive. Beseda je smiselna šele v stavku, a le, če ima empiričnega referenta.

Znotraj pozitivne zakonodaje je tako mogoče, a le na tem področju, vztraja Bentham, definirati pojme kot so pravica in dolžnost. In na tem področju pozitivnega prava Benthamovska ideja zakonodaje prevlada. Omenimo tu le tradicijo legalnega pozitivizma, ki je izšla iz njegove zastavitve in je vztrajala, da je mogoče ves študij prava in vprašanje legitimnosti zakonodaja zvesti na pozitivno pravo. Bentham sicer nima tako reduktivističnih stališč. Po tej teoriji je zakon enostavno ukaz suverena, glavni njen predstavnik in utemeljitelj pa je Austin.

Pravica in dolžnost sta v teorijah naravnih pravic fiktivna termina, termini kot so zakon, sankcija in suveren pa ne. Ti imajo empirično določljivega referenta — ukaz, ukazovalca in bolečino. Da bi pravice in dolžnosti kaj pomenile, jih je treba prevesti v te termine. Razen če pristanemo na naravnopravnega božanskega ukazodajalca, so naravne pravice in dolžnosti, pravi Bentham, nesmiselne. A teze o naravnih pravicah prihajajo prav iz ust tistih, ki najbolj vneto zanikajo obstoj božjega zakona in božanskega zakonodajalca. Če odvzameš zakonodajalca, ostaneš brez zakona. Tako se naravne pravice znajdejo kot riba na suhem. Pravica in zakon sta kot sin in oče. Naravne pravice pa so torej kot sin brez očeta.

Bentham prav tako ugotavlja, da gre v *Deklaraciji* za neupravičeno in napačno lingvistično izpeljavo besede pravica iz pridevnika (pravilen) v samostalnik (pravica). V legalnem kontekstu pozitivne zakonodaje je pojma seveda mogoče definirati in parafrazirati, a v *Deklaraciji* nastopata iztrgana iz tega konteksta, normativno. Bentham sicer pristane, da ima brezpomenski jezik lahko kljub temu uporabo. A jezik pravic je zanj popolnoma politično neuporaben. Krik po pravicah pri revolucionarnjih nastopi, ko nimajo niti ustreznega dokaza niti razumnega razloga, hočejo pa prepričati množico.

Zahteve po pravicah so nesmiselne, zato ne morejo izzvati odgovora. Ker niso ne pravilne ne napačne, ne resnične ne neresnične, se lahko razrešijo le z nasiljem: ali zmagajo ali pa so premagane.

Benthama loči od poznejše, čeprav na njegovi teoriji utemeljene tradicije legalnega pozitivizma, prepričanje, da zakon ni racionalno pojasnljiv. Tako recimo ne moremo racionalno, razumsko vrednotiti angleških ali zakonov katerekoli druge države. Možno pa je njihovo etično vrednotenje. Če npr. rečemo, da se tak in tak zakon ne sme sprejeti, to pomeni, da v nas zbudi takšno nezadovoljstvo, da ne bomo dopustili, da bi bil

proглаšen in izvršen. Seveda pa lahko zakone branimo tudi z razlogi. A ti razlogi so lahko vedno opredeljeni le dejstveno na osnovi koristnosti, torej utilitarno. Vse to pa je seveda mogoče le znotraj legalne pozitivne zakonodaje.

Z zakoni in pravicami, ki si jih želimo, ni tako. Razlogi, da si želimo, da bi imeli pravice, niso te pravice same — razlogi, da si želimo, da bi bila pravica uveljavljena, prav tako niso pravice — želja ni zagotovitev, lakota ni kruh, pravi Bentham.

Enako podležeta kritiki besedi »lahko« in »ne more«, ki nastopata v opredelitvah naravnih pravic (npr.: 'lastnine nihče ne more odvzeti'). Tu gre za istozvočne pomene, ki ne ločijo med fizično, moralno in legalno možnostjo oz. nezmožnostjo, ugotavlja Bentham. Kršitve teh naravnih pravic se dogajajo, to je dejstvo, in to že na dejstveni, materialni ali fizični ravni izpodbija vrednost takih opredelitev.

S posebno pozornostjo obravnava tudi lastninsko pravico: pravica vseh je pravica nikogar, ugotavlja. Torej ne vzpostavlja lastnine, ampak jo spodkopuje, ukinja. Samemu duhu *Deklaracije* je lastno, da je polna generalizacij v absolutnih oblikah. Na tem pa ni mogoče zasnovati nobene politične ureditve. Tu je benthamova konsekvence enaka kot Burkova. V politiki ni mogoče razumno udejaniti ničesar popolnega. Določene omejitve svobode so potrebne, da je ta sploh mogoča, enako velja za lastnino. Če pa so pravice nedotakljive, jim omejitev ni mogoče postaviti. So neuresničljive, če pa jih omejimo, so v protislovju same s sabo.

Jezik naravnih pravic je nevaren, je terorističen jezik, pravi Bentham. Teror in giljotina sta zanj posledica praktične uporabe teorije o naravnih pravic. Francoski revolucionarji so z nasprotovanjem neki vladavini oziroma z načinom, kako so ji nasprotovali in utemeljevali to nasprotovanje, spodkopali temelje kakršnekoli možne vladavine. Kakršnikoli že so zakoni in njihov izvor, nič ne sme spodkopati možnosti, da bi družbi vlada zakon. Njena bodočnost je odvisna od ohranjanja zakona.

Za Benthama pa je pomembno tudi poznavanje zakonov. Na tem mestu opiše razliko med anarhistom in racionalnim kritikom zakonov. Ta lahko zakon svobodno kritizira, toda mora ga ubogati. Načelo, ki je domala identično znamenitemu Kantovemu geslu.

Revolucionarji so preveč dramatično reagirali na slabost zakonov. Odgovorili so z absolutizmom, z utopijo. Vladavina, ki bi zadovoljila njihove zahteve, bi bila absolutno popolna. S tem pa so spodkopali so temelje vsake vladavine, ki je pač nujno vedno nepopolna.

Da bi vedeli, katere legalne pravice naj ljudje imajo, moramo pazljivo preučiti čas in okoliščine v katerih naj pravice delujejo. Sama pravica pa mora biti natančno opisana, za kar pa so sklicevanja na splošne koncepte lastnine in svobode popolnoma neustrezna. Prav tako ni ustrezna njihova deduktivna metoda. Pravi zakonodajalec sklepa induktivno. Poleg tega ti zakoni pretendirajo na večnost in predpostavljajo, da jih nihče ne bo smel več popravljati. Prav tako pa se Bentham boji grožnje, ki jo predstavlja *Deklaracija* za družbeno solidarnost. Njegov altruizem načela koristnosti ogrožajo sebični interesi in protidružbene strasti, ki jih sprošča *Deklaracija* kot manifest egoizma.

Bentham se posmehne tudi francoski *Deklaraciji dolžnosti človeka in državljana* iz leta 1795, ki zagovarja doktrino, po kateri se tisti, ki odkrito krši zakon, postavlja v odnos vojne z družbo. Kot protitezo navaja šaljiv argument iz zgodovine angleške zakonodaje.

Angleškim zakonodajalcem se ni zdelo potrebno odpraviti starodavnega zakona, ki je bil sprejet kot rezultat popustljivosti do izdelovalcev gumbov in ki narekuje vsem londončanom, da morajo nositi isto vrsto gumbov, ki jim poleg tega še niso všeč. Vsak dan lahko vidimo širom Londona množice ljudi, ki namerno in odkrito kršijo ta zakon, navaja primer Bentham, in po vašem mnenju, odgovarja francoskim zakonodajalcem, bi morali vse te zločince na najbolj nasilen način pomesti z ulic!

Primer ameriške revolucije pa je tudi za Benthama popolnoma drugačen od primera francoske revolucije. Sprašuje se, kako so mogli ameriški revolucionarji svojo tako racionalno stvar utemeljiti na razlogih, ki sami zase prej vzbujajo kot pa odpravljajo ugovore proti njim. Ameriška revolucija je bila utemeljena na podobni teoriji človekovih pravic, a način vzpostavitve ameriške ureditve je bil miren in zakonit, družbi pa je vladal zakon in zakonodaja je bila preudarna.

Tudi Američani so v času revolucionarnih let v Franciji sklenili svoji ustavi dodati posebno *Deklaracijo pravic* in so to v obliki amandmajev tudi storili. A v debati o tej *Deklaraciji* so bili ugovori prav tako močni. Hamilton je nanjo naslovil nesporno konservativen ugovor, da deklaracija kot zaščita pravic ni potrebna, če ne obstaja oziroma ni vzpostavljena nobena politična moč, ki te pravice lahko krši ali jih omeji. Obenem pa je trdil, da bi deklariranje nekaterih pravic oz. njihova posebna omemba v ustavi, diskriminirala ostale nič manj pomembne svoboščine. Kaj namreč pomeni zagotavljati neomejeno svobodo tiska? Kaj je svoboda tiska, se sprašuje, in kdo lahko poda njeno zadovoljivo definicijo, ki ne bi vodila k možnosti kar največjega sprenevedanja in široke razlage, s tem pa odprla prostor za njeno kršitev. Kot Bentham se tudi Hamilton dobro zaveda, da pravica prinaša s seboj omejitve, in nastopa proti njihovi arbitrarnosti oz. samovoljnosti. In zgodovina kršitev prvega amandmaja mu je dala prav.

Tudi De Maistre abstraktnim pravicam ni bil ravno naklonjen. Jakobinske ustave so se mu zdele slaba šala, štel pa je tudi za potrebno, da spodbije točko, na katero se je francoska *Deklaracija* opirala, namreč abstrakten lik človeka kot takega, ki je po *Deklaraciji* in njenih verzijah nosilec pravic. Na svetu ni človeka kot takega, je zapisal, poznamo Francoze, Italijane in Ruse, zahvaljujoč Montesquieuju vemo celo, da je nekdo lahko Perzijec, a zatrjeval je, da človeka kot takega še ni srečal. Z ironijo pa je seveda dopuščal možnost, da mu je njegove eksistenca neznana. Vendar pa je preučeval in občudoval ameriško ustavo, a pomembnejša od papirja mu je bila resnična ameriška ustava, torej celotna mreža navad in tradicij, ki so se vzpostavile v Ameriki. Na domala identičen način je Burke pojmoval angleško ustavo — kot zgodovino njenih institucij.

Seveda pa tudi Tocqueville ni čutil simpatij do teorij naravnih pravic. V *Ancien Régime* ugotavlja, da so se revolucionarji, ki so jih spodbudili literati (men of lettres — pojem je Burkov) v pomanjkanju resnične svobode oprijeli abstraktnih teorij o naravnih pravicah, ker niso zmogli kolektivne izkušnje in ker se z režimom niso znali spopasti na političnem področju, znotraj politike, pa so se oprijeli utopije. In ker niso imeli izkušenj v politiki, so lahko kot sredstvo uporabljali le nasilje. Resnična svoboda pa je obstajala v Ameriki, in prav pogoji zanjo so bili predmet Tocquevillovega prvega velikega dela *O demokraciji v Ameriki*, s katero se bomo ukvarjali v nadaljevanju tega teksta.

Lacan, ki poudarja pomembnost Benthamove lingvistične kritike, seveda prav tako ni zagovornik človekovih pravic. Evforijo okrog njih zavrača, sanj so zanj le pravica želeči si zaman (en vain). Torej konservativno stališče, take pa so tudi konsekvence njegove teorije.

Tudi Bentham ni brez konservativnih elementov. Že kot pravnik in racionalni kritik zakonov je moral priznati, da je v zakonih strnjeno stoletno izkustvo. A kljub temu si je zaradi svojih predlogov na področju ureditve zaporov (ta je bil le eden od številnih reformnih predlogov, ki jih je neutrudno pošiljal pristojnim institucijam), prisluzil ugovor konservativca Disraelija, da je njegov Panoptikon zmes razuma in nehumanosti.

Končajmo z Burkom. Nekateri interpreti so ga skušali interpretirati kot utilitarista. Na to bi lahko napeljevala njegova opomba, ki spominja na Benthama, da hrana še ni isto, kot preskrba z njo. A tu bi se zapletli v diskusijo o primatu. A take interpretacije pozablajo vsaj, da je njegov pojem sreče bližje Aristotelovi *eudaimonii* kot 'sreči, ki jo prinaša krepost'. Tudi utilitaristični račun mu nastopa — kakor tudi poznejšim konservativnim kritikom — kot trgovina z grozo. Mogoče bi ga bilo opredeliti le kot posrednega utilitarista, saj po njegovem mnenju moralna dejanja nimajo takojšnjih in neposrednih učinkov. Prav tako račun pri njem ni dovolj za vladanje in zakonodajo, saj zahtevata izkustvo, daljše kot je življenje.

Tudi interpretacije Burka kot zgolj liberala (nekaj podobnega poskuša Laski) hitro naleti na težave, saj iz nje nekako štrlijo *Razmišljanja* in spregleda Burka kot utemeljitelja konservativizma. Podobno pa je, glede na vse, kar smo o Burku že povedali, tudi s poskusom uvrstitve Burka v tradicijo teorij o naravnem pravu, ki se skuša opirati na njegovo povezavo z Lockom.

Dodamo lahko še, da Burke s svojim opisom 'men of letters' in 'električne komunikacije' med njimi, ki je nujna za prenašanje njihove barbarske, kot jo imenuje, filozofije, anticipira analize govorice revolucionarjev, ki se jih loti Cochin. Na to anticipacijo opozarja Pocock. Prav tako pa lahko ugotovimo, da se Burke z vlogo običajev oz. *manners*, ki jo igrajo v njegovi teoriji, prav tako uvršča v tradicijo 'idealističnih' kritikov progresističnih, materialističnih in utilitarističnih teorij, v katero Fukuyama uvršča Hegla in Webra.

Tu smo podali povsem določeno interpretacijo Burka, opirajoč se pri tem predvsem na eno od uveljavljenih interpretacij, ki se nam zdi najbolj temeljita, potrebovali pa jo bomo kot ustrezno referenco tudi ob debati o »tiraniji večine« ter ob problemih, ki se zastavljajo njenima akterjema, Tocquevillu in J. S. Millu, pa tudi njunim interpretom.

(se nadaljuje)

ČLOVEKOVA DUŠA PO SOCIALIZMU

Natanko pred sto leti je Oscar Wilde v *The Fortnightly Review* objavil esej *Človekova duša v socializmu*.¹ Tekst sodi v tisto razpravo, ki se je na koncu devetnajstega stoletja in začetku dvajsetega kritično spoprijemala s tako imenovano množično demokracijo. Tisti, ki so v njej sodelovali in morda videli v Johnu Stuartu Millu in Tocquevilleu svoja predhodnika, so opažali, kako razmah demokracije — razširjanje njenih načel na nova področja in njihovo konsekvantno izpeljevanje, nekaj, čemur bi se danes morda reklo »radikalna demokracija« — spodjeda tiste sile, ki so jo priklicale v življenje in gnale njen razvoj. Še zlasti so bili pozorni na to, kako politična emancipacija posameznika, brž ko je množično uveljavljena, začne ogrožati posameznika; kako individuum postane žrtev zmagovitega individualizma, ki se sprevrže v vladavino velikih števil; in kako je politična moč demokracije v izključevanju vsega tujega in neenakega.²

Wildov esej je bil tudi prispevek k razpravi o socializmu, ki je takrat potekala na Angleškem, vendar v zgodovinah socialistične misli zvečine ni zabeležen. V tem pogledu ga je doletela podobna usoda kot visoko pesem Paula Lafarguea proti delu, pamflet *Droit à la paresse*, ki mu je le nemški teolog posvetil dolžno pozornost (potem ko je zvedel za pisca v slumih San Juana).³ Vendar tu ne mislim razpravljati o socializmu. *The Soul*

¹ *The Soul of Man Under Socialism*; citiram po izdaji: Oscar Wilde, *The Soul of Man and Prison Writings*, ur. I. Murray, Oxford University Press, Oxford/New York 1990. (Pričujoči tekst je nekoliko predelan prispevek za filozofski seminar *Figures of Democracy: Individualism, Pluralism, Solidarity*, Institute of Contemporary Arts, London, 16. 3. 1991.)

² V zvezi s tovrstno razpravo o politiki gl. zlasti M. Ostrogorski, *Democracy and the Organization of Political Parties*, 2 zv., Haskell House Publishers Ltd., New York 1970 (ponatis 1. izd., pri istem založniku, 1902); izbor iz francoskega izvirnika: Moisei Ostrogorski, *La démocratie et les partis politiques*, ur. P. Rosanvallon, Seuil, Paris 1979; Robert Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, Alfred Kröner, Stuttgart 1970; Max Weber, *Politik als Beruf*, 7. izd., Duncker & Humblot, Berlin 1982; Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 6. izd., Duncker & Humblot, Berlin 1985.

³ Paul Lafargue, *Droit à la paresse*, F. Maspero, Paris 1978 (prevod Braca Rotarja v zborniku *Boj proti delu*, KRT, Ljubljana 1985); Ernst Benz, *Das Recht auf Faulheit oder Die friedliche Beendigung des Klassenkampfes* (Ernst Klett Verlag: Stuttgart 1974).

of *Man Under Socialism* jemljem — upam, da ne preveč na silo — kot izhodišče za razmislek o tem, kaj se dogaja v Vzhodni Evropi po padcu socializma.

Ost Wildove razprave je jasno izpovedana že v uvodnem odstavku. »Poglavitna prednost, ki bi jo prinesla vzpostavitev socializma, je nedvomno dejstvo, da bi nas socializem odrešil umazane nujnosti, da živimo za druge, ki v sedanjem stanju stvari tako težko pritiska na malone vsakogar. V resnici ji komaj kdo uide.«⁴ Wilde polemizira proti altruizmu — »večina ljudi«, pravi, »si pokvari življenje z nezdravim in pretiranim altruizmom« — ta polemika pa služi afirmaciji individualizma. Za to v Wildovem eseju tudi gre. *The Soul of Man Under Socialism* je, bolj kot kaj drugega, manifest individualizma. Wilde pojmuje individualizem kot izpopolnjevanje sebe, kot svoboden razvoj tistega, kar je v človeku »čudovito in osupljivo in radostno«. Individualizem mu pomeni, da človek je, kakršen je, in da ljubi druge, ker so drugačni, pa tudi življenje brez pretresov, polnim užitka in usmerjenim na samega sebe.⁵

Individualizem je za Wilda smoter, socializem pa sredstvo. Upal je, da bo socializem pomagal doseči ta smoter s tem, da bo družbo ponovno postavil na takih temeljih, da bo revščina — ki jo spremljajo stradanje, nesmiselno delo, bolečina, slabost, grdota in neumnost — nemogoča. Ni pa bil Wilde slep za avtoritarni obraz socializma. »Priznal« je, da se mu zdi, da je veliko socialističnih pogledov, na katere je naletel, okuženih z idejo avtoritete, če ne dejanske prisile, kar pa je po njegovem nezdržljivo z individualizmom. »Jasno je«, je pisal, »da nikakršen avtoritarni socializem ni sprejemljiv. Kajti medtem ko je v današnjem sistemu precej ljudi, ki lahko živijo kolikor toliko svobodno, se izražajo in so srečni, v sistemu industrijskih kasarn, ali v sistemu ekonomske tiranije, ne bo mogel nihče imeti nikakršne svobode. Obžalovanja vredno je, da mora biti del naše skupnosti praktično v sužnosti, vendar pa je otročje predlagati, naj se to vprašanje reši tako, da zaslužnimo vso skupnost«.⁶

Zgodovina je izdala Wildove upe, pokazalo se je, da so — kot bi rekel Mandeville — le še ena »*Eutopia seated in the Brain*«. Socializem je bil avtoritaren in večina ga je videla kot sovražnega individualizmu. Zato so mnogi verjeli, da ga je treba preseči, da bi individualizem lahko začel uspevati. A tudi to je bila, kot zdaj vidimo, le iluzija. Res je, da je boj proti socialističnemu *ancien régime* terjal dobršno mero individualizma. To ni bil individualizem stahanovskega kova, kakršen je krasil herojsko obdobje socializma. Bil je uporniški individualizem socialističnega zatona. Kot tak ni bil natanko tisto, česar se je Wilde nadejal, kajti »odlika popolne osebnosti ni upor, pač pa spokoj«.⁷ Zato je bilo mogoče toliko več pričakovati od padca socializma. Nepričakovano pa je pokopališče socializma postalo tudi množična grobnica individualizma. Pogoltnil ga je predvsem nacionalizem.

Naj se najprej dotaknem nekaterih pojavov, ki zaznamujejo novo vzhodnoevropsko realnost in so v protislovju z Wildovimi pogledi na individualizem. Prvo, kar vidimo, so večerajšnji opozicionalci, ki so prišli na oblast. (Seveda niso vsi novi možje na oblasti

⁴ Oscar Wilde, *The Soul of Man*, op. cit., str. 1.

⁵ *Ibid.*, str. 7-8, 9, 11, 34.

⁶ *Ibid.*, str. 6. O »avtoritarnem socializmu« tistega časa gl.: Arthur Lipow, *Authoritarian Socialism in America: Edward Bellamy and the Nationalist Movement*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1982.

⁷ Wilde, *The Soul of Man*, str. 9.

nekdanji opozicionalci, kar nekaj je raznih mrhovinarskih tipov, večina tistih iz bivše opozicije pa je na položajih.) Zamenjali so osovražene komunistične aparatčike, v katerih je običajna zavest videla moralne pokvarjence. Ker vsaka oblast korumpira, je bilo očitno, da je totalitarna oblast korumpirala totalno. Novi moške na oblasti pa so prav s svojo opozicijsko dejavnostjo dokazali, da so — v živem nasprotju s prejšnjo garnituro — moralno neoporečni. Postavili so se po robu uradni laži in bili za svojo odločenost živeti v resnici, ne odstopati od človeškega dostojanstva in pravice, pripravljeni trpeti tudi preganjanje.⁸ So dobri ljudje na oblasti in nova oblast je oblast dobrih ljudi. Je pa še vedno oblast. To poudarjam, ker je bilo mogoče slišati mnenje — in srečati ne tako redke, ki so mu bili pripravljeni pritrditi — da je oblast dobrih ljudi nekaj, do česar smo lahko brezbržni,⁹ nekaj o čemer si družbi ni treba beliti glave in delati skrbi, še manj pa biti do nje nezaupljiv ali jo spremljati z budnim »neodvisnim očesom« javnosti (kot bi dejal Tocqueville). Takšno mnenje se mi zdi hudo vprašljivo; nobeno vprašanje pa ni, da oblast ni nekaj, kar ne prizadeva tistih, ki jo imajo v rokah.

Ko so uporniški individualisti starih režimov postali državniki, oblastniki, so morali žrtvovati del svoje individualnosti. To so pesniki, filozofi, znanstveniki, kulturniki. Gre, skratka, za tisto vrsto ljudi, ki so — tako je mislil in verjel Wilde — individualisti v svetu, ki sovraži individualizem. Po njegovem mnenju so prav ti ljudje predstavljali »naj-intenzivnejšo obliko individualizma«, še več, sploh »edino dejansko obliko individualizma, ki jo je svet doslej poznal«. To je razlog, zakaj naj bi se bilo »vse človeštvo« v njih oziroma z njimi »delno uresničilo«. Zato pa je njihovo državištvo, izginevanje njihovega individualizma, izguba za »človeštvo«. Politika ni njihov poklic. Počnejo stvari, ki jim »v resnici ne ležijo«, in ne delajo tistega, za kar so poklicani in kvalificirani. Tistega, kar delajo, ne delajo posebno dobro, vsekakor pa tega ne delajo tako dobro, kot bi lahko opravljali svoje delo. Seveda so filozofi, ki se ženejo za politično močjo, ker njihova filozofska argumentacija nima nobene moči; ali pa pisatelji, ki pišejo ustave, ker jih je zapustila njihova muza. Ampak za boljše med temi ljudmi sta politika in oblast zla usoda. Ujeti so v razprtije; nenehno se morajo prerekati in oporekati; dokazovati morajo to in ono; pretvarjati se morajo, da se spoznajo na vse; misliti morajo za druge in namesto njih, vsi skupaj pa si prizadevajo in terjajo, da bi vsakdo mislil tako kot mislijo oni, in imel enake poglede kot jih imajo oni; njihova vrednost je merjena z močjo, ki jo imajo; vtikati se morajo v druge in drugi se kar naprej vtikajo vanje; drugim postavljajo zahteve, nanje pa dežujejo zahteve drugih; živijo tako kot se od njih pričakuje; oblačijo se tako, kot bi jih drugi radi videli oblečene; nosijo obleke, narejene po meri, in vendar »bi lahko

⁸ Ta jezik je najbolj dodelal in sintetiziral v disidentski *common sense* Václav Havel. Gl. zlasti njegov esej »The Power of the Powerless«, v: Václav Havel idr., *The Power of the Powerless. Citizens against the state in central-eastern Europe*, ur. J. Keane, Hutchinson, London etc. 1985.

⁹ Variiram na Burkovu temo: »Nikdar v svojih mislih ne ločite popolnoma dobrih ljudi od političnega vprašanja od mož, ki se ukvarjajo z njim. Porekli vam bodo, da če je kak ukrep dober, kaj vam mar značaj ali pogledi onih, ki ga predlagajo. Vendar možje, ki načrtujejo, nikdar ne ločujejo svojih načrtov od svojih interesov; in če jim boste pomagali pri tem, kar so umislili, boste videli, da je tisto dobro, za katero jim baje gre, nazadnje zavrženo ali sprevrnjeno ter predmet njihovih interesov edino, po čemer segajo, in to morebiti s sredstvi, ki ste jim jih dali Vi. Oblast zlih mož ni nekaj, do česar bi lahko bili brezbržni.« Edmund Burke, pismo Charlesu-Jeanu-Françoisu Depontu, november 1789, v: *The Correspondence of Edmund Burke*, zv. VI, ur. A. Cobban and R. A. Smith, At the University Press, Cambridge/Chicago University Press, Chicago, Ill., 1967, str. 47.

rekli, da so v resnici oblečeni v ponošene obleke drugih«; izgubili so svoje življenje, njihova življenja so postala javna last; opustiti so morali upanje, da bi svoja življenja oblikovali tako, da jih ne bi ranjevale zunanje stvari.¹⁰ Kar delajo, jim škodi, in ker to delajo, delajo škodo.

Če so dobri ljudje, to še ne pomeni, da je tisto, kar delajo, dobro. Ni nujno, da bi dobri ljudje vodili dobro politiki, naj si to še tako iskreno postavljajo za cilj. Morala tolikerih zgodb, ki jih pripoveduje zgodovina, je, da so »ljudje, ki naredijo največ škode, ljudje, ki bi radi naredili kar največ dobrega.«¹¹ Kot pravi Mandeville: »*Bare Virtue can't make Nations live in Splendor.*«¹² In nove vzhodnoevropske republike krepostnih mož res ne živijo veličastno. Ne morejo biti velike, ker morajo rešiti tako številne družbene probleme;¹³ in velike niso, ker rešujejo družbene probleme tako, kot jih rešujejo.

Obrnimo se zdaj stran od tistih, ki so na oblasti, in se ozrimo na one, ki so jim dali oblast — na ljudstvo. Republike kreposti konstituira dejavnost tako enih kot drugih, novih oblastnikov in temelja njihove oblasti. Naravo teh republik določa zatrevana identiteta med oblastjo in ljudstvom, še bolj pa to, da je ljudstvo ponarodelo. Narava novega reda je demokratična, narava nove demokracije je narodna.

Wilde demokracije ni koval v nebo. »Tri vrste despotov so«, je pisal. »Je despot, ki tiranizira telo. Je despot, ki tiranizira dušo. Je despot, ki tiranizira dušo in telo. Prvi se imenuje vladar. Drugi se imenuje papež. Tretji se imenuje ljudstvo. Vladar je lahko kultiviran. Mnogi vladarji so bili [...] Papež je lahko kultiviran. Mnogi papeži so bili; slabi papeži so bili. [...] kar pa se tiče ljudstva, [...] je njegova oblast nekaj slepega, gluhega, ostudnega, grotesknega, tragičnega, zabavnega, resnega in opolzklega.«¹⁴ Wilde demokracije ni maral, ker je oblika oblasti. Menil je namreč, da vsaka oblast ponižuje, in v demokraciji ni videl nič drugega kot »preprosto krepeljanje ljudstva po ljudstvu za ljudstvo.«¹⁵ Demokracije ni maral, ker je po njegovem škodovala individualizmu. Narodna demokracija škoduje individualizmu še veliko bolj.

Nacionalizem v postkomunistični Vzhodni Evropi se je artikuliral kot prizadevanje za nacionalno državo.¹⁶ Njegov poglobitni cilj je suverenost. Da bi ponarodelo ljudstvo vzpostavilo nacionalno državo, mora pridobiti — ali ponovno pridobiti — suverenost. Nevzdržno je postalo, da vrhovna oblast obstaja nekje drugje, zunaj njega, in ljudstvo/narod ni več pripravljeno živeti pod tujo oblastjo. Zahteva pravico, da vlada samo sebi, samo odloča o svoji prihodnosti, svojo usodo, kot se reče, hoče vzeti v lastne roke. Tako ljudstvo/narod je konstitutivni del obstoječega suverena, je njegov delno suvereni podložnik. Da bi doseglo svoj upravičljiv in pravičen cilj, se mora spopasti s tem

¹⁰ Wilde, *The Soul of Man*, str. 3, 9, 10, 13, 17, 32, 33.

¹¹ *Ibid.*, str. 2.

¹² Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, ur. F. B. Kaze, Clarendon Press, Oxford 1924, zv. I., str. 37.

¹³ Wilde meni, da je bila »renesansa velika, ker ni skušala reševati družbenih problemov«. *The Soul of Man*, str. 31.

¹⁴ *Ibid.*, str. 30.

¹⁵ Wildova »democracy means simply the bludgeoning of the people by the people for the people« (*ibid.*, str. 13) je seveda pikra aluzija na Lincolново priseganje na »government of the people, by the people, and for the people«.

¹⁶ Protislavja, v katero se v današnjem svetu zapleta tak političen program, obravnava npr. David Held, *Political Theory and the Modern State*, Polity Press, Cambridge 1989, pogl. 8.

obstoječim suverenom, bojevati se mora proti zunanji vrhovni oblasti. S tem, da se bori proti temu Leviathanu, se oblikuje v »nacionalno skupnost usode«.

Nekateri narodi so že bolj ali manj uspeli doseči lastno državno suverenost (četudi se, kar ni najmanj pomembno suverenove armade bolj počasi umikajo z njihovih ozemelj). Manj srečni — in prav za srečo v glavnem gre — pripisujejo toliko večji pomen razglašanju suverenosti. Odzivi na njihove deklaracije so običajno naklonjenost prevladujočega zahodnega javnega mnenja, nekakšna *Realpolitik* zahodnih vlad ter osupljivo pomanjkanje razumevanja tako v javnosti kot pri vladah. Res je, da je dogajanje v Vzhodni Evropi težko razumeti in velikokrat še težje sprejeti. Vendar nerazumevanje ni opravičilo, in samo dejstvo, da so eni v položaju, v katerem lahko odločajo o drugih, s tem da sprejemajo ali zavračajo njegove zahteve in prizadevanja, kaže na globoko strukturno neenakopravnost (da ne rečem krivičnost) evropske oziroma svetovne politike. Kakorkoli že, razmerje med Vzhodnoevropejci, ki se trudijo za suverenost, Zahodnoevropejci, ki ustvarjajo vtis, da so od svoje suverenosti že utrujeni, se sklepa v začaran krog: manj kot so manj srečni Evropejci razumljeni, nerazumljivejši postajajo; in manj sprejemljivo kot je (oziroma je videti) njihovo početje, nesprejemljivejše postaja. Zahod ustvarja na Vzhodu realnost, ki je po njegovih lastnih merilih hudo nevšečna. Dokazal je že, da zna ustvariti iraškega Sadama Huseina. Zdaj prakticira podobno umetnost v Vzhodni Evropi. V strahu pred fašizmom paktira z dejanskimi fašisti (in etabrirana levica je na tem, da jih sprejme v Socialistično internacionalo); preplašen pred namišljenim nemškim ekspanzionizmom se rokuje in treplja po ramenih z najbrezobzirnejšimi imperialisti na Balkanu; v bojazni pred razplamtevanjem nacionalizma v resnici razpihuje veliko mračnejše nacionalizme od tistih, ki se podijo po njegovi glavi. Tako imamo opraviti z narodi/ljudstvi, konfiniranimi v Sovjetsko zvezo in Jugoslavijo (kot neproblematične pa ni mogoče odpisati niti Čehoslovaške), ki ne priznavajo več suverenosti razpadajočih federalnih držav, njihove plebiscitarne suverenosti pa ne priznava mednarodna skupnost. Ker nacionalne države lahko obstajajo samo v sistemskih razmerjih z drugimi nacionalnimi državami, zgolj razglašena, ne pa tudi mednarodno pripoznana, suverenost še ne ustvari suverene nacionalne države.

Tisto, v kar taka konstelacija sil pripelje, je najprej bolj in bolj zadušljiva situacija v razpadajočih imperijih. Nasilni konflikti so neizogibni. Imperijem se ne dopušča, da bi odmrli, potencialnim nacionalnim državam ne dajo, da bi zaživele. Ustvarjanje nacionalne suverenosti terja razgradnjo obstoječe suverenosti. Ta proces neizogibno doseže točko, ko od obstoječe suverenosti ostane samo še njeno trdo jedro, ko ta zastavi svoj zadnji in najmočnejši argument: monopol nad silo in nasiljem. Postavljeno je prizorišče za spopad med suverenovo vojsko in ljudstvom/narodom, ki si prizadeva za suverenost. Videti je, da suveren naravnost čaka, da bi stopil na prizorišče, medtem ko se ustvarjalci nove suverenosti ne morejo izogniti takemu razpletu, ne morejo preusmeriti toka dogodkov.

Nacionalizem postaja tako vse bolj neprijeten. »Kjer je nacionalizem v prvi vrsti usmerjen k suverenosti,« opozarja Giddens, »nacionalna občutja rada postanejo ekskluzivistična. [...] Pričakovati je mogoče, da bodo državljanske pravice tu slabo razvite ali priškrnjene.«¹⁷ Zamislmo si lahko, da bi posebno neprijetna situacija nastala, če nacionalizem, usmerjen k suverenosti ne bi mogel doseči tega cilja, četudi bi bil na

¹⁷ Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, Polity Press, Cambridge 1985, str. 217.

oblasti. Tu govorim prav o takem nacionalizmu: o nacionalizmu na oblasti, ki ne more — zaradi dejavnikov, ki niso v njegovi moči — izpolniti svojega programa, doseči definitivne suverenosti. Njegov uspeh je zato obenem njegova spodletelost: frustrirana nacionalna država. Suverenost v takem primeru postane zgolj oziroma pretežno notranja politika. In to je politika frustracije. Njena substanca je volja postati nacija, *Wille zur Nation*,¹⁸ in samopomilovanje. Frustracija ni nedejavnost in volja in samopomilovanje sta kaj lahko eksplozivna zmes. Ker volje ni mogoče delegirati in reprezentirati, se *Wille zur Nation* izteka v skupnostno neposredno akcijo. To je politično dejavno ljudstvo, organizirano kot nacionalna skupnost — če ne kar »oboroženo ljudstvo«.

Nacija v tem pomenu je »vedno definirana kot *terminus ad quem*; je nekam napotena skupnost [*Gemeinschaft des wohin*]«, se pravi skupnost, usmerjena k nekemu smotru.¹⁹ To seveda prinaša s sabo mobilizacijo. Posameznik mora sodelovati pri ustvarjanju novega reda. Opredeljuje ga skupnost, ki je v skrajnem primeru rasno definirana: *racial people*,²⁰ sicer pa nekaj, kar se k tej skrajnosti bolj ali manj nagiba. Posameznika vodi združevalni in pocnotujoči nacionalni duh, smisel življenja je v predaji naciji, izpolnitev življenja pa v žrtvovanju za skupnost. To je razumljeno kot posameznikova dolžnost. In tu lahko pripomnemo z Wildom, da »individualizem ne pristopa k človeku z boleznim blebetanjem o dolžnosti, ki pomeni le to, da delaš, kar hočejo drugi ljudje, in sicer zato, ker to hočejo; niti ne z ogabnim besedičenjem o žrtvovanju samega sebe, ki ni nič drugega kot prežitek divjaškega pohabljanja«. ²¹

V takšnem »blebetanju o dolžnosti« postane pojem pravic odvečen. Vendar pa je treba reči, da sama skrb za skupnost — in aluzivna argumentacija, da »moramo vzeti naše dolžnosti zares«²² — ne pripelje nujno do tega rezultata. Klasični republikanski pisci so se posvečali predvsem vprašanju »svobodne države« in dokazovali, da je mogoče upati na uživanje individualne svobode edinole v taki državi. Vzpostaviti in vzdrževati svobodno državo je bil po njihovem mnenju nujni pogoj posameznikove svobode. Da bi bilo mogoče to doseči, bi morali državljani negovati in udejanjati državljanske kreposti. Sodelovati bi morali pri upravljanju te *respublica*, takšno *vivere politico* (ali, kar je bil sinonim, *vivere civile*) pa je terjalo, da so »pripravljeni dajati prednost interesom mestne republike pred svojimi partikularnimi interesi«. Veljalo je, da morajo »hote služiti skupnemu dobremu ter s tem ohranjati svobodo naše skupnosti in, kar je posledica tega, zagotavljati njeno napredovanje k večini ter s tem tudi našo lastno individualno svobodo.«²³

Quentin Skinner je pred kratkim skušal dokazati, da je mogoče klasično republikansko idejo politične svobode uskladiti z običajno negativno analizo politične svobode.²⁴ To, konsekvntno, pomeni, da republikansko pojmovanje svobode naj ne bi izključevalo pojma individualne svobode in pravic. Sugerirani sklep je presentljiv, če

¹⁸ Gl. Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, ur. H. Herzfeld, R. Oldenburg Verlag, München 1962, str. 12.

¹⁹ Werner Sombart, »Grundformen des menschlichen Zusammenlebens«, v: *Handwörterbuch der Soziologie*, ur. A. Vierkandt, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1931, str. 229.

²⁰ Gl. Franz Neumann, *Behemoth*, Harper & Row, New York in Evanston 1966, str. 98 sq.

²¹ Oscar Wilde, *The Soul of Man*, str. 32.

²² Quentin Skinner, »The republican ideal of political liberty«, v: *Machiavelli and Republicanism*, ur. G. Bock, Q. Skinner in M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1990, str. 308.

²³ Gl. Maurizio Viroli, »Machiavelli and the republican idea of politics«, v: *Machiavelli and Republicanism*, *op. cit.*, str. 156; in Skinner, *op. cit.*, str. 303.

vzamemo, da je denimo Hobbes, na eni strani — s kruto primerjavo Luce s Konstantinopolom —, klasično opredelil svobodo kot »prostost od službe politični skupnosti«,²⁵ medtem ko so klasični republikanski pisci, na drugi strani, »povezovali idejo osebne svobode z idejo krepstne javne službe« — in pri tem celo poudarjali, da je mogoče državljane tudi prisiliti k negovanju državljskih kreposti, tako da je osebna svoboda, kot so jo razumeli, potemtakem utegnila biti rezultat sile in pritiska.²⁶ Ključnega pomena, po Skinnerju, naj bi bilo, da se »ti pisci [...] nikdar ne sklicujejo na 'pozitivno' gledanje na svobodo. Se pravi, da nikdar ne trdijo, da smo moralna bitja z gotovimi določenimi smotri, in da smo torej v najvišjem pomenu svobodni le tedaj, če so ti smotri uresničeni. [Ti pisci] uporabljajo čisto negativno gledanje na svobodo kot na odsotnost preprek pri uresničevanju smotrov, ki smo si jih izbrali. Še več, popolnoma jasno dodajajo, da teh smotrov ni mogoče določeno specificirati, ne da bi storili silo prirojeni raznoterosti človeških aspiracij in ciljev.«²⁷

Nacionalisti, nasprotno, uporabljajo prav pozitivni koncept svobode. Posameznik tu izgubi suverenost nad svojim moralnim svetom. Žrtvovati jo mora za nacionalno prihodnost. Nacionalna skupnost, ki se žene za suverenost, je tista, ki sprejema moralne odločitve. Posameznik si mora prizadevati za določene smotre, ker je bil rojen v narod. Pripadnost narodu je tako rekoč njegova narava. V negativnem pojmovanju svobode je »prisotnost svobode vselej zaznamovana z odsotnostjo nečesa drugega; natančneje, z odsotnostjo kakih elementov prisile, ki dejavniku preprečujejo, da ne more delovati tako, da bi lahko sledil svojim izbranim smotrom, da se ne more odločati za različne opcije ali da vsaj ne more izbirati med alternativami.«²⁸ Negativnost svobode, odsotnost kakršnih koli pozitivnih določil, implicira, da dejavniku ni dana (apriorna) identiteta. Svobodo v tem smislu nenazadnje konstituira izbiranje — ali oblikovanje — lastne identitete. V nacionalizmu je posameznikova identiteta dana vnaprej. Zato nacionalizem, strogo vzeto, tudi izključuje pojem državljanstva. Kajti državljana v modernem svetu opredeljuje prav odsotnost vsakršne pozitivne družbene določenosti. Akter nacionalistične politike je v prvi vrsti definiran kot član nacionalne skupnosti. Tak akter je lahko tudi državljani, vendar je to drugotnega pomena in izpeljana lastnost — najprej mora pripadati pravemu narodu.

V tem primeru — pač glede na naravo skupnosti, ki tu nadomešča »svobodno državo« klasičnih republikancev, in na posameznikov položaj v njej — so pravice dejansko postale odvečne. Če je pravica »v svobodi nekaj storiti ali se [dejanja] vzdržati«, jo je seveda mogoče uživati samo v odsotnosti »zunanjih preprek.«²⁹ »Zunanje prepreke«, »nasprotovanje«, je — če se vrnemo k vzhodnoevropskim ljudstvom/narodom, ki si prizadevajo za suverenost — treba razumeti preprosto kot prepreke, ki jih tistim, ki iščejo in uveljavljajo suverenost, od zunaj postavlja sovražna (bolj ali manj tuja) oblast. V tem kontekstu suverenost ni kategorija, ki je odvisna od državljanov, in individualne pravice so videti neznatne in zanemarljive, če jih primerjamo z nacionalnimi pravicami.

²⁴ Skinner, *op. cit.*, str. 307.

²⁵ »Immunitie from the service of the Commonwealth«. Hobbes, *Leviathan*, ur. R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1991, II, 21, str. 149.

²⁶ Skinner, *op. cit.*, str. 306.

²⁷ *Ibid.*, str. 306-307.

²⁸ *Ibid.*, str. 293.

²⁹ Hobbes, *op. cit.*, I, 14, str. 91; II, 21, str. 145.

Frustrirana suverenost ni zgrajena na utemeljitveni pogodbi, kakršno si je zamišljala kontraktualistična plotična misel. Posameznikom niso pripisane — naravne — pravice, ki bi jih lahko odtujili in se s tem podredili suverenu, ki bi ga tako ustvarili. Pravice tu ne predstavljajo »predpogoja suverenosti, priložnosti zanj in njenega učinkovitega vzroka«, se pravi, suverenost se ne prikazuje kot »stvaritev pravic, za varstvo katerih obstaja«. ³⁰ Prirojene pravice posameznika tu ne pomenijo kaj več od tega, da je posameznik rojen v narod, da je po rojstvu predan nacionalni (politični) skupnosti. Nacija je predpogoj individualnih pravic in suverenost je stvaritev prazne geste, s katero se že obstoječa politična skupnost razglasi za obstoječo politično skupnost. Ne gre za to, da bi posamezniki ustvarili suverena, da bi si zagotovili varnost. Nasprotno, delni suveren organizira plebiscitarno glasovanje (in pri tem interpelira posameznike kot narodnjake), da bi povečal svojo lastno varnost. S pravicami tu ni kaj početi. Nacionalisti se bojujejo proti Leviathanu in porajajo Behemotha.

Behemoth je vstopil v moderno politično misel približno takrat, ko Leviathan. Danes nam je pod tem imenom blizu Neumannova analiza nacizma. Na njenem začetku najdemo notico, ki razlaga ti imeni. »V judovski eshatologiji — babilonskega izvora — Behemoth in Leviathan označujeta pošasti, Behemoth vlada kopnemu (puščavi), Leviathan morju, prvi je moškega, drugi ženskega spola. Živali na kopnem častijo Behemotha, morske živali Leviathana kot svoja gospodarja. Sta pošasti kaosa. Apokaliptični spisi napovedujejo, da se bosta Behemoth in Leviathan spet prikazala malo pred koncem sveta. Vzpostavila bosta strahovlado — a Bog ju bo uničil. Po drugih inačicah se bosta Behemoth in Leviathan spopadla in se brez prestanka bojevala ter končno uničila drug drugega. Takrat bo napočil dan pravičnih. Na pojedini, ki bo naznanjala prihod božjega kraljestva, bodo jedli meso teh pošasti. Judovska eshatologija, Jobova knjiga, preroki, apokrifni spisi so polni sklicevanj na ta mit, ki je pogosto interpretiran na različne načine in večkrat prikrojen političnim okoliščinam. Sv. Avguštin je v Behemothu videl satana.« ³¹

Obadva, Leviathana in Behemotha, nadaljuje Neumann, je populariziral Hobbes. *Leviathan*, pravi, je »analiza države, se pravi političnega sistema prisile, v katerem so še ohranjene sledi zakonov in posameznikovih pravic«; Hobbesov *Behemoth, or the Long Parliament*, ki govori o angleški državljanski vojni, pa, nasprotno, »upodablja nedržavo, kaos, stanje brezzakonja, nereda in anarhije«. ³² Ker je Neumann v nacionalnem socializmu videl nedržavo, kaos, vladavino brezzakonja in anarhije, ki je pogoltnila posameznikove pravice in človeško dostojanstvo, in ker je bil nacizem protidemokracičen, protiliberalen in globoko iracionalen, je menil, da je primerna oznaka zanj Behemoth. ³³ V postkomunističnih sistemih Vzhodne Evrope lahko opazimo težnje k brezdržavju in brezzakonju ter k požiranju pravic (in, skupaj z njimi, njihovega nosilca, posameznika, in njihovega *conditio sine qua non* — neodvisne družbe, razločene in razlikujoče se od države) pa tudi h kaotičnosti in anarhičnosti: so neliberalni, iracionalni in demokratični. Bi jih lahko imenovali Behemoth?

³⁰ J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1985, str. 45. Gl. tudi: Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1979, ki je referenca Pocockove razprave.

³¹ Neumann, *op. cit.*, str. xii.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, str. xii, 459.

FANTAZMA IN TEORIJA PRAVICE

Temeljni očitki utilitarizmu s strani liberalne politične teorije se nanašajo na tezo utilitarizma, po kateri je dovoljeno žrtvovati dobro nekaterih, če s tem prispevamo k dobremu večine oz. skupnosti kot take; v tem smislu je dovoljeno tudi kaznovanje nedolžnih. Utilitarizem poveže svojo maksimo, »da je najboljšše tisto dejanje, ki priskrbi največjemu številu največ sreče«, z etiko koristi. Kot pravi Jacques-Alain Miller, gre za »korist zaradi koristi«, kjer mora »sleherna stvar koristiti, se nanašati na nekaj drugega, služiti«.¹ To drugo, na katero se moramo v zadnji instanci nanašati kot na to, kar usmerja naše delovanje in mu postavlja mejo, pa je Dobro. In sicer gre za Dobro skupnosti, ki pa smo mu predani na prav specifičen način: namreč tako, da maksimaliziramo lastno ugodje in minimaliziramo bolečino. Naloga družbe je le, da užitek v ugodju in trpljenje v bolečini preko panoptičnih mehanizmov nadzora usmerja in pravično razporeja. In ker je, kot pravi Bentham, »pravica neke vrste oblast, oblast pa neke vrste pravica«, postane oblast tista, katere naloga je, da z nadzorom postavi ugodje posameznika v službo občega Dobrega. V utilitarizmu imamo tako etiko imaginarnega², kjer je Dobro enako ugodju, subjekt pa je, kolikor deluje v skledu z Dobrim, zmožen polnega užitka v ugodju.

Kot pravi Honderich, je »problem klasičnega utilitarizma, z eno besedo, nepoštenost«. Da bi liberalni teoretiki odgovorili na to nepoštenost, ki zadeva žrtvovalno logiko utilitarizma, so poskušali formalizirati sistem »poštenosti« skozi postavitev formalnega sistema pravic, na katerih naj bi temeljila sodobna liberalno-demokratska družba. Če je bil utilitarizem etika imaginarnega, pa je liberalizem oblikoval etiko simbolnega – gre za etiko simbolne pogodbe, formaliziranih družbenih pravil, ki naj posamezniku omogočajo, da jih napolni z vsebino, ki torej nasprotujejo imaginarni etiki skupnega dobrega in uvajajo svobodo posameznika, da si v okviru formalnih družbenih okovov, določenih z družbeno pogodbo, izbere lastno dobro. Proti nepoštenosti utilitarizma postavi libe-

¹ Miller, »Despotizem koristnega«, v: *Problemi*, Ljubljana (1981) 6, str. 19-20.

² Imaginarno je tukaj mišljeno v Lacanovem pomenu trojice imaginarno, simbolno, realno.

ralizem koncepcijo »pravice kot poštenosti«, ki jo je utemeljil John Rawls v delu Teorija pravice.

Rawlsov odgovor utilitarizmu

Rawlsov namen je bil podati etično teorijo, ki bo poskušala dati odgovor na vprašanje, katere norme so v družbi splošno želene in jih je hkrati možno realizirati. Pomen njegove teorije pravice je v določitvi principov, po katerih sicer v družbi intuitivno že postopamo, potrebno pa jih je formalizirati. »Dobra teorija pravice bo razložila in sistematizirala naš intuitivni čut za pravico na isti način, kot logika pojasnjuje naš čut za veljavnost in lingvistika naš čut za gramatičnost.«³

V nasprotju z utilitarizmom Rawls postavi tezo, da družbe ne smemo organizirati okoli nekega skupnega principa dobrega, ampak pravice. Če dobro subjekta podreja interesom skupnosti, pa pravica vzpostavlja našo izhodiščno pozicijo kot pozicijo svobodno izbirajočih entitet. Pravica ni vezana na nobene posebne vrednote ali cilje niti ni podrejena seštevku družbenih interesov, ampak deluje kot »adut« individuov proti politiki, ki bi želela celi družbi vsiliti neko partikularno vizijo dobrega. Liberalizem se je s svojo koncepcijo pravice na eni strani uprl utilitarizmu, na drugi strani pa se je zoperstavil tudi drugi veliki smeri v politični teoriji — komunitarizmu: v nasprotju s komunitarizmom, pri katerem gre za primarnost družbe pred posameznikom, liberalizem poudarja, da so pomembni le interesi individuov in ne interesi neke kulture ali skupnosti.

Rawls je za razlago tega, kako pridemo do principa pravice, predpostavil obstoj neke imaginarne strukture — izvirne pozicije (original position), v kateri se srečajo stranke bodoče družbene pogodbe. Te stranke niso nikakršna živa bitja, ampak imaginarne entitete, ki jih individui delegirajo kot svoje predstavnike v izvirno pozicijo. V slednji je izbrana temeljna struktura družbe, in sicer tako, da stranke v njej izbirajo med več različnimi temeljnimi strukturami, ki pa so določene z principi in ne z empiričnimi primeri. Ti principi morajo zadovoljiti določene splošne omejitve, ki jih Rawls imenuje »omejitve koncepta pravice« — tako morajo biti principi splošni po obliki, univerzalni v aplikaciji in javno prepoznavni. Temeljna struktura družbe ima dve značilnosti: prvič, da upravlja družbo ljudi v smislu pravice, ter drugič, da upravlja družbo, ki obstaja v tipičnih okoliščinah pravice.

Bistveno je, da so v izvirni poziciji stranke omejene s t. i. »tančico nevednosti« (veil of ignorance) — gre za to, da stranke družbene pogodbe ne smejo imeti vednosti o svoji družbeni poziciji (spolu, bogastvu ...), ko izbirajo pravico. Tančica nevednosti izniči vpliv določenih kontingentnosti, zaradi katerih npr. ljudje uporabljajo družbene in naravne okoliščine v svojo korist. Stranke v izvirni poziciji ne vedo nič o svojih partikularnih željah, zato ne izberejo temeljne strukture družbe zaradi tega, ker zadeva njihove individualno različne cilje, ampak zaradi želja, ki naj bi jih imele ne glede na to, kdo so. Toda čeprav gre izvirni poziciji za brezinteresno situacijo in odsotnost vseh moralnih vezi, pa je tisto, kar združuje stranke v njej poleg vzajemne nepristranskosti, še pre-

³ Kukathas, Pettit, Rawls: *A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge, Polity Press 1990, str. 7.

dpostavljena nagnjenost k določenim primarnim dobrinam. (Slednje ne zajemajo le materialnih dobrin, ampak tudi svobodo, priložnost /opportunity/ in osnove samospoštovanja.)⁴

V izvorni poziciji se dogaja izbira, dogovor med strankami, to, kar se te dogovorijo, pa so principi pravice. Ti principi, ki jih izberejo, so pravični, tako zaradi načina njihovega izbora kot zaradi tega, ker omogočajo pravično distribucijo družbenih primarnih dobrin: slednje morajo namreč biti enako razdeljene, razen če neenaka distribucija ne pomaga najslabše stoječim v družbi. Toda poleg tega, da principi pravice omogočajo enake možnosti vseh v družbi, morajo zagotoviti tudi temeljne individualne svoboščine (svobodo govora, združevanja, vere itd.).

»Dogovor v izvorni poziciji ne omogoča obligacije (vsaj ne neposredno), ampak principe pravičnosti. Principi pravičnosti vključujejo dve vrsti principov – 'principe za institucije', ki veljajo za temeljno strukturo družbe, in 'principe za individue', ki postavljajo dolžnosti in obligacije za osebe glede na institucije in drug drugega. Prvi določajo to, kar naredi neko institucijo ali družbeno prakso za pravično, medtem ko drugi specificirajo pogoje, po katerih so jih individui dolžni spoštovati.«⁵ Bistveno pa je, da obligacija predpostavlja pravične institucije in tako npr. ni potrebno imeti obligacije do avtorske oblasti.

Rawls nasprotuje temu, da je družba neka organska celota, in pravi, da se pravica lahko pojavi le v svetu, kjer je več individuov s svojimi nasprotujočimi si zahtevami. Utilitarizem pa vidi družbo kot racionalno izbiro za enega človeka oz. za en sam sistem želja, s tem pa spregleda kontingentnost okoliščin, v katerih ljudje živijo, njihovih želja in interesov. Utilitarizem namreč s tem, ko predpostavi eno dobro, oblikuje etiko, ki ne upošteva razlik med ljudmi.

Zakaj, po Rawlsu, ljudje sodelujejo in ali sploh obstaja nekaj, kot je »dobro skupnosti« kot take? Najprej je potrebno poudariti, da v nasprotju z delom liberalne teorije, ki vidi družbene vezi le kot nujno breme, sodelovanje v družbi pa povezuje le z uresničevanjem določenih nujnih ciljev ljudi, Rawls postavlja bolj »sentimentalno« koncepcijo, po kateri imajo člani družbe določene »skupne končne cilje« in gledajo na sodelovanje kot na dobro po sebi. Njihovi interesi niso nujno samo antagonistični, ampak v nekaterih primerih komplementarni in prekrivajoči se. Zato Rawls ne vidi skupnosti le kot nekaj zunanega interesom ljudi, ampak kot nekaj deloma notranjega (vpliva namreč na čustva in občutke ljudi, ki so vanjo združeni). Dobro družbe pa je za Rawlsa lahko notranje le do te mere, da vpliva na namere in vrednote jaza, ne more pa biti tako prežemajoče, da bi seglo do motivacij subjekta.

⁴ Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press 1971, str. 304. Veljavnost izvirne pozicije ni dana empirično, ampak preko metode opravičevanja, imenovane reflektivno ravnotežje (reflective equilibrium). Principi pravice na eni strani odražajo intuicije, na katere se nanašamo v naših vsakodnevni praksah, na drugi strani pa pravico presoja z neke nepristranske pozicije, ki je ločena od naše vsakodnevne pozicije. Pri reflektivnem ravnotežju gre za neke vrste metodo preverjanja hipotez, ki se proizvajajo v pogodbeni situaciji in ki zadevajo naravo najboljše temeljne strukture družbe: reflektivno ravnotežje nam namreč pove, ali se predlagani principi skladajo z našimi sodbami. Reflektivno ravnotežje je »ravnotežje zato, ker na koncu naši principi in sodbe sovpadajo, in je reflektivno, ker vemo, katerim principom naše sodbe ustrezajo in katere so premise njihovega izvora«. (Rawls, *ibid.* str. 20; o tem tudi Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford University Press 1990, str. 70)

⁵ Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press 1982, str. 109-110.

V Rawlsovi teoriji je tako kot pravica tudi dobro osnovano v izbiri. Kot so principi pravice proizvod izbire v izvorni poziciji, je koncepcija dobrega proizvod individualne izbire v realnem svetu. Po Sandelu ima pravica isti pomen kot Kantove apriorne kategorije: gre za to, da je pogoj izbire nek okvir, ki pa sam ni izbran, kajti »nekaj mora ostati pred izbiro (in jo tako omejiti), da je sama izbira lahko zavarovana.«⁶ Principi pravice zato niso podrejeni naši moči. Nasprotno pa velja za dobro: pri tem je vsak svoboden izbrati in sprejeti svojo koncepcijo dobrega. Lahko torej rečemo, da obstaja ena sama prava koncepcija pravice, ki jo mora vsak sprejeti, in množstvo koncepcij dobrega. Toda principi pravice imajo nekakšno moralno prioriteto pred dobrim: principi pravice namreč omejujejo koncepcijo dobrega, ki jo posameznik lahko izbere. Kjer »se vrednote osebe ne ujemajo s pravico, ima pravica prednost.«

Po Humeu rabimo pravico zato, ker drug drugega ne ljubimo dovolj, po Rawlsu pa zato, ker drug drugega ne poznamo dovolj, da bi ljubezen lahko delovala: »Ljubezen je slepa — toda ne zaradi svoje intenzivnosti, ampak zato, ker je nejasno dobro, ki je objekt njenega zanimanja.«

Libertarna in komunitarna kritika Rawlsa

Rawls je bil v dveh desetletjih od izida svoje knjige nenehno tarča kritike. Najodmevnejši sta bili kritiki, ki sta prišli iz vrst libertarcev in komutarcev. V nasprotju z modernim liberalizmom, ki dovoljuje intervencijo države v regulaciji revščine, vzgoje itd., tudi za ceno določene omejitve svobode in lastninskih pravic, se libertarci uvrščajo v klasično liberalno teorijo, ki zagovarja minimalno državo in naravne pravice. Po njihovem je edina vloga države zaščita določenih pravic državljanov, in sicer predvsem pravice do osebne svobode in zasebne lastnine. Najbolj znan zagovornik te smeri je Nozick, ki je tudi najbolj kritiziral Rawlsa prav zaradi tega, ker njegova teorija dovoljuje redistribucijo lastnine. Za Rawlsa so namreč družbene in ekonomske neenakosti dovoljene le, če pomagajo najrevnejšim. Po njegovem je redistribucija lastnine dovoljena takrat, ko pomaga iz neugodnosti najmanj premožnim in jim omogoči, da bodo lahko bolj pošteno tekmovali. Nozick pa vztraja, da nihče ne sme kršiti naše pravice do osebne lastnine, ker gre za naravno pravico. Njegov prvi očitek Rawlsu je, da napačno predpostavlja, da pridejo dobrine v svet kot nelastnina in so podvržene distribuciji na osnovi koncepcije pravice; drugi pa zadeva nevarnost, da bi država, kakršno predpostavlja Rawlsova teorija, nenehno posegala v življenja individuov.

Proti Rawlsovi teoriji pravice kot poštenosti Nozick postavi koncepcijo pravice, ki temelji na drugačnem pojmu posedovanja. Rawls namreč meni, da je »jaz po sebi razlaščen (dispossessed)« — jaz je čisti subjekt posedovanja, ločen od ciljev in atributov, ki jih poseduje, zato nima nikakršnih substancialnih lastnosti, ki bi lahko bile podlaga tega, da si nekaj »zaslužimo«. Prav pojmem zaslužiti je tisti, ki mu Rawlsova teorija najbolj nasprotuje: po Rawlsu nikoli nismo res lastniki, ampak le varuhi določenega premoženja in dobrin, zato tudi ne moremo reči, da si zaslužimo koristi. Rawls kritizira tudi t. i. naravno svobodo, zato ker dovoljuje ljudem, da nepravilno pridobivajo od

⁶ *Ibid.*, str. 156.

naravne in družbene obdaritve, ki jim dejansko ne pripada v močnem, konstitutivnem smislu pripadanja, ampak le v slabem, kontingentnem smislu, da so naključno nekomu podeljene. Nozick pa zagovarja nasprotno tezo, po njem je naravna svoboda prav v tem, da si nekaj zaslužimo in imamo do tega pravico (entitlement). Tako imamo lahko neko stvar, talent, zaradi česar si zaslužimo več kot drugi.⁷

Nozick opozarja tudi na problem nadzorovanja, ki je vezan na Rawlsovo teorijo. Njegova teza je, da vsak strukturni ideal pravice, ki naj bi reguliral družbo, nujno zahteva od države, da nenehno posega v dejavnost ljudi, kajti »noben tak ideal ne more biti nepretrgano realiziran, ne da bi se nenehno vmešaval v življenja ljudi.«

Na prvi Nozickov očitke lahko odgovorimo, da je subjekt, ki ga predpostavlja Nozickova teorija naravnih pravic, predkantovski. Nozick namreč govori o subjektu, ki še ni subjekt kogita – torej še ni brezsubstancialen, prazen subjekt, ki je nenazadnje tudi temelj demokracije. Z drugim Nozickovim očitkom, ki se veže na problem nadzorovanja, nenehne intervencije države, ki naj bi bila vezana na Rawlsov model, pa se lahko strinjamo. Toda dodati moramo, da tudi Nozickova zahteva po minimalni državi ne uide tej nevarnosti. Libertarci namreč pozabljajo, da zagotovitev pogojev za njihov model minimalne države že predpostavlja državo, ki bo to omogočila. Zagotavljanje »naravnih pravic«, za katero se zavzemajo, ni možno zunaj močnega državnega aparata (učinkovitih institucij, kulture, šolstva...). Šele prava država je pogoj, da se lahko borimo za liberalne pravice in z njimi povezano minimalno državo.

Komunitarci pa v nasprotju z libertarci ne najdejo pri Rawlsu le slabosti izpeljave problematike, njihovo nestrinjanje je globlje. Zadeva to, da si je po njihovem mnenju Rawls zastavil napačno izhodiščno vprašanje. Tako kot vsem liberalcem, tudi Rawlsu očitajo, da se preveč posveča temu, da bi našel izvor principov družbene pravičnosti, ki naj bi se jim podrejali vsi racionalni ljudje. Komunitarci očitajo liberalcem, da iščejo neke moralne standarde, iz katerih so lahko izpeljane družbene in politične institucije vsake družbe, ne vidijo pa, da praksa predhodi teoriji. Sprašujejo se, zakaj neki bi ljudje v dejanskih družbah upoštevali neke abstraktne principe, iz katerih naj bi bila družba izpeljana, ko pa je resnica v obratni smeri in je morala nekaj, kar izhaja iz prakse, in sicer prakse dejanskih skupnosti.

Za komunitarce pa družba, kakršno predpostavlja liberalizem in ki zadeva različne moralne tradicije ter jo uravnavajo norme, ki usmerjajo individualno obnašanje na način, ki ljudem pušča svobodo v izbiri lastnega načina življenja, sploh ni družba. Naprotujejo namreč temu, da je družba lahko vodena preko liberalnega koncepta pravice. Po njihovem je »družba lahko vodena le preko skrbi za skupno dobro, v katerem je dobro skupnosti same vzvišeno nad vsem.«⁸

Sandel kot najpomembnejši predstavnik komunitaristov prične svojo kritiko pri Rawlsovi koncepciji subjekta, jaza, ki nastopa kot stranka v izvorni poziciji in ki je ločen od svojih interesov, ciljev. Seveda takšen nevezan jaz, ki je ločen od svojih interesov in jih lahko od daleč opazuje, v dejanskem svetu ne obstaja. To ve že Rawls, toda Sandel mu očita, da ne vidi, kako dejstvo, da ljudje sodelujejo, ni posledica narave njihove subjektivnosti, ampak družbenih okoliščin, zaradi katerih je sodelovanje nekaj nujnega

⁷ Cf. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books 1974.

⁸ Kukathas, Pettit, *ibid.*, str. 95.

in ne nekaj, kar ljudje izberejo. Ko Rawls stranke, ki sodelujejo v oblikovanju družbene pogodbe, »očisti« interesov, oblikuje situacijo, ki dejansko v družbi ne obstaja. Po Sandelu je subjekt lahko le družbeni subjekt. Rawlsov sistem zgubi vsakršno veljavnost za družbo, prav kolikor tega ne vidi in predpostavlja nek deontološki jaz, neodvisen od stvari, interesov in ciljev v odnosu do drugih ter ločen od lastnih želja in ambicij.

Sandel očita liberalcem, da predpostavljajo neko zmožnost subjekta, da se loči od samega sebe, da bi tako določil principe, glede na katere bi se potem svobodno ravnal. To predpostavlja neko zmožnost jaza, ki je ta nikakor nima, namreč to, da izbere moralo brez vedenja o sebi oz. svoji moralni izkušnji. Druga kritika liberalcev pa meri na to, da le ti predpostavljajo, da je družba produkt združbe svobodnih individuov ter da se vrednost te družbe presoja po pravičnosti pogojev, glede na katere se individui združujejo. Liberalci po Sandelu ne vidijo, da sam obstoj individuov, ki so se zmožni združevati, predpostavlja obstoj skupnosti.

Odgovor kritiki komunitarcev bi bil v tem, da Rawls ve, da je *izvirna situacija le konstrukt*. Rawls namreč nikakor ne zanika tega, da vselej že živimo v družbi, da torej ne moremo izstopiti iz nje in postaviti neko teorijo družbe, družbeno pogodbo, po kateri bi nato družbo oblikovali. Za kar gre Rawlsu, je orisati shemo za razumevanje delovanja družbe. Da bi namreč družbo razumeli, moramo za nazaj proizvesti shemo, ki predpostavlja, kako je do družbe prišlo. Gre za zanazajšnjo rekonstrukcijo, s katero se nenazadnje srečujemo tudi v freudovski psihoanalizi (spomnimo se le mita o primarnem očetu).

Na očitek o radikalno razlaščenem subjektu pa lahko rečemo isto kot v odgovoru kritiki libertarcev, namreč to, da je subjekt, o katerem govori Rawls, kartezijanski subjekt, kot mesto čiste, ne-substancialne subjektivnosti, o katerem je že Hegel dejal, da je nujna predpostavka teorije, če ne želimo pasti v srednji vek.

Oboji, tako libertarci kot komunitarci, na nek način spodbijajo Rawlsovo »izvirno pozicijo«. Libertarci s svojo tezo o naravnih pravicah predpostavljajo polni subjekt, zmožen posedovanja pred družbeno pogodbo, kar je v nasprotju ne le z Rawlsom, marveč tudi s Kantom, pri katerem je subjekt izvirno prazen. Komunitarci pa so pred-subjektni, so namreč lažni heglovci, kajti v nasprotju s Heglom, na katerega se tako radi sklicujejo, ne ločijo med subjektom in substanco. Tako kot libertarci želijo tudi komunitarci iz subjekta zopet narediti substanco, toda če je pri libertarcih ta substanca absolutna individualnost, je pri komunitarcih to družba, subjekt kot čisti družben subjekt. Nasprotno pa je prav Rawlsov koncept subjekta, ki izključuje vso substanco pred družbeno pogodbo, v bistvu heglovski. Ko pravi Hegel, da je subjekt enako izpraznjenosti, misli namreč natanko to, da šele izpraznjenost subjekta omogoča absolutno pravico osebe. Ta pa se tiče tega, da mora subjekt *svobodno sprejeti skupnost*: subjekt ni kar vržen v družbo, kajti zanj je značilno, da tudi, ko se podredi, mora to storiti svobodno. Subjekta moraš prepričati, da je podreitev razumska.

Rawlsova samokritika

Rawls se je po svoji veliki knjigi v javnosti pojavljal predvsem v vlogi interpreta svoje teorije, toda v odgovorih na kritike, ki jih je bila knjiga nenehno deležna, je svojo teorijo

tudi spreminjal. Rawls to spreminjanje razlaga kot razjasnjevanje stališč, ki naj bi bila v knjigi implicitno že prisotna, zadevajo pa predvsem delno odpoved Kantu in premik k Heglu. Rawlsovo pisanje v zadnji letih pa lahko gledamo tudi kot neke vrste samokritiko. Za kaj gre? Predvsem je bistveno, da je pričel Rawls poudarjati, da njegova teorija pravice nikakor ne želi dati nekega občega kantovskega modela morala, temelječe na apriornih kategorijah, ampak želi le artikulirati pravico, ki je intuitivno že prisotna v obstoječi družbi. In sicer gre tu za družbo ameriške liberalne demokracije. V teoriji pravice zato ne gre za neke univerzalne principe, marveč za principe, ki ustrezajo modernim družbam in so že latentno navzoči v zdravi pameti ljudi. Kot pravi Rawls, potrebna je teorija, ki bo priskrbela pravilne principe za to družbo, skozi upoštevanje koncepcije osebe in ideala dobrega družbe, implicitnega v njenem vsakodnevnem življenju.⁹

V zadnjih tekstih pa gre Rawls še dlje od Kanta in poudarja, da je njegova teorija prej politična kot moralna doktrina ter da je bila koncepcija »pravice kot poštenosti« misljena le kot politična koncepcija pravice. To, da najdemo to koncepcijo pravice, ki je že latentno navzoča v politični kulturi sodobne liberalne demokracije, nam bo pomagalo ohraniti stabilnost in enotnost družbe. Odpoved Kantu je šla pri Rawlsu celo tako daleč, da je izjavil, da Kantova stališča v sodobni demokratični družbi ne veljajo več. Rawls je zato tudi opustil zagovor liberalizma kot neke vsestranske moralne filozofije ter se zavzel le za politični liberalizem, za liberalizem, ki ni več odvisen od nobenega partikularnega moralnega ideala, kakršen je bil npr. avtonomija. Gre mu za liberalizem, ki zagotavlja *stabilnost* in *enotnost* družbe in ki pravice ne povezuje z avtonomnostjo ali individualnostjo, marveč z *redom*. Prav stabilnost postane koncept, ki naj po Rawlsu ureja družbo ljudi z različnimi pogledi na dobro. In v zadnji instanci se Rawls zavzame za to, da s koncepcijo pravice najdemo praktične rešitve realnih političnih problemov, ne pa, da iščemo resnico o morali.

Rawls je s tem obratom zelo razočaral svoje zagovornike in interprete, kajti prav koncepcija stabilnosti prinaša s sabo zelo vulgarno zavzemanje za družbeni red, brez neke teoretske poante. V zadnji instanci gre pač preprosto za to, da *ljudi nadzorujemo ter jih ukrotimo*, da spoštujejo pravila obstoječe družbe — torej predvsem ameriškega modela liberalne demokracije.

Presenetljivo pa je bil »pozni« Rawls deležen velike naklonjenosti pri Richardu Rortyju. Slednji je prav zadnji obrat Rawlsa izkoristil za kritiko komunitarcev ter za podkrepitev lastne teze o primatu politike pred filozofijo.

Rortyjeva podpora Rawlsu

Rorty vzame v precep predvsem tisti del komunitarcev (Sandel, Taylor), ki trdijo, da politične institucije predpostavljajo neko doktrino o naravi človeških bitij ter da mora takšna doktrina, v nasprotju z rasvetljenskim racionalizmom, razjasniti bistveno zgodovinski značaj jaza.

⁹ Cf. Rawls, »Kantian Constructivism in Moral Theory«, v: *The Journal of Philosophy* (1980) 88.

Rorty temu nasprotuje zato, ker je zanj bistveno, da sta tako religija kot filozofija ločeni od politike, kajti obe sta »nejasna vseobsegajoča termina, ki se ju da prepričljivo redefinirati«. Zavzame se za t. i. »filozofsko toleranco« — za to, da mora biti politika indiferentna do filozofskih razglabljanj o naravi jaza, bistvu človeške eksistence, kajti slednje je lahko le del osebnega sveta in ne političnih odločitev o organizaciji družbe. To stališče pa najde Rorty tudi pri »pozmem« Rawlsu, ki nenehno poudarja, da filozofija kot iskanje resnice o neodvisnem metafizičnem in moralnem redu ne more biti osnova za politično koncepcijo pravice v demokratični družbi. Rorty tudi brani Rawlsa pred Sandelom s tezo, da Rawlsova koncepcija jaza, ki je pred svojimi cilji, ni mišljena kot »jaz«, ki je ločen od svojih verovanj in želja. Rorty namreč Rawlsov jaz vidi kot »razsrediščen, kot historično kontingentnost od začetka do konca. Rawlsu niti ni treba niti ne želi zagovarjati primarnosti pravice pred dobrim, kot jo je zagovarjal Kant, sklicujoč se na teorijo jaza, ki ga dela več kot nek 'empirični jaz', več kot 'radikalno umeščeni subjekt' (radically situated subject). On verjetno meni, da ima Kant prav o naravi pravice, moti pa se o naravi in vlogi filozofije.«¹⁰

Kritike o naravi jaza, ki so jih Rawlsu izrekli komunitarci, so za Rortya popolnoma neustrezne, ker Rawlsa sploh ne zanima identiteta jaza, ampak le pogoji državljanstva v liberalni družbi, kajti zanj je prva demokratična politika, potem šele pride filozofija. Resnica, ki jo išče filozofija, namreč sploh ni relevantna za politiko. To pa tudi pobije tezo komunitarcev (npr. Sandela), da temelji družbena teorija liberalne države na napačnih filozofskih predpostavkah. Dejstvo, da je Rawls postavil pravico za prvo vrlo družbe, je ukinilo vsako potrebo po filozofski in religiozni legitimaciji politike kot take. Zato se liberalci tudi izognejo temu, čemur mnogokrat podležejo komunitarci, namreč izražanju potrebe po vrnitvi k religiji, ali novim filozofskim refleksijam (iskanju skupnega dobrega), ki naj rešijo družbo propada. Rorty zato pravi, da četudi bo sodobna liberalna demokracija propadla, to ne bo dokaz za to, da potrebujemo neka skupna prepričanja o »našem mestu v univerzumu in naši misiji na zemlji«.

Paradokso pa je, da Rorty ob vsej hvali Rawlsa ne izpostavi njegovih pomanjkljivosti. Rawls je namreč ostal na ravni simbolnega univerzuma: oblikoval je sicer shemo družbe, ki vsakemu posamezniku dovoljuje izbor lastnega dobrega, ki torej v nasprotju z utilitarizmom in tudi komunitarizmom ne oblikuje nekega dobrega skupnosti, ki mu mora biti posameznik podrejen. Toda ta etika simbolnega pozablja na neko temeljno razsežnost subjekta — namreč na fantazmatsko razmerje, ki oblikuje njegov odnos do lastne želje in želje Drugega. Ne poznavajoč lacanovske teorije je po drugi poti do tega prišel namreč prav Rorty v svoji teoriji o solidarnosti v družbi.

Izključitev fantazme

Najprej je potrebno poudariti, da takrat, ko Rorty opisuje, kakšna naj bi bila človeška solidarnost, še ostaja na ravni Rawlsa in njegovih dogovorov v izvirni poziciji. Rorty se namreč zoperstavi dojemanju človeške solidarnosti kot nečesa, kar je v vsakem od nas, kot nekakšno človeško bistvo, ki se odziva na prisotnost te iste stvari v drugih

¹⁰ Cf. Rorty, v: Malachowski, *Reading Rorty*, Cambridge, Basil Blackwell 1990, str. 288-9.

človeških bitjih. Te bistveno človeške lastnosti namreč niso nekaj stalnega, ampak so odvisne od zgodovinskih okoliščin: stvar konsenza je, katere lastnosti so normalne in katera dejanja so pravična ali nepravična. Naš občutek solidarnosti je večji, ko je tisti, s katerim se solidariziramo, dojet kot »eden izmed nas«, ker »mi« pomeni nekaj manjšega in bolj omejenega kot človeška vrsta.

Isto bi rekel tudi Rawls, če bi ga vprašali, kako pridemo do solidarnosti: izhajal bi iz tega, da so se stranke v izvorni poziciji dogovorile, kateri so principi pravice, in glede nanje lahko presojamo solidarno delovanje. Poudaril bi še to, da je solidarnost v samem temelju koncepta pravice, ker se zavzema za to, da mora biti naše delovanje vselej takšno, da pomaga najslabše stoječim. Strinjal bi se tudi s tem, da ne moremo doseči solidarnosti s človeško vrsto kot tako, ampak z ožjo skupino, k temu pa bi še dodal, da solidarnost, temelječa na principih pravice, velja za liberalno demokratsko družbo in ne za družbo nasploh.

Toda razlika med Rawlsom in Rortyjem se zarisuje že ob Rortyjevi tezi, da je solidarnost dojeta kot »zmožnost videti vedno več tradicionalnih razlik (religijo, nagone, raso, navade) kot nepomembnih, ko jih primerjamo s podobnostmi glede na bolečino in ponižanje — gre za zmožnost misliti o ljudeh, ki so različni od nas, kot da so vključeni v vrsto 'mi'.«¹¹ Rawls bi se strinjal s prvim delom stavka, da so religija, rasa, navade nepomembne za določitev principov pravice (in nanje nanašajoče se solidarnosti), problem identifikacije z bolečino drugega pa izpade iz njegovega konteksta. Kako se to kaže?

Najprej pogledjmo, kako definira občutljivost za bolečino drugega Rorty. Njegova teza je, da je hujše kot neko realno nasilje tisto, zaradi katerega se ti »razdre svet«, ko se ti zgodi nekaj takšnega, česar ne moreš opisati z besedami. Primer tega je opisan v Orwellovem romanu 1984. Uspeh torture je v tem, da izrečemo ali smo prisiljeni verjeti nekaj, zaradi česar kasneje ne moremo biti več ista oseba kot prej, zaradi česar se poruši naša subjektivnost. »Najhujše, kar lahko nekomu naredimo, ni to, da kriči v agoniji, ampak da uporabimo agonijo takšne vrste, da tudi, ko je je konec, človek ne more rekonstruirati sebe. Mišljeno je, da izreče nekaj (vero, željo), za kar kasneje ne bo mogel dojeti, da je zares naredil... Za Winstona je to stavek, ki ga ne more iskreno izreči in še vedno ostati isti, 'Naredite to Juliji' in najhujša stvar na svetu postanejo podgane. Toda najbrž je vsak izmed nas v istem razmerju do nekega stavka ali do neke stvari. Če nekdo lahko odkrije ta ključni stavek, to ključno stvar, potem, kot pravi O'Brien, lahko raztrga svoj razum in ga sestavi na nov način, po lastni izbiri. Toda objekt vaje je zvok trganja in ne rezultat sestavljanja. Pomemben je zlom. Sestavljanje je le dodatna malenkost.«¹²

Ta fantazmatska struktura, na katero je vezan vsak subjekt, namreč to, kako je v odnosu do neke stvari, stavka, zaradi katerega se mu lahko poruši svet, ko nikoli ne bo več isti kot prej, je tisto, kar mora nujno izpasti iz Rawlsove družbene pogodbe. Da Rawlsov projekt deluje, mora ostati na ravni simbolnega razmerja, in sicer za ceno tega, da izključi Realno, neko travmatično točko okoli katere je simbolno strukturirano. Rortyju pa uspe prav to, namreč da proizvede etiko Realnega, etiko, ki ve, da je travmatičen prav odnos do bolečine drugega.

¹¹ Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press 1989, str. 192.

¹² *Ibid.*, str. 179.

Lacan postavi bolečino v razmerje z *das Ding*, s travmatičnim mestom, na katerega se vežejo subjektive fantazme. Tako za bolečino kot za fantazmo velja, da »na neki določeni meji dejansko ne preneseta razodetja v besedi.«¹³ Pri fantazmi gre za razmerje subjekta do objekta želje, in sicer za način, kako subjekt okoli nekega travmatičnega elementa organizira svojo ekonomijo uživanja.

Da Rawlsova distributivna pravica deluje, mora predpostaviti neko čisto željo subjekta, ki ni vezana na fantazmo in se jo da racionalno zadovoljiti oz. z družbeno pogodbo doseči, da bo zadovoljena s pravično razdelitvijo dobrin. Kolikor Rawls ostane na ravni simbolnega, mora nenehno proizvajati nova pravila, izumljati nove določbe, ki naj popolnoma zaobsežejo subjektov interes v izvirni situaciji. Zato mora npr. predpostaviti, da so stranke v izvirni poziciji racionalne in »vedo, da imajo raje več kot pa manj primarnih dobrin«, kajti postopati bi morale kot racionalni človek, ki ve, da si z več dobrinami lahko zagotovi večji uspeh. Lacanovska psihoanaliza bi na to tezo odgovorila, da nikakor ni res, da subjekt teži k svojemu dobremu in zato tudi ni res, da obstoji neka obča želja po primarnih dobrinah. Tako kot psihoanaliza odgovori utilitarizmu, da ni nekega Vrhovnega dobrega, ko pokaže, da je vsako Vrhovno dobro prisotno le kot neko prepovedano dobro, odgovori tudi liberalizmu, ko pravi, da ni »drugega dobrega kot neko prepovedano dobro«. Ko se je liberalizem odpovedal Vrhovnemu dobremu skupnosti, pa se ni odpovedal realizaciji dobrega vsakega posameznika. Rawlsov preobrat od etike imaginarnega k etiki simbolne družbene pogodbe še vedno ostaja na ravni zadovoljitve individualne želje po dobrem. To, česar takšen pristop ne vidi, je, da »se subjekt ne določi s tem, da 'izbere' svoje dobro..., temveč s tem, da izbere, da *ne* bo deloval na podlagi pogojev, ki opredeljujejo njegov prid, torej tako, da deluje v nasprotju z lastnim blagom – celo do točke lastne smrti.«¹⁴ Odgovor Rawlsu bi torej bil, da subjekt ni zmožen brez omejitev sprejeti svojega simbolnega mandata, da torej, ne glede na to, kako »pravične« in »koristne« odgovore sprejme, ne ravna v skladu z njimi.

Zato tudi nikakor ni nujno res, da bi, kot predvideva Rawls, ljudje racionalno izbrali več dobrin, da bi si tako zagotovili večji uspeh. Kot je opozoril Lacan, ima lahko celo uničevanje dobrin neko posebno vrednostno funkcijo za skupnost. Primer tega je bila pri primitivnih družbah obredna ceremonija potlač, ko so pripadniki družbe načrtno uničevali dobrine, ki bi jih racionalno v družbi še kako potrebovali. Isto se je dogajalo tudi na nekaterih fevdalnih gostijah, ko je gospoda kar tekmovala v tem, kdo bo uničil več dobrin. In, kot pravi Lacan, se prav okoli uničevanja, kolikor je le-to vezano na vzdrževanje želje, »vrtita problem in drama ekonomije dobrega, njeni odboji in zavoji.«¹⁵ Psihoanaliza nam pokaže, da šele fantazma daje konsistentnost naši želji – *neki empirični predmet ali dobrina postaneta predmet želje šele takrat, ko vstopita v fantazmo*. Zato je za subjekt irelevantno, katere dobrine so po »družbeni pogodbi« izbrane kot primarne dobrine, če le-te ne zadevajo njegove želje.

¹³ O tem glej Scarry, *The Body in Pain*, Oxford University Press 1985. Avtorica analizira bolečino, ki se je ne da izraziti v jeziku, bolečino, ki jo želi mučitelj izzvati pri žrtvi zato, da bi ji odvzel jezik in jo tako izločil iz družbe. To, kar mučitelj resnično želi doseči pri žrtvi, je namreč ponižanje in ne kričanje v agoniji. Krik je le eno ponižanje več.

¹⁴ J. Copjec, »The Sartorial Super Ego«, New York 1989, str. 65.

¹⁵ J. Lacan, *Etika psihoanalize*, Ljubljana, Analecta 1988, str. 232.

Na isti način lahko ovržemo tudi Rawlsovo zahtevo, da mora biti iz izvirne situacije nujno izključena zavist. To Rawls opravičuje, prvič, s tem, da bi zavist, če bi bila dovoljena v izvirni situaciji, omogočila, da bi bil izbran sistem, ki bi bil za vse stranke neugoden, in drugič, da je za sistem, ki je že izbran po pogodbenih kriterijih (torej sistem, ki ga določa pravica), malo verjetno, da bi generiral močne občutke zavisti.¹⁶ Rawls predpostavlja, da lahko zavist reguliramo (dovolimo ali ne) ter da je odvisna od sistema (in je je v pravičnem manj). Vendar pa je v dialektiki želje, kolikor je le-ta vselej intersubjektivna (v Lacanovi teoriji je namreč »želja vselej želja Drugega«), vedno na delu zavist. Subjekt želi neki objekt, ker je le-ta objekt želje Drugega. Ker ne obstaja neposreden odnos subjekta do objekta, ki ne bi bil posredovan skozi željo Drugega, ne more obstajati intersubjektivna pogodba, v kateri zavist ne bi bila prisotna.

Izključitev zavisti pomeni prav izključitev fantazme. Značilna rasistična fantazma, v kateri je prisotna zavist, je npr. mit o večji potentnosti črncev: belci radi opisujejo črnce kot polživali, ki še niso dosegli ravni kulture, ta živalskost pa naj bi se kazala tudi v njihovi »nenormalni« potentnosti. Vendar takšno opisovanje črncev ne izraža nič drugega kot sovraštvo do užitka Drugega, ki pa je, kot pravi Miller, vselej sovraštvo do lastnega užitka.¹⁷

Predpostavimo, s kakšno argumentacijo bi nastopil Rawls, če bi ga vprašali, ali lahko razizem izključimo iz družbene pogodbe. Najbrž bi postopal enako kot pri zavisti in torej predpostavil, da mora biti razizem izključen iz izvirne situacije, ker je nepravilen, pristranski, medtem ko je bistveno za družbeni dogovor prav dejstvo, da so stranke v izvirni situaciji nepristranske. Toda karkoli se že stranke v izvirni situaciji dogovorijo, in tudi če rečemo, da je pravica, ki so jo izbrale, po definiciji nerasistična, moramo vendale reči, da Rawlsov model razizma ne more implicitno obsoditi. Problem sicer lahko poskuša rešiti tako, da ga izključi, to pa je tudi vse, kar lahko naredi. Rawls namreč še vedno ostaja na ravni razsvetljenstva, ko predpostavlja, da je možno oblikovati neki univerzalen znanstven model tega, kako je družba organizirana. Rawlsov subjekt je univerzalen in kot tak ločen od svojega mesta izjavljanja: zanj se predpostavlja, da ima nek nevtralen pogled na družbo. Bistveno pa je, da je razizem prav reakcija na to univerzalnost, ki je vezana na znanost. Kot pravi Miller, znanost glede razizma nikakor ni nedolžna, čeprav se mora, kolikor je univerzalna in torej drži za vse ljudi, predstavljati kot antirasistična, antinacionalna in antiideološka ter kot taka »vodi k univerzalni etiki, ki za bistveno, absolutno vrednoto postavlja razvoj«.¹⁸ Toda to ne more učinkovati, saj je ta univerzalni način znanosti omejen s tem, kar je strogo partikularno, kar ni »ne univerzalno niti ne vzdrži univerzalizacije« – gre za način užitka, za to, da je vsakdo »suženj imperativa uživanja«. To, kar poskuša Rawls in kar je pred njim poskušalo že razsvetljenje, pa je prav poskus univerzalizacije načina uživanja.

Rasistična fantazma kot specifičen način organizacije užitka je to, kar Rawls poskuša izključiti iz družbene pogodbe, pa mu ne uspe – prav poskusi ameriške družbe (ki je Rawlsov model za teorijo pravice), da bi »izkoreninila« razizem, se vedno znova izkažejo kot neuspešni. Rawlsa nikakor ne moremo obtožiti zavestnega razizma, gre le

¹⁶ Cf. Rawls, *The Theory of Justice*, str. 144, in str. 534–41.

¹⁷ Miller, »Ekstimnost«, v: *Razpol*, Ljubljana (1989) 5.

¹⁸ *Ibid.*, str. 38.

za to, da se tej nevarnosti ne more izogniti, tudi če bi jo hotel kot obliko zavisti izbrisati iz svoje sheme družbene pogodbe. Opozorimo lahko le na to, da tudi liberalizem ne more biti po definiciji imun za rasizem, kajti, ne da bi se zavedal, liberalizem velikokrat zabrede v rasizem, ko naredi sovražnika iz tistih, ki ne sprejemajo domnevno univerzalnih liberalnih vrednot. Tako so npr. liberalci v Ameriki v boju za desegregacijsko politiko velikokrat dosegli prav nasprotno učinke, ker so predpostavljali, da je možno posegati v skupnost in jo v imenu nekih občih vrednot spreminjati. Tipičen primer tega je bila v sedemdesetih letih politika mešanja otrok v šolah, ki je uvedla sistem prevažanja z šolskimi avtobusi (school-busing) za revne črnske in delavske otroke v šole v bogata obmestna naselja, in za otroke višjih slojev v revna mestna geta. Zamisel je bila v tem, da bi rasno mešane šole otrokom omogočile, da se prebijejo iz kroga revščine — tako bi ustvarili možnosti, da bi si nižji sloji skozi mešanje z višjimi pridobili nekaj več izobrazbe, spoznali druge navade, višji pa bi se v stiku z nižjimi osvobodili rasističnih predsodkov. Paradokso so se poleg belcev iz višjih slojev temu uprli tudi črnci in nižji sloji belcev, kajti oboji so na isti način občutili ukrep kot vsiljevanje nekih tujih norm v njihovo skupnost. Ukrep, ki je bil iz liberalnega vidika mišljen kot pomoč nižjim slojem, je tako postal nova oblika prisile in državnega nadzora nad življenjem v določenih skupnostih. Predvsem nižji sloji so v tem ukrepu videli poskus države, da jim odtegne njihovo pravico do vzgoje otrok ter jih prepriča, da norme, ki veljajo v njihovi skupnosti, niso pravilne. Čeprav so liberalci ugovore proti prevažanju otrok videli le kot rasizem, pa je šlo predvsem za to, da si noben sloj ni pustil vzeti svojega načina življenja, ki zadeva specifične navade skupnosti, etnične rituale itd.¹⁹

Paradoksni rezultat liberalne politike je, da — čeprav poskuša biti za vse najbolj ugodna — jo zaradi zavisti vsi čutijo kot neugodno. Bolj ko želi omogočiti svobodo in enake možnosti za vse ljudi, jo le-ti čutijo kot poseg v svojo svobodo in zasebnost. Odgovor na to zagato pa daje prav fantazma — dokler bo liberalna teorija temeljila na izključitvi fantazme, zanikanju pravice do partikularnega načina, kako si ljudje organizirajo svoj užitek, se bo morala sprijazniti s tem, da je njena »dobrota« dojeta kot »sovražnost«.

¹⁹ Cf. Lasch, *True and Only Haven*, New York, Norton 1991, str. 487.

OČI – VIDNO

(vidno alyshy)

za to, da se tej nevarnosti ne more lotiti, tudi če bi jo hotel kot obliko zavesti izbrisati iz svoje sheme družbene pogodbe. Opozorimo lahko na to, da tudi liberalizem ne more biti po definiciji imun za rasizem, kajti, ne da bi se zavedel, liberalizem velikokrat zabrede v rasizem, ko naredi soračnika iz tistih, ki ne sprejemajo domnevno univerzalnih liberalnih vrednot. Tako so npr. liberalci v Ameriki v boju za desegregacijsko politiko velikokrat dosegli prav nasprotno učinke, ker so predpostavljali, da je možno posegati v skupnost in jo v imenu neklih občil vrednot spreminjati. Tipičen primer tega je bila v sedemdesetih letih politika mešanja otrok v šolah, ki je uvedla sistem prevažanja z šolskimi avtobusi (school-busing) za ravne črnce in delavske otroke v šole v bogata območja naselja, in za otroke višjih slojev v ravna mestna geta. Zamisel je bila v tem, da bi rasno mešanje šole otrokom omogočilo, da se prebijajo iz kroga revščine – tako bi ustvarili možnost, da bi si nižji sloji skozi mešanje z višjimi pridobili nekaj več izobrazbe, spoznali druge navade, višji pa bi se v stiku z nižjimi osvobodili rasističnih predsodkov. Paradoksalno so se poleg belcev iz višjih slojev temu uprli tudi črnci in nižji sloji belcev, kajti oboji so na isti način občutili ukrep kot vsiljevanje neklih tujih norm v njihovo skupnost. Ukrep, ki je bil iz liberalnega vidika mišljen kot pomoč nižjim slojem, je tako postal nova oblika prisilne intervencije nad življenjem v določenih skupnostih. Predvsem nižji sloji so se uprli, ker so se bali, da bi jim država, da jim odtegne njihovo pravico do vzgoje otrok ter jih prepričala, da šolanci, ki veljajo v njihovi skupnosti, niso pravilne. Čeprav so liberalci ugovore proti prevažanju otrok videli le kot rasizem, pa je šlo predvsem za to, da si noben sloj ni pustil vzeti svojega načina življenja, ki zadeva specifične navade skupnosti, etnične rituale itd.¹⁹

ZLATI VEK

Paradoksalni rezultat liberalne politike je, da – čeprav poskušali biti za vse najbolj ugodna – jo zaradi zavisti veljajo kot neugodna. Bolj ko želijo omogočiti svobodo in enake možnosti za vse ljudi, jo le-či čutijo kot poseg v svojo svobodo in zasebnost. Odgovor na to zagato pa daje prav fantazma – dokler bo liberalna teorija temeljila na izključitvi fantazme, zanikanje pravice do parikularnega načina, kako si ljudje organizirajo svoj užitek, se bo morala sprijazniti s tem, da je njena »dobrota« dojeta kot »soračnost«.

(hiša strahov)

¹⁹ Cf. Lasch, *True and Only Heaven*, New York, Norton 1971, str. 487.



VOJNI OGENJ

(rdeče obzorje)



NORI REK

(maska)



PLAMEN VOJNE

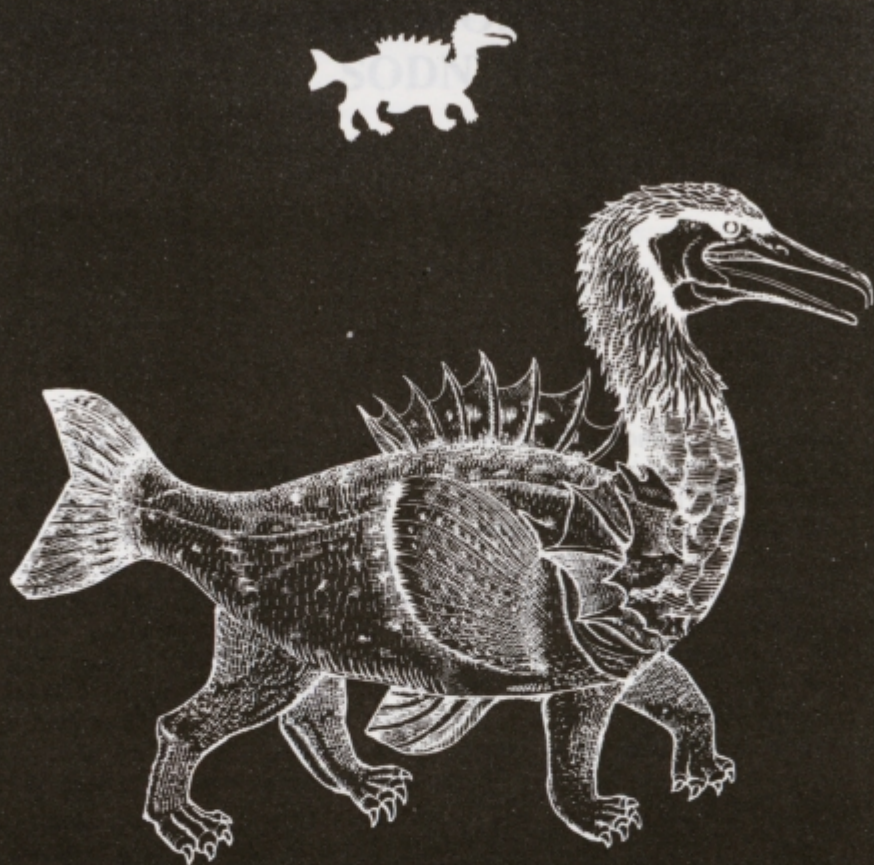
(topljena glava)



• • • • •

(sence)





INE LAGODJE V KULTURI

»MIT« O GOTOVOSTI IN VLOGA SODNIKA

Za sodobno pravno teorijo je vprašanja nujnosti oz. kontingentnosti na eni strani in jamstva proti arbitrarnosti na drugi strani neločljivo povezano z vprašanjem konsistence, popolnosti, »celosti« prava. Z gledišča pravne teorije, ki je še zmerom v veliki meri pozitivistična, to velja tako za kontinentalno kakor tudi za anglosaško teorijo, problema celosti prava pravzaprav sploh ni bilo mogoče zastaviti tako neposredno, pač pa zgolj v obliki vprašanja, ki ta problem že prestavi in popači: kako doseči poenoten pravni sistem in kaj jamči za njegovo enotnost? Četudi je vera v celost prava in enotnost njegovega sistema v sodobni pravni filozofiji še zmerom tako trdno zakoreninjena, da bi delovalo naivno, a vendar razumljivo vprašanje, zakaj mora biti pravo sploh celo, zakaj si je treba pravo sploh predstavljati kot enoten sistem, skorajda kot svetoskrunstvo, bomo mi splošno sprejeto predpostavko o celosti prava obravnavali prej kot del samega problema kakor metodo za njegovo rešitev.

Lahko bi rekli, da je vprašanje celosti oz. popolnosti pravnega sistema v prvi vrsti problem za pozitivistično teorijo. S. Rials¹ pokaže, da se je pozitivistični blok ob vprašanju, ali obstajajo lakune v pravu, vprašanju, ki je »pozitivistična« formulacija vprašanja o celosti prava, razdelil na dva tabora. Bistveno pri tem je Rialsovo opozorilo, da je za oba tabora pravo reducirano izključno na »postavljeno«, to je, pozitivno pravo. Za prvi tabor je pravo popolno, Drugi tabor pa izhaja iz vsakdanjega pravnega izkustva, da pravo ne predvideva in tudi ne more predvideti vseh situacij, na katere je treba aplicirati pravna pravila oz. norme, zato dopušča možnost nepopolnosti pravnega sistema.

Za prvi tabor se lahko celost prava vzpostvi zgolj z izključitvijo. Pozitivisti iz prvega tabora zagovarjajo namreč hipotezo, da je treba vse, kar ne izvira iz ustreznega pravnega akta, izključiti kot ne-pravo. Drugače rečeno, opirajo se na Kelsnov nauk o »ekskluzivni splošni normi«, ki postavlja kot podlago za vsako normo, ki predpisuje ali prepoveduje neko obliko vedenja, splošno normo, ki določa, da je vse tisto, kar ni predpisano ali

¹ Cf. S. Rials, »Supraconstitutionnalité et systématique du droit«, *Archives de philosophie du droit*, 31, str. 73f.

prepovedano, dovoljeno.² Narobe pa pozitivisti iz drugega tabora priznavajo, da zakonodajalec ne more vnaprej dati odgovora na vsa prihodnja vprašanja in pripraviti rešitve za vse prihodnje težave. A prav zato, ker je tudi zanje pojem prava izčrpan s pojmom pozitivnega prava, so te lakune, ta odsotnost rešitev nepredvidenih primerov ravno tako del prava.

Paradoks je v tem, da prideta tabora pozitivistov do nasprotnih sklepov glede celosti prava, četudi izhajata iz iste hipoteze, da ni prava zunaj in onstran pozitivnega prava in četudi si prizadevata za njegovo celost: za prve je pravo celo, a za ceno neke zgube, izključitve, drugi hočejo vseobsegajoče pravo brez meje, vanj hočejo vključiti prav vse, celo njegov molk, zato izgubijo njegovo celost.

Poskusov kritike pravnih teorij, ki se tako nevprašljivo opirajo na predpostavko o celosti prava, ni ravno veliko,³ pa še te bi lahko omejili na maloštevilne francoske in angleške avtorje, ki so pod močnim vplivom francoske »poststrukturalistične« teorije, zlasti Foucaulta, Derridaja, predvsem pa teoretika postmoderne, Lyotarda. Preveč bi se oddaljili od vprašanja, ki smo si ga postavili na začetku, če bi poskušali iz Lyotardovih ali Foucaultovih del deducirati možno kritiko sodobne pravne teorije, saj tarča njune kritike ni nikdar sama pravna teorija, temveč prej pravo kot institucija in praksa družbene regulacije. Sploh je »postmodernistična« misel, če uporabimo ta vprašljivi, ohlapni izraz, ki se je uveljavil predvsem v anglosaških deželah, pokazala zanimanje za pravo le, kolikor ga je lahko vpela v kontekst splošnega preiskovanja dozdevno samoumevnih predpostavk našega mišljenja in vednosti na eni strani in nastanka in zgodovine dozdevno »večnih« in dozdevno »občih« velikih sodobnih družbenih ustanov (šole, klinike, zapora), ki urejajo in obvladujejo družbeno in politično življenje.

Postmodernistična teorija kaže medsebojno prepletenost diskurzivnih form, ki generirajo konkretne tipe vednosti, in družbenih institucij, ki organizirajo in regulirajo družbeno življenje, ter njuno vpetost v obstoječa razmerja gospodstva, distribucije moči/oblasti.⁴ Najbolj sežeto, četudi nekoliko poenostavljeno bi postmodernizem v teoriji opredelili kot prizadevanje pokazati, kako so resnica, konsenz, enotnost, istost proizvod procesa marginalizacije, izključevanja in zatiranja razlik. Postmodernistična misel je

² Cf. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 2. izd., Franz Deuticke, Dunaj 1960, str. 329ff.

³ Tak poskus postmodernistične kritike R. Dworkina, enega najpomembnejših sodbnih pravnih teoretikov, ki odločno zagovarja »celost« prava, najdemo, denimo, v članku Anne Barron, »Ronald Dworkin and the Challenge of Postmodernism«, *Oxford Literary Journal*, 9. Avtorica se pri tem sklicuje na Lyotardova, Foucaultova in Deleuzova dela. V to smer grede deloma tudi prizadevanja F. Ewalda, ki poskuša metodo, ki jo je M. Foucault prikazal v *L'archéologie du savoir* in v *L'impossible prison*, aplicirati na analizo prava in pravne teorije. Kot zvest Foucaultov učenec zavrača koncept prava (Prava, Države itn.) kot lažne, nepravne koncepte in se, rajši, osredinja na anlizno vselej partikularnih, specifičnih, zgodovinsko kontingentnih pravnih praks. Cf. *L'Etat-Providence*, Grasset, Paris 1986.

⁴ Naš prikaz postmodernističnega podjetja je seveda zelo grob in poenostavljen, in sicer iz dveh razlogov: podrobnejša analiza postmodernistične teorije, ki bi zahtevala tudi problematizacijo tega izraza, bi močno preseгла okvire naše zastavitve problema, po drugi strani pa navedeni »postmodernistični« avtorji sploh ne obravnavajo sodobne pravne teorije, ki je predmet naše analize. Za podrobnejši prikaz Foucaultove teorije bi lahko iz množice bolj ali manj poenostavljenih prikazov izločili delo H.L. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago 1983, opozarjamo zlasti na Foucaultov pogovor k temu delu, »The Subject and Power«. Iz zbornika *Judging Lyotard*, (ur. A. Benjamin & D. Wood), London 1989, pa izstopa prispevek A. Barron, »Lyotard and the Problem of Justice«.

kritična tudi do razsvetljenske dediščine kot še zmerom prevladujoče paradigme za diskurzivne prakse, ki obvladujejo družbeno in politično življenje našega časa, spontano ideologijo znanosti, prava, vzgoje, politike itn., ker vidi v univerzalističnih pretenzijah razsvetljenskega tipa diskurza, prikriti totalitarizem.

Na podlagi teh splošnih potez postmodernistične analize A. Barron skonstruira pravo kot predmet kritike postmodernizma. Pravni diskurz, torej tako miselni sistem kakor tudi praksa družbene regulacije, se zdi A. Barron naravnost privilegirani objekt postmodernistične kritike, model ureditve družbenih razmerij, ki mu postmodernizem najodločneje nasprotuje. V tej luči vidi avtorica v zahtevi po enotnosti in celosti prava, po intencionalnosti produkcije pravnega diskurza, primatu unarnega subjekta pri pojasnjevanju in opravičevanju pravnega podjetja zavestno ali tudi nezavedno zavrnitev postmodernizma.

Postmodernistična kritika prava, zlasti njegove prakse, je na prvi pogled izjemno prepričljiva, saj kaže pravo tako kot tudi družbo, ki naj bi jo pravo urejalo, kot heterogeno zmešnjavo pravil, brez poenotujočega pravila. Skratka, pravo je s postmodernističnega vidika odprto, ne-celo. S postmodernistično kritiko se strinjamo tudi glede tega, da je pravni teoriji najprej in predvsem sredstvo za upravičevanje te prakse. Prav ima tudi, ko pokaže, da je zahteva po enotnosti prava in univerzalnosti pravnega diskurza v prid totalizaciji, hegemonizaciji in zatiranju drugega.

Naš glavni očitke postmodernistični kritiki ni, da ni upravičena, temveč, da je preveč splošna. Mehanizme totalizacije, hegemonizacije, marginalizacije in zatiranja razlik opaža povsod, ne le v pravu, povsod pa jih opaža zato, ker vse obravnava kot odprt tekst, kot neskončno igro razločevanja, intertekstualnosti, metonimičnega drsenja z zgolj kontingentimi in začasnimi utrditvami pomena. Skratka, očitamo ji, da kljub nasprotnim zagotovilom, ki ostajajo zgolj prazna, zabrisuje vse razlike in specifičnost predmetov svoje kritike. Z drugimi besedami, to, kar pove o pravu, bi lahko povedala o kateri koli družbeni institucionalni praksi in opravičujoči jo teoriji.⁵ S tem, da v zahtevi po enotnosti vidi zgolj sredstvo, s katerim pravna teorija legitimira dano porazdelitev oblasti in dano razmerje moči v družbi, prezre konstitutivno vlogo te zahteve za pravo kot specifično družbeno institucijo. Preprosto rečeno, tisto, kar spregleda, je ravno specifičnost prava kot prava.

V nasprotju s postmodernističnim pristopom pa mi ne bomo izhajali iz ne-celosti prava kot izvirne danosti, ki jo zahteva po enotnosti prava zgolj bolj ali manj uspešno prikrije in potvori, odpraviti pa je ne more, ker obvladujejo tudi pravo tako kot družbo neobvladljive igre intertekstualnosti in razločevanja, premeščanja težišča moči/oblasti. V zahtevi po enotnosti torej ne bomo videli golega slepila, pač pa jo bomo vzeli resno in jo analizirali tako, kot jo jemlje sama pravna teorija, torej kot pogoj za možnost prava kot prava. V ne-celosti prava bomo zato videli prej rezultat kot začetek neuspešnega poskusa poenotenja, poskusa, ki se ga loti teorija, ki — vsaj od Kelsna naprej — ne priznava metagovorce in ki mora zato najti oporo v sami sebi.

Naša teza je, da je mogoče pokazati, da je funkcija sodnika preizkusni kamen za to, ali se pravni teoriji posreči na eni strani izogniti se kontingentnosti in opravičiti pre-

⁵ Elemente za tako kritiko najdemo, denimo, tudi v Habermasovem »obračunu« z Derridajem v, J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1985, str.191-247.

dpostavko o celosti prava ter utemeljiti normativnost prava in objektivno veljavnost pravnih pravil, na drugi strani pa objektivno veljavnost procesa odločanja, ne da bi pristala na njegovo arbitrarnost. Izhajamo torej iz hipoteze, da je sodnik ali, rajši, izvrševanje sodniške oblasti točka, na kateri se zlomi pojmovanje prava kot enotnega sistema. Za zgled, na katerem bomo preizkusili veljavnost naše teze bomo vzeli pozitivistično teorijo H. L. A. Harta.

* * *

Za Harta je pravo enotnost primarnih in sekundarnih pravil, pri čemer so primarna pravila pravila, ki vodijo vedenje posameznikov, sekundarna pravila pa so pravila o primarnih pravilih, pravila, kako je treba narediti, prepoznati in odpraviti primarna pravila. Med sekundarnimi pravili ima izjemen položaj pravilo za prepoznavo, ki ga Hart razume kot orodje, s pomočjo katerega ustreznega avtoriteta izda »osebno izkaznico« pravilu in s tem potrdi, da je zadevno pravilo vključeno v pravni sistem in ima zato pravno veljavnost. Skratka, pravo je tisto, kar je s pomočjo pravila za prepoznavanje razglašeno za pravo. To temeljno pravilo, ki v marsikaterem pogledu funkcionira podobno kot Kelsnova temeljna norma, se samo opira zgolj na to, da je v neki dani skupnosti splošno sprejeto ali pa vsaj, da ga sprejemajo uradniki, ki opravljajo sodniško funkcijo.

Tako za Kelsna kakor tudi za Harta, ki se razglašata za pravna pozitivista, je pravo sistem pravil, ki ga poenoti izjemno pravilo. To temeljno pravilo je pri obeh postavljeno kot poslednje pravilo, ki zaceli strukturo pravnega reda s tem, da ustavi »regressus ad infinitum«. Ker pa zadnje pravilo ne more biti izpeljano iz kakšnega višjega, bolj temeljnega pravila, ki bi mu podelilo veljavnost, samo ne more biti veljavno, vsaj ne v istem pomenu, v katerem so veljavna druga pravna pravila. Njegova veljavnost temelji zgolj na tem, da je univerzalno sprejeto (Hart) oz. predpostavljeno (Kelsen). Je edino pravilo v pravnem sistemu, katerega veljavnost ali, rajši, zavezovalna moč je odvisna od njegove vnaprej predpostavljene sprejetosti. To pravilo bi prav zaradi njegovega izjemnega položaja lahko imenovali tudi pravilo-gospodar, po analogiji z S₁, označevalcem-gospodarjem, saj tudi ni nič drugega kakor čisti označevalec, ki zgolj s tem, da je izvzeto iz množice drugih pravil in dojeto kot izjema, daje enotnost in istovetnost vsem drugim, med seboj sicer nepovezanim pravilom, oziroma, drugače rečeno, to pravilo-izjema totalizira polje raztresenih pravil v razločen, hierarhičen pravni sistem.

Z vidika pravnega pozitivizma mora vsak pravni sistem vsebovati tako poslednje pravilo ali normo, pa naj se imenuje temeljna norma ali pravilo za prepoznavo, ki »podeli pravnemu sistemu,« kot poudarita F. Ost in M. van de Kerchove, »načelo njegove razločitve od vsega, kar ni pravo, načelo njegove enotnosti in temelj njegove veljavnosti.«⁶ Na drugi strani pa določa tudi tiste praktične refleksije in načela, ki vodijo sodniško odločanje ali pa so vsaj zakonsko zavezujoči temelji za razsojanje.

Za pravne pozitiviste, kakršna sta Kelsen in Hart, se pravni sistem od drugih normativnih sistemov loči po tem, da je veljavnost pravnih norm oz. pravil odvisna od tega, ali jih priznava pristojna instanca z avtoriteto, denimo sodišče, katere naloga je, da

⁶ Cf. M. van de Kerchove, F. Ost, *Le système juridique entre ordre et désordre*, PUF, Paris 1988, str. 34.

interpretira in aplicira pravila oz. norme danega pravnega sistema. Po drugi strani pa so pravne norme oz. pravila dojeti ne le kot merila, po katerih naj se ravnaajo člani skupnosti, temveč tudi kot merila in kriteriji, ki opredeljujejo sodniške dolžnosti in so za podlago sodniškim odločitvam. A za to, da bi kateri koli pravni sistem funkcioniral, mora obstajati — vsaj z gledišča pravnega pozitivizma — skupen kontekst oz. okvir za interpretacijo pravil, okvir, v katerem se srečajo zakonodajalec kot tisti, ki »naredi« zakone, sodnik kot tisti, ki te zakone aplicira, in navaden subjekt kot tisti, ki te zakone spoštuje.

Sodobna, zlasti anglosaška pravna filozofija je pogosto segala po konceptih filozofije jezika, denimo, H. L. A. Hart ali pa primerjala sodnikovo dejavnost z dejavnostjo literarnega teoretika⁷, a v določeni točki je morala priznati meje takih analogij. Sodnik, ko razsoja spor, ne more namreč nikdar, naj je primer še tako zapleten, naj je položaj še tako nejasen in negotov, izjaviti »Ne vem, kako naj rasodim.« Ena izmed temeljnih potez pravne interpretacije je namreč prav zahteva ali celo prisila, da mora spor na koncu skleniti sodnikova jasna, določna in v zadnji instanci dokončna odločitev.

To zahtevo po dokončni in jasni odločitvi je mogoče pojasniti, denimo, z vero v gotovost oz. z mitom o gotovosti, ki naj bi bil po mnenju ameriških realistov, paradokсно, zakoreninjen prav med pravniki. Paradoks pravnega poklica naj bi bil v tem, da pravniki — ki v svoji vsakdanji praksi dokazujejo, da je pravo gnetljivo, spremenljivo, da je mogoče pravila upogniti v vse mogoče smeri — kljub temu verjamejo in s tem seveda zbujajo vero tudi pri laikih, da pravila so ali pa vsaj da lahko postanejo jasna, nedvoumna in nespremenljiva.⁸

V podobno smer gredo tudi razmišljanja P. Leitha, ki ugotavlja, da je sodobna filozofija jezika pod vplivom Wittgensteinovih *Filozofskih raziskav* začela z iskanjem gotovosti, končala pa s spoznanjem, da gotovosti ni in da je tako iskanje brezplodno, narobe pa sodobna analitična pravna filozofija, zlasti Hartova, začenja s priznavanjem negotovosti, z načelno »odprtostjo« pravil, konča pa s trditvijo, da položaj le ni tako brezupen in da za večino pravnih pravil v večini primerov vlada splošen konsenz glede njihove interpretacije in rabe.⁹ Leith vidi ironijo položaja, v katerem se je znašla Hartova filozofija, v tem, da zgolj s tem, da pojmuje pravo kot sistem pravil, nujno utrjuje mit o gotovosti, in to ne le v nasprotju s prevladujočimi pristopi v sodobni filozofiji, temveč celo proti svojemu lastnemu zavestnemu prizadevanju.

Ali je iskanje gotovosti zgolj mit, kot trdi Frank, in ali je Hart res prehodil pot Wittgensteinovega razvoja v nasprotno smer, kot trdi Leith, bomo videli v nadaljevanju. Naše izhodišče za pojasnitev tega mita o gotovosti je vsakdanja izkušnja, da je vera v nespremenljivost in enoumnost pravil — ne glede na to, da je ne potrjujeta ne narava pravnih pravil, ne pravna argumentacija — ena izmed ključnih opor za učinkovitost

⁷ R. Dworkin sodnikovo prakso razume najprej in predvsem kot interpretacijo, ki jo velikokrat primerja z interpretacijo literarnih del zlasti v *Law's Empire*, a še marsikje drugje.

⁸ J. Frank, eden najbolj znanih predstavnikov ameriškega pravnega realizma je poskušal pojasniti vero v gotovost s pomočjo psihoanalitičnih konceptov: »Pravo — korpus pravil, ki naj bi nezmotljivo določila, kaj je prav in kaj narobe in kdo bi moral biti kaznovan za svoje hudodelstvo — nujno postane delni nadomestek za Očeta-Nezmotljivega Sodnika.« Cf. J. Frank, *Law and the Modern Mind*, Brentano, New York 1930, str. 18.

⁹ Cf. Ph. Leith, »Common Usage, Certainty and Computing«, v: *The Jurisprudence of Orthodoxy: Queen's University Essays on H. L. A. Hart*, P. Leith, P. Ingram (ur.), Routledge, London 1988, str. 100f.

prava. Seveda pravnikom ne bi mogli očitati, da zavestno varajo oz. da se zgolj pretvarjajo, da verjamejo v gotovost, denimo, zato, da bi laže preslepili laike. Prej bi lahko govorili o notranjem razcepu ali, rajši, o dvojnosti vednosti in verovanja kot imanentni potezi pravnškega poklica: pravniki vedo, da so pravila spremenljiva, da nobena interpretacija in uporaba pravil ni popolnoma zanesljiva, hkrati pa zgolj s tem, da opravljajo svoj poklic, izpričujejo nujno, a nezavedno vero v gotovost prava. Sodnik namreč mora izreči končno sodbo o tem, ali je nekdo kriv ali ne, in če naj bo njegova sodba veljavna, potem ne sme biti dojeta kot arbitrarna odločitev, ne glede na to, da v dani zakonodaji ni pravila, ki bi ga bilo mogoče uporabiti za konkreten primer.

Nas ne bo toliko zanimal tradicionalni spor med pozitivisti in njihovimi nasprotniki o obsegu sodnikove diskrecijske pravice in o njegovi svobodi, da v mejnih primerih, za katere ni ustreznih pravil ali pa si pravila nasprotujejo, ustvari novo pravilo, pač bomo poskušali odgovoriti na vprašanje, koliko sodnikova svoboda pri odločanju omaja predpostavko o pravu kot koherentni celoti. Z drugimi besedami, naše izhodišče bo, da že gola prisila h končni in nedvoumni odločitvi kot *differentia specifica* pravne interpretacije in argumentacije glede na druge interpretacijske in argumentacijske postopke z vso ostrino postavi vprašanje sodnikove vloge, njegove svobode pri interpretaciji in uporabi pravil, a tudi vprašanje same pravne interpretacije, načel, po katerih se ravna, njene »kreativnosti«¹ glede na dana pravila, ki naj bi jim zgolj utrdila pomen in področje aplikacije.

Pri Hartu nastopa vprašanje sodnikove vloge v okviru prizadevanj najti kompromis, srednjo pot med »formalizmom«² na eni strani in »skepticizmom«³ oz. »realizmom«⁴ na drugi. Formalisti so razumeli pravo kot sistem jasnih in koherentnih pravil, sodnikovo dejavnost pa kot aplikacijo teh jasnih pravil na dana, trdna dejstva. Skeptiki oz. realisti, ki so izhajali iz vsakdanje pravne prakse, negotovosti interpretacije pravil in večje ali manjše stopnje arbitrarnosti sodniškega odločanja, pa so dokazovali, da takšen idealen, logičen in koherenten pravni sistem ne obstaja, a ne zaradi naključnih pomanjkljivosti konkretnih pravnih sistemov, temveč zato, ker pravo ni nič drugega kakor skupek heterogenih, včasih tudi protislovnih praks razsojanja. V nasprotju s formalisti, ki so priznavali primat sistemu pravil, so realisti opredelili pravo kot tisto, kar sodišča dejansko počno oz. kot tisto, kar je mogoče na podlagi pretekle prakse predvideti, da bo sodišče naredilo.

Hart izhaja iz izkušnje radikalne nezadostnosti tistih pojmovanj prava, ki pravni sistem reducirajo zgolj in izključno na sistem primarnih, obligacijskih pravil. Pomanjkljivosti takega pravnega sistema so predvsem tri: *negotovost* oz. nezanesljivost identifikacije pravil, *statičnost* pravil in *neučinkovitost* družbene prisile, ki bi jamčila za spoštovanje in ohranitev pravil. Te pomanjkljivosti je po Hartu mogoče opraviti le z vpeljavo sekundarnih pravil. Pravilo za prepoznavo identificira pravilo kot pravilo, ki pripada danemu pravnemu sistemu in mu hkrati določi pogoje za veljavnost. Pravila za spreminjanje odpravijo statičnost pravnega sistema s tem, da podelijo posameznikom ali skupini ljudi moč, da odpravljajo neučinkovita, zastrela pravila in jih nadomestijo z novimi. Pravila za razsojanje omogočijo posameznikom ali skupini ljudi, da izrekajo

avtoritativne sodbe o tem, ali je bilo primarno pravilo kršeno in da odmerijo ustrezno kazen za kršitev.¹⁰

Hartovo pojmovanje prava kot enotnosti primarnih in sekundarnih pravil je prevzelo nekaj ključnih prvin formalizma, zlasti prepričanje, da so pravila trdno jedro prava. Po drugi strani pa je Hart — deloma tudi pod vplivom skeptične kritike formalizma — priznaval odprtost interpretacije pravil in dokaj široko sodnikovo diskrecijsko pravico. Z drugimi besedami, Hart je poskušal odpraviti napake formalizma, upošteva kritiko skeptikov, in narobe, zdravo jedro formalizma je uporabil kot korektiv radikalnega skepticizma. Vendar so Hartovi pravi sogovorniki in seveda tudi nasprotniki le realisti in ne formalisti, saj je prav zato, ker se v marsičem strinja s skeptičnim stališčem realistov, prisiljen toliko bolj pojasniti točke razhajanja.

Hart razume teorijo ameriških realistov predvsem kot teorijo o vlogi pravil v sodniškem odločanju. Hart kritizira realiste, ker zanikajo obstoj pravil oz. kriterijev za (pravilno) sodnikovo razsojanje in zatrjujejo, da je pravo v zadnji instanci reducirano na sodniško prakso, na reševanje pravnih sporov. Sodniška praksa lahko kaže znamenja uniformnosti in regularnosti, na podlagi česar je mogoče celo predvideti sodnikove odločitve, a iz tega po mnenju realistov vsekakor ni mogoče izpeljati sklepa, da se sodniki ravna po kakšnem vnaprejšnjem pravilu. Tako kot realisti tudi Hart meni, da je pravna interpretacija »odprta«, da zanjo nič vnaprej ne jamči. A v nasprotju z realisti, ki ne vidijo ničesar, kar bi omejevalo to odprtost in s tem tudi sodnikovo svobodo — posledica tega pa je, da je sodnikova interpretacija in aplikacija pravil arbitrarna — Hart vztraja, da interpretacija ni arbitrarna v tisti meri, v kateri je sodnik zavezan pravilu za prepoznanje in s tem notranjemu stališču do pravil, to je, temu, da sprejema kot zavezujoča ga pravila vsaj pravila, ki določajo njegovo funkcijo, ki jim Hart pravi pravila za razsojanje.

Po Hartovem mnenju je radikalni skepticizem nevzdržen, ker je bodisi nedosleden, bodisi nesmiseln. Skepticizem je nedosleden, če funkcijo sodnika predpostavi kot nevprašljivo in dvomi zgolj o tem, ali se sodnik pri razsojanju ravna po pravilih ali ne. Če pa je dosleden, potem je nesmiseln, kot upravičeno opozori tudi N. MacCormick,¹¹ ker funkcije sodnika sploh ne more priznati, saj tudi samo funkcijo sodnika opredeljujejo pravila, namreč pravila za razsojanje. Hartova kritika skeptičnega stališča, ki ga zagovarjajo ameriški realisti, je nedvomno upravičena in formalno gledano pravilna, težava je le v tem, da sama logika njegovega argumentiranja opozori na njeno najbolj šibko točko, namreč na krožnost njegove utemeljitve sodnikove vloge.

Hart postavi, kot smo že večkrat opozorili, kot zadnje pravilo, na katerem temelji pravni sistem kot tak, pravilo za prepoznavo, ki zadeva tudi funkcijo sodnika, saj je opredeljeno kot »splošno, javno merilo za pravilno sodniško odločitev«, ki je »zavezujoče ... če je sprejeto«. Pravilo za prepoznavo torej določa, kako naj sodnik uporablja vsa tista in samo tista pravila, ki so veljavna glede na sprejeta merila za pravno veljavnost. A po drugi strani pravilo za prepoznavo že predpostavlja obstoj »sodnika«, čigar naloge

¹⁰ Cf. H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford University Press 1961, str. 117ff. in M. van de Kerchove, F. Ost, *Le système juridique entre ordre et désordre*, str. 41f.

¹¹ N. MacCormick, *H. L. A. Hart*, Edward Arnold Publishers, London 1981, str. 122.

in funkcijo pa opredeljuje šele pravilo za razsojanje, ki nekomu podeli moč avtoritete in prizna pristojnost, da izreka razsodbo v spornih primerih.

Pravilo za prepoznavo nujno predpostavlja sodnika, ker je pogoj za obstoj tega pravila to, da ga sodniki pripoznajo kot pravilo, ki jih zavezuje, funkcija sodnika pa spet predpostavlja pravilo za razsojanje – torej pravilo, ki to funkcijo opredeli. Hart to dozdevno krožnost predpostavljanja veljavnosti reši tako, da pravilu za razsojanje pripiše izjemen status in ga postavi na sečišče notranjosti/zunanosti pravnega sistema. Če pravilo za prepoznavo odloča o veljavnosti vseh drugih pravil, potem le za to ceno, da ni mogoče vprašati, ali je tudi ono samo veljavno:

»Tako kot standardna metrska palica v Parizu tako tudi pravilo za razsojanje postavi kriterije, glede na katere je mogoče preverjati druga pravila. Tako kot ne moremo vprašati, ali je standardna palica tudi sama dolga natanko meter, saj ni višjega testa za 'metrskost', tako tudi ne moremo vprašati, ali je pravilo za prepoznavo tudi samo veljavno, saj šele postavlja merilo za veljavnost vseh drugih pravil danega pravnega sistema.«¹²

Četudi sodnik sprejema pravilo za prepoznavo, kot po definiciji mora storiti, to še ne pomeni, da so zato tudi njegove odločitve že veljavne. Pravilo za prepoznavo torej ne jamči za veljavnost sodnikovih odločitev, pač pa omogoča njihovo veljavnost tako, da zaveže sodnika k temu, da spoštuje pravno veljavna pravila in da razsoja v skladu s postopki, ki jih predpisuje pravilo za razsojanje. Z drugimi besedami, pravilo za prepoznavo zahteva le to, da sodnik ravna v skladu s svojo funkcijo.

V nasprotju s stališčem realistov, da pravila niso jasna in trdna in da jim pomen utrdi šele sodnik, ko jih uporabi na konkretnem primeru, in v nasprotju s formalisti na drugi strani, za katere so pravila popolnoma jasna in nedvoumna, je Hart ubral srednjo pot: za trdnost in red, ki sta nujna za pravno interpretacijo, jamči »jedro utrjenega pomena« splošnih pravnih terminov in pravil, na drugi strani pa »senca negotovosti« rešuje pravno interpretacijo pred pastmi formalizma. Vendar predpostavka »jedra utrjenega pomena« ni Hartovo popuščanje formalizmu, pač pa zgolj pojasnitev pogojev za možnost komunikacije in s tem tudi prava kot institucije za družbeno regulacijo:

»Če ne bi bilo mogoče posredovati splošnih standardov za vedenje, ki bi jih množice posameznikov lahko doumele brez dodatnih navodil, standardov, ki v določenih razmerah zahtevajo določeno obliko vedenja, potem nič od tistega, kar priznavamo kot pravo, ne bi moglo obstajati.«¹³

Kot pripravno orodje v boju proti pretiravanjem skepticizma je mogoče razumeti tudi Hartovo ločevanje med jasnimi oz. paradigmatскими primeri na eni strani in težavnimi primeri na drugi. »Preprosti primeri, se nenehno ponavljajo v podobnih

¹² N. McCormick, *Op. cit.*, str. 109.

¹³ H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, str. 121. In še bolj eksplicitno:

»Če naj sploh med seboj komuniciramo in če naj, tako kot v najbolj elementarni obliki prava, izrazimo svojo namero, da naj nekatere določene tipe vedenja uravnavajo pravila, potem morajo imeti splošne besede, ki jih uporabljamo ... neko standardno instanco, tako da njihova raba ne zbuja nobenih dvomov. Imeti morajo jedro utrjenega pomena, a tu bo tudi polsenca vprašljivih primerov, v katerih besed ni mogoče ne popolnoma jasno uporabiti, ne popolnoma jasno izključiti.« (Ibid.)

kontekstih, splošni izrazi, ki jih uporabljajo, pa so popolnoma nedvoumni.«¹⁴ Narobe pa je za težavne primere značilno, da obstajajo tako razlogi za uporabo kakšnega splošnega izraza kakor tudi proti njegovi rabi, tako da se mora sodnik, ki interpretira in razsoja, v zadnji instanci odločiti za eno izmed odprtih alternativ.

Hartu so, po našem mnenju neupravičeno, očitali, da s tem, ko vpelje ločevanje med jasnimi in težavnimi primeri oz. med trdnim jedrom pomena in senco dvoma, zagovarja stališče konvencionalne jezikovne teorije, ki se zaveda, da s sintaktičnimi, semantičnimi in pragmatičnimi konvencijami ni mogoče vnaprej zagotoviti pomena izraza ali ustrezne rabe pravila. Pri Hartu pa ne gre za golo priznavanje nepopolnosti naravnega jezika, pač pa ima ta distinkcija čisto drugačno funkcijo. Ni »privolitev v nemožnost ideala«, pač pa nastopa tako rekoč kot pogoj za možnost pravne interpretacije. Pri tem pa Hart večkrat izrecno poudari, da meja med jasnim in nejasnim ni vnaprej začrtana, tako da lahko tisto, kar je bilo prej popolnoma jasno, nevprašljivo, postane nenadoma negotovo in dvoumno. Še bolj natančno, po Hartu jasni primeri niso jasni zato, ker bi bil njihov pomen tako trden in nevprašljiv, pač pa so nevprašljivi zato, ker jih doslej še nihče ni postavil pod vprašaj. Zato lahko postane v določenih, za zdaj morda še nepredvidljivih okoliščinah uporabnost vsakega pravila vprašljiva:

»Lahko bi rekli, da imajo pravni primeri osrednje jedro nevprašljivega pomena in mogoče je, da si v nekaterih primerih sploh ne bi mogli predstavljati, kako bi lahko spodbijali pomen kakšnega pravila ... Pa vendar imajo vsa pravila polsenco negotovosti, tako da mora sodnik izbirati med alternativami. Celo pomen dozdnevno nedolžnega določila zakona o oporoki, ki pravi, da mora zapustnik podpisati oporoko, lahko postane v določenih okoliščinah dvomljivo.«¹⁵

Hartovo na prvi pogled prostodušno priznanje, da ni odgovora oz. da vsaj jasnega odgovora ni na vprašanje, »zakaj so 'jasni primeri' jasni oz. kdaj lahko rečemo, da kakšno splošno pravilo očitno in enoumno uporabimo na kakšnem posebnem primeru,« bi morali zato prej kot naivnost, tako značilno za anglosaške filozofe, razumeti kot sad tehtnega premisleka. Če na načelni ravni ni mogoče vnaprej določiti, kateri primer je lahek in kateri težaven, se pravi, da šele vsakokratna, konkretna interpretacija določi, kaj bo štela za jasen primer, za paradigmo, s pomočjo katere se bo lotila težavnega primera. Z drugimi besedami, interpretacija, kot jo razume Hart, je »ustvarjalna«, saj njen predmet ni dan, temveč ga vsakič šele sama interpretacija proizvede.

Hartov poskus, da v lastno teorijo vključi skeptično kritiko, naperjeno proti gotovosti interpretacije, opirajoči se predvsem na pravila kot trdno jedro prava, ima seveda daljnosežne posledice za razumevanje sodniške funkcije. Hart izhaja iz načelne nedoločenosti vseh družbenih pravil, torej tudi pravnih. Pravila so nejasna, njihova struktura odprta, njihova raba pa negotova zato, ker so formulirana v navadni govorici, ki je po definiciji negotova, nejasna in odprta (*open-textured*).

Že na prvi pogled se zdi, da je odprtost pravil in negotovost njihove uporabe v nasprotju, če ni celo v protislovju z zahtevo, da mora biti sodnikova odločitev jasna, končna in nevprašljiva. Tako kot Wittgenstein tudi Hart nasprotuje temu, da bi bilo

¹⁴ *Op. cit.*, str. 123.

¹⁵ *Op. cit.*, str. 12.

mogoče problem rešiti, če bi predpostavili kanone za interpretacijo. Četudi bi taki kanoni obstajali, negotovosti interpretacije ne bi odpravili, saj bi bili tudi sami zgolj pravila, ki bi spet potrebovala interpretacijo. A če ni nobenega pozitivnega standarda ali kriterija za interpretacijo, kako potem sodnik ve, na podlagi česa se odloči, da je mogoče splošno pravilo uporabiti v danem konkretnem primeru?

Hart na to vprašanje odgovori posredno, prek ovinka sodnikove *diskrecijske pravice*. Ker mora sodnik vedno priti do končne odločitve, torej tudi v primerih, ko ni razvidno, ali je nanje mogoče uporabiti dano pravilo ali ne, mora imeti tudi dovolj proste roke, oz. imeti mora diskrecijsko pravico, da tudi v zamotanih primerih poišče ali celo naredi ustrezno pravilo, na katerega nato opre svojo sodbo. Kot vsi pozitivisti tudi Hart zagovarja možnost sodnikove proste presoje, le da pri njem diskrecijska pravica ni utemeljena v naključni nepopolnosti pravnega sistema pravil, to je, nemožnosti, da bi zakonodajalec predvidel vse okoliščine uporabe pravila, pač pa v sami strukturi pravila, v njegovi jezikovni substanci. Dejansko torej že jezik sam daje sodniku dokaj proste roke pri razsojanju.

Vendar gre pri Hartovem pojmovanju sodnikove proste presoje za neki presežek glede na siceršnje pozitivistično pojmovanje. Ne le v nejasnih, težavnih primerih, temveč vsakič, ko sodnik uporabi in interpretira splošno pravilo — ne glede na to, ali je njegova uporaba pravilna, napačna ali celo popolnoma arbitrarna — je njegova interpretacija in uporaba pravila v danem primeru zmerom rezultat njegove odločitve, izbire med možnimi alternativami. Z drugimi besedami, Hart sodnikovo diskrecijsko pravico univerzalizira. Univerzalizacija diskrecijske pravice je sicer pravilna rešitev odprtosti pravil in brezopornosti interpretacije, zato pa toliko bolj zaostri drug problem, namreč problem utemeljenosti sodnikovih odločitev.

Imanentno protislovje Hartovega pojmovanja sodnikove dejavnosti je v tem, da je na eni strani prisiljen priznati, da je interpretacija načelno brez opore, da nima jamstva, na drugi strani pa to brezopornost omejiti, ker hoče sodnikovo odločanje obvarovati pred arbitrarnostjo. Hart kot dober Wittgensteinov učenec sprejme poduk skeptične kritike in pokaže, da koncept prava kot sistema pravil ni nezdržljiv z brezopornostjo pravne interpretacije. Zato pride do pravega sklepa, da nobena sodba, ki jo izreče sodnik, ne glede na njeno »pravilnost«, v zadnji instanci nima opore v vnaprej zagotovljenem pomenu pravil, pač pa je rezultat njegove proste presoje. A hkrati se prestraši lastne radikalnosti in poskuša sodniku na vsak način zagotoviti alibi za njegovo odločitev oz. oprostiti ga odgovornosti zanjo. Pomembno vprašanje pri tem pa je, ali gre pri strategiji obrambe pred arbitrarnostjo, kot pravi Hart, oz. strategiji obrambe pred sodnikovo odgovornostjo, kot pravimo mi, v zgubo produktivno jedro skeptične kritike interpretacije (pravnih) pravil.

Hart pravilno opozori na svojevrsten paradoks razmerja med formalizmom in skepticizmom. Lahko bi rekli, da vračata drug drugemu lastno sporočilo, a v sprevrnjeni, torej resnični obliki. Skeptik se po Hartovem mnenju vede kot »razočarani absolutist,« ki potem, ko ugotovi, da je struktura pravil po definiciji odprta in zato ne more jamčiti za vse svoje prihodnje aplikacije, zatrdi, da so pravila lahko v najboljšem primeru koristen pomoček za napoved sodnikovih odločitev, drugače pa so zgolj prijetna igrača:

»Skeptikovo pojmovanje pogojev za obstoj pravila utegne biti neuresničljiv ideal. Potem, ko skeptik ugotovi, da tisto, čemur pravi pravila, ni doseglo tega ideala, izrazi svoje razočaranje tako, da zanika obstoj oz. možnost obstoja pravil.«¹⁶

Narobe pa formalist predpostavi kot že zagotovljeno tisto, kar bi skeptik rad šele dokazal, namreč fiksen pomen pravila, ki naj jamči za vse njegove prihodnje aplikacije. Hart pokaže, da formalist lahko doseže trdnost pomena le tako, da »zamrzne« nekatere izmed njegovih potez kot bistvene in jih nato išče v vseh konkretnih aplikacijah pravila. Hart očita formalistu, da spregleda, da fiksirani pomen pravila ni nekaj pravilu imanentnega, pač pa rezultat izbire, interpretacijske dejavnosti samega formalista. Prav zato, ker formalist spregleda svoj lastni ustvarjalni poseg, nujno pade v arbitrarnost:

»zagotoviti določeno stopnjo gotovosti in predvidljivosti [aplikacije pravila] je mogoče le za ceno slepega, na predsodke opirajočega se odločanja, kaj bi bilo treba storiti v prihodnjih primerih, o katerih strukturi ne vemo ničesar.«¹⁷

Rešitev, ki jo predlaga Hart, je spet nekakšna srednja pot med skepticizmom in formalizmom. S skeptiki se strinja v tem, da je mogoče sodnikovo dejavnost reducirati zgolj na »diskrecijsko igro«, v zadnji instanci na popolnoma arbitrarno interpretacijo in uporabo pravil. Pravo bi po tej skrajni varianti bilo zgolj tisto, kar sodnik razglasi za pravo. A kljub temu po Hartovem mnenju to ne bi pomenilo tudi že destrukcije prava kot sistema pravil. Kajti sodnik je funkcija, opredeljena z dvojnim pravilom: pravilom za razsojanje, ki pove, kaj je naloga sodnika, in pravilom za prepoznavo, ki od sodnika zahteva, da pravna pravila prepozna in tudi spoštuje kot veljavna pravila. In toliko časa, dokler bodo drugi sodniki in seveda tudi navadni subjekti verjeli, da se sodnik pri svojem odločanju ravna po teh dveh pravilih, toliko časa, dokler bodo *verjeli*, da sodnik *verjame* v pravo, toliko časa ga bodo priznavali kot sodnika, četudi bodo njegove odločitve še tako arbitrarne. Z drugimi besedami, po Hartovem mnenju imajo formalisti prav, ker vztrajajo na tem, da je za pravo obstoj pravil neogiben. A tisto, česar formalisti ne vidijo, kar tudi sam Hart ne prizna izrecno, pač pa le med vrsticami, prek aluzij, je, da *pravilo obstaja le, če vanj verjamemo*. A tudi ta vera ni vnaprej zagotovljena, pač pa *posredovana z avtoriteto*: navaden podložnik zakona lahko vanj verjame le, če verjame, da vanj že verjame njegov uradnik.

Pred arbitrarnostjo odločitev pa pravna pravila varuje še en mehanizem, namreč to, da mora sodnik imeti notranji odnos do pravila. To pomeni, da se sodnik pri svojem početju vedno sklicuje na že obstoječe pravilo. Za sodnika je pravilo zmerom že tu, celo v primerih, ko mora sam — na podlagi podobnosti s prejšnjimi primeri, opirajoč se na načela, notranja konkretnemu pravnemu sistemu — »izumiti« pravilo za nove situacije.¹⁸

¹⁶ Op. cit., str. 135.

¹⁷ Op. cit., str. 126.

¹⁸ »... utegnilo bi se zdeti, da sem v 'Pozitivizmu in ločitvi od morale' menil, da sodniki, ko dosežejo točko, ko obstoječe, utrjeno pravo ne more določiti odločitve, potisnejo pravne knjige preprosto v stran in začnejo pisati zakon de novo za dani primer, ne da bi se sklicevali na pravo. V resnici nisem bil nikdar tega mnenja... Pač pa opozorim na tiste poteze, ki ločijo sodnikovo ustvarjanje zakonov od zakonodajalčevega v tistih primerih, ki jih obstoječe pravo ne regulira, sodišča značilna pripisujejo velik pomen ravnanju po analogiji, zato da bi zagotovila, da bo nov zakon, ki ga naredijo, v skladu z načeli ali utemeljitvenimi razlogi, ki jih je mogoče prepoznati kot načela in razloge, ki so utemeljeni že v obstoječem pravu.« Cf., H. L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, str. 6f.

Z drugimi besedami, sodnik ni nikdar v položaju zakonodajalca. Če skeptiki trdijo, da je pravo tisto, kar sodnik pravi, da je pravo, potem bi lahko za Hartovega sodnika rekli, da lahko reče le to, kar mu dovoli pravo. In če je pri Hartu sploh še mogoče govoriti o diskrecijski pravici in arbitrarnosti, potem ta ni na strani sodnika, temveč na strani prava samega. Funkcija sodnika — ne glede na to, ali »prepozna« že obstoječa pravila, ali »izumi« nova pravila za še nepredvidene okoliščine, sklicujoč se na analogijo s prejšnjo sodno prakso in na načela, na katerih temelji pravo — je najprej in predvsem v tem, da zakrije nekonsistentnost, prava samega, skratka, da zakrije, da pravo ne obstaja, oz. da pravo ni drugega kot *bricolage*, katerega red za nazaj vzpostavi šele vsakokratni sodnikov poseg.

Rado Riha

REFLEKTIRAJOČA DOVRŠITEV
RAZSODNE MOČI

Za renesanso čiste filozofije

Vprašanje, ali je sestavni del Kantove kritične filozofije tudi *filozofija zgodovine*, ali sodi Kantova teoretizacija zgodovinskega razvoja človeškega rodu in pravno-političnega ustroja človeške skupnosti na rob transcendentalne filozofske zastavitve ali pa v samo njeno središče, je nedvomno eno izmed tistih *posebnih* vprašanj interpretacije Kanta, ki kar najbolj neposredno zadevajo njegovo filozofijo v *celoti*. Verjetno ni potrebno posebej opozarjati, da problematizira, denimo, trditev, da je Kantova filozofija zgodovine »kompatibilna«¹ s *Kritiko praktičnega uma*, hkrati tudi nauk tradicionalne interpretacije Kanta o dualizmu biti in najstva, fenomenalnega reda in noumenalnega, ki izključuje razmislek o možnosti fenomenalnega udejanjenja intelegibilnih moralnih smotrov iz obzorja kantovske problematike.

Vendar pa vprašanje Kantove filozofije zgodovine ne nastopa le kot notranji problem transcendentalne filozofije,² kot izhodišče in čer njene (re)interpretacije. Deluje tudi kot argument v aktualni filozofski diskusiji, ki presega okvir kantovskega kriticisma in se vrti okoli vprašanja, ali je v dobi postmoderne filozofija sploh še možna.

Resda se razvija filozofski diskurz tako rekoč od svojega začetka dalje v obliki radikalne kritike filozofije, pogosto celo kot eksplicitna nefilozofija ali protifilozofija. A danes je kritična razgradnja temeljnih filozofskih kategorij in epistemoloških konceptov po splošnem prepričanju že dosegla tisto stopnjo, ko se zdi, da se lahko upravičeno vprašamo, ali je način mišljenja, ki tako odločno zatrjuje svojo dovršitev in nemožnost, sploh še mogoče imenovati filozofija. Ali povezuje različne sodobne filozofske zastavitve – denimo, Heideggrovo kritiko metafizike, ali pa različne »postrukturalistične« pos-

¹ Cf. Kleingeld 1990, 429.

² O nelagodju, ki ga tradicionalni interpretaciji Kanta povzroča problem njegove filozofije oz. teorije zgodovine cf. Philonenko 1986, 12 in sl.

kuse filozofske refleksije predpostavk in učinkov lingvistične in psihoanalitične revolucije na področju vednosti — s filozofijo res še kaj drugega kot gola homonimija?³

Na vprašanje o možnosti postmoderne filozofije odgovarjamo sami, v navezavi na razmišljanja A. Badiouja, afirmativno. Izhajamo torej iz predpostavke, da so danes zopet ustvarjeni pogoji za možnost filozofije, še več, da je napočilo *obdobje renesanse čiste filozofije*. Resda mora filozofija danes reflektirati izkustvo konca, a zato še zdaleč ni dovršena. Izkustvo konca, skozi katerega mora sodobna filozofska refleksija, je zgolj izkustvo dovršitve tiste filozofije, ki se je razumela kot prehodni kraj konca metafizike⁴. Strukturalna in psihoanalitična revolucija na področju družbenih znanosti in humanističnih ved pa ni dokončno opravila z »močnimi« filozofskimi kategorijami Subjekta, Uma, Totalnosti itn., kot nam pogosto razlagajo njene spoznavne učinke, ampak je vse prej eden izmed tistih teoretskih dogodkov, ki so vzpostavili dejanske pogoje za temeljito rekonstrukcijo filozofskih kategorij. Rekonstrukcijo, ki ni drugega, če uporabimo formulacijo A. Badiouja, kot korak, kot še en korak na poti »kartezijanske meditacije« (Badiou 1989, 15). Tako filozofija danes ni možna *kljub* radikalni preobrazbi kartezijanskega subjekta, ki jo je opravila psihoanaliza J. Lacana, ampak ravno *zaradi nje*. Kot čista filozofija, ki kroži okoli svojih ključnih kategorij subjekta, biti in resnice⁵, je možna — med drugim — ravno na podlagi radikalno protifilozofske zastavitve Lacanove psihoanalitične teorije. Drugače rečeno, filozofija, ki je danes možna, je filozofija, ki je zmožna vzeti nase trojno izkustvo — izkustvo izpraznjenega in razsrediščenega subjekta, izkustvo resnice, ki se ne ve, in izkustvo nesimbolizabilnega realnega, ki vznikne kot učinek popolne simbolizacije vse realnosti.

Náš pritrdilni odgovor na vprašanje o možnosti postmoderne filozofije nas pelje k razmišljanjem L. Ferryja, ki razume svojo rekonstrukcijo Kantove filozofije zgodovine kot poskus izluščiti iz filozofskega diskurza moderne kategorije in postopke, ki bi lahko upravičili in utemeljili njegovo postmoderno nadaljevanje. Širše gledano lahko njegovo filozofijo »neiracionalistične kritike uma« (Ferry 1984-2, 112) uvrstimo v okvir, če smemo tako reči, habermasovske filozofske paradigme. Sodi med tiste filozofske zastavitve, ki skušajo kritiko univerzalističnih pretenzij moderne, razkrinkanje uma kot orodja gospostva, razviti kot notranji moment projekta moderne, rečeno s Habermasom, kot proti-diskurz moderne, ki ga vsebuje moderna sama. Nas zanima ta paradigma kot zastavitev, ki kljub svojemu zatirjevanju možnosti filozofije v postmoderni v resnici onemogoča, da bi se filozofija znova vzpostavila kot dejanski miselni prostor svojih možnosti.

³ Cf. Badiou 1989. Temeljna teza knjige je, da je potrebno obnoviti čisto filozofijo, in to tezo v celoti sprejemamo. Pomisleki, ki jih imamo glede nekaterih Badioujevih stališč, denimo, glede njegove popolne izključitve kategorije objekta iz filozofskega diskurza, ne zadevajo utemeljenosti same teze, zato jih tu ne bomo razvijali.

⁴ Natančneje rečeno, ki je mislila konec metafizike tako, da je na ravni izjave dokazovala zlom instance filozofskega utemeljujočega Uma, na ravni izjavljanja pa se je še enkrat umestila v razsežnost vse-utemeljujoče filozofske resnice.

⁵ Za utemeljitev in podrobnejšo razlago teh kategorij cf. Badiou 1989.

Razsodna moč in zgodovina

Rezultat Ferryjeve rekonstrukcije Kantove filozofije zgodovine lahko na kratko povzamemo takole: tudi če filozofija zgodovine v okviru Kantovega sistema ni izpeljana in utemeljena kot njegov sestavni del, deluje sam sistem transcendentalne filozofije, zlasti če ga interpretiramo s stališča tretje *Kritike*, kot konceptualni in metodološki okvir za razdelavo nehistoricističnega, postmoderne filozofiji primerne koncepta zgodovinske. Gre za koncept, ki ga sestavlja sistematična povezava treh kategorij, treh filozofskozgodovinskih stališč, ki so si neposredno vzeto v nasprotju in se kot taka med seboj izključujejo — Ferry jih imenuje Um, Volja in Bit.⁶ Polje kantovske zgodovine se vzpostavlja z artikulacijo treh heterogenih interpretacijskih nastavkov: radikalne kontingentnosti realnega, svobode delujočih subjektov in racionalnosti zgodovinskega dogajanja.⁷ Temelj tako dojete zgodovine pa ni Kantova praktična filozofija, ampak je to njegova *Kritika razsodne moči*.⁸ To, kar daje zgodovini status imanentnega problema transcendentalne filozofije, je problematika razsodne moči, natančneje, problematike reflektirajoče razsodne moči. Orišimo najprej na kratko specifično polje reflektirajoče sodbe.

* * *

Določujoča sodba je sestavni del teoretskega spoznanja, nujnih a priornih pogojev možnosti objektivnega spoznanja. Vselej že izhaja iz obćih transcendentalnih zakonov, ki jih razum predpisuje naravi in »brez katerih sploh ni mogoče misliti narave (kot predmeta čutov)« (Kant, KUK 92). Njena dejavnost je zgolj subsumirajoča, posebno upodablja zgolj v njegovi primernosti obćim zakonom. A če obći zakoni narave sicer vzpostavljajo sistematično zvezo med naravnimi rečmi kot predmeti nasploh, »glede na njihov rod« (ibid., 93), pa zato še ne povedo ničesar o specifičnosti predmetov, predmeta ne morejo določiti kot vselej »posebnega naravnega bitja« (ibid.). Sistem a priornih razumskih pogojev možnosti spoznanje tako rekoč a priori ne more dojeti narave v neskončni raznovrstnosti in heterogenosti njenih empiričnih oblik in zakonov — hkrati pa mora razum *nujno* predpostavljati, da vlada tudi med empiričnimi naravnimi zakoni in pravili neki zakoniti in spoznavni red.

To predpostavko udejanja in upravičuje reflektirajoča razsodna moč. Njena naloga je, da »poveže v enem načelu posebne zakone tudi glede na to, kar vsebujejo različnega« (ibid., 17) in tako omogoči, da se niz empiričnih spoznanj sklene v celoto izkustva. Pri tem se reflektirajoča razsodna moč opira na svoje lastno transcendentalno načelo, na a priorno načelo smotrnosti narave za naše spoznavne zmožnosti: naravne forme obravnava že vnaprej tako, *kot da* je narava njihovo neskončno raznovrstnost uskladila z našimi spoznavnimi zmožnostmi in tako zagotovila možnost za njihovo urejeno spo-

⁶ Cf. Ferry, 1984-2, 244/5.

⁷ Cf. Ferry, 1984-2, 134 sl.

⁸ Cf. za utemeljitev te teze tudi Philonenko 1986. V nasprotju s to tezo je med novejšimi obravnavami delo Yirmiyahuja Yowela *Kant et la philosophie de l'histoire*, Klinksieck, Pariz 1989 (angl. izv. Princeton University Press, 1980), ki navezuje Kantovo filozofijo zgodovine kot moralno zgodovino na njegovo praktično filozofijo.

znanje. Gre za smotrnost naravnih form, ki je zgolj subjektivna, se pravi, za smotrnost, ki je ne moremo pripisati naravi sami, ampak se vzpostavlja le v razmerju do spoznavnih zmožnosti subjekta. Kant jo zato tudi označuje kot »objektivno naključno« in »subjektivno nujno« zakonitost (ibid., 58), kot »naključno zakonitost« (ibid., 17) oz. »zakonitost naključnega kot takega« (ibid., 30, 42).

Smotrnost je *formalna*, kadar izraža ujemanje med formo predmeta in poenotujočo zmožnostjo subjekta, kadar rabi torej razsodni moči v njeni refleksiji o empirični naravi le kot načelo, da si »lahko v čezmerni raznovrstnosti naravnih form priskrbi pojem (da se lahko v njej orientira)« (ibid., 104). *Realna* oz. *objektivna* pa je, kadar presoja razsodna moč naravne produkte tako, kot da temeljijo na pojmu smotra, na neki predstavi torej, ki je pred predmetom in deluje kot vzrok za njegovo kavzalnost oz. kot razlog za njegovo možnost. Dve vrsti transcendentalnega načela reflektirajoče razsodne moči ustrezata njenima dvema »uporabnima načinoma« (ibid., 59), estetski in teleološki reflektirajoči sodbi.

Estetska reflektirajoča sodba, sodba okusa, ni izrek o kakšnosti predmeta, ampak o smotrnosti njegove forme za spoznavne zmožnosti subjekta, ki je neposredno povezana z občutkom ugodja. Ugodje ob predstavi predmeta, ki je rezultat refleksije o njegovi formi, je *začutena* skladnost razmerja med močjo umišljanja in razumom, dvema spoznavnima zmožnostima, ki sta na delu v reflektirajoči razsodni moči. Harmonična, svobodna igra obeh spoznavnih zmožnosti je v tem, da prihaja v goli refleksiji neke empirične predstave, *ne da bi bil dan pojem predmeta in brez namere pridobiti si pojem o njem*, da prihaja torej tako rekoč »samo od sebe« (ibid., 46) in »nenamerno« (ibid., 100) do tiste enotnosti moči umišljanja in razuma, zrenja in pojmov, ki je nujni pogoj za sleherno spoznanje, za »spoznanja nasploh« (ibid., 132). Občutek ugodja, ki je določitveni razlog reflektirajoče estetske sodbe, je neke vrste ovedenja »najprimernejše uglašnosti spoznavnih moči glede na spoznanje« (ibid., 158), je »stanje čudi«, kakršno nastane v uspešnem postopku upojmljenja zrenja in čutne upodobitve pojma, s katerim dana predstava sploh šele postane smiselna, torej neko »spoznanje nasploh«. Občutku ugodja je zato, ne glede na to, da pripada redu čutnosti, lasten specifičen predikat spoznavne dejavnosti: nastopa z zahtevo po obči veljavnosti in nujnosti.⁹ Reflektirajoča estetska sodba je, skratka, neka skoz in skoz paradokсна predstava: ne izhaja iz pojmov in pojmov ne proizvaja, a je kljub temu smiselna, se pravi, pojmovno strukturirana; njen določitveni razlog je občutek ugodja in neugodja, a gre za »čut« — »in ravno to je v načelu razsodne moči zagonento« (ibid., 75), »potujočoe in neobičajno« (ibid., 101) — ki je obče sporočljiv in nujen; in nazadnje, ujemanje predmeta z zmožnostmi subjekta je v njej zaznamovano z neko neodpravljlivo naključnostjo.¹⁰

⁹ »Obče sporočati pa je mogoče le spoznanje in predstavo, kolikor sodi k spoznanju« (Kant, KUK 131). Obča veljavnost in sporočljivost občutka ugodja, ki jo razvije Kant v nadaljevanju tretje *Kritike* v konceptu okusa kot edino pravega »skupnostnega čuta« (ibid., 227), je utemeljena v tem, da estetska refleksijska zmožnost ne sodi le s pomočjo občutka, ampak vselej tudi že o občutku, v tem torej, da spremlja občutek ugodja ob predstavi nekega predmeta vselej tudi obče pravilo, ki zavezujoče določa način povezovanja predstave z občutkom (cf. ibid., 43).

¹⁰ Cf. Kant, KUK 96 in 101, prav tako: »Ugodje je torej v sodbi okusa sicer odvisno od empirične predstave in ga a priori ni mogoče povezati s pojmom (a priori ni mogoče določiti, kateri predmet bo ali pa ne bo skladen z okusom, potrebno ga je preiskusiti)« (ibid., 102).

Teleološka reflektirajoča sodba je sodba o objektivni smotrnosti narave, ki dojema predmet kot »naravni smoter«, se pravi, kot predmet, čigar možnost je postavljena z njegovim pojmom. Teleološko presojanje ne podtika naravi namer in smotrov, ampak zgolj misli skladnost narave s kavzalnostjo uma, presoja jo torej tako, da postavlja razumske pojme v razmerje z umom. V teleološki refleksiji naravni produkt ni obravnavan glede na to, kar je, ampak glede na to, kaj naj bi bil. Tudi v teleološki sodbi je torej razsodna moč reflektirajoča, drugače rečeno, objektivna smotrnost zadeva le odnos predmetov do razsodne moči, ki v svoji refleksiji o predmetih pripisuje naravi smotre. Pojem objektivne smotrnosti rabi, kot pravi Kant, »zgolj za refleksijo o objektu, ne za določitev objekta s pojmom smotra« (ibid., 50). Teleološka sodba predpostavlja isto transcendentalno načelo razsodne moči, subjektivno smotrnost narave, veljavno zgolj v razmerju do subjekta, vendar pa nima nič opraviti z občutkom ugodja, ampak je opravljena zgolj z »razumom in umom (logično, glede na pojme)« (ibid., 104). Pojem smotra je pojem uma, in zaradi tega nujnega odnosa do reda uma je v teleološki sodbi, za razliko od estetske¹¹, vedno vsebovano nekaj, kar presega njeno lastno zmožnost, v njej je vedno že »več, kakor lahko pripišemo sami razsodni moči« (ibid., 47).

* * *

Vrnimo se zdaj h Ferryju in njegovemu poskusu, da bi koncept zgodovinskosti, lasten transcendentalni filozofiji, utemeljil v Kantovi teoriji reflektirajoče razsodne moči. Svojo interpretacijo gradi Ferry na dveh korakih. Izhajajoč iz tega, da je v reflektirajoči estetski sodbi ujemanje predmeta s spoznavnimi zmožnostmi subjekta naključno, da ga ni mogoče a priori utemeljiti, interpretira najprej estetsko reflektirajočo sodbo kot model za dojetje, kot pravi sam, »kontingentnosti ujemanja bivačnega z našimi logičnim strukturami« (Ferry 1980, 202). V drugem koraku postavlja nato sodbo okusa in njen določitveni razlog, občutek ugodja/neugodja, v odvisnost od teleološke sodbe, navezane na ideje uma. Lepo kot kraj upojmljenja brez pojma in zakonitosti brez zakona je možno, meni Ferry, le na podlagi vnaprejšnjega pričakovanja, da je empirično izkustvo mogoče sistematizirati, na podlagi regulativne rabe teleološke ideje sistema. Estetska sodba lahko deluje le zato, ker njeno razsojanje vselej že predpostavlja transcendentalno načelo smotrnosti narave za naše spoznavne zmožnosti. S tem temeljnim »načelom refleksije« (Kant, KUK 46) je tako, meni Ferry, v tretji *Kritiki* domišljena hevristična, regulativna funkcija, ki jo idejam uma pripisuje prva *Kritika*: ideje uma postanejo zdaj dokončno gola »zahteva po smislu«, »horizont pričakovanja« (Ferry 1984-1, 178) in so kot take sicer nujni element spoznavnega procesa, a ne vsebujejo nikakršne nasebne resnice.

Problematika razsodne moči nam tako po Ferryjevem mnenju omogoča, da mislimo v polju zgodovine tako kontingentnost kakor tudi racionalnost — oba momenta seveda

¹¹ Od dveh uporabnih načinov reflektirajoče razsodne moči ima zato v resnici le estetska reflektirajoča sodba svoj lastni določitveni razlog, občutek ugodja/neugodja, medtem ko teleološka sodba načelo smotrnosti narave samo na tihem predpostavlja, v samem aktu razsojanja pa sledi načelu uma. Skratka: »Kritiki razsodne moči pripada del, ki vsebuje estetsko razsodno moč, po njenemu bistvu...« (Kant, KUK 104, cf. že 59/60).

zgolj kot metodološki zahtevi, horizont pričakovanja. Za racionalnost pomeni to, da nastopa v dvojni podobi. Prvič, kot filozofska regulativna ideja sistema oz. kot filozofskozgodovinska zahteva, da je mogoče zgodovinska dogajanja smiselno razložiti, pridobljena spoznanja pa sistematizirati. Drugič, kot znanstveni, historiografski koncept oz. kot metoda »kavzalne« razlage, ki skuša »določiti [...], kateri dogodek je sledil drugemu na ireverzibilen način« (Ferry 1984-2, 133/4). Kontingentnost zgodovinskega dogajanja vpeljuje Ferry v analogiji s statusom lepega predmeta. Tako kot je lepo zgolj »sled«, »simbol« (Ferry 1984-2, 128) ideje uma, se pravi, neka sama na sebi naključna uresničitev našega vnaprejšnjega pričakovanja, da obstaja nekaj takega kot »empirični sistem narave«, tako je tudi vsaka uspešna zgodovinska razlaga ali pripoved le »sled«, le evokacija zahteve po smiselnosti zgodovine. Kljub racionalnosti zgodovine je tako ohranjena, meni Ferry, razsežnost neukinljive kontingentnosti, nedoločenosti zgodovinskega dogajanja, razsežnost, ki se naznačuje v ugodju, ki ga čutimo, ko izkusimo, da je naše pričakovanje racionalnosti zgodovine doživelo neko naključno in točkovno, z ničemer vnaprej zajamčeno potrditev.

Skratka, ker je realno kontingentno, zapiše Ferry, ko povzema rezultat svoje rekonstrukcije kantovskega modela zgodovinskosti, imata racionalno in etično v zgodovini (ideji sistema in svobode¹²) metodološki status načel refleksije, regulativnih idej. In obratno: le če spremenimo oba osrednja pojma Kantove teoretske in praktične ontologije v metodološki, regulativni načeli, ki ne izključujeta kontingentnosti realnega, je mogoče med seboj povezati vse tri nasprotujoče si momente in jih hkrati ohraniti v njihovi nezdružljivosti (cf. Ferry 1984-2, 244/45).

Ni težko spoznati, da je takšen rezultat daleč od zastavljene naloge vzpostaviti s pomočjo strukture reflektirajoče razsodne moči polje zgodovine kot artikulacijo heterogenih momentov racionalnosti, kontingentnosti in svobode. Ferryjevo zagovarjanje kontingentnosti zgodovine navsezadnje ni drugega kot variacija uhojenega stališča, da je realnost ireduktibilna na pojem, realna in kontingentna zato, ker je že od vsega začetka in za vselej nekaj simbolnemu pojmu, »spoznavnim zmožnostim subjekta« zunanjega. Prav tako tudi razlaga idej uma kot empirično nedosegljivega horizonta pričakovanja, kot nerealizabilne zahteve smisla, ne naredi drugega, kakor da operacijo smisla postavi v odvisnost od neke nedosegljive zunanosti, a sam red smisla kljub tej zanj konstitutivni zunanosti še vedno razume v okviru logike samoistevotnosti. Drugače rečeno, v celoti gledano gre pri Ferryju za interpretacijo razsodne moči, ki reflektirajočo sodbo umešča v okvir hermenevitičnega modela smisla kot v sebi konsistentnega, čeprav nikoli ustrezno esplikiranega občega.¹³

* * *

¹² Na enak način kot kontingentnost in racionalnost vpeljuje Ferry v zgodovino tudi svobodo. Dojeti jo je treba ne kot moment realnega zgodovinskega dogajanja, ampak kot načelo refleksije o zgodovini. Svoboda postane tako v Ferryjevi razlagi regulativna ideja, ki je konstitutivno ni mogoče pozitivirati, empirično-vsebinsko določiti: različne politične in etične ideje rešitve problema svobode so zgolj naključne pozitivacije svobode kot regulativnega ideala, se pravi, delne, kontingentne in vselej že neustrezne utelesitve področja najstva.

¹³ Podrobneje sta ta o čitek razvila Belgijca Lenoble in Berten v Lenoble/Berten 1990 in Lenoble Berten 1990a.

Z gledišča imanentne razlage *Kritike razsodne moči* lahko pomanjkljivosti Ferryjevega teoretskega podvzetja razumemo kot učinek njegove nezadostne rešitve problema, da določata strukturo reflektirajoče razsodne moči njena dva uporabna načina, estetska in teleološka sodba¹⁴. Iz načina, kako Ferry ob problemu zgodovine povezuje oba tipa reflektirajoče sodbe — zgoraj smo ga na kratko orisali — je razvidno, da razlaga Ferry strukturo reflektirajoče zmožnosti s stališča teleološke sodbe, pri čemer utemeljuje prednost teleološke razsežnosti v posredovalni vlogi občega, ki jo teleologija uvaja kot nujno funkcijo razsojevalne zmožnosti kot take. Vendar pa nezadostnost Ferryjeve razlage ni neposredno v tem, da daje prednost teleološki reflektirajoči sodbi, ampak vse prej v tem, da s tako prednostno razlago zamegli pogled na temeljno in ključno problematiko same podvojenosti reflektirajoče razsodne moči. Drugače rečeno, z reševanjem vprašanja, kako sta med seboj povezani estetska in teleološka sodba, zanemarja vprašanje, ali nista nemara oba uporabna načina reflektirajoče sodbe že specifična razrešitev izvirnega problema, da je reflektirajoča zmožnost sama v sebi podvojena, notranje razcepljena.

Formulirajmo našo trditev nekoliko drugače, tako, da se najprej še enkrat spomnimo na dvojico določujoče in reflektirajoče sodbe. Določujoča sodba, ki skrbi za to, da je posamično Nekaj pomaknjeno v perspektivo obče zakonodaje, ki jo razum predpisuje predmetom možnega izkustva, sodi k »perspektivi uklenjene narave«, reflektirajoča sodba, v kateri moč umišljanja ne upoamljuje zrenja kot podrejeni organ normirajočega razuma, ampak kot njegova »svobodna partnerka«, pa je sestavni del »perspektive svobodne narave«¹⁵. Vendar pa pri Kantu odnos med »zakonitim« in »svobodnim« ni mišljen kot nasprotje. Kot poudarja ena novejših obravnav te problematike, gre vse prej za nekakšno razmerje udejanjenja določitve v refleksiji, za to, da je šele v svobodi reflektirajoče sodbe zares uresničen »sistemski interes uma«, ki mu je stregla že določujoča sodba: razlog za prehod od enega tipa sodbe k drugemu je v interesu uma, da bi premagal naključje in vzpostavil brezvrzeln sistem nujnosti¹⁶. Na podlagi tega mnenja postavljamo naslednjo trditev: reflektirajoča razsodna moč je *dovršitev* ključnega problema razsodne moči kot take, udejanjitev tega, kar je napovedano že v določujoči sodbi. Dovršitev in udejanjitev seveda, ki za nazaj postavljata tisto, kar se z njima udejanja in

¹⁴ V Kantovi pojmovni dvojici estetska sodba — teleološka sodba ni težko prepoznati razcepa, s katerim je zaznamovan del sodobne filozofije. Tako ustreza problematiki sodbe okusa tistim zastavitvam, ki se razumejo kot kritika univerzalizma modernega uma in skušajo katastrofalnim posledicam gospodstva uma ubežati z afirmacijo momentov nepojmovnega, heterogenega, svobodne estetske samoprodukcije... Teleološka sodba pa je uporabna za filozofije, ki se gibljejo v okviru »habermasovske paradigme« udejanjena upravičenih zahtev univerzalnega uma.

¹⁵ Vsi navedki so iz Kaulbach 1991.

¹⁶ »Motiv tega 'prehoda' je treba torej razložiti z interesom uma, ki mu gre za vzpostavitev nujnosti [Vernotwendigung]: ne pa, denimo, z zahtevo zrenja, da bi bilo *tudi* ono priznано in rešeno pred pozabo. Prav tako ne gre za zahtevo, da je treba priznati tudi upravičenost 'iracionalnega'. [...] Pot tega prehoda vsebuje nekaj paradoksnega, saj želi doseči uresničitev [zahteve po sistematičnosti] ravno z omejitvijo programa določanja in normiranja, za katerega se je najprej zdelo, da najbolje zagotavlja gospodarstvo uma nad naravo« (Kaulbach 1991, 86). Če tu sicer sprejemamo mnenje, da je s prehodom od določitve k refleksiji udejanjena zahteva določujoče sodbe po nujni sistematičnosti, pa z razlago tega prehoda kot koraka k nekakšni »višji nujnosti« (ibid., 87) ne vemo kaj početi.

dovršuje.¹⁷ Njena reflektirajoča dovršitev zaznamuje razsodno moč hkrati z neko izvorno podvojenostjo, razcepljenostjo.

Reflektirajoča dovršitev razsodne moči

Temeljna operacija določujoče in reflektirajoče razsodne moči je za vsako od njiju jasno določena: prva subsumira posebno danemu obćemu, druga pa išče obće za dano posebno.¹⁸ Zdi se, da pri tem reflektirajoča sodba samo dopolnjuje, dodatno specifikira temeljno subsumpcijsko dejavnost razsodne moči, saj njeni objektivni plati, aplikaciji razumskih kategorij na pojave,¹⁹ dodaja še subjektivno, refleksijo o subjektivnih pogojih za pridobivanje pojmov, pretres medsebojnega razmerja spoznavnih zmožnosti v njihovem vsakokratnem odnosu do predstave predmeta.

Vendar pa se taka interpretacija obeh modusov razsodne moči, čeprav se lahko opira tudi na nekatera Kantova izvajanja v tretji *Kritiki*, izkaže za nezadostno, brž ko se obrnemo k temu, kar je *ključni problem* razsodne moči in okoli česar kroži njena konceptualizacija tako v prvi kakor v tretji *Kritiki*. Ta problem pa je v tem, da razsodna moč kot zmožnost subsumirati pod pravila, določiti, ali nekaj je »primer pravila« ali pa to ni, ne razpolaga z nobenim *danim*, *objektivnim* pravilom, ki bi na splošnoveljaven način normiralo njeno lastno dejavnost. Razsodna moč konstitutivno ne more vedeti, ali je njena vsakokratna razsodba, njena konkretna uporaba pravila in aplikacija razumskih pojmov sama »primer pravila« ali ne — za kaj takega je »zopet potrebna neka druga razsodna moč« (Kant, KUK 75). Drugače rečeno, ključni problem razsodne moči je njeno temeljno pravilo, da zanjo ni temeljnega pravila, da ne obstaja Pravilo (pravila), ki bi na splošen in zavezujoč način urejalo razsojanje kot postopek uporabe pravila. V strukturi določujoče razsodne moči je ta paradokсна značilnost razsodne moči bolj ali manj prikrita, saj jo v razumu vselej že čakajo a priori navodila za njeno delovanje, obći zakoni, ki jim podreja posebno.²⁰ Zdi se, da se Kant prav zaradi tega pri obravnavi transcendentalne razsodne moči zadovolji s tem, da delegira, na način, ki ni povsem neproblematičen, odsotnost temeljnega pravila, to strukturno vrzel razsojanja kot takega, na empirični subjekt, ki sodi, in da jo interpretira kot njegovo naravno hibo²¹.

Povsem drugače je z reflektirajočo razsodno močjo, ki mora pojmovno poenotiti empirično raznovrstnost naravnih oblik, ne da bi jo pri tem vodil kak zakon ali pojem.

¹⁷ Kaj je »sistemski interes uma« je mogoče reči šele potem, ko je našel ta interes svojo zadovoljitev v reflektirajoči sodbi — podrobnejša analiza lepega in sublimnega bi po našem mnenju pokazala, da interes uma, ki se realizira v refleksiji, nikakor ni več tisto, kar je bil v svoji začetni določujoči podobi, interes gospostva nad celotno naravo.

¹⁸ Cf. Kant, KRV 184; Kant, KUK 22, 87.

¹⁹ Cf. Kant, KRV 184, 187 sl.

²⁰ »Določujoča razsodna moč pod obćimi transcendentalnimi zakoni, ki jih daje razum, je le subsumirajoča; zakon ji je a priori zarisani vnaprej, tako da ji torej ni treba, da sama zase misli na neki zakon, ki bi ji omogočal podrediti posebno v naravi obćemu« (Kant, KUK 88).

²¹ »Pravzaprav je pomanjkanje razsodne moči to, kar imenujemo neumnost, in takšni hibi ni odpomoči« (Kant, KRV 185). Skladno s tem je razsodna moč razložena kot »poseben talent«, »naravni dar« ki se ga ni mogoče naučiti, ampak ga je treba le vaditi (ibid.).

Reflektirajoča razsodna moč reši to nalogo tako, da sama sebi predpiše transcendentalno načelo, ki ji rabi kot obči zakon, na katerega se lahko opre v aktu razsojanja. A Kant pri načelu refleksije o smotrnosti narave za spoznavne zmožnosti subjekta ne poudarja le njegovega a priori nega značaja, pač pa tudi, da gre za »izključno« refleksirajoči razsodni moči »lastno«, »svojstveno načelo«²². Pri pravilu, ki si ga sama daje reflektirajoča razsodna moč, ni zahteva, da mora to pravilo ustrezati svojskosti razsodne moči kot take, nič manj pomembna kot zahteva po njegovi apriornosti. Svojskost razsodne moči pa je, kot smo dejali, v tem, da ni (zadnjega) pravila razsojanja, da ne obstaja Pravilo (pravila), ki bi sami razsodni moči zagotavljalo na splošnoveljaven način njeno vsakokratno pravilnost.

Naloga najti načelo pojmovne enotnosti za *raznovrstnost kot raznovrstnost*, zajeti posebno z občim pojmom prav v njegovi ireduktibilni posebnosti in heterogenosti, ki a priori uhaja občemu pojmu, se kaže tako na ravni občega pravila, ki ga daje reflektirajoča razsodna moč sama sebi, v naslednji obliki: v tem pravilu mora biti ponavzočeno ravno to, kar je specifično za razsodno moč kot tako, se pravi, konstitutivno umanjkanje pravila. Svojsko pravilo, ki si ga daje reflektirajoča razsodna moč, je pravilo, ki vključuje kot svojo bistveno sestavino neki moment, ki krni njegovo splošnoveljavnost in nujnost, moment, ki pravilu preprečuje, da bi se vzpostavilo kot konsistentna norma — je pravilo ki izreka, s Kantovimi besedami, »zakonitost naključnega«, »zakonitost brez zakona«, »smotrnost brez smotra«.

S tem pa reflektirajoča raba razsodne moči ni le nekaj drugovrstnega, dopolnjujočega glede na določujočo sodbo, ampak se v refleksiji določujoča raba šele dovrši, v njej pride, če lahko tako rečemo, ključni problem razsodne moči šele do svojega pojma. Reflektirajoči proces dovršitve zaznamuje razsodno moč z neko temeljno dvojnostjo. Na eni strani vznikne sredi določujoče sodbe moment refleksije²³, na drugi se pokaže bistvena zavezanost reflektirajoče sodbe določitvi. Če se na eni strani izkaže, da je razsodna moč v zadnji instanci vselej reflektirajoča, da je uporaba pravila vselej hkrati proces njegove konstitucije, pa na drugi strani nič manj ne velja, da lahko deluje nenehno svobodno samovzpostavljane pravila le, kolikor je v njem hkrati izrečeno, trdno določeno njegovo brezpravilno Pravilo.

* * *

Pri začetni opredelitvi naloge reflektirajoče razsodne moči — poiskati posebnemu njegovo obče — se je lahko še zdelo, da gre komajda za kaj več kot za dopolnitev temeljne subsumpcijske funkcije razsodne moči. Kritična analiza pogojev uresničenja te naloge nas mora pripeljati k drugačnemu rezultatu: dejavnost reflektirajoče razsodne moči implicira v resnici razsojevalno zmožnost sui generis²⁴, kot takšna vnaša reflektirajoča

²² Kant, KUK 56, 58. Prav zato, ker temelji estetska reflektirajoča sodba na transendentalnem načelu, ki je lastno zgolj in edino razsodni moči, je »najpomembnejši del kritike [razsodne moči] kritično preiskovanje načela razsodne moči« na področju fenomenov lepega in sublimnega (ibid., 75).

²³ »[...] določujoča sodba predpostavlja v samem jedru svoje utemeljitve reflektirajočo sodbo« (Philonenko 1989-14, 170 sl.).

²⁴ Več o tem Guillermit 1986.

raba v razsodno moč neko ireduktibilno podvojenost, s to podvojenostjo pa se problem razsodne moči spremeni v ključni problem spoznanja in njegove kritike. Iz vprašanja, kako subsumirati pod pravila, se spremeni v vprašanje, ki zadeva ključni problem samega spoznanja, *minimalni, a absolutni pogoj* za možnost spoznanja — tisti pogoj, ki zagotavlja transcendentalnim *pogojem možnosti* spoznanja *njihovo dejanskost*.

Ta absolutni pogoj se nahaja na strukturnem mestu tistega »spoznanja pred spoznanjem«, za katerim se po Heglovem mnenju vztrajno, a brezuspešno žene Kantova spoznavna kritika, kolikor gre za neko v sebi nemožno točko. S stališča reflektirajoče razsodne moči je zato heglovski očitek, da želi kritizem spoznati spoznavno zmožnost pred samim spoznanjem, da je podoben poskusu plavati, še preden gremo v vodo, teoretsko preprosto nerazumljiv. Spoznavna kritika se namreč v resnici ukvarja s problemom, da je v slehernem spoznanju že na delu neko vnaprejšnje spoznanje, v zadnji instanci ni drugega kot široko zastavljen argument za to, da *ni možno spoznanje pred spoznanjem*. Bistveno za kritizem je, da ima ta negativna ugotovitev v njem vlogo pozitivne opredelitve spoznanja, da je torej nemožno spoznanje pred spoznanjem dojeta kot bistvena *spoznavna funkcija*, vpotegneno v spoznanje kot njegov pozitivni pogoj. Prav v tretji *Kritiki* se izhodiščna danost spoznanja, da namreč, *ne da bi vedeli*, ali je spoznanje sploh možno in kako je spoznanje sploh možno, vselej že spoznavamo, izostri v problem, da vselej že spoznavamo (empirično naravo), *ne da bi mogli spoznati*, ali je spoznanje (empirične narave) sploh možno in kako je možno. S to izostritvijo je hkrati zarisana rešitev tega problema: da je namreč v tem vnaprejšnjem spoznanju, ki je pogoj vsega spoznanja, pojem ravno odsoten, da je to spoznanje pred spoznanjem mesto same odsotnosti pojma, da ima strukturo nekega vedenja, ki se ne ve.

Opredelitev minimalnega, a absolutnega pogoja spoznanja je vsebovana v transcendentalnem načelu reflektirajoče razsodne moči, v načelu refleksije. V njem je v celoti na delu razcep, podvojenost, s katero je s svojo reflektirajočo dovršitvijo zaznamovana zmožnost razsojanja. Ena od formulacij tega načela se glasi takole: »Načelo refleksije o danih predmetih narave je: da je mogoče za vse naravne reči najti empirično določene pojme, kar pomeni, da lahko pri produktih narave vselej predpostavljamo neko formo, ki je možna glede na obče, za nas spoznavne zakone« (Kant, KUK 24/25). Skratka, načelo refleksije je, da si je o vsem mogoče izoblikovati pojem, da so vsi empirični predmeti spoznavni.

Na prvi pogled se zdi, kot zapiše tudi sam Kant v opombi, da je načelo, ki vsemu zagotavlja njegov pojem, tавтолоško in zgolj logično, da zadeva torej le formalno plat spoznanja.²⁵ Toda s postopkom oblikovanja pojma tu ni mišljen proces abstrakcije, odmišljanje nebitnega v različnih predstavah in ohranjanje tega, kar jim je skupno. Dejstvo, da *znamo* s pomočjo logike primerjati, namreč še ničesar ne pove o tem, *kaj* sploh lahko primerjamo, *kako* daleč seže primerjanje, ali obstaja ob danem predmetu primerjave v naravi še cela vrsta drugih, s katerimi ga družijo skupna forma..., skratka, ničesar nam ne pove o »pogoju možnosti uporabe logike na naravi« (ibid., 24). Šele načelo refleksije eksplicira, da je pogoj možnosti za to, da z uporabo našega spoznavnega

²⁵ Logika nas namreč uči, »kako je mogoče primerjati dano predstavo z drugo in kako si lahko s tem, da potegnemo iz nje kot značilnost za občo rabo to, kar ji je skupno z različnimi drugimi, izoblikujemo pojem« (Kant, KUK 24).

aparata spoznamo naravo, da naravo že vnaprej, *pred slehernim spoznanjem*, dojamemo kot sistem, ki se pusti upojmiti in klasificirati, da že vnaprej predpostavimo njeno spoznavnost. Da smo, če lahko tako rečemo, s primerjanjem različnih predstav nekoč oblikovali pojme, brez katerih predmeti ne morejo postati objekti našega spoznanja, da s primerjanjem predstav oblikujemo pojme in spoznavamo naravo tu in zdaj in da bomo s primerjanjem nadaljevali v prihodnosti — vse to početje temelji na tem, da že *pred vsakim primerjanjem* predpostavljamo, da je vse, kar bomo našli v dejanskem svetu, že gradivo za primerjavo, »primer zakona«.

Te predpostavke nikakor ne smemo enačiti s tisto mrežo kategorij in občin zakonov, ki jo razumska dejavnost polaga na naravne predmete in s katero narava sploh šele postane predmet možnega izkustva. Reflektirajoče načelo o spoznavnosti vse narave ni pravilo konstrukcije objekta, ampak zagotovilo, da se bo konstrukcija zares »prijela«, da je konstrukcija resničnega objekta, ne pa golo domišljanje in sanjarjenje. Drugače rečeno, razum daje Pravilo, sistem transcendentalnih zakonov, ki jih mora upoštevati naravni predmet, če naj bo pripoznan kot objekt možnega izkustva, načelo refleksije pa zagotavlja Pravilo Pravila, daje torej vnaprejšnje jamstvo, da je a priori razumsko pravilo za svet realnih predmetov — kantovsko rečeno, za »raznovrstnost in neenakost empiričnih zakonov, ki bi bila lahko tako velika, da teh empiričnih zakonov še bi [...] nikoli mogli kot enotnost sorodnosti podrediti skupnostnemu načelu« (Kant, KUK 21) — zares »pravilno«,²⁶ skratka, da je njegova *možnost dejanska*.²⁷

* * *

²⁶ Lahko bi rekli tudi, da zagotavlja, da ne bomo nikoli naleteli na neko izjemo Pravila, ki bi dopuščala vznik skeptičnega vprašanja, ali ni bilo naše pravilo »plus« v resnici doslej neznano pravilo »quus«.

²⁷ Smotrnost narave je načelo, ki velja le v razmerju do spoznavnih zmognosti subjekta: »[...] v razdelitvi spoznavne zmognosti s pojmi nanašata razum in um svoje predstave na objekte, da bi prišla do pojmov o njih, razsodna moč pa se nanaša edinole na subjekt in sama zase ne proizvaja pojmov o predmetih« (Kant, KUK 20). Kljub tej zgolj subjektivni naravnosti pa udejanja reflektirajoča razsodna moč elementarno in nosilno načelo spoznanja — nalogo pojmovno poenotiti raznovrstnost zrenja — ravno v njegovi vsebinski, objektivni plati. Sodba okusa, v kateri je zgolj s tem, da je dosežena neka maksimalna stopnja uglasenosti spoznavnih zmognosti, proizvedeno »spoznanje« predmeta, eksemplarično ponazarja, da je reflektirajoča zmognost strogo znotrajspoznavna dejavnost. Vendar pa transcendentalno načelo, lastno estetski sodbi, kaže, da pri znotrajspoznavnem usklajenem delovanju naših spoznavnih zmognosti ni bistvena razsežnost pogojev možnosti spoznanja, to, da je z ujemanjem spoznavnih zmognosti naše spoznanje omogočeno. Zastavek harmoničnega razmerja je vse prej, da deluje za subjekt kot dejstveni garant za to, da njegovo spoznanje res dosega svet realnih, empiričnih objektov, da daje subjektu gotovost, da je njegovo spoznanje res spoznanje realnega, empiričnega objekta in da se ne bo nikoli primerilo, da nekemu, čeprav še tako partikularnemu, »primeru« ne bo mogoče najti njegovega »zakona«. Če izhajamo iz tega, da lahko presojo sodbe okusa, čeprav v njej ne gre za pravo pojmovno spoznanje predmeta, kljub temu označujemo kot spoznanje, saj ima njeno specifično dojetje predmeta spoznavne predikate splošnoveljavnosti in nujnosti, potem delovanja reflektirajoče razsodne moči ni težko povezati s tem, kar imenuje L. Althusser »mehanizem produkcije učinka spoznanja«, mehanizem, ki zgolj s tem, da znotraj spoznanja proizvaja spoznavni objekt, prisvaja »zunaj misli« obstoječi realni objekt (cf. L. Althusser, *Lire le Capital* I, 74 sl., F. Maspero, 1975, Pariz). Kantova veličina je nemara v tem, da s tem, ko skuša jamstvo za pojmovno spoznanje najti ravno v konstitutivni odsotnosti Pojma, že prekorači prag, pred katerim Althusserjeva teoretizacija še okleva.

Specifičnost Kantovega postopka pa je v tem, da utemeljuje načelo refleksije, ki zagotavlja, da je vse v naravi spoznavno, da je *a priori* možnost, da vsemu najdemo njegov pojem, nekaj *dejanskega*, ravno na neki izvorni in neodpravljeni odsotnosti pojma. Načelo refleksije postavlja, kot smo videli, da lahko naravo spoznamo le tako, da se od vsega začetka vedemo, *kot da* je v celoti in brezvrzelno spoznavna, spoznanje narave utemeljuje na neki vselej že predpostavljene vednosti o spoznavnosti narave. Dejstvo, da spoznavnost narave vselej zgolj predpostavljamo, pomeni seveda, da tega, kar predpostavka postavlja, nikoli zares ne vemo: *zgolj predpostavljena spoznavnost* narave je le druga plat ireduktibilne *ne-vednosti* te vednosti, druga plat tega, da razumski, določujoči dejavnosti *manjka* odločujoči Pojem, Pojem, ki bi zagotovil, da pojmi zares dojemajo realni svet. Načelo refleksije postavlja, da je pogoj možnosti za uporabo pojma na naravi *pojmovna operacija z odsotnostjo pojma*: pojmovno spoznanje postane s tem dejavnost, za katero je značilno, če uporabimo Kantove besede, da »ne zahteva pojma« in da je »pred slehernim pojmom« (ibid., 47).

Refleksiji, kot pravi Kant, v njenem obratu k zaznavi ne gre »za določen pojem, ampak nasploh le za pravilo, kako reflektirati o zaznavi v korist razuma kot zmožnosti pojmov« (ibid., 33). Reflektirajoča razsodna moč na najsplošnejši ravni svoje naloge iskanja pravila za poenotenje zrenja s pojmom samo ponavlja in eksplicira temeljno operacijo spoznanja kot takega. Kritika reflektirajoče razsodne moči, ki razdeli transcendentalno načelo o smotrnosti narave za naše spoznavne zmožnosti, pa prispeva k analizi pogojev spoznavnega procesa ugotovitev, da je spoznanje možno le, kolikor je vedno že strukturirano, če naj tako rečemo, kot »nemožno spoznanje pred spoznanjem«. Načelo refleksije govori o tem, da steče pojmovno spoznanje le na podlagi neke vednosti – vednosti, da je vse v naravi spoznavno, »primer zakona« – za katero ni mogoče nikoli najti ustreznega (razumskega) pojma in ki zato kljub svoji neomajnosti vselej ostaja predpostavka. Predpostavljena vednost in odsotnost pojma sta si tu strogo korelativna – predpostavljena vednost ni vednost, ki še čaka na svoj pojem, ampak stoji na mestu odsotnega pojma, je hrbtna plat njegovega umanjkanja.

Zadnja beseda spoznavne kritike torej nikakor ni instrumentalna koncepcija spoznanja, v kateri je narava podrejena transcendentalni zakonodaji razuma. S tretjo *Kritiko* dobi spoznanje kot tako vse prej paradoksní značaj procesa upojmljenja brez pojma, spoznavna kritika pa deluje kot teoretska zastavitev, ki postavlja v ospredje problem, da se naše pojmovno spoznanje vselej strukturira okoli nekega momenta, ki uhaja pojmu. Naloga spoznavne kritike je ravno prignati ta nepojmovni moment do njegovega pojma: kritika mora dojeti nepojmovno s pojmi, ne da bi jim ga priličila.

V reflektirajoči razsodni moči se tako dovrši sistemski interes uma, saj je z refleksijo dosežena točka, v kateri je zagotovljena spoznavnost narave v celoti. Toda v reflektirajoči zmožnosti, ki skuša na pojmoven način zajeti drugo pojma, nepojmovno samo, se sistemski interes uma, ki se je najprej kazal kot interes vladati naravi kot razumsko urejenemu in poenotenemu sistemu, iz katerega bi bila izključena vsaka naključnost in nepravilnost, sprevrne v interes uma artikulirati v pojmovnem spoznanju kot njegovo sestavino tudi to, kar je enotujočemu pojmu ireduktibilno vnanje, heterogeno. V reflektirajoči dovršitvi razsodne moči pride do radikalnega predruženja strukturne logike interesa uma: logika celote, ki ji stoji nasproti iz nje izključena izjema, se preoblikuje v

logiko nekonsistentne celote, za katero ni ničesar, kar ne bi sodilo vanjo, vključno s tem, kar v njej manka ali kar jo presega.

Manko pojma kot temelj pojmovnega določanja, vrzel nepojmovnega, okoli katerega se strukturira spoznanje, pa ni edina značilnost, ki jo reflektirajoča zmožnost vnese v »spoznanje nasploh«. V problematiki občutka ugodja/neugodja, tega čutnega momenta, ki »ne more nikoli postati objekt pojma« (ibid., 37), a je določitveni razlog estetske sodbe, se naznačuje, da mora biti odsotnost pojma kot taka vselej prisotna, utelešena v nekem momentu²⁸, ki je dan, nima pa pomena, da mora biti vrzel nepojmovnega, ki jo reflektirajoče razsojanje odpre v pojmovnem določanju, ravno kot taka vselej tudi *določena*. Reflektirajoča sodba lahko deluje le na podlagi občutka, momenta, ki s svojo radikalno drugostjo pojmu uteleša odsotnost pojma, okoli katerega se strukturira reflektirajoča spoznavna zmožnost.

Notranji razcepljenosti reflektirajoče razsodne moči, dejstvu, da najde ireducibilna odsotnost, negativnost pojma, ki jo reflektirajoča zmožnost sama vpelje v spoznanje nasploh, v njej hkrati svojo pozitivno določitev, ustrezata njena dva uporabna načina, estetska in teleološka razsodna moč. Tako za estetsko kakor za teleološko razsodno moč je namreč bistven neki moment, ki ga hkrati ni mogoče umestiti v okvir reflektirajoče spoznavne zmožnosti, ki iz njega bodisi izpade ali pa ga že od vsega začetka presega. Enkrat je to občutek ugodja/neugodja, ki se uspešno upira slehernemu pojmovnemu spoznanju, drugič so to ideje uma, ki jih je sicer na različne načine, denimo, z analoškim postopkom, mogoče prevesti v okvir pojmovnega reda, vendar ne morejo biti vanj nikoli zajete v celoti. Drugače rečeno, transcendentalno načelo, na katerem temeljita, vsaka na svoj način, estetska in teleološka sodba, ima zgolj subjektivno veljavo: toda subjektivnost tega načela tvorita dva momenta, občutek ugodja/neugodja in ideje uma, ki sta sama nekaj radikalno a-subjektivnega, saj se upirata razpolagalni moči subjekta, njegovemu pojmovnemu zajetju.

Šele če razumemo reflektirajočo razsodno moč kot spoznavno zastavitev, ki skuša s pojmom dojeti nepojmovno kot tako, in če na tej podlagi razvijemo estetsko in teleološko razsodno moč kot dva načina rešitve te naloge, kot dva načina artikulacije vrzeli nesubjektivnega mometa, okoli katere se strukturira reflektirajoča spoznavna kritika, je mogoče po našem mnenju uporabiti tretjo *Kritiko* kot model, ki omogoča misliti polje zgodovine kot povezavo heterogenih momentov kontingentnosti in instance subjekta, kot bi lahko nekoliko poenostavljeno povzeli Ferryjevo namero. Seveda pa v tem primeru kontingentnosti ne moremo več pripisati realnemu zgodovinskemu dogajanju v njegovemu razmerju do »logičnih struktur subjekta«, do načina njegove simbolizacije, pač pa sodi neki radikalno kontingenten moment k pogojem možnosti same logike simbolnega²⁹. Kontingenten je sam način simbolizacije realnega zgodovinskega

²⁸ Denimo, v občutku ugodja/neugodja – momentu čuta, Sinn, ki je neposredno, kot tak že smisel, Sinn, skratka, momentu smisla brez pomena. Na to razsežnost čuta v tretji *Kritiki* je pri nas opozorila A. Zupančič v: Zupančič 1991.

²⁹ Prav zaradi vznika realnega sredi simbolnega samega je nezadosten tudi poskus Lenobla in Bertena, da bi kritizirala Ferryjevo heremenevitično branje reflektirajoče razsodne moči z argumentom, da se ideal smisla, občega, tudi če je razumljen kot goli horizont pričakovanja, kot neki slehernemu diskurzu imanentni, a hkrati presegajoči ga moment, skratka, kot diskurzu notranja zunanost diskurza, šele takrat izogne logiki istovetnosti, kadar ni dojet le kot nekaj, kar ni (empirično) možno nikoli doseči, ampak kot

dogajanja — kantovsko rečeno, sam način umnega regulativnega poenotenja in usmerjanja rabe razuma pri obravnavi zgodovine³⁰ — kolikor ga ni mogoče izpeljati ne iz reda simbolnega ne iz reda realnega niti ga ni mogoče v njima utemeljiti.

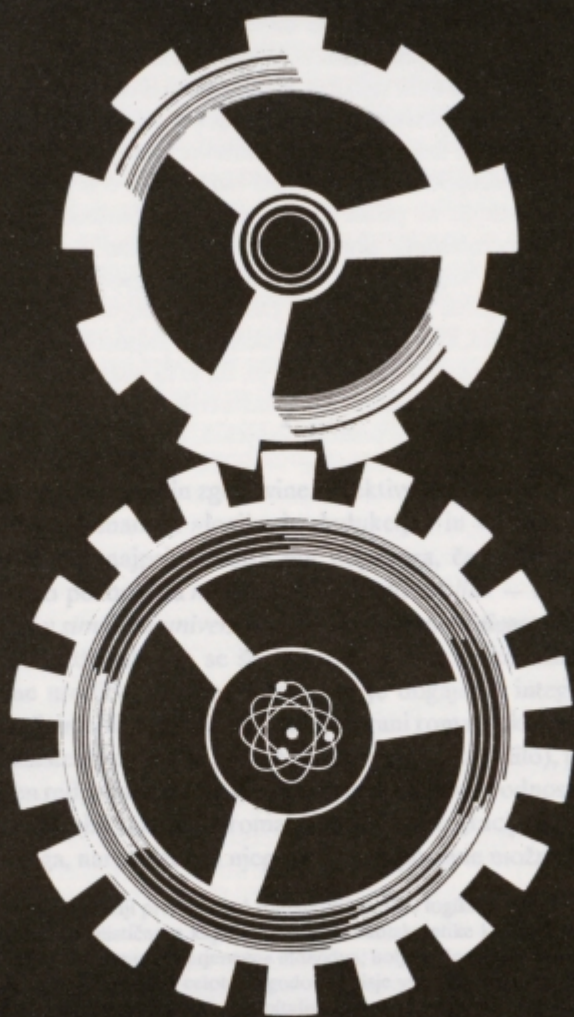
S tem smo zarisali konceptualno izhodišče, ki nam po našem mnenju omogoča, da se na način, ki ostaja zvest zastavitvi kriticisma, lotimo vprašanja Kantove filozofije zgodovine in specifično kantovskega koncepta zgodovinskosti. Vendar bomo to nalogo tu odložili in dali prednost neki drugi. *Kritika razsodne moči* lahko namreč deluje kot utemeljitev Kantove filozofije zgodovine, ne da bi se s problemom zgodovine eksplicitno ukvarjala, natančno v meri, v kateri prinaša kritična teorija razsodne moči tudi odgovor na vprašanje, ali velja to, kar je pravilno za teorijo, nemara tudi v praksi, skratka, v kateri prinaša kantovsko teorijo razmerja med teorijo in prakso.

LITERATURA

- Badiou, Alain, 1989, *Manifest pour la philosophie*, Seuil, Pariz.
- Ferry, Luc, 1984-1, 1984-2, *Philosophie politique 1, Philosophie politique 2*, PUF, Pariz.
- Ferry, Luc/Renaut, Alain, 1980, »D'un retour à Kant«, v: *Ornicar?*, št. 20/21, Pariz.
- Guillermit, Louis, 1986, *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, Editions du CNRS, Pariz.
- Kant, Immanuel, (KRV), *Kritik der reinen Vernunft*, v: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe in 12, Bänden, izd. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1968, zv. III/IV.
- (KUK), *Kritik der Urteilskraft*, v: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe in 12, Bänden, izd. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1968, zv. X.
- Kaulbach, Friedrich, 1991, »Der Übergang von bestimmt-bestimmenden zum freien Schema in Kants Kritik der Urteilskraft«, v: *Revue internationale de philosophie*, št. 176, PUF, Pariz.
- Kleingeld, Paulien, 1990, »Moral und Verwirklichung. Zu einigen Themen in Kants Kritik der praktischen Vernunft und deren Zusammenhang mit seiner Geschichtsphilosophie«, v: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, let. 44, zv. 3, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main.
- Lenoble, Jacques/Berten, André, 1990, *Dire le norm*, E. Story-Scientia, Bruxelles.
- 1990a, »Jugement juridique et jugement pratique: de Kant à la philosophie de langage«, v: *Revue de la Métaphysique et de moral*, št. 1, Armand Collin, Pariz.
- Philonenko, Alexis, 1989⁴, *L'oeuvre de Kant*, zv. I, Vrin, Pariz.
- Zupančič, Alenka, 1991, »O lepem pri Kantu«, v: *Problemi-Razprave* 1, Ljubljana

nekaj, kar je nemožno v samem sebi, kot prazna, nekonsistentna forma (cf. Lenoble/Berten 1990, 32).

³⁰ Ideje uma, ki v izkustvu nimajo ustreznega predmeta, se nanašajo edino na razumsko spoznanje, ki ga obravnavajo in poenotujejo urejajo s stališča absolutne totalnosti pogojenega: razum usmerjajo »[...] k določenemu cilju, glede na katerega se vse smernice njegovih pravil stekajo v eni točki, ki je sicer le ideja (*focus imaginarius*), tj. točka, iz katere pojmi razuma v resnici ne izhajajo, saj leži povsem zunaj meja možnega izkustva, a rabi za to, da jim daje poleg največje ekstenzije še največjo enotnost« (Kant, KRV 565).



85Mi P8TNIK

H GENEALOGIJI NOIR: PONIŽANI OČE

1

Eno večnih vprašanj teorije in zgodovine detektivskega romana je, kako opredeliti prelom med klasičnim romanom »logike in dedukcije« in »trdim« (*hard-boiled*) romanom.¹ Nemara bi bila najprimernejša pot odgovora, če začnemo na najbolj elementarni ravni in smo pozorni na način, kako »narativizacija« — upripovedenje, polna integracija dogajanja v simbolni univerzum — zadene status (*diegetskega*) subjekta. Klasični roman »logike in dedukcije« se še zmerom zanaša na konsistentnost »velikega Drugega«, simbolne ureditve: konec romana, ko je dogajanje integrirano v simbolni univerzum, t. j. povedano v linearni obliki (zadnje strani romana, ko detektiv po razkritju morilca v obliki konsistentne zgodbe pove, kaj se je v resnici zgodilo), prinese pomiritev, znova je vzpostavljen red, medtem ko noir univerzum prav glede odnosa do narativizacije karakterizira neki radikalni razcep oziroma asimetrija: integracija subjektive pozicije v polje velikega Drugega, narativizacija njegove usode, postane možna šele tisti trenutek,

¹ Običajno se v hitri sociologizaciji prelom med romanom klasične logike in dedukcije in trdim romanom veže na prehod od individualističnega kapitalizma protestantske etike k razvitemu kapitalizmu »heteronomnega« oziroma »k drugemu usmerjenega« individua; bolj plodno kot to bi bilo izhajati iz hipoteze Fredrica Jamesona, da se pravzaprav celotno zgodovinopisje vrti okoli ene same teme, okoli prehoda pred-kapitalistične »organske« skupnosti v kapitalistično družbo. In ali ni prehod romana logike in dedukcije v trdi roman eden od zgledov tega prehoda? Družba romana logike-in-dedukcije je »kapitalizem, ki to še ni«, je skladna družba z jasno strukturiranimi razmerji in hierarhijo (ni naključno, da je prizorišče umora *par excellence* v klasičnem detektivskem romanu omejeno na dve lokaciji: dvorec bogatega plemiča s pregovornim »služabnikom« kot glavnim osumljencem ali idilično majhno mesto — dva ostanka organske skupnosti v kapitalizmu), medtem ko v trdem romanu vdrejo neravnotežje, korupcija, razkroj organskih vezi... (Hammettov *Red Harvest* že na prvi strani razkrije karte, ko pojasni, kako so v »Poisonville« zavladali gangsterji: da bi zlomili stavkajoče delavce, so delodajalci poklicali podzemlje; gangsterji so sicer zatrli delavski odpor, a ob tem mimogrede zavladali še mestu...) In bolj plodno kot iskati točko historične (»diachrone«) razmejitve med njima bi bilo to nasprotje dojeti kot strukturni (»sinhroni«) antagonizem, ki je notranji kapitalizmu kot takemu: kapitalizem nikoli ni »čist«, ujet je še v iluzijo organskega ali pa se že razkaja...

ko je subjekt v nekem smislu že mrtev, četudi je še živ, ko je »igra že mimo«, ko se torej znajde v prostoru, ki ga je Lacan poimenoval »med dvema smrtema« (v prostoru, ki ga v današnji splošni zavesti nemara najbolj eksemplarno utelešajo AIDS-bolniki, še živi, a že zaznamovani s smrtjo). Pomislimo le na *DOA*, eden ključnih *noir* filmov: junaka zdravnik obvesti, da je zastrupljen in ima le še kak dan življenja; ta se frenetično odpravi iskat lastnega morilca, tj. ubesedit zgodbo, ki je pripeljala do njegovega umora.² Kolikor pa subjekt ne sprejme ta položaj »živega mrtveca«, ima poskus narativizacije/historizacije, poskus integracije lastne usode v simbolno ureditev, *per definitionem* smrtonosno razsežnost: ko subjekt skuša povedati vso zgodbo o sebi, to prej ali slej plača s smrtno grožnjo. Ubesedenje ne pomirja, nas ne spravi s simbolno skupnostjo (kot še v klasičnem detektivskem romanu), ampak je smrtno nevarno — nekaj zgledov:

— *The Big Clock* — kaj tej zgodbi daje njen *noir* značaj? Raya Millanda, raziskovalnega novinarja, najame korumpirani časopisni magnat (Charles Laughton), da najde neznanega individua, ki je zadnji večer skrivoma zapustil hišo umorjenega dekleta in je tako glavni osumljenec; kar ve zgolj on, je, da je ta neznani individuum *on sam* — tako je prisiljen sprožiti v tek raziskovalno mašinerijo, ki bo prej ali slej pokazala nanj samega. Tipična *noir* pozicija je ta pozicija subjekta, ki lahko le nemočno opazuje, kako se okoli njega zateguje zanka mašinerije — in ne pozabimo, da gre za diskurzivno mašinerijo, za narativizacijo —, ki jo nominalno vodi on sam...

— *The Window* — zgleden primer tega, kar Gilles Deleuze imenuje »le flagrant delit de legender«, zgodba o dečku, ki si je pogosto izmišljal zgodbe, pa je neke noči priča dejanskemu umoru v sosednjem stanovanju. Ko to pove svojim staršem, ti menijo, da gre za novo laž in ga za kazen prisilijo, da se gre sosedom opravičiti za obrekovanje; sosedje seveda tako zvedo, da je deček nevarna priča in ga skušajo umoriti, ko ga starši za konec tedna pustijo samega doma...

— *Mr. Arkadin* Orsona Wellesa, kjer neznansko bogati Arkadin, blefirajoč amnezijo glede svoje mladosti, najame novinarja, naj razišče njegovo preteklost. Novinar se postopoma dokoplje do prave podobe, do zgodbe umorov, prevar in izdaj, toda vse priče Arkadinove preteklosti so druga za drugo umorjene, in končno se novinarju posveti, za kaj gre: Arkadin ga je najel, da bi našel vse preostale priče njegove zločinske preteklosti — s tem, ko bi pobil te priče in na koncu samega novinarja, bi bila ta preteklost dokončno pokopana. Ironija je tu kajpada, da je spomin (raziskava resnice o preteklosti) direktno v službi pozabe — in ali ni vsa ta zgodba hkrati metafora kapitalizma, za katero je (kot vemo že od Marxa) značilna strukturna asimetrija med sinhronijo in diahronijo, tj. ki se vzpostavi kot sinhroni sistem le tako, da zabriše svojo travmatično diahrono preteklost.

Kaj je vsem tem (in številnim drugim) zgledom skupno? Intersubjektivni, »javni« simbolni prostor je izgubil svojo nedolžnost: narativizacija, integracija v simbolni univerzum, v »velikega Drugega«, ne prinese pomiritve, ampak odpre neko smrtno grožnjo. Pri tem ne smemo pozabiti, da je natanko *nevtiralnost* simbolnega reda tista, ki je garant tako imenovanega »občutka realnosti«; čim se zamaje ta nevtiralnost, sama »zunanja realnost«, s katero smo v navidez neposrednem stiku, ki je dana »tam zunaj«, zgubi samoumevni značaj in postane nekaj, kar je zmerom uokvirjeno z nekim nevidnim

² Do absurdnega kraja je ta logika kajpada prignana v *Sunset Boulevard*, kjer je dobesedno truplo tisto, ki pove lastno zgodbo.

okvirjem: paranoja *noir* univerzuma je v prvi vrsti vizualne narave, nosi jo občutek, da naše videnje realnosti zmerom omejuje-pači nek neviden okvir — prav zato je treba med *noir* avtorje prišteti tudi Edwarda Hopperja. Kar imamo tu v mislih, ni prvenstveno dejstvo, da se je Hopper, preden je postal slaven, preživljal z risanjem ovitkov za trde *pulp*-romane, niti dejstvo, da najdemo v njegovih risbah, predvsem jedkanicah (na primer *Night Shadows* (1921)), tematske in vizualne motive, ki asociirajo na *noir* univerzum (igra senc, nenavadna gledišča, osamljeni prizori iz nočnega velemedsta...). Zadeva je bolj pretanjena: gre predvsem za način, kako deluje *frame* v njegovih risbah (upoštevaje vso dvoznačnost, ki jo ima ta beseda v *noir* univerzumu).

Učinek njegovih slik je namreč, kot da bi se okvir »odlepil« od slike in se razširil ali zožil. Njegove slike po eni strani vsiljujejo idejo prostorov in elementov onstran mej prizorišča samega, kot da napovedujejo širše polje kot ga lahko obkrožijo meje slike. Ob Hopperjevih slikah je Pascal Bonitzer govoril o tem kot o »un semblant de hors-champ«: Hopperjeva platna delujejo kot fragment v igri *champ* in *hors-champ*, fragment, ki pošilja k odsotnemu dopolnilu zunaj sebe; kot poudarja Bonitzer, je ta učinek »kontigentnega in nestalnega kadriranja« mogoč zgolj na ozadju filma, je način, kako slikarstvo reflektira vase dejstvo filma, dejstvo gibljive kamere, dejstvo, da kamera zajame neko realnost, ki je sama v sebi kontingentna in konec koncev nesmiselna.³ Po drugi strani imamo nasproten učinek zoženega okvirja: tu merimo na učinek, ki so ga zapazili mnogi komentatorji, kot da njegova platna dajo videti istočasno notranjost in zunanost zgradbe (osvetljen prostor z osamljeno osebo, ki jo vidimo skozi okno v temni hiši, denimo) — njuna antagonistična napetost s tem ni zničena, ampak predstavljena kot taka. Tudi kjer je »uradni« motiv slike zgolj notranjost, se zdi, kot da zremo upodobitev scene skozi neko nevidno okno, ki jo uokvirja; tako je denimo zgornji pogled v nočno pisarno v *Office at Night* (1940) brez okvirja, toda da je Hopperju šlo za učinek okvirja, je jasno iz skic za to platno, kjer so opazne sledi okenskega okvirja. Na tematski ravni se *hors-champ* učinek kaže v dveh stalnih motivih Hopperja: (1) v ženski ali paru, ki gleda nekam ven, v neko točko zunaj slike (torej, če gre za par, drug mimo drugega, nikoli drug v drugega — kot »modernistični« pari pri Marguerite Duras, ki najdejo ljubezen le tako, da se oba skupaj ukvarjata z neko tretjo točko, saj je pogled iz oči v oči nemogoč...); (2) v viru svetlobe (soncu), na katerega fragmentarni odsev se omeji slika (denimo osončeni del sobe ob odprtem oknu). Učinek vpisa *frame* v sliko pa se kaže v obsedenosti Hopperja z motivom okna kot meje in hkrati vezi med znotraj in zunaj. — Toda za kar nam tukaj gre, je inherentna *nestabilnost vizije*, ki jo vnese ta presežek oziroma manko okvirja glede na dejanske robove slike: nestabilnost, ki daje učinek, da zmerom vidimo le fragment, da nam tisto bistveno konstitutivno uhaja, in da je zato naša vizija zmerom »uokvirjena« — ki torej zmerom implicira nekakšno minimalno *Realitätsverlust* (»zgubo realnosti«).

2

V čem je iskati vzrok te »zgube realnosti«? Kot vemo iz lacanovske psihoanalize, je v subjektovi ekonomiji garant vladavine »nevtralnega« simbolnega Zakona oče v svoji

³ Prim. Pascal Bonitzer, *Decadrages*, Cahiers du Cinema, Paris 1985, str. 67-68.

simbolni funkciji, Ime-Očeta oziroma to, čemur Lacan pravi »očetovska metafora«: označevalec-gospodar, »prazni« označevalec brez označenca. Zakon deluje, kolikor je »slep«, neveden, vzdignjen nad partikularne strasti: skupnost konec koncev drži skupaj neki označevalec, ki pomeni vse prav kolikor sam v sebi ne pomeni nič in se zato lahko vsakdo v njem prepozna. Zato mora biti naš naslednji korak odkriti morebitne spremembe v statusu očetovske funkcije. Ob tem velja začeti na samem začetku, bolj natančno: tik pred njim, v »predzgodovini« trdega romana, ker so tam še vidne stvari, ki kasneje postanejo nevidne — ne Chandler, temveč Hammett.

V blesku večne Chandlerjeve slave je danes Dashiell Hammett nekako pozabljen: vsi poskusi, da bi ga oživel z žepnimi ponatisi njegovih del, z biografijami itd., so nekako spodleteli. Ob tem bi veljalo tvegati hipotezo, da razlog temu ni preprosto Hammettova slabša kvaliteta, ampak nek strukturen prelom. Nakazuje ga že dejstvo, da — kljub temu, da se v nekaterih njegovih romanih pojavlja isti junak-detektiv — pri Hammettu ne moremo govoriti o seriji, saj je vsak njegovih romanov *hapaks*, edini primerek svoje zvrsti; pri Chandlerju pa je bistveno prav to, da gre za serijo romanov z istim detektivom. To in pa nadaljnje dejstvo, da Hammett ostaja pri naraciji v tretji osebi, medtem ko je Chandler nezamišljiv brez naracije v prvi osebi, kaže, kje je jedro problema: v statusu detektiva. In res natanko na to mesto sam Chandler postavi svoj prelom s Hammettom, ko svojo hvalnico Hammettu, ki je v detektivskem romanu vpeljal realnost »zahrbtnih ulic«, omeji z »A vse to (vključno s Hammettom) zame še ni čisto zadosti.«: »A po teh zahrbtnih ulicah mora stopati mož, ki sam ni zahrbtn, ki si ni umazal rok in ki tudi strahu ne pozna. Tak mora biti v tej zvrsti zgodbe detektiv. Junak je, vse je. Ves mora biti človek, kar ga je, biti mora navaden, pa vseeno nenavaden človek...« etc.⁴ — skratka, kar manjka Hammettovemu detektivu je natančno dimenzija imaginarne identifikacije, idealnega Jaza, lika, v podobi katerega se detektiv vidi tako, da si je všeč (bricolage protislovnih potez, ki definirajo nemogoči ideal: običajen, a nenavaden; zgubar, pa vendar uspešen; cinik, a vseeno verujoč v pravico).

Vzemimo Hammettovo mojtrovino, *The Glass Key*: v čem je razlika med Nedom Beaumontom, njenim osrednjim likom, in Philipom Marloweom? Marlowe je ciničen romantik, poln duhovičenja, kar omogoči doživeto identifikacijo z njegovo subjektivno perspektivo, medtem ko Beaumont ostaja nekako »prazen«, nepopisan list: njegova »notranjost« nam ostane nedostopna. (Že na ravni narativnega sloga je *Glass Key* pisan »asketsko«, omejenem na najbolj skopi opis zunanjih dogodkov, brez slehernega podajanja notranjih misli in čustev akterjev.) Ta praznina pa ima v *Glass Key* natanko določeno funkcijo glede ključne libidinalne napetosti romana: Ned pristane na sodelovanje s tolpo, sovražno svojemu šefu in očetovskemu liku, Paulu Madvigu, ob koncu pa se vrne k Paulu in mu omogoči zmago. Pravzaprav je osišeč romana v vprašanju: je Ned tedaj, ko je pristal na kolaboracijo s sovražnikom, res izdal Paula, ali je bila vse skupaj dvojna prevara, da bi se tako dokopal do potrebnih podatkov o sovražniku in Paulu omogočil zmago? »Praznina« Neda naredi, da to vprašanje ostane odprto, neodgovorjeno, neodločeno.

V nasprotju z Nedovo »introvertiranostjo«, zadržanostjo, inhibiranostjo, je Paul Madvig obscenno-uživaški, »ekstrovertirani« lik, ki vulgarno razkazuje svojo moč.⁵ S tem

⁴ Raymond Chandler, »Preprosta umetnost umora«, v: *Memento umori*, Ljubljana: DZS 1982, str. 54.

pa smo prišli do premika v liku očeta: namesto tradicionalnega očeta, garanta vladavine Zakona, očeta, ki vlada kot fundamentalno *odsoten*, ne kot razkazovanje moči ampak kot grožnja potencialne moči, dobimo očeta, ki je pretirano *prisoten* in se kot tak upira redukciji na nosilca simbolne funkcije. »Praznina« Neda, njegova inhibiranost, je v strogem pomenu reakcija na to pretirano prezenco obscenega očeta, ki sproži pritisk, da bi očeta izdali, se obrnili proti njemu, in tako preizkusili njegovo moč, razkrinkali njegovo nastopaštvo. Izdaja očeta je tako obupan poiskus, postaviti ga v težko preizkušnjo, preizkusiti njegovo (ne)moč, poiskus, ki ga nosi protislovna želja: hkrati želja, ujeti očeta v njegovi nemoči, razkrinkati njegovo nastopaštvo, in upanje, da bo oče težko preizkušnjo uspešno prestal, se izvlekel, postavil na laž naš dvom vanj, da bo torej naša izdaja potrdila njegovo moč.⁶

Figura »drugega očeta«, ki podvojuje Ime-Očeta, je prvič z vso silo vdrla v romanih Josepha Conrada; tu kajpada merimo na like kot so Kurtz v *Heart of Darkness* ali Mister Brown v *Lord Jim*. Sredi divjine, v samem »heart of darkness«, junak naleti na lik očeta, ki je neke vrste »gospodar užitka«, očeta, ki je najbližje nemogoči predstavi tega, kar Kant imenuje »radikalno zlo«, zlobnost kot etična drža, kot čista spiritualnost. Tega očeta odlikuje niz potez: je skrajno krut in vsemočen, absolutni gospodar, »gre do kraja«, hkrati pa ima vpogled v samo jedro naše (subjektive) biti, naša želja zanj nima skrivnosti, ve, da smo ga prišli ubiti in to svojo usodo vdano sprejme (tako kot v sklepnem prizoru Coppoline *Apocalypse now*, ki se opira na *Heart of Darkness*, Kurtz (Marlon Brando) ve, da ga je Martin Sheen prišel ubiti, in se mu v bistvu nastavi). Niso naključno ta dela bolj ali manj sočasna trenutku, ko je Freud v *Totemu in tabuju* razvijal svojo teorijo o »praočetu«: lahko bi rekli, da je v njih upodobljeno tisto, kar je Freudu (vsaj kolikor ga beremo na ravni eksplicitno izrečenega) ostalo skrito — dejstvo namreč, da »praoče« ni primitiven lik čiste, predsobilne grobe sile, ampak *oče, ki ve*. Skrivnost očetomora je v tem, da oče ve, da ga bo sin prišel ubiti, in to svojo smrt vdano sprejme. V svoji interpretaciji *Hamleta* je Lacan opozoril na ključno dejstvo, da za razliko od Ojdiipa (ki ne ve, kaj počenja) Hamletov oče ve, kaj ga je doletelo, kdo je morilec — prav zaradi te svoje vednosti se oče vrne kot duh in naloži Hamletu nalogo. Hkrati Lacan poudari, kako se ta očetova vednost veže na neko neeksplicirano temno, uživaško stran očeta-kralja, ki je sicer predstavljen kot idealni oče: ubit je bil v cvetu pregrehe... Tudi v Wagnerjevem *Parsifalu* osišče dogajanja ni toliko razmerje Parsifal-Kundry kot razmerje Parsifala do Amfortasa, kralja, ki ni zmožen opravljati svoje simbolne-ritualne funkcije, ker je bil ranjen sredi pregrehe, in ki si želi umreti (nedvomno sta vrhunec opere dve Amfortasovi tožbi). Amfortas, ponižani, trpeči kralj, in njegov protiigralec, čarovnik Klingsor, ki je sam impotenten (kastiran), a obvlada Kundry — ali v tem nasprotju ni matrica likov, ki kasneje vzbrstijo v noir univerzumu (gospodarjev, ki jih vez s *femme fatale* zaznamuje s

⁵ V *Miller's Crossing* (Joel in Ethan Coen, 1989), nepooblaščenem remaku *The Glass Key*, je to nasprotje sijajno predstavljeno v igralskem paru zadržanega Gabriela Byrnea in bahavega Alberta Finneya.

⁶ *Perfect Spy* Johna le Carreja je prav tako osredotočen na razmerje subjekta-izdajalca do obscenega očetovskega lika: njegova glavna oseba, Magnus Pym, »popolni vohun«, ima očeta, ki je obsedeni uživač, utelešenje bahave vulgarnosti, prevarant in nastopač. Ključ romana je obsesivna formula »Ljubezen je tisto, kar lahko še izdaš.« — izdamo lahko le tiste, ki jih zares ljubimo. Drugače rečeno, alternativa »ali me ljubi ali me je izdal?« je napačna, njegova izdaja je konec koncev potrditev njegove ljubezni.

ponižanjem, in brezspolnih-impotentnih gospodarjev, ki manipulirajo *femme fatale*)? Drugače rečeno, gre za to, da je arhaični lik »praočeta« v resnici nekaj vseskozi *modernega*, rezultat *zatona* očetovske metafore.⁷

Na zadnji strani svojega *Seminarja XI* Lacan pravi, da »je sleherno zavetje, kjer bi lahko prišlo do znosnega, ubranega razmerja enega spola do drugega, možno le, če poseže vmes — in v tem je nauk psihoanalize — medij očetovske metafore«⁸. To je tisto, kar je konec koncev zastavek v *noir* univerzumu: neuspeh očetovske metafore (tj. vznik obscenega očeta, ki izpodrine očeta, ki je na višini svoje simbolne funkcije) naredi za nemožno trajno, zmerno razmerje z žensko, in tako naredi, da se ženska znajde na nemogočem mestu travmatične Stvari. *Femme fatale* ni nič drugega kot vaba, katere fascinantna prezenca maskira resnično travmatično os *noir* univerzuma, razmerje do obscenega očeta, tj. izostanek očetovske metafore. Govoriti tu o »latentni homoseksualnosti« pomeni povsem zgrešiti prvobitno razsežnost tega razmerja sin-oče.

Drugače rečeno, *femme fatale* in vedoči-obsceni oče nista možna hkrati, v istem prostoru: dokler je tu oče, ženska še ni fatalna, je v strogem pomenu še *objekt menjave* med očetom in sinom — oče kot »gospodar užitka« razpolaga z ženskami. *Glass Key* je edinstven prav v kolikor naredi vidno to skrito »genezo« *femme fatale*. Tako kot je v njem namreč trdi detektiv že navzoč, a še ni »pravi« — tisto odločilno, forma subjektivacije, mu še manjka —, je v njem tudi že navzoča *femme fatale*, a še ne kot *femme fatale*, marveč kot tisto, kar bo postalo *femme fatale*: gre za Janet Henry, senatorjevo hčerko, žensko, ki je razcepljena med Paulom in Nedom in ki je njuna skupna ljubezen.⁹ Zadnje vrstice *Glass Key*, ko Ned zapusti Paula skupaj z Janet, so zato pravi antipod običajnemu koncu trdega romana: namesto razpleta razmerja s *femme fatale* (bodisi dokončno podleženje, ki se konča v paroksizmu skupne smrti — *Double Indemnity*, *Out of the Past*, itd. —, ali njena zavrnitev, ki jo spremeni v sluzasto podlost — *The Maltese Falcon*, itd.) je tu sama (bodoča) *femme fatale* zgolj zastavek v igri, sredstvo, s katerim dotolčemo očetovsko figuro, jo spremenimo v živo razvalino:

»Ned Beaumont je rekel: 'Janet odhaja z menoj.'

Madvigove ustnice so se razprle. Nemo je zrl v Neda Beaumonta in ko ga je ta pogledal je zopet prebledel. Ko je bil njegov obraz že skoraj popolnoma blede, je zamrmral nekaj, iz česar se je dalo razbrati samo besedo 'sreča', se okorno obrnil, odšel k vratom, jih odprl in šel ven, ter jih pustil odprta za seboj.

Janet Henry je pogledala Neda Beaumonta, ki je nepremično strmela v vrata.«¹⁰

⁷ Ime-Očeta je torej izkušeno kot »represivna« instanca, kot Prepoved, ki vzpodbudi subjektovo željo po subverziji, medtem ko »praoče« prav s svojo obscenostjo subjekt »izprazni«, blokira njegovo željo. Namesto sina, ki se skuša iztrgati očetovi Besedi in »polno zaživeti«, dobimo sina, ki se iz sramu pred očetovim obscenim bahaštvom umakne v puritansko askezo.

⁸ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Ljubljana: CZ 1980, str. 365.

⁹ Konstelacija je tukaj veliko bolj čista kot v *Maltese Falcon*, ki je najbolj popularen med Hammettovimi romani prav zato, ker je v njem pravzaprav že storjen chandlerjevski korak: Sam Spade je že potencialni serijski detektiv, ki mu nasproti stoji *femme fatale* (Brigid O'Shaughnessy), zato pa v njem izgine obsceni očetovski lik — njegovo mesto zavzame kopica nadomestnih figur (Fatso Gutman, Joel Cairo...).

¹⁰ Dashiell Hammett, *The Glass Key*, Pan Books Ltd, London 1975, str. 220.

Ta igra pogledov, ko v trenutku tega, kar je »uradno« neke vrste *happy end*, Ned ne vrne zaljubljenega pogleda, ampak ostane njegov pogled fiksiran na prazen okvir odprtih vrat, pokaže skrite karte *happy end*a: par bo »srečno zaživel«, toda za ceno zlomljenega, umaknjenega očeta, po katerem ostane le prazen okvir — sled odtegnjenega *objekt a*, ki s svojim umikom omogoči, da se stabilizira realnost. Cena *happy end*a je nek radikalen prelom besede, simbolne zaveze, ki Drugega pusti povsem zlomljenega in za katerega je izdaja vse premila beseda. Ta prelomljena beseda je skrita resnica, ki jo maskira tradicionalni trdi detektiv s svojo narcisoidno avtentičnostjo. — Vse to nam dovoljuje hipotezo, da je Hammettovski tip heroja (ki ga bolj kot brezimni Continental Op uteleša Ned Beaumont) nekak »izginevajoči posrednik /vanishing mediator/« med klasičnim in trdim detektivom: v vmesnem prostoru med dvema narcizmoma, med dvema zaljubljenostima v lasten idealni Jaz (samo-občudovanje lastnih »malih sivih celic« pri detektivu »logike in dedukcije«, samo-občudovanje lastnih »avtentičnosti« pri trdem detektivu), za trenutek vznikne edinstvena figura, ki je »prazna« prav kolikor pri nji *umanjka* imaginarna identifikacija, torej figura *noir* subjekta pred njegovo subjektivacijo.

3

Kako torej поблиže interpretirati to Nedovo »belino«? Ključ nam da Lacanov *Seminar VIII*¹¹: v njem Lacan podrobno razvije, kako je strukturna incidenca tega, da oče postane vedoči-obsceni, *Versagung* (odpoved) pri subjektu-sinu. Kot opozarja Lacan, ta *Versagung* ni preprosto »frustracija« temveč neka odpoved, ki je skrajno radikalna in ki uvede neko razsežnost, ki je še bolj tragična kot antična *ate*.

Osnova antične tragedije je Usoda v pomenu »družinskega prekletstva«, simbolnega dolga, ki se po neki prvobitni prekršitvi prenaša iz generacije v generacijo: tako so Ojdip, Eteokles in Polineikos, Antigona itd. zgolj člani v verigi družinskega prekletstva Labdaidov. Ključno za to usodo je, da deluje nezavedno, kot neka »samonikla« sila: posameznim akterjem ne preostane drugega, kot da brez rezerve privzamejo mesto, ki jim je dodeljeno v tem zaporedju — na ta način ohranijo tragično lepoto in veličino. V tem je na delu temeljna razsežnost »odtujitve« subjekta v označevalcu: brez svoje krivde in vednosti je subjekt (kot subjekt označevalca) obremenjen z nekim dolgom, ki ga teži in začrta njegovo usodo, pa če subjekt to prizna ali ne. Kaj je lahko še hujšega od tega? Lacanov odgovor je: tragedija novoveškega subjekta. Njena predpostavka je krščansko načelo Besede, s čimer je temna, neizrečena, slepo delujoča antična Usoda prignana na svetlo, izrečena; na ta način je odprta možnost, da subjekt zavzame distanco do same Usode, da se v njej ne prepozna, se pravi, da do usode zavzame »reflektiran«, samonanašajoči-se odnos. In to je, po Lacanu, freudovska *Versagung*: da se odpovemo natanko tistemu, v prid čemur smo se že itak vsemu odpovedali, vse postavili na kocko. V tem je konstitutivna krivda, ki prihaja na dan v nevrotičnih simptomih prikazni, ki ji ideološko pravimo »modernej človek«: kot podvojena krivda pritiska nanj dejstvo, da

¹¹ Prim. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII: Le transfert*, Editions du Seuil, Paris 1991, str. 353-355. Mimogrede, ni brez teže dejstvo, da Lacan razvije ta pojem *Versagung* oziroma »očeta, ki ve« ob trilogiji Coufontainovih Paula Claudela, kjer imamo opraviti s konstelacijo, nenavadno podobno tisti iz *Glass Key*: žensko si delita sin in njegov obsceni »ponižani oče« (*le pere humilié*, je naslov tretjega dela).

sploh nima več instance, pred katero bi bil kriv, Usode, pred katero bi bil odgovoren. Oziroma, kolikor je »smrt Boga« drugo ime za smrt Usode: »smrt Boga« nas ne le ne odreši krivde, ampak jo naredi absolutno.

Kar tukaj reče Lacan, se zdi nekaj dovolj samoumevnega, namreč dejstvo, da novoveški subjekt s svojo zmožnostjo refleksivne distance do svoje substancialne vsebine prelomi vpetost v usodo, reflektira, spravi na dan, svoje implicitne predpostavke, za razliko od tradicionalnega individua, ki ostane vpet v krogotok samonikle usode — motiv, ki ga variirajo vsi zagovorniki modernizma tja do Habermasa. Vendar ta samoumevnost vara: Lacan da videti radikalno, tako rekoč dvojno zgubo oziroma odpoved, skozi katero se konstituira subjektivnost. Prva stopnja oziroma raven odpovedi je simbolna zaveza, s katero subjekt samo jedro svoje biti identificira z neko simbolno zavezo, ki ji je pripravljen žrtvovati vse, vse podrediti — torej odtujitev v simbolnem mandatu. Druga stopnja pa je, da žrtvujemo samo žrtvovanje, da v najbolj radikalnem pomenu »prelomimo besedo«, da se odpovemo sami simbolni zavezi, ki definira jedro naše biti — brezno, praznina, v kateri se tako znajdemo, je tisto, čemur pravimo »novoveška subjektivnost«. Ta praznina se odpre le kolikor smo pred tem vse bogastvo našega bitja podredili simbolni zavezi, ki se ji s *Versagung* odpovemo — drugače rečeno, »izdaja« šteje le kolikor izdamo tisto, za kar bi »vse storili«, objekt najvišje ljubezni in predanosti, sicer nimamo opraviti z »žrtvovanjem žrtvovanja«, tj. sicer se po izdaji simbolnega mandata ne znajdemo v breznu, ampak pademo nazaj v »patološka« ugodja, ki se jim nismo bili pripravljeni odpovedati, jih žrtvovati za simbolno zavezo.¹² — Lacanova teza je torej tu zelo precizna: kartezijanski subjekt kot »prazen«, »brez-substančen«, se konstituira šele in zgolj skozi neko takšno strahotno »izdajo«. In kolikor je mesto subjekta v simbolni mreži v osnovi opredeljeno z očetovsko metaforo, z Imenom-Očeta, je *Versagung* v svoji najbolj temeljni razsežnosti »izdaja očeta«: prelom besede, izstop iz simbolne zaveze, iz najbolj radikalne zaveze, ki nas veže na očetovo Ime. Zato pravi Lacan, da je subjekt psihoanalize Descartovski subjekt.¹³

¹² Najvišji zgled tega paradoksa bi nemara bili stalinski politični procesi, kjer se obtoženec prav tako znajde v absolutni praznini, kolikor se od njega zahteva, da svojo resnično predanost Stvari komunizma potrdi tako da zaigra-prizna njeno izdajo. To brezno, v katerem se znajde obtoženi, ko ga zavrže Stvar, ki ji je vse žrtvoval, je tisto, ki definira kartezijanski subjekt: tu, ob koncu epohe »novoveške subjektivnosti«, se ta izrazi v čisti obliki.

¹³ Vendar se moramo tu znebiti nekega možnega nesporazuma: tako pojmovana *Versagung* ni nekaj, kar nastopi naknadno, v nekem drugem času, potem ko smo najprej brez preostanka ujeti v strukturo simbolne usode, ampak je »izvirna«: s tem, čemur pravimo »novoveška subjektivnost«, pride na dan neka možnost, ki je kot možnost položena v najbolj elementarno razmerje subjekta do označevalca. Tu imamo opraviti z zglednim primerom, kako se dialektika zgodovinskosti razlikuje od historicizma — paradoks zgodovinskosti je v naslednjem: ko stvar, za katero gre, nekaj *postane*, se izkaže, da je to *zmerom-že bila*. V historicizmu se ta paradoks »splošči«, zvede na zaporedje epoh: najprej vsemočna usoda, katere slepe lutke smo; nato subjekt, ki se je zmožen iztrgati usodi, zavzeti do nje distanco... Paradoks, za kateri tu gre, bi lahko lepo ponazorili s še dvema zgledoma iz teorije. Po Marxu je kajpada, kot se glasi slavni stavek iz *Komunističnega manifesta*, vsa doslejšnja zgodovina razrednih bojov; toda hkrati s tem Marx poudari, da je šele buržoazija prvi razred *stricto sensu*, se pravi, da je šele nasprotje buržoazija/proletariat prvo razredno nasprotje, ki nastopi kot tako, za razliko od prejšnjih nasprotij med kastami, cehi itd. — šele razredni boj buržoazije s proletariatom nam omogoči, da prejšnje zgodovinske antagonizme dešifriramo kot zastrte oblike razrednega boja. Podobno je v sodobni politični teoriji s slavno Lefortovo definicijo demokracije kot sistema, v katerem je mesto oblasti »prazno«, tj. sistema, ki temelji na neprekoračljivem razmiku med simbolnim mestom oblasti in realnimi dejavniki, ki ga začasno zasedajo

In zasuk od Hammettovskega k Chandlerjevskemu subjektu pomeni natanko subjektivacijo tega »praznega« subjekta, subjekta odpovedi: tudi Marlowe je kajpada zaznamovan z neko temeljno odpovedjo (svoje etično poslanstvo lahko opravlja le kot »loser«, tj. v svojem korumpiranem okolju, lahko je uspešen samo le v kolikor ostane družbeno nepriznan), vendar je ta odpoved vir narcisoidnega zadovoljstva, je znamenje njegove »avtentičnosti«. Ta premik od subjekta k subjektivaciji, k polnosti imaginarne identifikacije, ki zapolni praznino Hammettovskega junaka, pa je strogo korelativen premiku libidinalnega težišča od obscenega očeta k *femme fatale*. Pri tem liku velja poudariti prav besedo *fatale* in jo vzeti kar se da dobesedno — spet smo v usodi, fate, ki se ji je iztrgal Hammettovski junak. V klasičnem *trdem* romanu oziroma *noir* filmu je *femme fatale* dobesedno agent (zle) usode: čim se pojavi (in trenutki njene prve pojavitve so nemara najlepši trenutki filma *noir*: prihod Barbare Stanwyck v *Double Indemnity*, Jane Greer v *Out of the Past*, Lane Turner v *The Postman Always Rings Twice* ali Yvonne de Carlo v *Criss-Cross*), junakova usoda je zapečatenata, dogodki uberejo svojo neizbežno pot... Praviloma se »pesimizem« oziroma »noir« značaj *noir* univerzuma vidi prav v tej neuklonljivi usodi, utelešeni v Ženski-Stvari, v kateri lahko junak vnaprej prebere svojo pogubno usodo; naša teza pa je natanko nasprotna: najnižja točka, prava groza, je moment *Versagung*, ko se subjekt znajde v brezoporni praznini. Glede na ta trenutek je nastop *femme fatale* že umik v »narativni konec«: beg subjekta pred tem, da bi se soočil z brezopornostjo svojega manka-bit. V tem smislu velja za *femme fatale* v *noir* univerzumu v polni meri Lacanova teza o Ženski kot »enem izmed Imen-Očeta«: *femme fatale* opravi natanko funkcijo Imena-Očeta, tj. omogoči subjektu, da se (ponovno) umesti v tkivo simbolne Usode.

4

Ta »praznina«, ta izostanek imaginarne identifikacije, je konstitutiven za Hammettovega subjekta: trenutek, ko v njem vdre na dan tisto »zatrto«, trenutek, ko je ta subjekt prisiljen, da izstopi iz neodločenosti in stori dejanje, ki razčisti njegovo razmerje do obsceno-dvoumnega očetovskega lika, je možen zgolj za ceno subjektove *aphanisis*, mrka, *black-outa*. Od tod eden osnovnih motivov *noir* univerzuma, namreč motiv zgube spomina oziroma zgube subjektive identitete: *noir* subjekta se zmerom drži neka marginalna negotovost, da on »v resnici ni on sam«, da je nezavedno orodje nekoga drugega, ki deluje skozenj... Ta motiv je pogosto variiral Cornell Woolrich, denimo v *Black Curtain*: junak se po trenutni nezavednosti zaradi manjše nesreče na cesti zbudi, nato pa z grozo ugotovi, da so vmes minila štiri leta; kaj je v tem času delal, ne ve, opazi pa, da ga zasledujejo detekтиви v civilu — osumljen je umora; tako se odpravi iskat resnico o sebi... Na *black-out* naletimo že v *Red Harvest*, prvem Hammettovem romanu: Conti-

in izvajajo oblast: to ne pomeni, da se je mesto oblasti šele z demokracijo izpraznilo — zmerom-že je bilo prazno, vsak posestnik oblasti je zmerom-že bil nasopač, le da je to šele z demokracijo za nazaj postalo vidno. Za to gre pri heglovski dvojici *na sebi* — *za sebe*, tj. v tem smislu je dialektični proces zaprt krog, kjer stvar postaja to, kar zmerom-že je.

nental Op zaspi pijan v stanovanju lokalne *femme fatale*, ko pa se zbudi, jo najde ob sebi zabodeno z nožem — za trenutek zavlada negotovost, ali je nemara sam Op za časa *black-outa* izvršil umor.¹⁴ — Za kaj gre v tej *aphanisis*? Na tem mestu bi si nemara lahko pomagali z Rortyjevim branjem Orwellovega 1984: ob Winstonovem zlomu v rokah O'Briena, njegovega mučitelja, Richard Rorty poudarja, da lahko ljudje izkusijo

»skrajno ponižanje, ko si za nazaj rečejo: 'Sedaj, ko sem prenehal želeči in verjeti v to, nikoli več ne morem biti to, kar sem si želel biti, kar sem mislil, da sem. Zgodba, ki sem si jo pripovedoval o sebi ... nima več nobenega smisla. Nimam več sebstva, ki bi imelo kak smisel. Ni več nobenega sveta, v katerem si lahko predstavljam sebe kot živečega, kajti ni več besednjaka, v katerem bi lahko povedal koherentno zgodbo o sebi.' Stavek, ki ga Winston ni mogel iskreno izreči in še vedno ostati zmožen sestaviti nazaj samega sebe, je bil 'Naredite to Juliji!', in najhujša stvar na svetu so bile podgane. Toda verjetno je vsak od nas v istih razmerjih do nekega stavka in do neke stvari.¹⁵

Osnovna postavka lacanovske psihoanalize je, da je ta stavek oziroma reč, na katero subjekt veže jedro svoje biti onstran imaginarne identifikacije, ireduktibilno razsrediščen(a) glede na simbolno tkivo, ki definira subjektovo identiteto: soočenje s tem ex-timnim jedrom je možno le za ceno subjektove *aphanisis*. Zato je Lacanova formula fantazme $\$-a$: subjektov samoizbris vpričo tega tujega telesa (verjetja, želje, propozicije), ki tvori jedro njegove/njene biti. Kar pride do izraza v tej *aphanisis*, je torej ireduktibilni razcep med fantazmatskim trdim jedrom in strukturo simbolne naracije: ko tvegam soočenje s tem trdim jedrom, »zgodba, ki sem si jo pripovedoval o sebi, nima več nobenega smisla«, »nimam več sebstva, ki bi imelo smisel«, ali, kot pravi Lacan v svojem *Seminarju VIII*, veliki Drugi (simbolni red) kolapsira v malega drugega, *objet petit a*, fantazmatski objekt. Ekstrakcija *objet a* iz polja realnosti je tista, ki temu polju daje konsistenco: v *aphanisis* pa *objet a* ni več izvzet, zadobi prezenco, zaradi česar dez-integrira simbolno tkivo, ki je tvorilo mojo realnost.

Angel Heart Alana Parkerja, ki je v celoti osrediščen na ta motiv *aphanisis*, je nemara ključni film postmodernistične renesanse *filma noir* v osemdesetih. Tudi v njem imamo opraviti s »patološko« razcepljenim subjektom, privatnim detektivom (Mickey Rourke), ki ga najame misteriozni Louis Cypher (Robert de Niro), zato da raziše usodo pred leti izginulega glasbenika; vse priče, s katerimi pride detektiv v stik, so skrivnostno in grobo umorjene — razplet: Louis Cypher je v resnici hudič (Lucifer), ki je najel detektiva, da »najde samega sebe«, saj je sam detektiv pred leti v okultnem obredu zamenjal identiteto z glasbenikom in je nato v stanju *aphanisis* moril priče... Motiv okultnih obredov, ki

¹⁴ V tem smislu lahko za *noir* delo štejemo tudi *All the King's Men* (roman Roberta Pena Warrena kot tudi film Roberta Rossena) — v njem najdemo vse ključne elemente *noir* univerzuma: korumpirano-karizmatični očetovski lik (guverner Stark); dvoumen odnos junaka (novinarja) do njega, osrediščen okoli problema zvestobe in izdaje; dejstvo, da si oba delita isto žensko; *aphanisis* oziroma *black-out* junaka v odločilnem trenutku, ko bi moral jasno razmejiti svoj odnos do Starka (ko ugotovi, da si s Starkom delita ljubico, se umakne v pijanost); flashback/voiceover pripovedovalca; povezava družbene korupcije z motivom »ontološke« pokvarjenosti sveta kot takega, itd.

¹⁵ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, str. 179.

manipulirajo z nadnaravnimi silami, je kajpada stalnica *noir* univerzuma (vpeljal ga je Hammett v *The Dain Curse*); toda (z redkimi izjemami: med njimi *Night Has a Thousand Eyes* Cornella Woolricha) se nadnaravna referenca zmerom izkaže za masko, za katero se skriva vulgarni dobičkonosni plan. *Angel Heart* pa razmerje obrne: običajna *noir* preiskava korupcije, katere korenine segajo daleč v preteklost, se sprevrže v zgodbo o nadnaravnem. Z istim premikom od »korumpirano-družbene« površine k »nadnaravni« globini imamo opraviti v *Twin Peaks*: od prve polovice serije, kjer se kljub občasnim »nadnaravnim« namigom zdi, da gre za standardno razkrinkovanje »korupcije, ki se skriva za idilično površino malega mesta«, do druge polovice, kjer se izkaže, da je bil morilec Laure Palmer orodje »Boba«, zlega duha, ki prebiva v »rdeči loži«.

Simptomalna je tu izjava Jeana Renaulta, skrajnega utelešenja »posvetnega« Zla, Daleu Cooperju na prehodu od prve k drugi polovici: »Dokler nisi ti prišel, je bil Twin Peaks mestece, kjer je življenje mirno teklo, prodajali smo mamila, organizirali prostitucijo... Čim pa si se pojavil ti, je šlo vse narobe, normalen tok dogodkov je bil vržen iz tira...« — skratka, v *Twin Peaks* logika razkrinkanja korupcije, ki tli pod idiličnim vsakdanom, ne deluje več, ker je korupcija že itak del idiličnega vsakdana. Kar lahko *Twin Peaks* vrže iz tira, je zato zgolj poseg čiste, svetniške nedolžnosti (Cooper), katere protipol ne more več biti posvetno, družbeno Zlo, ampak le povnanjeno »nadnaravno« Zlo. Zaradi tega razloga, je lahko edina »človeška« moč, ki deluje proti Cooperju v drugi polovici serije, njegov bivši kolega Wyndom Earle, samo nekdo, ki išče stik z virom tega nadnaravnega Zla (»rdeče lože«) in ki, navsezadnje, izvrši svoje zločine na artifičen, esteticističen način (preobleka v šahovsko simboliko, itd.) — v čistem kontrastu z brutalnim, impulzivnim nasiljem trdih romanov. Krog je tako na nek način sklenjen — z drugimi besedami, vsi se spominjamo slavnih Chandlerjevih besed, s pomočjo katerih je definiral način, s katerim je Hammett zrušil univerzum klasičnega romana logike in dedukcije: »Hammett je umor vrnil ljudem, ki morijo iz razloga, ne le zato, da priskrbijo truplo; in ki ubijajo s tem, kar jim pride pod roko, ne pa z ročno kovanimi pištolami za dvoboj, s kurarom in tropskimi ribami.«¹⁶ Lynch je v *Twin Peaks* prehodil isto pot, vendar v obratni smeri: umor je vzel nazaj z ulic in ga vrnil tisti vrsti ljudi, ki ga ne zagreši zaradi (vulgarno-dobičkonosnih) razlogov, temveč natančno zato, da bi truplo opremili z esteticistično igro; ki ga ne zagrešijo z sredstvi, ki so pri roki, temveč s starinskimi samostreli in strupenimi pajki v kletki, ki visi nad glavo žrtve...¹⁷

Kantova *Kritika presodne moči* je tista, ki nam omogoči zajeti ta premik, namreč v nji razvito nasprotje lepega in sublimnega. Za kar nam tukaj gre, je razlika med njima glede na predstavljivost oziroma možnost simbolizacije: četudi je nadčutna Ideja oziroma Reč direktno nepredstavljiva, pa je v Lepem ta Ideja posredno, »simbolno«, predstavljena (se pravi, Lepo je način, kako si v fenomenalnem univerzumu lahko analoško predstavimo Dobro), medtem ko sublimni pojavi s svojo kaotično brezobličnostjo dajo videti nemožnost predstavitve nadčutne Ideje oziroma Reči kot take. S

¹⁶ Raymond Chandler, »Preprosta umetnost umora«, op.cit., str. 51.

¹⁷ Isto »pot nazaj« je po mnenju Mirana Božoviča izvršil že Hitchcock v svoji *Rope*; prim. njegov prispevek o tem filmu v zborniku *Hitchcock*, Ljubljana: Analecta 1984. Nemara se zato Hitchcock in Chandler osebno nista prenesla, kot pričajo težave njunega sodelovanja ob *Strangers On a Train*.

tem je sublimno bliže Zlu kot Dobremu: razsežnost, ki jo zaslutimo v sublimni kaotičnosti (razbesnelo viharo morje, divje gorsko skalovje ipd.), je natanko razsežnost radikalnega Zla. Ključno pa je, da smo tu pozorni na asimetrijo med Dobrim in Zlim: da »Zlo ni lepo« pomeni, da si ga tudi simbolno, posredno, po analogiji, ni mogoče predstaviti, da je torej v nekem smislu bolj čisto duhovno, bolj »nadčutno« od Dobrega — radikalno Zlo je nekakšna čista miselna možnost, ki je nekaj tako strahotnega, da si je sploh ni mogoče predstaviti:

»... s pomočjo občutka Lepega, si lahko predstavljamo nas same v nekem posredovanem, simbolnem načinu naše svobode, naše usode, ki sestoji iz naše svobodne biti, medtem ko s pomočjo občutka Sublimnega izkusimo nezmožnost našega predstavljanja — četudi analogno — radikalnega Zla, spremenljivosti in konflikta svobode. Vsaka simbolizacija zla ga povnanja v njegovem razmerju do subjekta, medtem ko nas vsaka sublimacija Dobrega izpostavlja nevarnosti misticizma, iluziji vsemogočnosti, ki se na področju praktičnega imenuje delinij svetosti.«¹⁸

In ali se prav to — prav ta obrnitev, ko imamo namesto s simbolno predstavitvijo Dobrega in s sublimacija Zla opraviti s simbolizacijo Zla in s sublimacijo Dobrega — ne zgodi v *Twin Peaks*? Zlo je povnanjeno: postavljeno je kot nadnaravna, zunanja sila, ki obsede posameznike, hkrati s tem pa simbolizirano: postavljeno je kot nadčutna sila, ki si jo lahko »analoško« predstavimo preko individuov, ki jih obsede. Druga stran iste operacije je, da je Dobro sublimirano: utelešeno v svetniškem Cooperju, prežetem z misticizmom. — Nemara bi bilo treba v tem smislu lik Dalea Cooperja razumeti kot zadnji člen v seriji *Ned Beaumont* — *Philip Marlowe* — *Dale Cooper*, ki označuje tri razdobja *noir* junaka: hladni, distancirani Ned, romantični, cinični Philip, svetniški, nedolžni Dale, ki jim ustrezajo tri podobe Zla: obsceni-uživaški oče, *femme fatale*, nadnaravno-povnanjeno Zlo.

¹⁸ Diskusijski prispevek Etiennea Balibarja v: *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris 1991, str. 92.

Marcel Štefančič, jr.

DON'T LOOK NOW: VIETNAMIZACIJA FILMSKEGA OBJEKTA

Uvod v zgodbo o filmskem objektu (1)

»Ne glejte v kamero«, zakriči v vietnamiadi *Apocalypse Now* (1979) televizijski režiser ameriškim vojakom, ki se izkrcavajo na sovražni teritorij — kot da pogled v kamero krši in ogroža »realizem« vojne, stvar samo, kot da pogled v kamero naredi, da vojno zgrešimo. In kot da »realizma« tu ne prinese prav pogled v kamero. To, da televizijskega režiserja v tem prizoru odigra kar sam režiser filma *Apocalypse Now*, Francis Ford Coppola, nam pove več o faliranosti »snemalne mašine« in same reprezentacije kot pa o Coppolinem kvazi-hitchcockovskem auteurističnem eksorcizmu. Če namreč kamera, po eni strani, vietnamsko vojno zgreši v trenutku, ko se samo-doživi kot reprezentacija, potem se skuša Coppola, po drugi strani, s konstrukcijo te first-hand »neposrednosti« prebiti na tisto fantazmatsko mesto, na katerem je prav ob samem »spočetju« reprezentacije manjkal: tako kot Coppole v Vietnamu ni bilo takrat, ko je bila tam vojna, in skuša to zdaj nadoknaditi s fantazmo »neposrednosti«, ki jo lahko »spočne« le filmska reprezentacija, potemtakem z revizionistično samo-postavitvijo v Vietnam (svoj Vietnam je itak posnel na Filipinih: je bilo vietnamsko vojno v Vietnamu sploh mogoče kdaj posneti?), tako se njegov »zaposneli« odhod v Vietnam, sicer wish-fulfilment miniaturizacija »velike invazije«, konča z dvomom v »dokumentarno« iskrenost filmske reprezentacije — televizijska ekipa namreč izkrcavanje ameriške vojske »snema« z obale, potemtakem s teritorija, ki je tik pred filmsko reprezentacijo še v rokah sovražnika in na katerega še ni stopila ameriška noga (v tem smislu tudi sama filmska zgodba temelji na pred-vietnamski zgodbi Josepha Conrada *Heart of Darkness*, ki se sicer dogaja v Afriki in ki nam prav zato v podtonu lepo poveže večinsko kolonialistično kanonfutr-prisotnost črncev v prvih bojnih vrstah s samomorilsko možnostjo črnske solidarizacije z ogroženo »rumeno raso« in črnskimi Civil Rights gibanjem, kvintesenčno opozicijo ameriški intervenciji v Vietnamu).

Popularna definicija vietnamske vojne kot »*America's Lost War*« vsebuje prav to elementarno dvojnost — to je vojna, ki je za Američane/Hollywood izgubljena tako

vojaško kot filmsko. Hollywood je vietnamsko vojno de facto izgubil že med drugo svetovno vojno. Med letoma 1939 in 1945, ko je ostali svet bil vojno, je Hollywood, daleč od vojne, posnel kakih 2500 filmov, pretežno filmov o vojni, potemtakem filmov, ki so prav s tem, ko so ustvarili »realistično« – in propagandno učinkovito – podobo vojne, samo vojno zgrešili: če si znamo predstavljati in ustvariti podobo vojne, ki jo lahko dobimo, potem lahko to vojno tudi zares dobimo.

Informativni vojni urad (Office of War Information, OWI), medvojna propagandna agencija ameriške vlade, je izdajala priročnik, ki je filmske studije poučeval, kako se vključiti v vojno, hkrati pa je tudi pregledoval in ocenjeval scenarije vsakega hollywoodskega studija, pritiskal na filmarje, da so scenarije spreminjali in odpovedovali filme z oporečnim materialom, včasih pa je celo pisal dialoge za ključne prizore filma in tesno sodeloval z *Uradom za cenzuro* (Office of Censorship), ki je filmom izdajal izvozne licence in nadzoroval prikazovanje ameriških filmov na osvobojenih področjih. Film so razumeli – zelo leninsko – kot orožje, s katerim je mogoče dobiti vojno. Člani Urada so filmarjem svetovali, da naj si pri vsakem filmu vedno zastavijo vprašanje »**Bo ta film pomagal dobiti vojno?**«

Izolacionistični del ameriške politike je takoj reagiral, češ Hollywood skuša zvleči Ameriko v vojno, in dalje – Židje v Hollywoodu hočejo nacistično zatiranje Židov izkoristiti za snemanje filmov, ki propagirajo vojno. L. 1938 so scenarij broadwayskega hita *Idiot's Night*, v katerem Italija izvede letalski napad na Pariz, predložili v overitev celo Mussolinijevi vladi (scenarij so popravili, Mussolini ga je odobril, toda v Italiji ga kljub vsemu niso prikazovali). Intervencionisti so začeli počasi agitirati: v filmu *Blockade*, ki popisuje špansko državljansko vojno, Henry Fonda na koncu pomodruje: »*To ni vojna, to je umor. In svet to lahko prepreči. Kje je vest sveta?*« Film *Confessions of a Nazi Spy*, posnet po resničnih dogodkih (nacistične vohune, ki se pritihotapijo v Ameriko ujamejo in obsodijo), je opozoril predvsem na nevarnost izolacionizma – ta je prikazan kot grožnja demokraciji in ameriški ustavi. Ta filmski »realizem« je definiriral že tudi hollywoodsko reprezentacijo prve svetovne vojne, saj je Amerika tudi l. 1914 igrala nevtralnno, pacifistično, izolacionistično državo – vsaka vojskujoča stran jim je ponujala svojo inačico vojne (Nemci v filmu *Za nemškimi linijami*, Britanci v filmu *Vojna v Evropi*), Američani pa so vsem skupaj – pač v skladu z doktrino predsednika Wilsona – odgovorili s filmoma *Nevtralnost* in *Biti nevtralen*. Potem pa so intervencionisti l. 1915 dobili svoj potop ladje *Lusitania*. Filmi kot, denimo, *Bojni krik miru*, *Padec naroda*, *Zabava miru*, *Skrivnost vojne neveste* in *Krogle in rjave oči*, so paranoično opozarjali na nevarnost izolacionizma in pacifizma – v filmu *Bojni krik miru* sovražnik vdre v New York, v filmu *Padec naroda* pa nemočno Ameriko napade hunska armada. Ideja intervencionizma je sredi l. 1941 zacvetela prav po analogiji: kar so nam storili med prvo svetovno vojno, nam lahko tudi zdaj (*Sergeant York*).

Toda med obema vojnama, prvo in drugo, ni bilo nobene druge vojne: po drugi vojni se vojna ni končala – hladna, korejska in vietnamska vojna bodo v resnici postale le reprezentacije druge svetovne vojne. Med drugo svetovno vojno in hladno vojno ni bilo nobenega reza – in tako kot hladna je tudi korejska vojna prišla brez uradne napovedi, brez Pearl Harborja ali pa Lusitanije. In tudi končala se je brez uradnega premirja ter potem takoj nadaljevala tam, kjer se je končala – na Vzhodu, v Vietnamu.

Podoba Orientalca so itak kodificirali filmi o drugi svetovni vojni: vse od filma *Little Tokyo, USA*, promptnega in šovinističnega odziva na japonsko eksterminacijo Pearl Harborja, ki je vse ameriške Japonce inkriminiral kot izdajalce in kolaborante japonskega cesarja ter prikazal gulagizacijo Japoncev, ki so živeli na zahodni obali, same Japonce pa kot fanatično in gestapovsko-genocidno peto kolono, ki pripravlja napad na Ameriko in »konec dominacije belcev«, prek filma *Air Force*, v katerem so vsi Japonci prikazani kot krvoločne fašistične živali (*»Celo s prijateljskimi Japonci imamo težave«*, svareče poudari neki ameriški častnik), do takih filmov kot, denimo, *Pacific Rendezvous*, *Manila Calling*, *Wake Island in Bataan*, *Gung-Ho*, *Betrayal from the East*, *The Beast of the East*, *Thirty Seconds over Tokyo*, *Guadalcanal Diary* ipd., v katerih so vedno znova prikazani kot zver iz džungle, kot infantilni, patološki, kolektivno bolni, fanatični, agresivni, genocidni, arogantni, degenerirani, nemoralni, kompulzivni, idiotski, zahrbtni, necivilizirani, brutalni, sadistični, militaristični, morilski psihopati (streljali so ranjene, z bajoneti nabadali nemočne, masakrirali otroke, posiljevali ženske, tolkli po Rdečem križu ipd.). V filmu *Objective Burma* ameriški vojak besni *»Zbrišite jih z obličja zemlje«*, po filmu *The Purple Heart* odmeva intervencionistični bojni krik *»To vojno ste hoteli sami in ne bo je konec, dokler vašega imperija ne zbrišemo z obličja zemlje«*, v filmu *Behind the Rising Sun* pa sami Japonci dobesedno prosijo za holokavst: *»Za božjo voljo, uničite nas, tako kot smo mi uničili druge. Uničite nas, preden bo prepozno!«* Toda tako kot so v filmu *Little Tokyo, USA*, Mali Tokio, sicer del Los Angelesa, posneli v Kitajski četrti, dasiprav je Kitajska kot ameriška zaveznica v filmih tipa *China*, *Dragon Seed* in *The Keys of the Kingdom* vseskozi nastopala kot razsvetljena, moderna demokracija, kitajski vojaki pa kot realistični, kultivirani, inteligentni borci za svobodo, demokracijo in človekove pravice, so v filmu *Dragon Seed* Kitajce odigrali belci (tudi Katharine Hepburn v Peck & Peckish pijami), Japonce, največje sovražnike Kitajcev, pa sami Kitajci.

Med vsemi temi Orientalci ni bilo nobene razlike, medsebojno so bili zamenljivi — vse to je bila ena vojna. In tudi sicer se je zdelo, da vizualno med vsemi temi vojnami ni nobene razlike. Denimo med drugo in korejsko: v filmu *Flying Leathernecks*, ki je popisoval drugo svetovno vojno, so uporabili kar posnetke iz korejske vojne. In denimo med drugo in vietnamsko: video-edicija filma *Rambo 2*, ki so jo pirati distribuirali po arabskih deželah, se je začela z opozorilom, da se film, sicer vietnamiada, dogaja l. 1943 na Guadalcanalu — med Vietnamci in Japonci ni nobene razlike. Proti-japonski filmi iz druge svetovne vojne so pridelali tudi proti-filmsko naturo Vietkongovca, nevidne, eluzivne in anonimne zveri, skrite in zakamuflirane z džunglo, potemtakem podobo nečesa, česar ni mogoče posneti, podobo najradikalnejšega filmskega objekta — filmski objekt par excellence.

Hollywood je v Vietnam odšel z zamudo, v glavnem po tem, ko je bilo tam vojne že konec. Med samo vietnamsko vojno je Hollywood — sicer na Havajih — posnel le en sam major film, *The Green Berets* (1968), pri katerem pa je bolj kot to, da je bil patriotsko-konservativen in da je bil bolj podoben kakemu filmu o drugi svetovni vojni kot pa filmu o vietnamski vojni, zanimivo to, da je že najavil paralizo sredinsko-liberalne, Coppoline filmarije: s tem, ko je film sporočal, da o tej vojni ne veš nič, dokler je sam

»neposredno« ne vidiš/doživiš, je faliranost same filmske reprezentacije (snemalne mašine, kamere) že vnaprej poistovelil z neuspehom vojne.

In prav v Vietnamu se bo začela naša zgodba o filmskem objektu.

(se nadaljuje)

Stojan Pelko

PESEM PTIC TRNOVK

ali

Kaj je filozofija?

Če za razmerje med filozofijo in filmom pri Deleuzeu uporabimo specifično filmski termin, tedaj bi lahko rekli da gre za svojevrstno konvergentno montažo, ki je nastavljena že zelo zgodaj, vrhunec pa doseže prav v dveh zvezkih *Filma*, *Podobi-gibanju* in *Podobi-času*.

Že v predgovoru doktorske disertacije *Razlika in ponovitev* (1968) Deleuze zapiše tole daljnosežno trditev:

»Blíža se čas, ko ne bo več mogoče napisati filozofske knjige tako, kakor so to dolgo časa počeli: 'Ah! ta stari slog...'. Raziskovanje novih filozofskih izraznih sredstev je vpeljal Nietzsche, danes pa ga je treba nadaljevati v razmerju z novimi pridobitvami nekaterih drugih umetnosti, denimo gledališča in filma. S tega stališča lahko odslej zastavimo vprašanje uporabe zgodovine filozofije. Zdi se nam, da mora zgodovina filozofije igrati vlogo, ki je približno analogna vlogi kolaža v slikarstvu. Zgodovina filozofije je reprodukcija filozofije same. Povzetek zgodovine filozofije bi moral delovati kot resničen dvojnik in vsebovati maksimalno modifikacijo, ki je značilna za dvojnika. (Tako kot so Mona Lisi narisali brke, si predstavljamo tudi Hegla s filozofsko narisano brado in filozofsko obritega Marxa.)«¹

Ob upoštevanju tega vodila kaj hitro postane jasno, zakaj je v Deleuzeovi taksonomiji filmskih podob čisto poseben, privilegiran prostor namenjen dvema avtorjema: Sergeju Mihajloviču Eisensteinu in Jean-Lucu Godardu. Prvi je s specifično filmskimi izraznimi sredstvi uspel z eno samo kretnjo hkrati narisati Heglu in obriti Marxa, drugi pa je zgodovina filma napisal prav s filmom samim — in to natanko s tehniko kolaža (slavna serija *Histoire(s) du cinéma*). Eisenstein je konceptualiziral podobe in tako Deleuzeu ponudil vrsto uporabnih konceptov (od ne-ravnodušne narave prek dialektične montaže do patetičnega), Godard pa je upodobil koncepte in s tem Deleuzeu

¹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968, str. 4.

zagotovil niz sloganov o podobi (»*To ni kri, to je rdeče*«; »*To ni pravilna podoba, temveč prav podoba*«).

Zdi pa se nam, da oba avtorja privilegirano mesto v Deleuzeovi taksonomiji dolgujeta še povsem specifični relaciji, ki jo vsak po svoje spletata med zemljo in mislijo. Seveda niti v najbolj skrajni skrajnosti ne gre za nikakršno »pristno prst« v slogu *blut und boden* ideologije, temveč gre pri Eisensteinu kvečjemu za zemljo kot izhodišče, kot »generalno linijo« vsch patetičnih relacij, pri Godardu pa za Zemljo kot planet, ki je — v relaciji z besedo — na začetku sleherne geneze (še posebej to velja za filme zadnjega desetletja, denimo *Je vous salue, Marie*, *Soigne ta droite*, *Puissance de la parole*, *Nouvelle vague*). S tem spletnjem vezi med zemeljskim in miselnim se namreč oba filmska avtorja približujeta tistemu, čemur Deleuze in Guattari po sledih Nietzscheja pravita geofilozofija. Če je mogoče — kot trdi Braudel — zgodovino zasnovati edinole kot geozgodovino, tedaj skušata Deleuze in Guattari nekaj podobnega predlagati tudi za filozofijo. Tako smo spet pri Foucaultovem »topološkem dogodku, v katerem se oblikuje misel«², le da je ta dogodek iz višav metafizike dobesedno postavljen na zemljo. Postal je topografski dogodek. V svoji zadnji knjigi, *Kaj je filozofija?* (1991), Deleuze in Guattari povsem eksplicitno razkrijeta osnovni zastavek te »ozemljitve« misli: njuna tarča je nič manj kot prav sama temeljna filozofska dvojica subjekta in objekta. Če je v dveh zvezkih *Kapitalizma in shizofrenije* (*Anti-Oedipe* in *Mille plateaux*) boj za spodnašanje subjekta povečini potekal še na področju psihoanalize (kjer sta subjekt poskušala nadomestiti s »kolektivnimi agenti izjavljanja«), potem se je zdaj ta boj prenesel na filozofsko fronto. Za ta boj pa veljajo besede, ki jih je Deleuze postavil v predgovor knjige *Pourparlers* (1990): Filozofija sicer lahko vodi velike notranje boje, vendar so ti praviloma smešni. Obenem pa filozofija ni sila, kakršne so religije, države in mediji, zato se z njimi ne more spuščati v boj, temveč lahko vodi kvečjemu vojno brez boja, nekakšno gverilo. Ker silam nima česa povedati, se z njimi ne pogovarja, temveč kvečjemu pogaja, »pregovarja«. Ker pa sile prečijo slehernega od nas, smo pravzaprav v večnih pogajanjih in gverili s samim seboj — in to prav po zaslugi filozofije!³ V knjigi *Pourparlers* so sicer zbrani Deleuzeovi intervjuji, pisma in časopisni članki iz obdobja med leti 1972 in 1990. Morda je prav kazalo tega izbora eden najbolj zgovornih povzetkov avtorjevega razvoja v zadnjih dveh desetletjih:

I. Od *Anti-Ojdiipa* do *Mille plateaux*

II. *Film*

III. *Michel Foucault*

IV. *Filozofija*

V. *Politika*

Ta perspektiva dodatno okrepi tezo o črti misli, ki se vije tudi skozi Deleuzeovo soočenje s filmom, obogati pa jo še s pomenljivim poudarkom v zvezi s problematiko subjekta. Zdi se namreč, da je Deleuzeova vztrajna polemika s psihoanalizo v *Podobigibanju* in *Podobi-času* (radikalna odsotnost pojma imaginarnega; bistveno preoblikov-

² Michel Foucault, »*Theatrum philosophicum*«, v: *Critique*, november 1972, str. 885. Podrobneje o tem cf. Stojan Pelko, »*Analyses deleuziennes*«, v: *Razpol* 6, (Problemi-Razprave, št. 4), Ljubljana 1990, str. 142-152.

³ Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Minuit, Pariz 1990, str. 7.

ana tradicionalna shema identifikacije; nihanje med objektivno in subjektivno percepcijo, ki se po analogiji s pol-premim govorom izteče v »pol-subjektivno« percepcijo) ključni korak v procesu kreacije novih konceptov, ki se s ponovno naslonitvijo na Foucaulta (prelom med »klasično« zgodovinsko formacijo in zgodovinsko formacijo 19. stoletja, med formo-Bogom in formo-Človekom⁴) dokončno izteče v zastavitev vprašanja subjekta na eksplicitno filozofskem področju. In tako lahko prav po zaslugi številnih cepitev in zgibov, ki jih Deleuzeova misel doživi ob soočenju s filmskimi podobami in Foucaultovimi koncepti, navsezadnje v knjigi *Kaj je filozofija?* preberemo, da ponujata subjekt in objekt le slab približek misli:

»Mišljenje ni niti napeta nit med subjektom in objektom, niti kroženje enega okrog drugega. Do mišljenja prej pride v razmerju med teritorijem in zemljo.«⁵

Koncept nima predmeta, temveč teritorij. Prav to je tisto, kar mu zagotavlja preteklost, sedanjost in morda celo prihodnost. Moderna filozofija se tako re-teritorializira v Grčijo kot v obliko svoje lastne preteklosti. Toda, trdita Deleuze in Guattari, če so Grki imeli plan imanence in so zato vztrajno iskali koncepte, s katerimi bi ga zapolnili, tedaj se potomcem zahodnih revolucij zdi, da imajo koncepte, ne vedo pa, kam jih postaviti! Zato lahko Platon v procesu kontemplacije še občuduje koncept kot nekaj oddaljenega, medtem ko je za nemško klasično filozofijo koncept že refleksija. Tretja faza te domnevne aktivizacije koncepta je seveda komunikacija, značilna za sodobne demokratične družbe. Toda prav slednja je za Deleuzea najbolj pasivna od vseh treh, vredna kar največjega zaničevanja. Ne manjka nam komunikacije, pravi Deleuze, narobe, preveč jo imamo!

»Manjka nam odpora do sedanjosti. Kreacija konceptov sama po sebi poziva k prihodnji formi, kliče novo zemljo in ljudstvo, ki še ne obstaja. Evropeizacija ni postajanje, je zgolj zgodovina kapitalizma, ki onemogoča postajanje podrejenih ljudstev. Umetnost in filozofija se na tej točki srečata, vzpostavitev manjkajoče zemlje in ljudstva sta korelata kreacije. Te prihodnosti ne zahtevajo populistični, temveč najbolj aristokratski avtorji. Tega ljudstva in te zemlje ne bo mogoče najti v naših demokracijah.«⁶

Skratka, filozofija se re-teritorializira trikrat: v preteklost h Grkom, v sedanjost z demokratično državo, v prihodnost k novemu ljudstvu in novi zemlji!⁷

Ta nekoliko daljši izlet na teritorij koncepta je potreben, če naj razumemo vse razsežnosti Deleuzeove klasifikacije filmskih podob. Klasifikacija v *Podobi-gibanju* poteka namreč na (vsaj) treh ravneh: nominalni, temporalni in teritorialni.

⁴ V tej zvezi je posebej pomenljiv aneks »Sur la mort de l'homme et le surhomme« v: Gilles Deleuze, Foucault, Minuit, Pariz 1986, str. 131-141. Prav pri Foucaultu velja poiskati tudi koncept zgiba, *le pli*, zaradi česar je Deleuzeova istoimenska knjiga o Leibnizu in baroku (*Le pli*, Minuit, 1988) svojevrstno nadaljevanje citirane knjige, nekakšen Foucault 2 (tako kot je *Mille plateaux* drugi zvezek *Kapitalizma in shizofrenije*, *Podoba-čas* pa drugi zvezek *Filma*).

⁵ *Qu'est-ce que la philosophie?*, str. 82.

⁶ *Ibid.*, str. 104.

⁷ *Ibid.*, str. 106.

1. Deleuze predvsem in najprej *poimenuje podobe*. Pri tem si pomaga z že obstoječimi termini Bergsona in Peircea, ki pa jim po potrebi spreminja pomen ali jih celo povsem na novo izumlja: to velja tako za Bergsonove podobe (denimo »izum« podobe-pulzije), še toliko bolj pa za številne parafraze in celo parodije Peirceovih znakov. Ta razsežnost Deleuzeove klasifikacije je nedvomno najbolj očitna in je bila prav zaradi tega tudi najpogostejši predmet komentarjev. Imenujemo jo »nominalna«, saj se nam zdi, da še ni kreativna v pravem pomenu besede. Poimenuje sicer ustvarjene podobe, vendar sama še ne ustvarja konceptov.

2. Obenem s poimenovanjem Deleuze *podobe razvršča v času*. Postopek je spet svojevrstna revalorizacija, le da tokrat kot osnovna referenca nastopajo filmski zgodovinarji in teoretiki, od katerih si – podobno kot prej imena posameznih znakov in podob – sposoja oznake posameznih smeri in gibanj v filmski zgodovini. Redki kritični komentarji, ki jih je bilo Deleuzeovo delo o filmu deležno, so bili namenjeni prav nekritičnemu povzemanju nekaterih oznak dob in žanrov. Izogibamo se oznaki te ravni kot »kronološke«, saj po eni strani Deleuze eksplicitno zatrdi, da ne piše zgodovine filma, po drugi strani pa ravno ne gre za običajno kronologijo dogodkov, temveč za svojevrstno sinhronost in simultanost, ki brez težav skače, denimo, iz lirske abstrakcije tridesetih let v eksperimentalni film s konca šestdesetih. Razvrstitev podob v času pomeni zgolj odkritje njihove dobe, nikakor pa ne njihovega nizanja vzdolž ravne časovne niti.

3. Če je bila nominalna razsežnost klasifikacije podob praviloma komentirana kot ključna Deleuzeova *različnost* (navsezadnje še nihče ni tako neposredno soočil Bergsona in film), temporalna razsežnost pa kot svojevrstno *ponavljanje*, tedaj se zdi, da je ostala povsem spregledana tretja razsežnost, v kateri sta povzeti prav *ponovitev in razlika*. Ostala je spregledana, ker je bila preveč samoumevna, preveč v oči bijoča. Gre za razsežnost, ki jo zaenkrat še z določenim tveganjem imenujemo teritorialna razsežnost klasifikacije. Za kaj gre? Ko teče, denimo, beseda o

- (a) tekoči percepciji
- (b) francoske
- (c) lirske abstrakcije
- (d) tridesetih let,

tedaj je mogoče problematizirati tako upravičenost njene historične umestitve (d) kot veljavnost njenega poimenovanja (c), težko pa si je predstavljati, da bi kdor koli imel kaj za povedati o njeni nacionalni pripadnosti (b). Če pa sledimo Deleuzeovi misli, kaj hitro spoznamo, da so vse ključne konceptualne razsežnosti tekoče percepcije razvite v neposredni navezavi s teritorialnimi razsežnostmi bretonske obale, dokov in rečnih ladij na Seni, normandijskih pristaniščih itn. Ponovimo še enkrat: nikakor ne gre za geomorfologijo, ki bi v podobah pejsaža odkrivala diktatorja filmskih podob in od tod morda celo izpeljevala nekakšne nacional(istič)ne kinematografije.⁸ Prav narobe, gre za re-teri-

⁸ Zato seveda od tod ne gre sklepati, da bi se moral, denimo, slovenski film razvijati v znamenju Triglava in v smeri temu primernih *heimat*-različic. Lahko pa se nekoliko pošaljimo in rečemo, da vsaj en koncept na Slovenskem že skoraj štirideset let išče ustrezen teritorij za svojo re-teritorializacijo. Verjeli ali ne, gre natanko za koncept *podobe-gibanja*, ki ga je v slovenski publicistični prostor vpeljal režiser Jože Gale s

torializacijo koncepta, za iskanje manjkajoče zemlje in manjkajočega ljudstva. Prav zaradi tega se koncept vztrajno premešča in v tem premeščanju tudi sam spreminja (tekoča percepcija, denimo, postane plinasta). Koncept nima predmeta, temveč vztrajno išče teritorij, da bi tako našel svojo preteklost, sedanost in prihodnost. Na tej točki se Eisensteinova *Križarka Potemkin* sreča s pomorskimi zgodbami francoskih režiserjev tridesetih let, Antonionijeva *Rdeča puščava* pa z Godardovimi potepušskimi liki s pariških ulic.

Deleuze vzdolž celega dela o filmu vztraja na tej ireduktibilni zvezi med konceptom in teritorijem. Še več, sam neprestano išče tisti teritorij, na katerem bo lahko najlepše uprizoril zasidranost določenega koncepta v njem. In tako se zgodi, da so na videz samoumevne oznake »ameriški«, »sovjetski«, »nemški« ali »francoski« tako močno vpete v dvojico koncept-teritorij, da presegajo zgolj oznake nacionalne pripadnosti posameznih filmov in postanejo dobesedno re-teritorializirani koncepti. Na zgledna primera naletimo na samem začetku in koncu *Podobe-gibanja*. Že Deleuzeova uvodna razčlenitev tipov montaže (na ameriško organsko, sovjetsko dialektično, francosko kvantitativno in nemško intenzivno) lepo ilustrira omenjeno hkratno ponovitev in razliko, ki je značilna za teritorialno razsežnost klasifikacije. Še toliko bolj pa je to vztrajno iskanje manjkajočega teritorija mogoče razbrati v treh možnih odgovorih na »krizo podobe-gibanja«, ki jih Deleuze poišče v italijanskem neorealizmu, francoskem novem valu in novem nemškem filmu. Prav v teh treh odgovorih se morda najlepše prepletajo vse tri razsežnosti Deleuzeove klasifikacije: nominalna, temporalna in konceptualno-teritorialna. Že v imenih vseh treh gibanj je zarisana težnja po novem teritoriju — pa četudi na isti zemlji! In mar ni navsezadnje prav »novi val« hkrati ime, doba in koncept, ki mu je Godard s svojim filmom *Nouvelle vague* (1990) poskušal najti še nov teritorij?

Naša teza je preprosta: šele v tej tretji, konceptualno-teritorialni razsežnosti klasifikacije je Deleuze zares izviren, kreativno ustvarjal. Šele na tej ravni zares kreira nove koncepte — bodisi da reformulira koncepte drugih avtorjev (Nietzschejevo »večno vračanje«, Simondonova dvojica »model-modulacija«, Peguyev »internel«), bodisi da v nov kontekst postavlja svoje koncepte (Dividualno).

Prav premene slednjega so paradigmatične za Deleuzeovo konceptualno prakso. Na »dividualno« namreč naletimo že v *Tisoč platojih* (1980). Ob konkretnem vprašanju »kako tvoriti množico v glasbenih delih?« je *dividualno* zoperstavljeno univerzalnemu in potemtakem negativno definirano: Dividualno zgrešimo tako tedaj, kadar ljudstvo reduciramo na jukstapozicijo, kakor tudi tedaj, kadar ga reduciramo na potenco univerzalnega.⁹ V opombi pa že naletimo na omembo Eisensteina. Zato seveda ni pre-

priredbo šapirografiranega predavanja praškega profesorja Miroslava Rutteja. V besedilu »Film, gledališče, književnost«, ki je leta 1952 v štirih nadaljevanjih izšlo v »prilogi za obravnavanje strokovne problematike filmske umetnosti« revije *Film* je namreč kot izrazni material filma označen *pogib*. Ta presenetljivi izraz je pojasnjen kot »nositelj dejanja, akcije in rima podob (gibljiva slikovna kompozicija)«. Po besedah Jožeta Galeta je izraz ob prevodu in priredbi iz češčine skoval sam. Potemtakem je med Galetove zasluge za razvoj slovenskega filma poleg *Kekčevih prigod* nujno treba vpisati tudi iznajdbo koncepta *pogiba*, te svojevrstne podobe-gibanja *avant la lettre*. Tudi sicer je Galetovo besedilo izjemno poučno branje. Cf.: *Film*, št. 3, marec 1952, str. 8; št. 4, april 1952, str. 12; št. 5, maj 1952, str. 13; št. 6, junij 1952, str. 21.

⁹ *Mille plateaux*, Minuit, Pariz 1980, str. 421.

senetljivo, da je v prvem zvezku *Filma*, v *Podobi-gibanju*, dividualno razvito prav ob tem režiserju:

»(Eisensteinova) novost je v tem, da je intenzivne serije strnil in kontinuiral, tj. da je nanizal serije, ki prekoračujejo vsakršno binarno strukturo in presegajo dvojnost kolektivnega in individualnega. Dosežejo namreč novo realnost, ki bi ji lahko rekli Dividualno, saj neposredno združuje neznansko kolektivno refleksijo s posebnimi čustvi vsakega individua, pravzaprav izraža enotnost potence in kvalitete.«¹⁰

V drugem zvezku *Filma*, *Podobi-času*, pa je Eisensteinov podvig na primeru *Križarke Potemkin* in *Oktobra* še dodatno preciziran. Kar sta zaman poskušala tako gledališče kot predvsem opera, je uspelo ravno filmu:

»doseči Dividualno, se pravi, individuirati množico kot tako, namesto da bi jo pustil v kvalitativni homogenosti ali jo reducirjal na kvantitativno deljivost.«¹¹

Toda Deleuze ne ostane zgolj pri Eisensteinu. V poglavju o kadru in planu *Podobe-gibanja* najdemo tik za najpreciznejšo definicijo dividualnega (»Množica se ne deli na dele, ne da bi se vsakič znova spremenila tudi njena narava: ne gre več niti za deljivo niti za nedeljivo, temveč za 'dividualno'.«) še Deleuzeovo emfatično trditev, da je »kinematografska podoba vselej dividualna«. Zato si upamo trditi, da je koncept dividualnega ne le kronski dokaz Deleuzeove konceptualne inventivnosti, temveč tudi kronska priča nje, ki ga je slej ko prej morala popeljati v labirinte filmskih podob. Da je lahko razvil koncept, je moral najti najustreznejši teritorij za njegov razvoj. Našel ga je v temi kinematografske dvorane, na osvetljenem platnu, na katerem se filmski kadri in plani ravno ves čas delijo in združujejo, pri tem pa se vztrajno spreminja narava celote.

V tej vpetosti med temo in svetlobo, med teritorij in koncept, se tu in tam celo zgodi, da je specifično filmski termin prav po heglovsko »povzdignjen na raven pojma«. To se, denimo, zgodi z Burchevo zunanostjo polja (*hors champ*) ali pa z Bonitzerjevim terminom dekadiranja (*decadrage*), ki odlej dalje funkcionira kot eksplicitno filozofski koncept¹². Ko ugasnejo luči in pade mrak, prileti heglovska sova...

Če naj za konec poiščemo figuro, ki z vso svojo plastičnostjo ponazarja Deleuzeov kreativni postopek, tedaj se tudi sami odločamo za ptico, za figuro torej, ki dobesedno vzleti v koncept. Ko mora v poglavju o montaži Deleuze zarisati dvojno naravo časa (celota/interval), si pomaga prav s podobo ptice: čas kot celota univerzuma, to je ptica, ki kroži in nenehno veča svoj krog; čas kot interval, to je en zamah s krili, ki nenehno postaja vse manjši. Tako kot je zamah s perutmi nujen za let ptice, je tudi interval konstitutiven za celoto, montažni rez za Idejo filmskega časa, pospešena variabilna sedanost pa za velikanskost preteklosti in prihodnosti. Vsa subtilnost Deleuzeve analize je povzeta v tej ireduktibilni dvojnosti zamaha in leta. In mar ni prav ptica utelešenje

¹⁰ *L'Image-mouvement*, Minuit, Pariz 1983, str. 131. Podrobneje o tem cf. Jean-Louis Leutrat, »Deux temps, trois mouvements«, v: *Kaléidoscope*, Presses Universitaires de Lyon, 1988, str. 147.

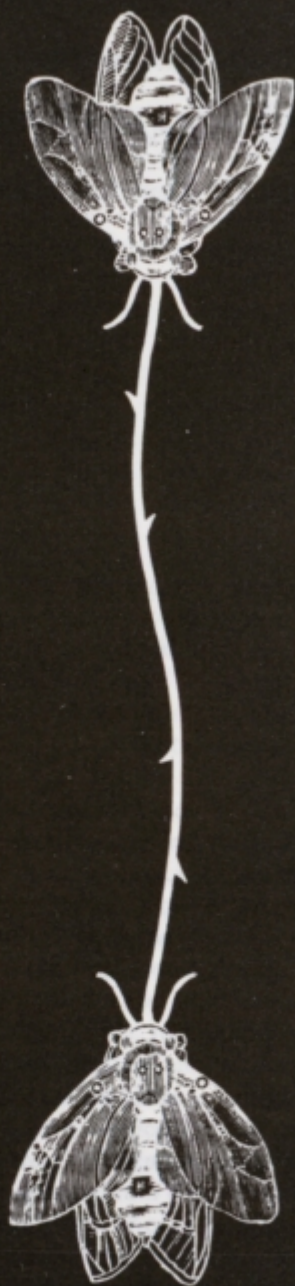
¹¹ *L'Image-temps*, Minuit, Pariz 1985, str. 211.

¹² Cf. njegovo uporabo v knjigi *Qu'est-ce que la philosophie?*, str. 177-178.

koncepta par excellence, mar niso njena preletavanja, spletanja gnezd in »označevanja« terena svojevrstni vztrajni poskusi odkritja »pravega« teritorija? Filozofija išče teritorij za koncept, umetnost kreira oder za senzacijo... Zato seveda ni naključje, da nas Deleuzeova ptica znova preleti v razdelku o umetnosti knjige *Kaj je filozofija?*. Tokrat je dobila svoje ime, *Scenopietes dentirostris* — še več, zdi se, da je v avstralskih deževnih pragozdovih našla tudi svoj teritorij. In kaj tam počne? Vsako jutro z drevesa trga liste in jih spušča na tla. Tam jih nato obrne tako, da je njihova spodnja, bolj blede stran, v kontrastu z barvo zemlje. Nad tako zgrajenim odrom poišče ovijalko ali vejo, s katere nato zapoje kompleksno pesem, v kateri se njene note izmenjujejo z intervali oponašanja drugih ptic. Ob vsem tem še razpre rumeno pahljačo kril pod kljunom. »*C'est un artiste complet*«, navdušeno vzklika Deleuze.¹³ Lahko mu le pritrdimo.

Pričujoča objava je odlomek daljšega besedila, ki bo pod naslovom »Analyser deleuzement« izšel kot spremna beseda ob slovenskem prevodu Podobe-gibanja v zbirki *Studia Humanitatis*, predvidoma konec novembra.

¹³ *Qu'est-ce que la philosophie?*, str. 174.



Rose is a R C I E is a Rose

Svetlana Slapšak

ANTIČNE ŽENSKÉ ŠTUDIJE

Poskus naivnega prikaza

Kot akademska disciplina je ta del najstarejše humanistične discipline, klasičnih študij ali klasične filologije, dobil svoje mesto nekje na začetku sedesetih let, torej skoraj istočasno z zaključno fazo razvoja »klasičnega«, političnega in militantnega feminizma. Oddelki za ženske študije že na veliko obstajajo, glavno, »ciljno« področje feminizma, sociologija, pa ima že svojo akademsko mrežo. Čemu je bilo, za božjo voljo, potrebno vrinjevati ženske študije tudi v dostojanstveno in pomalem dremavo ekskluzivnost klasičnih študij?

Vprašanje ženskih antičnih študij vsekakor je, kot so se feministke že zdavnaj naučile, vprašanje politike, retorične strategije in prestiža. Prodor antičnih ženskih študij je doslej, s te strani gledano, najbolj bleščeča akademska zmaga feminizma: ko *Classical Association* za svoj letni sestanek v Oxfordu leta 1992 izbere dve ženski temi od skupno štirih (s tem, da se na Evripida že določen čas gleda kot na »klasično« žensko temo), potem je jasno, da so prestižni cilji popolnoma doseženi. Bežen pregled periodike klasičnih študij daje še impozantnejše dokaze — celo v najkonservativnejših časopisih so prispevki iz antičnih ženskih študij. Vse torej navaja na to, da postavimo še eno provokativno vprašanje, tokrat s stališča klasičnih študij: *cui prodest?*

Na začetku sedesetih so klasične študije že — oziroma končno — doživele živahne metodološke razprave, v glavnem kot posledico diskusij o teoriji recepcije. M. Furmann je v nekaj razpravah precej pretresel klasično mrtvilo, blaženo prepričanje, da se iz nakopičenosti materiala nujno pojavljajo tudi dokazi, odsotnost teoretskega napora v interpretiranju in primitivni pozitivizem. Ko se je pod vplivom diskusij francoskih teoretikov sredi sedemdesetih pojavilo tudi vprašanje o smislu metode, je bilo jasno, da tudi klasičnim študijam primanjkuje dih nečesa novega: poimenujmo drzno to *novo* ideologija. Zagrebški klasik Darko Novaković je na začetku osemdesetih, podajajoč pregled tistega, kar se dogaja z duhom klasičnih študij, prvi pri nas omenil tudi ženske antične študije s tisto dozo sumničavosti, ki označuje etično nianso oziroma intelektualno poštenost. In zares, sam začetek ni preveč obetal.

Kljub vsej konservativnosti, ki se upravičeno očita klasičnim študijam, je treba priznati, da v literaturi te discipline ženske teme niso bile zanemarjane in da je zaprtost in distanciranost znanstvene populacije (profesorji univerz in gimnazij, študentje) včasih omogočala povsem izjemna drznost v izbiri tem in njihovi obdelavi: klasiki so bili, med drugim, navajeni da berejo, morda tudi uživajo v drznosti in obscenosti tekstov, ki, za razliko od podobne evropske produkcije, niso bili niti marginalni niti prezrti v svoji dobi. Niti velike ideologije niti njihove omejitve se niso posebno čutile v klasičnih študijah, kar posredno morda dokazuje, koliko sta marginalnost in dostojanstvo povezana. Toda zanimivo je, koliko je ta distanciranost populacije ustrezala zlorabi klasičnega sveta in njegove ikonologije s strani neposvečenih: praktično vsaka imperialna, kolonialna ali totalitarna oblast v moderni zgodovini Evrope se je posluževala antične umetnosti ali v slabših primerih s primitivnimi interpretacijami antične državne teorije, filozofije ipd. Pot je na široko odprta interpretacijam očetov proti antičnim poganom, končala pa se je v fašizmu. Kot da ni sama znanstvena populacija na veliko sodelovala v teh akcijah, posebno v novejših časih, predvsem zato, ker njihova tolmačenja zanesljivo ne bi pomagala ideološkemu konceptu. Omenimo le, zaradi veselja, primer, ki mi ga je povedala češka kolegica: neki češki klasik je nekje v ključnih petdesetih letih napisal heksametrsko hvalnico Leninu v popolni homerski grščini, v kateri je ime genialnega revolucionarja dobilo tudi homerski genitiv — *Leninoio*. Celo niti ta primer ni brez majhnega bleska rezke ironije, morda s strani nesrečnega tvorca nezaželene. Semantični potencial antike in možnosti vulgarizacije so po drugi strani ponujali možnosti drugačnih interpretacij: da ne omenjamo svetlih primerov demokratičnih tradicij in njihove v glavnem manj uspešne uporabe, ostanimo pri primeru, ki je bil pomemben za pojav ženskih študij. V drugi polovici in pred koncem prejšnjega stoletja se je pojavil cel niz fikcijskih del, ki so bila tematsko vezana na antiko in ki se povezujejo s pedagoškimi pomagali za učenje antičnih realij. Še prej so popularni romani, kot sta *Ben-Hur* ali *Poslednji dnevi Pompejev*, postavili osnove neke trivialne, a popularne tenzije med antičnim intelektualizmom in krščanskim primitivizmom. V delih Anatola Franca ali Pierra Louisa (*Taida*, *Na belem kamnu*, *Bilitidine pesmi*, *Afrodita*) je ta tenzija več kot v oči bijoča: poklasična (helenistična) individualna, zlasti seksualna svoboda, je direktno zoperstavljena bigotnosti in neizobraženosti kristjanov. Hetero so v teh književnih delih pomembni liki in kar je s stališča ženskih študij posebej zanimivo, le-te ne predstavljajo »narave« proti »kulturi«, temveč prav nasprotno — nemočno, dekadentno kulturo, ki jo bo uničila ideološka in biološka moč združenega neznanja. Sienkiewicz *Quo vadis?* predstavlja v tej luči udarec s sekiro, po katerem bodo manj nacionalne književnosti sledile grobem zmagovitemu modelu, uporabljivemu po mili volji tako nacionalno kot ideološko.

Fikcionalizacija in ideološka uporaba antike sta še kako pomembni, saj njuno dekodiranje predstavlja začetni posel na tekstu v ženskih študijah: toda pred tem so se zgodile tudi neke nujne, revolucionarne spremembe.

Vstopajo na področje, v katerem ni bilo ukvarjanje z ženskimi temami nikakršen tabu — zgodovina prostitucije ali študije o komunizmu in feminizmu pri Aristofanu so znatno starejše kot pojav ženskih študij —, so se s posredovanjem antropologije in arheologije ženske študije poslužile z morda nepotrebno zvižčajnostjo. Govorimo o

Ameriki: cel val raziskovanja ženskih kultov in boginj se je na začetku sedemdesetih razširil z akademske tudi na umetniško feministično populacijo, tako se je, vsaj na Zahodni obali, ustvaril skrajno nenavaden fenomen modernega ženskega kulta. Njegove odlike so bile izrazito totalitarne — od velikih represivnih mater-boginj, ob katerih se je komajda dalo dihati, do težke ženske simbolike, ki je napravila fine analize za odvečne, če ne kar za grešne. Morda se motim v takšnem obsojanju, toda moja izkušnja s poslednjimi dinovavri takšnega umetniškega izraza na prvem ženskem svetovnem kongresu v Dubrovniku leta 1986 je določeno opravičilo. Kakorkoli že, zelo hitro je bila takšna umetniška getoizacija omajana s teoretiziranjem »ženske pisave«. Toda diskusija o ženskih kultih in božanstvih ostaja tudi danes kraljevsko področje ženskih antičnih študij. V vsakem primeru je s tem odpiranjem odgovornost populacije klasikov za izvendisciplinarno fikcionalizacijo in umetniško interpretacijo znatno povečana; in lahko se je pripravljeno in z dovolj ironije pričakalo postmodernizem. Razen dialoškega odpiranja k ostalem svetu je bilo potrebno zavzeti tudi časopis: tako je ameriški časopis *Arethusa* postal centralno glasilo antičnih ženskih študij, njegove posebne številke-zborniki iz sedemdesetih pa prva legitimna naznanitev neke nove oblasti. Naloge so bile bolj ali manj iste kot pri ostalih ženskih študijah humanistične orientacije: potrebno je bilo ustanoviti kanon avtoric — lahka naloga zahvaljujoč ogromni filološko-kataloški tradiciji discipline —, nato izdati določeno število prezentativnih zbornikov (vloga, slika ženske ipd.), in nazadnje reinterpretirati sicer prebogato tradicijo tolmačenja antičnih tekstov. Na določenih področjih, kot je antično pravo, se diskusija pravzaprav nadaljuje; na drugih, kot je branje tekstov, pa je prišlo do radikalnega preobrata. Prav tu, na področju, ki se ga je v najslabšem primeru smatralo za »preprebranim« [prepročitanim], je bila inovacija najbolj izstopajoča. Tekste so začeli namreč brati na nek resnično nov način. Teoretikom je bila neskončna berljivost tekstov jasna: klasiki so jo doživljali kot čudo. Zato ni presenetljivo, ker so se tudi nekatere stare avtoritete začele spuščati v diskusije. Ena od najzanimivejših in po produkciji najplodnejših skupin deluje v Franciji: podedujoč interes za drugo in periferizirano od *nouvelle histoire*, občutljivost (pa tudi hitrost) v novih teoretskih razpravah in analitičnost dobre semiotične šole, je skupina okrog Vernanta, sedaj že Nestorja v disciplini, in Vidal-Naqueta, proizvedla v zadnjih desetih letih študije ključnega pomena. Po študijah Nicole Loraux o ženski smrti v tragediji ali po njeni najnovejši študiji o antični seksualnosti na osnovi Tirezijinega primera ali prav tako popolnoma novi študiji Giulie Sisse o antičnem devištvu, delujejo prvi poskusi dokazovanja iz sedemdesetih let, da so v antiki bile tudi ženske, zares pomalem naivno. Resda, če ne bi bilo te naivne energije, se Nestorji morda danes ne bi tako zlahka spuščali v ženske študije. Po drugi strani Nicole Loraux ali Fromma Zeitlin, ki so med prvimi avtoritetami za ženske v tragediji, delajo tudi druge teme, ki se povezujejo s temi raziskavami — Loraux raziskuje »invencijo« Atene, Zeitlinova pa nastanek literarno-fikcionalnih Teb. Velika sprememba v kratki zgodovini antičnih ženskih študij — komaj dvajset let razvoja — je tudi stališče do komedije, ki je sprva opazovano z ozkega in odbijajočega antimizoginskega vidika, da bi postala danes eno od najzanimivejših področij. Če bi hoteli formulativno opredeliti, kaj se je pravzaprav zgodilo v klasičnih študijah, bi se lahko zadovoljili s *spremembo optike*: to je tista točka opredeljevanja, v kateri se prelamljajo izvendisciplinske, torej ideološke, filozofske in

politične spremembe, ki so se dotaknile populacije klasikov in zasičenosti s starimi metodami. Razen novih interpretacij, je bilo popolnoma naravno pričakovati tudi povsem nove teme ali prava ženska odkritja: tako mora, na primer, vsako raziskovanje kulta, začeti z arheološkimi izkopavanji, vzeti na znanje nov interes raziskovanja. Splošni trend v ženskih študijah, raziskovanje različnih aspektov *drugega*, je opaziti tudi v klasičnih študijah po izkušnji ženskih klasičnih študij: najnovejše knjige o starosti, barbarih ali »outsiderjih« v grških mestih to bogato potrjujejo.* Če je torej prodor antičnih ženskih študij pomenil za akademski feminizem veliko zmago, potem je po drugi strani ta neprimerni zakon povsem mlade discipline in predpotopnih klasičnih študij nastopil z uresničenjem neke prave moške fantazme: s polo oživitvijo strasti in moči.

S to nezmerno hvalo bi se lahko naravno zaključil priložnostni in prav gotovo pomanjkljivi prikaz pojava antičnih ženskih študij. Stvari bi v skrbni analizi ali v pozornem pregledu gotovo ne bile videti tako enostavne niti tako uspešne — čeprav je, ne pozabimo, happy end možen samo še v tekstu znanstvenega diskurza. Prvi ugovor, morda ne preveč resen, toda običajen, bi bil, da so klasične študije sprejele, izkoristile in nato zmanipulirale ženske antične študije. Ta ugovor je pomemben zaradi ohranjanja jasne zavesti, a prijeten je tudi spomin na nekdanji aktivizem, zato ga nikoli ne smemo pozabiti. Drugi ugovor bi se nanašal na trajanje oziroma na »modnost« in trend takšnih inovacij: ta ugovor šele čaka na odgovor, toda njegova resnost ni velika zato, ker če nič drugega, pomeni modna privlačnost nekega akademskega pojava povečanje populacije, vključene v diskusijo in izobrazbo ter nenazadnje argument za materialni obstoj akademskih inštitucij (vsekakor ne pri nas). V marcu leta 1985 sem prisostvovala nekemu v seriji simpozijev o ženskih antičnih študijah na londonski Univerzi, na Inštitutu za grške in rimske študije: diskusija je imela že na veliko utrjene pojme, jezik svoj žargon, poznavanje tekoče literature in razprav — stvar, praktično nedosegljiva izven dobro uigranih centrov — pa je bila tam enostavno predpostavljena. V razpravi ni nihče nikomur prizanesel: moj atenski znanec Roger Just je prikazal svoje delo o atenskem pravu in položaju žensk (knjiga je izšla prejšnje leto) ter bil pošteno prerečeta s strani prisotnih študentk. Domača situacija se je, glede na to primerjavo, v šestih letih še poslabšala, toda ženske študije so kljub temu le pridobile pravico do razprave in akademskega upoštevavanja. To bi bil posreden odgovor na drugi ugovor — mode, ki se v manjših in perifernih populacijah težko prebijajo, se vsaj dolgo tudi zadržijo. Splošni ugovor, ki se nanaša na teoretsko fluidnost in metodološko variabilnost ženskih študij, se v primeru antičnih ženskih študij uporablja na področju, ki, po priznanju kritikov iz lastnih vrst, že dalj časa nima niti lastnega izrazitega teoretskega značaja niti pomembnejše tekoče diskusije, tako je lahko končno vsaka inovacija in vsako povzdigovanje interesov koristno. Za vse, ki ne bodo naklonjeni takšnim nagnjenjem, kot tudi za vse, ki so in bi hoteli malo osvežitve, priporočam v branje prikaz najnovejših knjig in člankov v *Classical Review*: kot da imajo recenzenti, negujoč tradicijo angleškega sarkazma, posebno (in

* Napotujem na izbor iz bibliografije, kakor tudi na meni znan najnovejši pregled stanja v disciplini, izpod peresa ene od pionirk Sarah Pomeroy: »The Study of Women in Antiquity: Past, Present and Future«, *AJP (American Journal of Philology)*, Poletje 1991, Vol. 112, št. 2, str. 262-268. Bibliografija, ki jo podajam, vsebuje samo ozek izbor najvplivnejših zbornikov, študij in teoretskih razprav.

obsežno) zadovoljstvo, da o delih s področja antičnih ženskih študij govorijo z najbolj izbrano in najbolj raznoliko strupenostjo. Ne morem si zamisliti boljšega in plemeniteje danega impulza za nadaljevanje na področju takoj, ko se pojavi utrujenost ali dolgčas. Za vse, ki v življenju nimajo interesa za antične ženske študije, naključno pa preberejo ta članek, priporočam v branje to revijo kot živi dokaz, da ni bolj ubijajoče kritike od tiste, ki je marljivo sholastična.

Najboljši vtis o antičnih ženskih študijah dobimo predvsem z ekstenzivnim branjem literature s tega področja: zato se mi zdi, da je najbolj pošteno dati pregled, kakorkoli že oseben in nepopoln, glavnega čtiva s področja, zlasti zbornikov, ki so imeli velik vpliv, informativnih del in zasebnih biografij — ali, najenostavneje, del, ki so se mi zdela posebej pomembna za uvajanje v antične ženske študije, celo takrat, ko po enostavnih kriterijih sem ne spadajo. Toda obstaja določen aspekt, ki se mu ni več mogoče izogniti, to je očitno sodobno zbliževanje znanstvenega in fikcionalnega diskurza in neka povsem nepričakovana, povezava humanističnih disciplin.

Antika je neke vrste paralelnega sveta: ta svet je trajal dlje kot traja naš, toda sholatična delitev na obdobja pred in po Kritusu, z računanjem vnazaj, postavlja ta svet v položaj fikijskega ogledala: kateri drugi impulz ima lahko Alice, razen da gre skozi ogledalo, v svet, ki je podoben, toda nasproten, v svet teksta o tekstu. Zgodovina žensk v antiki je tekst zgodovine žensk, ki ga še nismo vpisale za sebe niti prebrale za njih; kakorkoli že, evolucionizem in neolikano navado, da se začudimo, če v tekstu »pred Kristusom« spregovori drznejša, pametnejša in finejša ženska, ženska, ki je nad vsem, kar od nje pričakujemo, smo šele prebredle. Določen *kolonializem* nad preteklostjo, tako značilen za moderno evropsko misel, se zelo uspešno zdravi na antičnih tekstih. S tem je položaj teh tekstov bližje povezavi z utopijo: le-ti tudi so, med drugim, s pridobivanjem statusa »preteklosti« ena od najuspešnejših in najširše razprostranjenih privatnih utopij. Učinkovitost antičnih tekstov kot utopije je najlažje opaziti pri poskusih ugotavljanja meril »klasičnih vrednot« oziroma sterilizacije teh tekstov. To, kar je bilo treba sterilizirati, je bila očitna in neuničljiva (torej vendar nekaj »večno vrednega«) *subverzivnost* antičnih tekstov, podkopavanje vsakega aspekta sodobnega življenja in njegovega samoprepričevalnega teksta. Ko je feminizem sedemdesetih vstopil v navidez tiho in globoko subverzivno akademsko disciplino, so lahko nabolj naivne upale, da bodo našle obilje močno zaostalih žensk iz davnine, ki bodo lahko oživele s ponovnim dajanjem samozavesti: v prvi fazi je bilo tako tudi videti. Toda razdiralno uničenje monosemije je zelo hitro sledilo: antične ženske študije, utemeljene na fragmentarnem in istočasno čudežno zaokroženem korpusu tekstov nekega drugega sveta, so odprle pod nogami feminizma brezno novih tem, novih izzivov, nove ideologije in morda tudi nove politike, utemeljene na nauku, da je vsako *drugo* prav tako neizmerno in nedoločljivo kot tudi *sebstvo* (*Self*), toda neprimerljivo zapeljivejše. Moses Finley, še eden živih spomenikov klasičnih študij, pravi na začetku ameriškega zbornika o starih v antiki, da si ne more zamisliti česa bolj surovega kot je scena v Aristofanovih *Žensk v ljudski skupščini*, ko se tri starke trgajo [otimaju] za mladeniča, ki je prišel dvoriti deklici, sklicujoč se na novi zakon o obvezi mladeničev, da najprej ugone starkam, preden dobijo pravico, da se ukvarjajo z mladimi in lepimi. Seveda prismojen [luckast] zakon predvideva, da imajo med starkami prednost starejše in grše. Zaplet komedije je neverjetno preprost: ženske se preoblečejo v moške in ker so, s poslušanjem mož doma, dobro obvladale javno

retoriko, so ljudsko skupščino napeljale, da *izglasuje* prepustitev oblasti ženskam; sledijo egalitarni zakoni, neke vrste komunizem, vključujoč tudi ta zakon o seksualni enakopravnosti. Možje, v glavnem strastno diskutirajoč, sprejmejo novi režim. Na koncu se vsi veselijo. Kaj je tu tako zgrozilo Mosesa Finleya? To, da gospe tekmujejo, katera je starejša in grša? To, da svobodno izražajo svojo seksualno željo? To, da uspešno obvladajo mladeničevo mladostno drznost in razumevanje *drugega*? To, da mladenka nima prav nobenega argumenta, a tudi ne moči, da bi se zoperstavila? Komična tehnika karnevalizacije in sprevračanja ima v Aristofanovih komedijah še hujše primere: v *Pticah* kreatorji revolucije in novega režima pečejo na ražnju ptice, borci revolucije in tvorce ptičje države; v *Osah* ima sin očeta v hišnem priporu; v *Oblakih* hoče sin pretepti oba starša; v *Lizistrati* ženske seksualno stavkajo. Medtem ko je videti, da surovost predstavljanja ženske želje in to proti najtršim družbenim stereotipom (mati/starka), izziva reakcijo, ki ne more več trpeti uzusov teksta, scene in dogajanja (karneval-gledališče): spregovori ganljivi, kratkotrajni, stereotipni moški. Dokler se pojavlja ta glas, imajo antične ženske študije ciljno skupino in ideologijo. Po tem sledi samo in čisto zadovoljstvo.

Prevedla Dragana Kršić

IZBOR IZ BIBLIOGRAFIJE ANTIČNIH ŽENSKIH ŠTUDIJ

1990

Sissa, Giulia, *Greek Virginity*, prev. A. Goldhammer, *Revealing Antiquity* 3, Cambridge, Mass., Harvard University Press (orig. 1987)

Sealy, Raphael, *Women and Law in Classical Greece*, Chapel Hill, University of North Carolina Press

Pomeroy, Sarah, *Women in Hellenistic Egypt: from Alexander to Cleopatra*, Wayne State University Press

David M. Halperin, John T. Winkles, Fromma Zeitlin ur., *Before Sexuality: the Construction of Erotic Experience in the Ancient World*, Princeton University Press

Mc Ewen, Sally, ur., *Views of Clytemnestra, Ancient and Modern*, Lewiston, New York-Queenston-Ontario

Vernant, Jean-Pierre, *Figures, idoles, masques*, Pariz, Julliard

Powell, Anton, ur. *Euripides, Women, and Sexuality*, Routledge, London & New York

Vanoyeke, Violaine, *La prostitution en Grèce et Rome*, Pariz, Les Belles Lettres

Winkler, John, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Routledge, London & New York

1989

Just, Roger, *Women in Athenian Law and Life*, Routledge, London & New York

Goodison, L., *Death, Woman and the Sun*, University of London, Inst. of Class. Studies, BICS Supplements, 53

Uglione, R., ur., *La donna nel mondo antico*, Atti del II conv. nazionale di studi, Torino 18-19-20. April 1988, Ass. Ital. di Cultura Classica, Torino

Johns, C., *Sex or Symbol? Erotic Images of Greece and Rome*, London, British Museum Publications

Clark, Gillian, *Women in the Ancient World, Greece & Rome*, New Surveys in the Classics, No 21, Oxford University Press

- Specht, Edith, *Schön zu sein und gut zu sein: Mädchenbildung und Frauensozialisation im antiken Griechenland*, Reiche Frauenforschung, 9, Dunaj, Wiener Frauenverlag
- Hall, Edith, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford Classical Monographs, Oxford, Clarendon Press
- McIntosh-Snyder, Jane, *The Women and the Lyre: Women Writers in Classical Greece and Rome*, Ad Feminam: Women and Literature, Carbondale, Edwardsville, Southern Illinois Press
- Dowden, Ken, *Death and the Maiden: Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, Routledge, London & New York
- Thomas M. Falkner, Judith de Luce, ur., *Old Age in Greek and Latin Literature*, SUNY Series in Classical Studies, Albany, N. Y. State, University of New York Press
- Bremmer, J., ur., *From Sappho to de Sade: Moments in the History of Sexuality*, Routledge, London & New York
- Vernant, Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, NRF, Gallimard, Pariz
- Lorau, Nicole, *Les expériences de Tirésias, le féminin et l'homme grec*, NRF, Gallimard, Pariz
- Des Bouvrie, Synnøve, *Women in Greek Tragedy*, Symbolae Osloenses Fasc. Suppl. XXVII, Norwegian Univ. Press
- Mc Kechnie, Paul, *Outsiders in the Greek Cities in the Fourth Century BC*, Routledge, London & New York
- Maaskant-Kleibrink, Marianne, »The Stuff of which Greek Heroines are made«, BABESCH, Leiden, Annual papers on Class. Archaeology, No. 64, str. 1-49

1988

- Dubois, Page, *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*, The Univ. of Chicago Press
- Jacob, P.-L., *Les courtisanes de l'ancienne Rome* (repr. 1884), Coll. »Rébis«, dir. par F. Pichard du Page, Pardés, Puisseaux
- Dixon, Susanne, *The Roman Mother*, London

1987

- Henderson, Jeffrey, »Older Women in Attic Old Comedy«, TAPhA, CXVII 1987, str. 105-129
- Vidal-Naquet, P. — Vernant, J. P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspéro, Pariz
- Gardner, Jane, *Women in Roman Law & Society*, Croom Helm, London & Sydney
- Rawson, Beryl, ur. *The Family in Ancient Rome*, London

1986

- Fantham, Elaine, »Women in Antiquity 1979-84«, CV 30, NS 5
- Skinner, Marilyn, B., ur., *Rescuing Creusa*, Helios, 13,2
- Lefkowitz, Mary, *Women in Greek Myth*, Duckworth, London

1985

- Zeitlin, Fromma, »Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama«, Representations, 11, str. 63-94
- Lorau, Nicole, *Façons tragiques de tuer une femme*, Hachette, Pariz
- Keuls, E. C., *The Reign of phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, New York
- Verilhac, A. M., ur., *La femme dans le monde Méditerranéen*, Travaux de la maison de l'Orient, no. 10, Lyon, Pariz
- Schuller, W., *Frauen in der griechischen Geschichte*, Konstanzer Bibliothek, 3, Konstanz

1984

- Cameron, A., Kuhrt, A., ur., *Images of Women in Antiquity*, Croom Helm, London & Sydney
 Wiersma, S., »Women in Sophocles«, *Mnemosyne*, 37, 25-55
 Peradotto, J., Sullivan, J. P., *Women in the Ancient World*, The Arethusa Papers, SUNY Series in
 Class. Stud., 79-93, Albany, New York
 Gallo, L., »La donna greca e la marginalità«, *QUCC*, 18, str. 7-51

1983

- Mosse, Claude, *La femme dans la Grèce antique*, Pariz
 Rousselle, Aline, *Porneia*, PUF, Pariz
 Humphreys, S. C., *The Family, Women and Death*, Routledge & Kegan Paul, London
 Lévy, E., ur., *La femme dans les sociétés antiques*, Actes des colloques de Strasbourg (maj 1980 in
 marec 1981), Strasbourg
 Pomeroy, Sarah, et aliae, *Women in Classical Antiquity*. Four Curricular Modules. Ms. National
 Endowment for the Humanities, New York

1982

- Fant, M. B., Lefkowitz, M. R., *Women's Life in Greece & Rome*, Duckworth, London
 Saïd, S., *Woman and Female in the Biological Treatises of Aristotle*, Skrifter Udg. af Inst. for Klass.
 Stud. 1, Odense

1981

- Le Corsu, F., *Plutarque et les femmes*, Les Belles Lettres, Pariz
 Foley, H., ur., *Reflections of Women in Antiquity*, New York
 Lefkowitz, Mary, *Heroines and Hysterics*, Duckworth, London
 Kampen, Natalie, *Image and Status: Roman Working Women in Ostia*
 Loraux, Nicole, *Les enfants d'Athéna*, Pariz

1980

- Gould, John, »Law, Custom and Myth: some aspects of the social position of women in classical
 Athens«, *JHS*, 100, 38ss
 Alpern, G. K., *Women in Ancient Greek Political Thought*, Diss., Western Reserve Univ., Micro-
 films, Ann Arbor

1979

- Vidal-Naquet, P., Rossellini, M., Saïd, S., Auger, D., ur., *Aristophane: Les femmes et la cité*, Les
 cahiers de Fontenay 17, Fontenay aux Roses

1977

- Dörner, E., Dörner, F. K., »Kultbild und Porträt. Frauenbilder im griechischer Altertum«, *Antike
 Welt*, sondernummer, 8. Jahrg., str. 3-84

1975

- Goodwater, Leanna, *Women in Antiquity: An Annotated Bibliography*, The Scarecrow Press, Inc.
 Metuchen, New York
 Pomeroy, Sarah, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, Schocken
 Books New York
 Fantham, E., »Sex, Status and Survival in Hellenistic Athens. A Study of Women in New Comedy«,
Phoenix, 29, str. 43-74

Jacqueline Rose

ODKOD PRIDE BEDA?

Psihoanaliza, feminizem in Dogodek

Klasično politično dihotomijo, ki ni brez pomena za feminizem, zaobjame vprašanje, ki ga je Wilhelm Reich umestil v osrčje svojega spora s Freudom v pogovoru s Kurtom Eisslerjem leta 1952: »Od tu naprej se pojavlja pomembno vprašanje: *Odkod pride ta beda?* In tukaj se začnejo težave. Medtem ko je Freud razvil svojo teorijo nagona smrti, ki pravi 'Beda pride od znotraj', sem jaz stopil ven, ven, kjer so ljudje«. ¹ Takoj lahko prepoznamo nasprotje, ki je središčno za Reichovo pritoževanje: med bedo, ki pripada posamezniku v njenem ali njegovem razmerju do nje ali njega samega, kar je tudi, v Freudovi teoriji nagona smrti, vrsta razmerja in bedo, ki zadane subjekt iz zunanjega sveta in se zato nanaša na družbeno razmerje. Tukaj dinamika ni notranja subjektu, temveč prehaja med subjektom in zunanostjo, zunanostjo, ki ima neposredne učinke na psihične procese, vendar je sama razumljena kot prosta vseh takih procesov. Lahko tudi vidimo lahko zdrs s tega nasprotja na drugo, ki se v politični razpravi tako pogosto pojavlja skupaj z njim: nasprotje med bedo, ki je dojeta kot privatizirana, ponotranjena tesnoba (proizvod teorije, ki je, kot psiha, ki jo opisuje, *obrnjena k sami sebi*) in ljudmi, »ven, kjer so ljudje«, to je, kjer se to ljudem resnično dogaja. Ti ljudje, ki so zunaj, kar je mesto, s katerega Reich trdi, da govori, imajo zato dva različna pomena. So izven psihoanalize, razumljene kot družbeno razmejujoče in samo-zaslepljujoče institucije, vendar *imajo* tudi oni sami – in ta drugi pomen sledi iz prvega – zgolj zunanost, ker karkoli so in karkoli prenašajo, je neposredni učinek čisto zunanje vzročnosti in napetosti. Reichovo vprašanje Freudu, s svojo dihotomijo med znotraj in zunaj, tako vsebuje dve bolj običajni verziji nasprotja, s katerim je politika nahujskana zoper psihoanalizo: nasprotje med javnim in zasebnim (ljudje proti analitičnemu prostoru) in med družbenim in psihičnim (družbeno zatiranje proti nagonu smrti). ²

¹ Wilhelm Reich: *Reich speaks of Freud. Conversations with Kurt Eissler*, ur. Mary Higgins in C. M. Raphael; Farrar, Straus and Giroux, New York 1967, str. 42-43, od tu dalje citirano v tekstu.

² Ključni tekst, v katerem je Freud uvedel koncept nagona smrti, je *Onstran načela ugodja* (1920).

Kot vemo, so v Reichovem primeru ti pogledi rezultirali v postopni zavrnitvi vsakega koncepta psihične dinamike in nezavednega v prid pojmu genitalnega libida, ki ga je zaježil ali zablokirala represivni družbeni svet, naravnega toka, ki »ga moramo postaviti nazaj v njegovo običajno strugo in ga pustiti spet naravno teči« (44). Ta bistveno predfreudovski in normativni koncept seksualnosti odkriva najbolj motečo izmed svojih lastnih družbenih posledic v Reichovih napadih na perversnost, homoseksualnost, židovstvo in ženske, skupaj z napihovanjem lastnega seksualnega junaštva, ki jih je spremljalo: »Popolnoma jasno je, da človek, ki je odkril funkcijo genitalnosti v nevrozi in izpopolnil vprašanje orgastične potence, sam ni mogel živeti na bolan način« (104). Ta moment postavi temelje najbolj osnovnemu političnemu nestrinjanju s psihoanalizo, ki potem najde eno svojih najostrejših reprezentacij v bolj nedavni in bolj očitno feministični politični razpravi v odnosu do Freuda, katerega osnovni problem morda postane jasen samo skozi primerjavo med dvema momentoma. Kurt Eissler ima zaslugo (dvomljivo, srečno ali nesrečno, odvisno od tega, kako gledamo na to), ne le, da je imel ta intervju z Reichom leta 1952, ampak tudi to, da je kasneje pri tem, kar je postalo znano kot spor o Jeffreyu Massonu, postal ključna oseba znotraj analitične institucije, osebno dajajoč Massonu dostop do arhivov, s pomočjo katerih je izdelal svojo kritiko Freuda. Massonova kritika — v kateri oporeka Freudu zaradi opustitve teorije nevroze, ki temelji na zapeljevanju, v prid fantazmi in usod nagonov v psihičnem življenju — je izražena docela nedvoumno z isto dihotomijo med znotraj in zunaj: »S premeščanjem poudarka z dejanskega sveta žalosti, bede in krutosti na notranji oder, na katrem igralci izvajajo izmišljene igre za nevidno občinstvo, ki so ga sami ustvarili, je Freud pričel z usmeritvijo proč od realnega sveta, ki je, se mi zdi, v izviru današnje sterilnosti psihoanalize in psihiatrije po vsem svetu.«³ Če se dihotomija to pot pojavi kot feministično vprašanje, je to zato, ker je agresija zunanjega sveta okrepljena ter seksualno diferencirana in sedaj zadobi obliko zapeljevanja, pohabljenja in posilstva.

Mislim, da so podobnosti med tema dvema momentoma izredne. Pokažemo lahko napihnjeni pogled na seksualno junačenje, ki v odnosu do Massona — slavne in sedaj pravno sporne reference na njegovo tisoč in eno noč⁴ — zgolj obrnjeno zrcali groteskno podobo moškosti, ki je prisotna skozi celotno knjigo. Kar je obema skupno, je popolnoma nevprašljiva podoba seksualne razlike, katere togost je po mojem mnenju pravo nasilje in v Massonovem primeru — z logiko, za katero je seveda popolnoma slep — vodi naravnost k njej. Reich je prav tako imel svojo podobo seksualnega nasilja, samo obratno: mizoginija-z-vampirizmom, vredna *The Sacred Fount* Henryja Jamesa, ki jo lahko odkrijemo v njegovi opazki, da je pogosto opazil pare, pri katerih je moški »živ«, ženska »nekako izven«, kjer inhibira in nato odvzame, kot je implicirano, njegovo vitalnost in moč (117). Toda najpomembnejše je, da za tema dvema momentoma lahko odkrijemo (v sporu o Reichu in o Massonu) vprašanje nasilja, ki se danes pokaže kot

³ Jeffrey Masson: *The Assault on Truth, Freud's Suppression of the Seduction Theory*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1984, str. 144.

⁴ Leta 1983 je Janet Malcolm naredila intervju z Jeffreyjem Massonom in uporabila gradivo kot osnovo za dva članka, ki sta bila prvič izdana v *New Yorkerju* in nato kot knjiga *In the Freud's Archives*, Knopf, New York 1984. Masson je kasneje tožil Malcolmovo. Ta referenca se nanaša na njegovo izjavo, da je spal s tisoč ženskami.

eksplicitno feministično politično vprašanje, a je v sporu glede nagona smrti že bilo prisotno v središču zgodnejšega političnega odklanjanja Freuda.

Prav vprašanje nasilja in z njim o nagonu smrti je danes postalo ključno pri vsakem proučevanju psihoanalize v odnosu do feminizma. Jasno je, da je vprašanje seksualnega nasilja odločilno za feminizem v osemdesetih letih (nasilje je seveda tudi politično vprašanje v veliko bolj globalnem smislu). Je osrednje za razpravo o pornografiji, če vzamemo samo en primer. Reich sam je govoril o pornografskih nagonih, čeprav zanj niso bili del genitalne seksualnosti, ampak posledica odklona od nje. Mislim pa, da je Massonovo knjigo mogoče brati kot ključni pornografski tekst osemdesetih let kakor tudi kot tekst o pornografiji, na dokaj podoben način, kot lahko ali moramo brati pisanje Andreje Dworkin o pornografiji kot obliko feminizma, kateremu sedaj Masson eksplisitno izraža pripadnost.⁵

Namreč, ali ni končno dokaz v tem, da psihoanalitična teorija s tem, da se ne meni za vsiljivo realnost seksualnega nasilja, postane sokriva s tem nasiljem in mu predaja ženske? Ali ni argument torej ta, da lahko povzroči smrt sama teorija? In, ali ni to samo korak naprej od Reichovega vztrajnega izganjanja vse smrti v zunanost, kar potem s klasičnim obratom vodi neposredno v to mučno povrnitev, za katero dolžijo psihoanalizo? Reich sam je jasno operiral z nekaterimi izrazi, kot na primer: »[Freud] je zaznal v človeškem organizmu nekaj, kar je bilo smrtno. Toda mislil je na način nagona. Tako je naletel na izraz 'nagon smrti'. To je bilo napačno. 'Smrt' je bila pravilna. 'Nagon' je bil napačen. Zato, ker to ni nekaj, kar organizem hoče. Je nekaj, kar se organizmu dogaja« (89).

Kam umestiti nasilje? To je bilo vprašanje, ki je bilo v tej zgodnejši politični razpravi občuteno v vsej svoji težavnosti. Nazaj na ta moment se spleča pogledati, da bomo videli, kako so ga izčrpali. Kar se tedaj pojavi, pa je naslednje: da nasilje ni nekaj, kar je mogoče umestiti v notranost ali zunanost, v psihično ali v družbeno (drugo nasprotje, ki tako hitro sledi iz prvega), ampak je prej nekaj, kar se pojavi kot posledica same dihotomije. Želela bi predlagati, da je feminizem natanko skozi svoje sporno in kompleksno razmerje s psihoanalizo v privilegiranem položaju, da lahko ta problem preoblikuje, odklanjajoč togo polarnost med znotraj in zunaj skupaj z absolutno in ustaljeno podobo seksualne razlike, ki gre z njim in za katero se tako pogosto zdi, da se nanjo opira. Toda prav tako želim povedati, zakaj mora biti feministična razgradnja te polarnosti drugačna od ostalih dekonstrukcij, ki bi bile lahko in so bile predlagane, še posebej zaradi oblike zame-je-še-vedno-potrebna feminističnega razmerja do same psihoanalize.

Torej kam gre nasilje, če ga umestimo v zunanost? V Reichovem primeru, v strukturi, ki spominja na zaprtost, se vrne v halucinatorni preobleki. Njegovo vztrajanje na popolnem zdravju subjekta privleče s seboj umor:

Da bi prišli do jedra, kjer je naravno, normalno, zdravo, je treba iti skozi srednjo plast. In v tej srednji plasti je groza. Tu je strašna groza. Ne samo to, tu je umor. Vse, kar je Freud poskušal subsumirati pod nagon smrti, je v tej srednji plasti. Mislil je, da je biološko. Pa ni. Je artefakt kulture. Je strukturalna malignost

⁵ Chris Reed: »How Freud Changed His Mind and Became a Chauvinist«, *Guardian Woman*, *Guardian*, 20. februar 1985. Masson je objavil dolg članek tudi v radikalnem feminističnem časopisu *Mother Jones*.

človeške živali. Zato, preden lahko pridemo skozi do tega, kar je Freud poimenoval Eros ali čemur pravim jaz orgonotično izlivanje ali plazmatično razdraženje, je treba iti skozi pekel... Vse te vojne, ves kaos sedaj — ali veste, kaj to pomeni za moj duh? Človeštvo poskuša priti do svojega jedra, do svojega živega, zdravega jedra. Toda, preden ga bo doseglo, mora človeštvo iti skozi stopnjo umora, ubijanja in destrukcije. (109)

To je apokaliptično — vrsta ostudnega, znova-rojenenega pričakovanja tiste vizije nujnega pekla, ki jo predlagajo nekateri najbolj ekstremni zagovorniki nove desnice. Grozo prežene v zunanje območje in jo nato vrne kot stopnjo v človeškem razvoju, kot katarzo, katere purgatorične narave ne prekrije koncept kulturnega artefakta, prek katerega jo Reich poskuša privedi na tla. V Reichovem dokazovanju deluje groza na dveh ravneh. Je proizvod kulture (nekaj, kar se organizmu zgodi) in del vizije (nekaj, kar njegov lastni jezik tako jasno želi). Toda ta vez med dvema absolutnima zunanostima — ena je odpravljena v nekaj, imenovano kultura in druga v spodnje globine vsega človeštva in vse zgodovine — ni, kot se mi zdi, značilna samo za Reicha.

Kar Reich proti tem togim skrajnostim ni mogel podpreti, je protislovje — protislovje subjektivitete v analitični teoriji in protislovje, ki, če ima kakšen pomen, je edini pomen samega nagona smrti. Kajti teorija, ki ščuva notranjost in zunanost drugo proti drugi, v takšem smrtnem spopadu izbrisuje vsako različnost ali protislovje na katerikoli strani: subjekt trpi, družbeno zatira, in kar se implicitno ustvari, je popolno ravnotežje v vsaki. Na neki ravni tudi Freudov koncept nagona smrti zadeva ravnotežje — slavna vrnitev k anorganskemu, ki pojem preda zares biologiji in prav tako determinizmu. Toda če vseskozi sledimo teorizaciji, namenoma se izogibajoč *fort-da* igri, skozi katero je največkrat ponavljana, je nihanje pozicije, premestitev psihičnih ravni in energij tisto, kar koncept nagona smrti vsili teoriji, tisti problem, ki ga postavi v razmerju do vsakega pojma tega, kar bi lahko bilo primarno ali sekundarno, tisto, kar čudi. Ko je oporekal Freudu glede koncepta mazohizma, je Reich pojasnil: »Ko sem ga vprašal, ali je mazohizem primaren ali sekundaren, ali je nazaj-obrnjeni sadizem ali agresivnost ali motnja agresivnosti na zunaj, ali pa je stvar primarnega nagona smrti, je Freud, čudno, trdil oboje« (89). Dvoumnost koncepta je sam koncept. V poglavju »Dve vrsti nagonov« v *Jaz in Ono*, je Freud zastavil vprašanje, ali ambivalentnost — sprevrnitev ljubezni v sovrašto in obratno — spravlja njegov novi dualizem nagonov življenja in smrti v krizo. Ali premeščanje ene oblike ali afekta v drugega ne nakazuje oblike energije, ki je ne določa nič drugega kot oblika njenih premestitev? In obratno, ali to ne postavlja pod vprašaj našega razumevanja nagona kot takega: »Problem kvalitete nagonskih vzgibov in njihove obstojnosti pri različnih nagonskih usodah pa še vedno ostaja v temi...«⁶

Kar Reich zato zgreši v svoji opoziciji biologija/kultura je, da teorizacija nagona smrti kaže nagon sam v njegovi najbolj problematični točki. Kajti poda nam Freuda, ki zelo jasno artikulira koncept *nagona*, to je, nagona, ki je zgolj nagon zaradi svoje skrajne indiference do vsake poti, po kateri bi lahko šel. Kot model za to dinamiko Freud uporabi

⁶ Sigmund Freud: *The Ego and the Id*, v *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, ur. in prev. James Strachey, Hogarth, London 1953-74, str.44. Slov. prev. »Jaz in Ono,« v Sigmund Freud: *Metapsihološki spisi*, Studia Humanitatis, ŠKUC Filozofska fakulteta, Ljubljana 1987, str. 342.

erotično investicijo in njeno ravnodušnost do objekta, toda s pregibom, ki oponaša prav proces, ki ga opisuje, ga omemba Erosa vodi naravnost v naročje smrti:

Najdemo jo [to potezo] pri erotičnih investicijah, pri čemer se razvija posebna ravnodušnost glede objekta ... Rank je pred nedavnim [1913] prikazal lepe primere tega, kako so nevrotične maščevalne akcije naperjene proti napačnim osebam. Pri takem obnašanju nezavednega takoj pomislimo na neko anekdoto, ki sicer ne velja za komično, da naj bi namreč bil obešen eden od treh vaških krojačev, ker je edini kovač v vasi zagrešil zločin, ki zahteva smrtno kazen; kazen pač mora biti izvršena, četudi ne doleti samega krivca.⁷

Ta skrajno naključni nagon h kaznovanju se povezuje s konceptom potrebe po kaznovanju, prav s konceptom, ki ga je Reich tako kritiziral, ker nasprotuje zgodnejši libidinalni teoriji, ki trdi, da seksualna želja ne išče kaznovanja, ampak se ga boji (teorija potlačitve). Ta koncept potrebe po kaznovanju je zmedel Reichovo zasnovo zgolj zunanje kavzalnosti (trpljenje kot zunanji dogodek). Freud ga je povzel v svoji razpravi »Ekonomski problem mazohizma«, napisani takoj za *Jaz in Ono*: »Poučno je tudi vedeti, da lahko nevroza, ki je kljubovala vsem terapevtskim naporom, v nasprotju z vso teorijo in proti vsem pričakovanjem izgine, če oseba zabrede v muke nesrečnega zakona, izgubi svoje premoženje ali dobi nevarno organsko obolenje.«⁸ Seveda, kar je pri tem najbolj znamenito, kot pri zgodbi o vaških krojačih, če ne bi bilo tako smrtno resno, je skrajna komedija vsega tega.

Ko sledim tem argumentom, bi rada poudarila, da ne domnevam preprosto, da bi psihična dimenzija morala imeti prednost pred Reichovim kulturnim in biološkim determinizmom (kar se končno izkaže kot ena in ista stvar znotraj Reichove lastne teorije, ker je koncept kulturne potlačitve odvisen od koncepta vnaprej določenega genitalnega nagona). Kajti ta način argumentacije skoraj neizogibno vodi v obrnjeni dualizem knjige Janine Chasseguet-Smirgel in Bele Grunberger o Reichu, ki nasprotuje Reichovi zavrnitvi notranjih dejavnikov, psihičnih procesov, ki jih avtorici neposredno in z nespravljamim redukcionizmom pretvorita v determinanto družbenega življenja. Poleg tega, čeprav vztrajata na težavnosti notranjih dejavnikov in na tej osnovi kritizirata Reichovo glorifikacijo Onega, storita to v obliki realnost-razlikujočega Jaza, ki mora kloniti pred pritiski na nagon, ki jih ponuja realni svet, in s tem predati koncept psihičnega konflikta konceptu prilagoditve realnosti — kar bi lahko razložilo obrambo dozorevanja, Ojdipa in seksualne razlike, da ne govorimo o odslovitvi celotne politike kot realnost-zanikujoče, kar se zdi, da sledi.⁹ Knjiga se konča z dvema citatoma »Wo es war soll ich werden« (»Kjer je bilo Ono, naj pride Jaz:« Freud) in »Wo ich war soll es werden« (»Kjer je bil Jaz, naj pride Ono:« grobo po Reichu), pri čemer je prva zelo oporekana in precej interpretirana izjava predstavljena neproblematično kot »cilj analitičnega procesa« (237). Izjava »Wo es war soll ich werden« je seveda fraza, ki jo je na

⁷ Ibid., str. 45. Slov. prev. str. 343.

⁸ Sigmund Freud: »The Economic Problem of Masochism,« *Standard Edition*, 19:166. Slov. prev. »Ekonomski problem mazohizma,« v Sigmund Freud: *Metapsihološki spisi*, str. 384.

⁹ Janine Chasseguet-Smirgel in Bela Grunberger: *Freud or Reich? Psychoanalysis and Illusion*, prev. Claire Pajczkowska, Free Association Books, London 1985, glej predvsem str. 10.

novo prevedel Lacan po Stracheyu prav zaradi normativne etike Jaza in prilagoditve, ki jo implicira.¹⁰ Implikacija je, da je Reich hotel nadomestiti Jaz z Onim, medtem ko bi namen analize moral biti obraten. Soočen s tem, bi človek priznal, da je imel Reich prav v pomembni točki.

Toda, kar se pojavi namesto pogleda v Freudovo teorijo nagona smrti, je natanko brezizhodnost, ki jo ustvari v Freudovi lastni misli prav glede vprašanja umeščanja in dualizma, čemur bi rada pripisala več in manj kot Derrida, ki v *La carte postale* napravi iz njega zgleden dokaz breizhodnosti teorizacije same (metajezika, vednosti in gospostva),¹¹ umikajoč pri tem posebno gibalno silo — mazohizma, kaznovanja in nagona smrti —, kar je bilo historično in je po mojem mnenju še točka političnega nesoglasja. Kajti neuspeh umestiti smrt kot objekt, nasilno nihanje, ki ga ta neuspeh vpelje v kavzalnost in dogodek, mi kaže nekaj, kar je zlasti zvočno za feminizem, ki želi prenesti vprašanje seksualnosti na politično polje, in to je, da tog determinizem bodisi biologije bodisi kulture, bodisi notranjosti bodisi zunanosti — zunanosti, ki se potem sprevrže v človeka, postavljenega v svojo nespremenljivo in ahistorično bistvo kot človek — enostavno ne bo zadoščal. Ali se ni natanko zato, da bi se izognila tema dvema kavzalnostima (kulture ali biologije), Juliet Mitchell predvsem obrnila k psihoanalizi?¹² Potem je bilo zastavljeno vprašanje, kako razumeti izvore ženskosti in seksualne razlike (odkod prihaja seksualna razlika?). K temu bi samo dodala, da se danes vprašanje determinizma razodeva kot vprašanje nasilja in njegove umestitve (determinizem natančno kot nasilje).

Tako kot Reich pred njim, vztraja Masson na pozunanjenosti dogodka, samo da ga to pot imenuje človek. Morda je koristen le, kolikor antropomorfizira dihotomijo zunaj/znotraj in jo očitno spreminja v vprašanje, ali je to naša (ženska) ali njihova (moška) krivda. Zdi se, da gre za neizogiben razvoj osnovne dihotomije, ker realnosti, razcepljene na področje antagonizmov, končno ni mogoče pojmovati kot karkoli drugega kakor nasilje ali morda celo posilstvo. Toda zahtevati jezik, ki ne stopa na nobeno stran tega zgodovinskega antagonizma in domnevati, da lahko osnove takega jezika najdemo v samem vprašanju nagona smrti, pomeni zgolj kazati na nekaj, kar je na nek način očitno za feminizem — bleščeča se neustreznost vsake formulacije, ki iz nas kot žensk naredi bodisi čisto žrtev bodisi edini dejavnik naše stiske. Področje seksualnosti naredi zmedo iz tistega, na kar lahko mislimo v vsakem neposrednem pomenu kot na kavzalnost. Feminizem je nato, natanko skozi svoje poudarjanje seksualnosti, lahko v privilegiranem položaju, da dvojnosti (zunaj/znotraj, žrtev/napadalec, realni dogodek/fantazma), za katere se zdi, da sledijo iz vsakega togega pozunanjenja političnega prostora, spodbija ali misli na novo.

Vendar obstaja še drugi diskurz s svojimi lastnimi odnosi do feminizma in psihoanalize, ki se je popolnoma eksplicitno obrnil na polarnost notranjosti in zunanosti, in

¹⁰ Sigmund Freud: »The Dissection of the Psychical Personality,« *New Introductory Lectures*, v *Standard Edition*, 22:80; »Jacques Lacan: L'instance de la lettre dans l'inconscient; ou, La raison depuis Freud,« *Écrits*, Seuil, Paris 1957, 493-528, str. 524; »The Agency of the Letter in the Unconscious; or, Reason since Freud,« prev. Alan Sheridan v *Écrits: A Selection*, Norton, New York 1977, 146-78, str. 171.

¹¹ Jacques Derrida: *La carte postale: De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980.

¹² Juliet Mitchell: *Psychoanalysis and Feminism*, Random House, New York 1974.

meri na razveljavljanje teh polarnosti, v katere prav tako umesti nasilje. To ni nasilje do žensk, ampak do nečesa, kar bi lahko imenovali retoričnost jezika, kolikor je binarnost vedno točka, na kateri — pod vplivom spodbude za gospostvo in nadzor — sta zaprti nihanje in naključnost jezika. Ne samo v Derridajevem pisanju, ampak tudi v knjigi Shoshane Felman o norosti in predmetu literature, članku Barbare Johnson o Poeu, Lacanu in Derridaju, in branju Freuda Samuela Webra, se specifična polarnost zunanosti in notranosti pojavlja kot kazalo njihovega diskurza. En citat iz vsakega od njih lahko služi kot ilustracija:

Trditi, da je norost resnično in zares postala obče mesto, se pravi reči, da norost v našem sodobnem svetu pomeni radikalno dvoumnost v notranosti in zunanosti, dvoumnost, ki uhaja govorečim subjektom, ki govorijo samo tako, da jo napačno prepoznajo. ... Diskurz, ki govori o norosti, zato odslej ne ve več, ali je znotraj ali zunaj, notranji ali zunanji norosti, o kateri govori.¹³

Totalna vključitev »okvira« je tako obvezna kot nemožna. Okvir tako ne postane mejna črta med zunaj in znotraj, temveč natančno tisto, kar subvertira prikladnost polarnosti zunaj/znotraj za akt interpretacije.¹⁴

Specifični problem, ki ga postavlja tesnoba, je problem odnosa psihičnega do nepsihičnega, ali z drugimi besedami, razmejitev psihičnega kot takega. Toda če tesnoba postavlja ta problem, se njegovo raziskovanje in rešitev zapleteta spricho dejstva, da tesnoba sama tako simulira kot desimulira odnos psihičnega do nepsihičnega, »notranjega« do »zunanjega«. ... [Freudov poskus] skuša postaviti tesnobo na njeno pravo mesto. Toda njegova lastna razprava pokaže, da tesnoba nima pravega mesta. ... Psihoanalitični koncept psihičnega ne more niti nasprotovati nepsihičnemu, niti ne izhaja iz njega; ne more biti izražen na način vzroka in posledice, zunanjega in notranjega, realnosti in nerealnosti, ali kateregakoli drugega nasprotujočega si para, h katerim se Freud neizogibno zateka.¹⁵

Na Konferenci o feminizmu in psihoanalizi, ki je bila maja 1986 v Normalu v Illinoisu, je Barbara Johnson v razpravi dejala: »Za pedagogiko, estetiko, terapijo je potrebno imeti okvir, in če imamo okvir, dobimo pedagogiko, estetiko, terapijo (kar ne pomeni, da lahko shajamo brez katere od teh)«. Torej, očitne so razlike med temi izjavami in seveda med posameznimi pisci, kljub temu pa lahko naredimo precej pomembnih povezav — tako med njimi, kot v odnosu do tega, kar opisujem. Prvič, problem pozunanjenosti, razmejitve, kot problem, ki obdaja objekt — ali norost, literarno izreko ali tesnobo — vključuje tudi samo teorizacijo, skozi katero ta objekt lahko mislimo. Nemogućnost razmejevanja objektov postane zato nemogućnost za samo teorijo, da

¹³ Shoshana Felman: *Writing and Madness*, prev. Martha Noel Evans in avtorica, Cornell University Press, Ithaca 1985, 12-13, v originalu izšlo kot *La folie et la chose littéraire*, Seuil, Paris 1978, od tu dalje citirano v tekstu.

¹⁴ Barbara Johnson: »The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida,« *Yale French Studies* 55/56, 1977, str. 481. Slov prev. »Referenčni okvir: Poe, Lacan, Derrida«, v *Ukradeni Poe*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 102-103.

¹⁵ Samuel Weber: *The Legend of Freud*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, str. 50, 58-59, od tu dalje citirano v tekstu.

bi nadzorovala svoj objekt, to je, da bi ga prepoznala. Felmanova se sprašuje: »Kako lahko vzpostavimo teorijo bistvene zatajitve subjekta teorije?« (221). Barbara Johnson: »Če smo lahko prepričani o razliki med določljivim in nedoločljivim, bi bilo nedoločljivo razumljeno znotraj določljivega. Kar je neodločljivo je natanko to, ali je stvar odločljiva ali ne« (448). In Weber: »Take *realnosti* [realno bistvo nevarnosti] ne more teoretični 'vpogled' nikoli popolnoma zapopasti, ker nikoli ne more biti videna, imenova ali prepoznana kot taka« (59).

Drugič, kot posledica tega, karakterizacija objekta se premesti v polje njegove konceptualizacije, ali nemožnosti njegove konceptualizacije, tako da, na primer v primeru Felmanove, norost postane natanko *la chose littéraire*, prav *predmet* literature (ne literarni predmet), ker je literatura privilegirano mesto, v katerem je napetost med govorečo norostjo in govorjenjem o norosti, med govorečo norostjo in določanjem ali zatiranjem le-te, kar je tudi razlika med retoriko in gramatiko, izigrana. Objekt postane prav struktura predstavitve, skozi katero ne more biti mišljen, objekt postane sama brezizhodnost konceptualnega mišljenja. Klasičen in osupljiv primer te teorizacije mora biti moment, ko Barbara Johnson bere Ojdipa kot ponovitev pisma, ukradenega iz globoke in neskončne notranjosti Poeove zgodbe, namesto razumevanja pisma kot ponovitve ojdipske fantazme, ki jo nujno in vedno reproducira (osnova Derridajeve kritike Lacana, v čigar branje Poeove zgodbe umesti klasično psihoanalitično redukcijo) (488).

Tretjič, premestitev objekta v samo obliko in gibanje reprezentacije s sabo prinaša – končno se ji ne more ogniti – svojo lastno metapsihologijo. Pojavi se v kategoriji gramatike, ki jo Felmanova postavi proti retoriki: napačno prepoznan subjekt, ki misli – mora misliti, da bi lahko govoril – da se pozna, mora zanemariti, kot pravi, radikalno dvoumnost med zunaj in znotraj, ki nam jo danes daje norost. Toda šele v teorizaciji nagona smrti, izginjajoče točke teorije, postane metapsihologija tega branja psihoanalize najbolj jasna. V Webrovem branju Freudovega ključnega teksta o nagonu smrti *Onstran načela ugodja* (1920) je narcizem tisto, za kar se izkaže, da potiska sam vzgib k smrti, vez in gospostvo, ki ju Weber ne spozna le v konceptu nagona smrti, ampak tudi v samem procesu, skozi katerega ga je poskušal formulirati Freud: »Narcistično prizadevanje isto odkriti na novo, vidik spekulacije, ki ga je bil Freud pripravljen kritizirati pri drugih, a poskušal opravičiti v svojem lastnem delu« (129). Prav ta poudarek na narcizmu rešuje nagon smrti pred nedotakljivim, posplošenim in naposled transcendentnim kraljestvom neizmerljivega, kateremu bi ga vztrajanje na neuspehu konceptualizacije tako zlahka pripisalo. Proti temu možnemu branju, ki ga pripisuje Gillesu Deleuzu, Weber vidi v nagonu smrti »le še eno obliko narcističnega jezika Jaza« (129). Kar je vrsta samo-obtožujoče psihologije Jaza, taka, ki objokuje in razveljavlja svoje lastne kategorije in položaj celo, ko jim da končno razsodbo o psihičnem življenju.

Nekaj podobnega se dogaja v Derridajevem lastnem branju istega Freudovega teksta (Derrida in Weber se sklicujeta drug na drugega)¹⁶ skozi koncept »pulsion d'emprise,« »pulsion de puissance.« V ključnem trenutku Derridajeve spekulacije o tem najbolj spekulativnem Freudovih pisanj, ta nagon nastane prav kot motiv samega nagona: »Nagon po obvladovanju mora biti tudi *samo-odnos* nagona: ni ga nagona, ki

¹⁶ Derrida: *La carte postale*, str. 400 op.; Weber, str. 172 op.

bi ga ne gnalo, da se veže s seboj in da si zagotovi obvladovanje sebe kot nagona. Od tod transcendentalna tautologija nagona po obvladovanju: je nagon kot nagon, nagon nagona, nagonskost nagona.«¹⁷ Koncept se pojavlja v izrazu, ki ga Freud ponuja skoraj kot stranski komentar v svoji razpravi *fort-da* igre: *Bemächtigungstrieb*. Freudov »transcendentalni predikat« za opisovanje nagona smrti je za Derridaja in za Webra izraz, skozi katerega je Freudov lastni metakonceptualni vzgib mišljen najbolje.¹⁸

Koncept nagona smrti je bil seveda središčen za Derridajevo branje Freuda od »Freud et la scène de l'écriture« dalje, ko je izdolbel Freudovo teorijo na njenih šibkih točkah binarnosti skozi svojo *unheimlich* prisotnost (kot vez in ponavljanje) znotraj samega procesa življenja. Lahko bi pravzaprav dejali, da Derrida naposled skozi teorizacijo nagona smrti misli razmerje med pravo in to *différance*, ki subvertira vsako kavzalnost, vsako dihotomijo med znotraj in zunaj, vse oblike jezikovnega gospostva, v katerega umesti nasilje (njegov izraz) metafizičnega dejanja.¹⁹ Tudi Barbara Johnson pripelje »Referenčni okvir« do konca skozi kategorije narcizma in smrti (obrnjeno sporočilo, ki sili subjekt – in bralca – proti ireduktibilni drugačnosti) (503). Pomenimo dekonstrukcijo, vsaj za trenutek, drug način obravnave, drug »savoir faire,« samega nagona smrti (če naj uporabimo in na novo formuliramo opis psihoanalize Catherine Millot kot *savoir faire* z očetovsko metaforo), ki je tisti, ki se vedno znova uspeva pririniti v središče teoretične in politične razprave.²⁰

Pripomnimo tudi, upoštevajoč vso razdaljo med njima, kako je dvoje zelo različnih artikulacij v odnosu do nagona smrti, ki sem ju opisala, prišlo skrivnostno skupaj, kako je videti, da je Derrida pobral, ali bolje proizvedel znotraj svoje lastne teorizacije nekaj izrazov, ki so prisotni pri Reichu in pri poznem Massonu: narcizem kot falogocentrizem in himen kot proti podobo, med katerima je odnos, formuliran kot pretrganje. Ali tega ne bi mogli razumeti tudi kot groteskno preoblikovanje sveta (sedaj zahodne metafizike) pod znakom množičnega nasilja, če ne celo posilstva? »Neprekinjeno posilstvo se je vedno že zgodilo in vendar ne bo nikoli zagrešeno. Kajti vedno bo ujeto v gube neke tančice, kjer se pogubi katerakoli ali vsa resnica.«²¹ Ne posilstvo, ker je himen točka, kjer se pogubi vsa resnica, toda vedno že posilstvo, ker vedno resnica, logos, prisotnost, nasilje metafizičnega dejanja.

Dejanje je za Derridaja metafora ali oblikovanje; oblikovanje ali fantazma je za Massona dejanje (oblikovanje je zanikanje realnosti dejanja). Razliko se da videti v nasprotnih političnih učinkih: dekonstrukcija seksualne binarnosti v jeziku, kar se potem

¹⁷ Derrida: *La carte postale*, str. 430.

¹⁸ Derrida: *La carte postale*, str. 430-32. Čeprav sta si precej blizu, se vseeno zdi, da tu obstaja razlika med Webrovo in Derridajevo teorizacijo. Za Webra postane nagon smrti manifestacija nagona do gospostva; za Derridaja je »pulsion d'emprise« kategorija, skozi katero je Freud mislil nagon smrti, vendar jo nagon smrti vedno presega, »naenkrat razum in neuspeh, izvor in meja moči.« Odtod je v Derridajevem komentarju zadnja beseda dana ritmu: »Onstran opozicije, ritem.« Str. 432, 435.

¹⁹ Derrida: »Freud et la scène d'écriture,« *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, str. 293-340. Prev. Alan Bass: *Writing and Difference*, University of Chicago Press, Chicago 1978, str. 196-231.

²⁰ Catherine Millot: »The Feminine Super-ego,« *m/f* 10, 1985. Slov. prev. »Ženski Nadjaz,« *Problemi* 3, 1987, str. 28-32.

²¹ Derrida komentira Mallarméja. Jacques Derrida: »La double séance,« *La dissémination*, Seuil, Paris 1972, 199-318, str. 260; »The Double Session,« *Dissemination*, prev. Barbara Johnson, University of Chicago Press, Chicago 1981, str. 292.

zdi, vsaj v Derridajevem diskurzu, obsojeno na ponavljanje, ali zavrnitev jezika samega v korist dogodka. Kajti, kaj Massonova zavrnitev fantazme ogroža drugega kot reprezentacijo kot tako, idejo diskurza, ki je v sebi konflikt in katerega odnos do realnega ni preprost? In ali ni to tudi ključ do radikalne feministične kritike pornografije, ki vidi podobo neposredno odgovorno za dejanje? Toda z nastavitvijo oblikovanja proti dejanju v mojem lastnem diskurzu se še predobro zavedam tveganja ponovne vpeljave dihotomije znotraj/zunaj, ki je tako pogosto porok političnega prostora. To je vprašanje, ki je bilo seveda zastavljeno mnogokrat, navsezadnje so ga zastavili tudi feministi sami dekonstrukciji:

To zastavlja pomembno vprašanje, ki ga ne bi smeli spregledati, čeprav nimamo prostora, da bi ga tukaj razvijali: zapleteno razmerje praktične politike do vrste analize, ki smo jo obravnavali (posebej še »dekonstruktivno« analizo, implicirano v vaši razpravi)... Kako naj bi obravnavali medsebojno razmerje teh sil in potreb v kontekstu ženske [sic – mislim, da bi to moralo biti »feministične«] bitke, bo raziskano bolj podrobno ob kaki drugi priložnosti. Toda pojdemo naprej k Heideggrovi ontologiji.²²

Spodrsrlaj – žensko namesto feministično – čudovito izraža nastali problem: absorpcijo političnega (feminističnega) v prostor reprezentacije (žensko). Ali, pri čemer bi vztrajal Derrida – kot dejansko vztraja v istem intervjuju – z navezavo na koncept kot je »himen« ali »dvojna hiazmatična invaginacija meja,« termini, ki so prisotni v njegovem lastnem pisanju kot trop, ki ga ni mogoče reducirati na telo ženske kot take, naenkrat pripete in izvzete iz prepoznavne historične navezave, ki jo neizogibno priključijo (75).

Vseeno pa je v obeh pozicijah odločilno, da je problem, kako umestiti nasilje in dejanje, ki ga prinaša s sabo, neločljiv od vprašanja, kako umestiti seksualno razliko. Potreben je bil seveda feminizem, da je na to točko pokazal.

Feminizem se je torej v treh stopnjah povrnil k nasprotjem v osrčju politične razprave s Freudom dvajsetih in tridesetih let in jih ovrgel:²³ prvič, vprašanje falocentrizma, ki je izvirno prišlo iz analitične institucije in ga je v svoji pretežno klinični formulaciji takrat zaznamovala popolna odsotnost vsake politične zavesti ali kritike (prav to kritiko sta Shulamith Firestone in Kate Millet v poznih šestdesetih letih ponovno naredili za radikalni feminizem); drugič, poskus uporabljati psihoanalizo kot teorijo ideologije, ki je bil značilen za politične freudovce v Berlinu.²⁴

Ključna oseba je Otto Fenichel, ki je psihoanalizo skušal uporabiti v odnosu do marksizma, ne da bi izgubil, tako kot Reich in kulturalisti, nezavedno in seksualnost, ne da bi žrtvoval, tako kot dunajski in angleški ortodoksni analitiki, politični izziv družbenim in seksualnim normam (intervencija Juliet Mitchell iz leta 1974 je skoraj natančen prepis tega cilja za feminizem). In sedaj, končno vprašanje nagona smrti, nasilja, čigar pretiran

²² Jacques Derrida in Christie V. MacDonald: »Choreographies,« *Diacritics* 12, Summer 1982, 66-78

²³ Za obširnejšo razpravo o tej zgodovini glej Jacqueline Rose: »Introduction-Feminism and the Psychic,« *Sexuality in the Field of Vision*, Verso, London 1986.

²⁴ Glej Russel Jacoby: *The Repression of Psychoanalysis: Otto Fenichel and the Political Freudians*, Basic, New York 1983.

značaj se tako odločno sklada z lastno zavrtnitvijo, da bi bil umeščen, preprosto prepoznani in potem, kot nasledek tega odstranjen (morda edini pomen vztrajnosti ali nespremenljivosti nagona smrti, česar so ga tako pogosto politično obtoževali). Eden od razlogov, zakaj je vprašanje sedaj tako pomembno, je morda ta, da jezik interpelacije, soočen z nezaslišanim pojavom desničarske apokaliptične in seksualne fantazme, zaradi katerega smo mislili, da razumemo nekaj o kolektivni identifikaciji, ne ustreza več. Na točki, kjer fantazma posploši samo sebe v obliki grozljivega, ta implicirana lahkost samoprepoznavanja popusti nečemu, kar pripada redu nemožnosti ali šoka.

Da je to sedaj za feminizem ključno vprašanje, se da razbrati iz samih naslovov dveh tekstov sodobnega feminizma: *Pornography: Men Possessing Women* Andreje Dworkin, z vsem tem, kar implicira z eno-stranskim (kar pomeni izven nas kot žensk) zatiranjem, nasiljem in nadzorom, in Barnardovi zapiski o seksualnosti, *Pleasure and Danger*, čigar dvoumnost nam vsaj dopušča, da se vprašamo, ali je odnos med tema dvema terminoma odnos antagonizma ali odnos implikacije, ali bi lahko bilo ugodje v nevarnosti — kar je že samo po sebi nevarno vprašanje.²⁵ V svojem uvodnem članku urednica Carole Vance zastavlja vprašanje takole: »Subtilna zveza med tem, kako se patriarhalnost meša z žensko željo in kako ženske izkušajo svoje lastne strasti kot nevarne, se pojavlja kot kritično vprašanje za raziskavo« (4). V tej formulaciji, čeprav je nevarnost še vedno nekaj, kar prihaja od zunaj — patriarhalnost dela žensko željo nevarno sami sebi — so se izrazi ženskost, strast in nevarnost vsaj začeli gibati.²⁶ Če me dekonstrukcijski način razveljavljanja te vrste dihotomije, ki sem ga očrtala, pušča nezadovoljno, to ni le zaradi povratka osnovnega scenarija razlike, ampak zato, ker ne morem razumeti, kako se lahko poveže nazaj z za feministe enako vsiljivim vprašanjem — kako lahko začnemo misliti vprašanje nasilja in fantazme kot nekaj, kar nas implicira kot ženske, kako si zares sploh lahko začnemo upati misliti ga.

Ta problem je bolj in bolj v osrčju nedavnega dela Kristeve, koncept ponižanja (že postavljenega kot groza in moč), ki je neogibno vodil k vprašanju feminizma in nasilja, »povzdigovati centripetalno, omehčano in pomirjeno žensko seksualnost, da bi nedavno izkopali, pod krinko idil med ženskami, sadomazohistična divjanja pod tem.«²⁷ V primeru Kristeve je obratno ta težava povzročila nič manj problematičen beg v očetovsko utemeljeno identifikacijo in ljubezen.²⁸

Vprašanje torej postane: kako bi lahko dojeli razumevanje nasilja ki, docela prepoznavajoč zgodovinske oblike, v katerih je bilo neprestano usmerjano proti ženskam, a bi ga vseeno ne pošiljali na veliko ven v realno, iz katerega se lahko vrne samo kot neizogibni in halucinatorni dogodek? Kako lahko govorimo dejstvo, da se nasilje pomika čez meje, vključno z mejami seksualne razlike, in ne le v fantazmi. Kajti samo s

²⁵ Andreja Dworkin: *Pornography: Men Possessing Women*, Perigree, New York 1981; Carole S. Vance: *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Rotledge and Kegan Paul, Boston 1984.

²⁶ Na dvodnevem vse-ženskem »dogodku« — »Women Alive« — ki ga je organiziral časopis komunistične stranke *Marxism Today* 5. in 6. julija 1986, so razpravljali o teh vprašanjih na zasedanju pod naslovom »Is There a Feminist Morality?« in »Guilty Pleasure.«

²⁷ Julia Kristeva: *Histoires d'amour*, Denoel, Paris 1983, str. 349.

²⁸ O teh premikih v delu Julije Kristeve podrobneje razpravljam v »Julia Kristeva-Take Two«, *Sexuality in the Field of Vision*, Verso, London 1986.

prepoznanjem, da se meje že premeščajo (ne da *so lahko* premeščene — beg v čisti voluntarizem), se lahko izognemo pastem kakenga Massona (ženske kot popolne žrtve dogodka). In s tem, da vidimo to kot problem za subjekte, ki prepoznajo, in s tem napačno prepoznajo, sebe in drug drugega kot seksualna bitja, lahko problem zgrabimo na ravni tega, kar je za feminizem še vedno boj med spoloma. Ta težava je za psihoanalizo natanko težava same seksualnosti ali nagona smrti, kar bi lahko bilo eno in isto. Vsekakor je videti, da je to danes ena izmed točk največje teoretične in zgodovinske težavnosti.

Prevedla Valerija Vendramin

Janez Krek

ODKOD FALOS?

Rekla bi, da je sorodnost feminizma s psihoanalizo predvsem v spoznanju, da obstaja v samem središču psihičnega življenja odpor do identitete.

Jacqueline Rose

V prilogi, ki jo je *Le Nouvel Observateur* pred kratkim pod geslom »Marksizem se ruši, psihoanaliza vztraja ...« posvetil Freudu in psihoanalizi, je ženska seksualnost večkrat omenjena kot točka največje spornosti znotraj same psihoanalize. Med drugimi jo izpostavi ameriški zgodovinar Peter Gay z besedami: »Očitno je, da določene ideje mojstra, zlasti problematika ženske seksualnosti, ni bila sprejeta znotraj večjega dela same psihoanalitične skupnosti.«¹ Ob tem pa je Freudova — in kasneje Lacanova — konceptualizacija tistega, kar je od druge polovice dvajsetih let naprej postalo sporno pod imenom »ženska seksualnost«, obveljala kot problem, ki ga je francoski časopis *Le Monde* v polemiki o Lacanovi razpustitvi njegove šole leta 1980 »izpostavil kot najjasnejši izraz političnih konsekvenc same psihoanalize.«² Na kratko bi lahko rekli, da je po Freudu »ženska seksualnost« postala metafora za točko, v kateri v freudovski psihoanalizi nezavedno ekscesno uhaja človekovim naravnim pravicam, in obenem mesto največjega odpora in potlačitve freudovskega subjekta kot subjekta nezavednega znotraj same psihoanalize.³

... »Pred zakonom«

Freud se je v dvajsetih letih ponovno lotil konceptualizacije ojdipske zagate (»vstopa v kulturo, v razsežnost človeškega«) (Bahovec, str. 219.), vendar vprašanje, »kako iz

¹ *Le Nouvel observateur*, št. 1404, 3.-9. okt. 1991, str. 13.

² Kot navaja Jacqueline Rose v uvodni študiji h knjigi *Ženska seksualnost: Jacques Lacan in École freudienne* (1982), ki sta jo uredili skupaj z Juliet Mitchell in v anglosaksonskem (feminističnem) prostoru za odnos do Lacana zavzema podobno mesto, kot ga je imela za feministični obrat k Freudu knjiga same Juliet Mitchell *Psihoanaliza in feminizem* (1974).

³ Glavna teoretska referenca pričujočega teksta so razprave o ženski seksualnosti, objavljene pri reviji *Problemi* kot zbornik pod naslovom *Ženska seksualnost: Freud & Lacan, Problemi 3-4*, Ljubljana 1991, ker pač vsebujejo večino najpomembnejših tekstov, ki so podlaga razprave o psihoanalitični — Freudovi in Lacanovi — teoriji ženske seksualnosti, ki je zopet oživila v zadnjih dveh desetletjih. Objavljeni so teksti Sigmunda Freuda, Jacquesa Lacana, Marie-Christine Hamon, Jacqueline Rose, Elizabeth Cowie, Juliet Mitchell, Parveen Adams in Eve Bahovec. Tako se tam, kjer ob imenu avtorja ali avtorice ne navajamo posebej letnice izida dela, podane strani citata nanašajo na omenjeni zbornik. Pri določenih Freudovih in Lacanovih tekstih zaradi večje preglednosti navajamo naslov teksta.

otroka nastaneta ženska ali moški«, pri Freudu ni le vprašanje moškosti ali ženskosti (nastanka spolne razlike), temveč hkrati vprašanje subjektivitete (nastanka subjekta), ali z drugimi besedami: »Freud se je loteval obojega istočasno: ko je razpravjal o spolni razliki, je preoblikoval teorijo subjektivitete«. (Ibid.) V tekstih iz dvajsetih let »Infantilna genitalna organizacija« (1923e), »Zaton Ojdipovega kompleksa« (1924d) in »Nekaj psihičnih posledic anatomske razlike med spoloma« (1925f), od katerih sta predvsem zadnja dva zaslovela v razpravi o ženski seksualnosti, gre Freudov napor v smeri konstrukcije subjekta, ki je tako subjekt spolne razlike kot subjekt nezavednega. Freud v svojo razlago vpelje dva ključna koncepta, natančneje rečeno, vpelje »primat falosa«, medtem ko kastraciji prisodi odločilno mesto pri formiranju subjekta. Spor je potekal, kakor prikaže Juliet Mitchell, predvsem okrog interpretacije kastracijskega kompleksa, vendar je pri tem obstajalo še nekaj za psihoanalitike bolj notranje spornega, obstajal je *odpor* »do falosa« (oziroma »zavidanja penisu«). (Mitchell, str. 171-192.) Problem celotne razprave o ženski seksualnosti je torej v tem, da v interpretaciji, ki je njena spodbuda, obstoji neko neznosno, nesimbolizabilno jedro, v primerjavi s katerim je ideja otroške seksualnosti, ki je leta 1905 povzročala škandal, povsem sprejemljiva. Lacan je težave glede Freudove koncepcije kastracije »v celoti priznal«, kot pravi Jacqueline Rose, »vendar je menil, do so poskusi, da bi jih razrešili znotraj psihoanalize, sistematično zašli v past, kajti niso zmogli uvideti, da je pomenil koncept falosa pri Freudovi razlagi človeške seksualnosti del njegovega zavedanja, da je sama narava spolne identitete problematična, če ne celo nemožna.« (Rose, str. 122.) Pri Freudovi vpeljavi koncepta falične faze v razlago otroške seksualnosti gre za več kot zgolj za problem razlage, torej teoretski problem — tisto, »kar moti«, je natanko sam falos. V sporu, v katerem je tako številnim psihoanalitikom spodletelo (osrednji del omenjenega teksta Mitchellove se ukvarja prav s prikazom teh zdrsov v »odgovore«), je na nek način vse odvisno zgolj od prepoznavanja, da si Freud (prav tako) postavlja *kot problem* — odkod falos?

Paradoksnost Freudove pozicije ni nič manjša v tekstih iz zadnjih let, ko znova premisli in povzema lastno teorijo, kot denimo v delu *Končna in neskončna analiza* (1937c). Freud se povsem na koncu teksta dotika točke, kjer se nezavedno najbolj upira »končnosti« analize: »Na nobeni drugi točki pri svojem analitičnem delu nimate tako neznosnega občutka, da so vsa neprestana prizadevanja zaman, kakor da bi »govorili v veter«, kot takrat, ko skušate prepričati žensko, naj opusti svojo željo po penisu iz razloga, ker je neuresničljiva, in ko želite prepričati moškega, da pasivna naravnost nima vedno pomena kastracije in je v številnih življenjskih odnosih neizogibno potrebna.« (Freud, (1937c), str. 392.) Kot da vdor realnega, neke travmatične, neznosne točke, ki se v analizi vrača kot prisila ponavljanja (»neznosnega občutka, da so vsa neprestana prizadevanja zaman«), kot vračanje nesmiselnega objekta-razloga želje (»želje po penisu«), pusti sledi v samem teoretskem konstrukt. Da gre pri razliki med »željo po penisu« na strani ženske in »kastracijo« na strani moškega na ravni izjave za določeno nesorazmerje, za določen prelom med enim in drugim, je na nek način še preveč očitno. Vendar, če ju Freud povezuje kot klinična pojava na isti ravni, kaj ju potemtakem povezuje, drugače rečeno, če iščemo odgovor na nesorazmerje ali nekaj,

kar momenta povezuje, ali ne bi veljalo odgovoriti na vprašanje, kje je pri želji delež kastracije in obratno, kako je pri kastraciji udeležena želja?⁴

Protislovje pa je na delu že v spisu »Infantilna genitalna organizacija« (1923e), kjer Freud, ko uvede falično fazo (po oralni in sadistični ter analni erotiki) — in tudi kasneje na mestih, kjer artikulira pojem kastracije — ne govori o »želji po penisu«, temveč o *primatu falosa*, ki ga v tem spisu uvede izrecno v nasprotju s prejšnjim pojmovanjem o primatu genitalij, da pri falični fazi »ne gre za primat genitalij, temveč za primat *falosa*« (Freud, (1923e), str. 238.) Protislovje je torej že v tem, da korak h primatu falosa pomeni odmik iz »naturalizma« genitalij ali »penisa«, iz realnosti organa in imaginarnega v simbolno (v simbolnem dobi vrednost *realnega*), primat *falosa* je osnova za koncept kastracije, ko pa takoj zatem pojasnjuje kastracijo, razlaga *kastracije* temelji v zadnji instanci na »naključnem pogledu na genitalije majhne sestrice« (ibid., str. 239) — opora razlage je zopet realnost organa, oprto na polje imaginarnega. Lacanov povratak k Freudu ni nič »mističnega«, že od tod je mogoče videti, kako na ravni izjavljanja freudovsko teorijo že definira Lacanov uvid v polja realnega, simbolnega in imaginarnega. Obenem je videti nujnost, da se definira pri Freudu negotovo razmerje želje in kastracije.

Kljub temu pa kot interpretacijski problem vztraja nezvedljivi prelom ali nezadostnost argumentacije, če vzamemo le gornji citat. Paradoks je v tem, da je Freud izredno uporno, prepričano vztrajal na svoji teoriji kastracije, čeprav ni bilo težko pokazati nekonsistence. Za neomajnost je sicer imel dober razlog, saj nihče od njegovih kritikov v njegovem času ni zmožal pokazati rešitev protislovij v teoriji, medtem pa protislovja seveda niso postala nič manjša. Natančnejši pregled bi nemara pokazal, da

⁴ Če si še enkrat ogledamo navedek: Freud v citiranem stavku »želji po penisu«, izhajajoč iz koncepta biseksualnosti, ki na ravni izraza implicira enakopravnost spolov, tj. pojem naravnih pravic (in tako, tj. iz polja političnega, ga je brala večina psihoanalitikov in psihoanalitičark tistega časa, medtem ko je Freud iz njega izvajal nestalnost človekove seksualnosti), »žensko« plat zadeve dopolni z moško. Vendar, namesto da bi koncept analogno (»enakopravno«) proizvedel ženski želji odgovarjajočo »moško« željo (recimo »željo po vagini«), se izkaže, da na moški strani »želja« docela umanjka, medtem ko na ženski strani umanjka konceptualizacija kastracije, čeprav je pri obeh tisto travmatično le eno, namreč kastracija, pri deklici v obliki zavidanja penisa in odtod želje po njem. — Naj omenimo, da na isto mesto bržčas meri Lacan v »Pomenu falosa«, ko pravi, »da eden njegovih [Freudovih] zadnjih člankov govori o nezvedljivosti posledic, ki izhajajo iz kompleksa kastracije v nezavednem moškega oziroma *Penisneid* v nezavednem ženske, v kakršnikoli končni (*endliche*) analizi.« (»Pomen falosa«, str. 40.) — Kar čudi, je torej Freudovo vztrajanje na paradoksu, na katerega ni težko pokazati. Ča na ženski strani umanjka kastracija (»ženska se v Ojdipov kompleks zateče kot v nekakšen pristan«), če se ji ni treba bati zgube, zakaj bi si želela penis? Če pa si ga želi zato, ker *spozna* njegovo več-vrednost (in tako svojo manjvrednost), odkod ji ta vrednost? Na to Freudovo nelegitimno predpostavko opozori Juliet Mitchell, ki najprej povzame ključno idejo Freudovega koncepta kastracije, ki zadeva prepoved, in kot predpostavko vključuje »penis v realnosti«: »Za Freuda je očitno, da dečkov kastracijski kompleks *izhaja iz penisa*, ki je dobil svoj pomen z očetovo *prepovedjo* (...)« (Mitchell, str. 184.) Pri deklici pa je stvar nekoliko drugačna. Kljub temu da gre pri konceptu kastracije tudi pri deklici za simbolno priznanje kastracije, vendarle Freud v svoj argument kot predpostavko vključi umanjkanje penisa pri deklici v realnosti — natanko zato, ker ji v realnosti umanjka, dobi svojo *realno* vrednost, ki pa jo oceni na podlagi *spoznave*. Ali kot pravi naprej Mitchellova: »Včasih pa je [Freud] mnenja, da dekličino zavidanje penisa pride iz preproste zaznave, ki jo opravi: penis vidi, *spozna*, da je večji in boljši, in ga hoče. Jasnno je, da je takšna nepravilnost glede dostopa deklice in dečka do pomena nevzdržna: zakaj naj bi deklica imela privilegij pri razumevanju telesa?» (Ibid., podč. J. K.) Pri tem, kot bomo videli kasneje, gre za ključno vprašanje spolne razlike: kako pride do obrata k očetu?

je Freud ravno s tem, ko je v spisih iz zadnjega obdobja še izostril svoj pogled na teorijo psihoanalize in tako stopnjeval protislovja, dal primerno osnovo Lacanovemu uvidu. Glede ključnega momenta freudovske teorije subjektivitete, da obstoji neko nesimbolizabilno jedro realnega, ki v reakcijah njegovih kritikov tako opredeli njihove odgovore *kot odpor* (in potlačitev), se izkaže *kot notranji moment argumentacije* Freuda samega. Tudi sam Freud ni znal docela zadovoljivo formulirati svojega odkritja, vendar njegov *stil*,⁵ način njegove argumentacije, za razliko od njegovih kritikov *odpre* mesto vdora realnega. Freudove težave lahko pripišemo lomu, kot pravi Eva Bahovec, »v katerem se je porodil temeljni koncept celotne nove teoretske zgradbe«, (Bahovec, str. 219) vendar je mogoče ta lom dojeti le tako, da ohranjamo ločena moment Freudove teoretske nezadostnosti in moment odkritja nekega nezvedljivega mesta, ki ga Lacan kasneje opredeli kot polje realnega, ki je nezvedljivo bodisi na simbolno bodisi na imaginarno. Ko se v Freudovi teoriji pojavi koncept falosa, je teoretsko potrebna »le« zmožnost ohranjanja prostora vdora realnega, kar je mogoče na podlagi njegove pozicije izjavljanja: dobesedno branje izjave zavede, ker meri onstran sebe na koncept. To je tudi poanta Lacanovega komentarja, ki se v »Pomenu falosa« dotakne posebej Jonesovega neuspeha v definiranju razmerja med kastracijo in željo: »Zabavno je predvsem to, da mu s sklicevanjem na črko Freuda uspe artikulirati stališče, ki je Freudovemu natančno nasprotno: pravi zgled v tem težkem žanru.« (»Pomen falosa«, str. 41.)

Če pogledamo celotni kontekst Freudovih del in v njem poskušamo določiti mesto tekstom o ženski seksualnosti (poleg »Infantilne genitalne organizacije« gre predvsem še za »Zaton Ojdipovega kompleksa« in »Nekaj psihičnih posledic anatomske razlike med spoloma«; teksta iz začetka tridesetih let »O ženski seksualnosti« (1931b) in predavanje »O ženskosti« (1932/1933a) izhajata iz nakazanega premika, ki se je že zgodil v prejšnjih), se pokaže, da gre za nek pomemben zasuk v teoriji.⁶ Freudovo odkritje nezavednega se začne z *Razlago sanj* (1900a), sledijo *K psihopatologiji vsakdanjega življenja* (1901b), *Šala in njen odnos do nezavednega* (1905c) itd., tj. teksti, v katerih Freud gre v osnovi za označevalno igro, igro premestitev in zgostitev – za polje označevalca. Ta pot pa ne zadošča docela za artikulacijo nezavednega, pojavijo se *Tri razprave o seksualnosti* (1905d), ki optiko označevalca opustijo in se oprejo izključno na pojem nagona, in kot nadaljnja zanimivost, kljub nadaljnjim tekstom, ki se uvrščajo v to linijo (in če pustimo ob strani nadaljnje zaplete, ki jih prinašajo študije primerov, meta-psihološki spisi in podobno), *Tri razprave* vendarle ostajajo temeljno delo, ki ga Freud v naslednjih izdajah v osnovi ne spreminja, zgolj »dodaja« nova odkritja. »Infantilna genitalna organizacija« (1923e) izide le eno leto za zadnjo popravljeno izdajo *Treh razprav* (1922), da bi dopolnila *Tri razprave*, in Freud se na začetku posebej dotika problema »dodajanja«: čeprav ni bilo nikakršne temeljite predelave teksta v kasnejših izdajah, opozarja, da tisto, kar je bilo starejše in kar je bilo novejšega, vedno ni bilo mogoče strniti v docela »neprotislovno celoto«. (Freud, (1923e), str. 237.) Presenetljivo

⁵ Lacanov uvodni stavek v *Spisih* (1966), ki takorekoč utelešajo celotno Lacanovo podvzetje kot »vrnitev k Freudu«, je prav: »Stil je človek sam«. (*Écrits*, str. 9.)

⁶ Pri tezi o temeljni razliki med poljem označevalca in poljem nagona, na kar se v nadaljevanju opira naš argument, se opiramo na predavanja iz seminarja Mladena Dolarja na Filozofski fakulteti v letih 1988/90, v katerih je bila teza obširneje razvita.

pa je, da tekst, ki se eksplisitno navezuje na razpravo o nagonih (in jo na začetku na kratko povzema), ki interpretacijo nagonov *zgolj dopolnjuje*, uvede novo falično fazo, ki pa takoj odpre problem *kastracije*; pri tem se razlaga omeji na kastracijo pri dečku in deklico pušča ob strani. Razlago falične faze in kastracije pri deklici daje »Zaton Ojdipovega kompleksa«, ki sledi leto za tem. Kar preseneča, je torej vključitev polja nagona v Ojdipov kompleks, v tisto, kar je bilo do tedaj značilno prej za polje označevalca. Le-tega je namreč uvedel že v *Razlagi sanj*. Premik sicer lepo izrazi Freudova poanta, da pri falični fazi ne gre za primat genitalij, temveč za primat falosa. Ženska seksualnost se tako nahaja na točki, na kateri v teoriji konvergirata dve logiki nezavednega, ki sta bili do tedaj ločeni, in kot kaže, je bil ravno v artikulaciji ženske seksualnosti poskus teorizacije vdora telesa v označevalec ali vprašanje, kako se označevalec prične na telo, najbolj težaven. Prav ta proces konvergiranja pa pokaže tudi Freudovo zavedanje, da konstitucija moškosti in ženskosti ni rešljiva ali zvedljiva na stran nagona, niti ni tisto, kar uvaja na novo definiran pojem kastracije kot točka vpisa v kulturo »zgolj simbolno«. Pri Freudu sta proces in intenca spoznanja ravno obratna kot pri njegovih kritikih in ni mogoč zdrs v naturalistične ali kulturalistične ali celo predteoretske poglede (kar prikaže Juliet Mitchell v tekstu »Freud in Lacan: psihoanalitične teorije seksualnih razlik«).⁷ — In če anticipiramo: problema, ki ga postavi vpeljava *primata falosa*, iz česar izhaja osnovni očitek Freudu o falocentrizmu, ni mogoče zlahka odpraviti, vprašanje Slavuja Žižka, ki je ključno, ga natanko postavi: »Zakaj je ravno 'falos' ime tistega označevalca, ki deluje kot paradoks označevalca-brez-označenca, kot paradokсна enotnost 'smisla nasploh' in 'ne-smisla'? (Žižek, (1982), str. 14.) Diskusija, ki je potekala med psihoanalitiki konec dvajsetih in v začetku tridesetih let, je poučna vsaj v tem, da je morda kakor nikoder drugod pokazala iluzijo, da se lahko z odpravo imena znebimo učinkov koncepta in obratno, da se z odpravo koncepta lahko znebimo učinkov imena. »Ženska seksualnost« je tako točka, v kateri je mogoče zelo dobro videti, odkod izhaja Lacanova afirmacija polja simbolnega/jezika/označevalca (»promocija označevalca«) v petdesetih letih. Lacanov obrat je namreč v tem, da obrne perspektivo, problema (Freudove težave) ne vidi v imenu, kot udeleženci diskusije, ime je ravno točka, kjer »realno spregovori«, Freudova težava tiči v *artikulaciji* samega polja simbolnega in imaginarnega ter njunega razmerja do realnega.

Freud: kastracija, obrat k očetu

Ne gre spregledati, da Lacan v »Pomenu falosa« začne *in medias res*, z nekakšnim *realnim* kastracije: »pomen falosa« se prikaže iz nezavednega kastracijskega kompleksa. Ta ima »funkcijo voza«, nekega ključnega mesta za tisto, kar pride na dan v analizi kot simptom v nevrozah, perverzijah in psihozah ter pri »umestitvi pozicije nezavednega v subjekt«.⁸

⁷ Ženska seksualnost: Freud in Lacan, str. 171-192.

⁸ Kot pravi naprej: »(...) brez katere se ta ne bi mogel identificirati z idealnim tipom svojega spola, niti brez velikega tveganja odgovoriti potrebam svojega partnerja v spolnem razmerju, oziroma na pravi način sprejeti potrebe otroka, ki se iz tega odnosa rodi.« (»Pomen falosa«, str. 39.)

Njegovo izhodišče je opis določenih kliničnih opažanj, in, kar je pomembno, v osnovnih potezah je tako, kot ga je pustil Freud. Drugače rečeno, Lacanovo izhodišče je klinično izkustvo, obstoj razloga travme (in je podvrženo analizi), nečesa, kar ima posledice za nastanek subjekta, ki je natanko subjekt spolne razlike. Ključni koncept za opis tega stanja v freudovski teoriji je posredovan s pojmom kastracije. Kako torej Lacan postavi strukturo, katere posledica je — med drugim — »pomen falosa«:

»Diskusija je lahko plodna samo, če temelji na kliničnih dejstvih. Ta pokažejo razmerje subjekta do falosa, ki se vzpostavi ne glede na anatomske razlike med spoloma, zaradi česar je njena interpretacija še posebej trnova pri ženski in v razmerju do ženske, zlasti z ozirom na te štiri točke:

1. zakaj se ima deklica, pa čeprav le za trenutek, za kastrirano, kolikor ta termin pomeni brez falosa, kastrirano zaradi dejanja nekoga, ki je najprej njena mati — to je pomembno —, potem to postane njen oče, toda na tak način, da moramo v tem prepoznati transfer v analitičnem pomenu besede;

2. zakaj na bolj primordionalnem nivoju oba spola mislita, da je mati oskrbljena s falosom, da je falična mati;

3. zakaj, korelativno, pomen kastracije dejansko (klinično manifestno) dobi vso učinkovitost glede formacije simptomov šele, ko je kastracija odkrita kot kastracija matere;

4. ti trije problemi dosežejo svoj vrh v vprašanju, kakšen je razlog za falično fazo v razvoju. Znano je, da Freud s tem terminom zaznamuje prvo genitalno zrelost: kolikor je na eni strani opredeljena z imaginarno dominacijo faličnega atributa in z masturbacijskim užitkom in kolikor je na drugi strani ta užitek pri ženski lokaliziran v klitoris, ki je s tem promoviran v funkcijo falosa; in da tako pri obeh spolih vse do konca te faze, se pravi do zatona Ojdipa, kot je videti, izključni vsako instinktivno odkritje vagine kot mesta genitalne penetracije. (Ibid., str. 40.)

Lacanovo freudovsko deskripcijo si pač velja ogledati ob samem Freudu.

Zakaj je Freud, ki je Ojdipov kompleks uvedel že v *Razlagi sanj* in je dolgo predpostavljal, da je simetričen pri dečku in pri deklici,⁹ naenkrat podvomil in simetrijo in obenem z dvomom v simetrijo postal zadržan glede lastne vednosti o otroški seksualnosti pri deklici, se vpraša Marie-Christine Hamon,¹⁰ ki pri tem upošteva Freudova dela v celoti. In če izvira negotovost glede deklic leta 1923 iz Freudovih teoretskih premišljevanj in težav,¹¹ je odgovor naslednji: »To pomeni, da ni več treba iskati Ojdipa,

⁹ »Moški sanja o smrti svojega očeta, ženska o materini smrti (...) zdi se, v grobem, kot da bi prekmalu nastopila neka seksualna nagnjenost, zaradi katere vidita deček v očetu in deklica v materi ljubezenskega tekmeča, ki bi ga bilo vredno odstraniti.« (Freud, (1900a), str. 260-261.)

¹⁰ Ob vprašanju, kot ga zastavi Marie-Christine Hamon v svoji razpravi »Freud in Ojdip pri deklici«, lahko opozorimo na njeno izjavljalo pozicijo: Hamonova namreč prične in vztraja na nekem mestu, ki naj zgolj ponovi Freudovo. Kljub temu, da je, kot je trdil Freud, v analizi pri interpretaciji treba pozabiti na vso predhodno »vednost«, ki lahko učinkuje kot predsodek, je tisto, na kar Hamonova stavi, ravno Freudova lastna predelava, povezana z »odporom, a tudi z naporom, da bi kljub odporu prišlo do prepoznavanja nezavednih pojavov oziroma njihove reinterpretacije«, da bi pokazala »nekakšno vijuganje, ki je del njegove poti.« Zgolj s ponavljanjem Freuda naj vzniknejo simptomi razlage, tisto, kar je treba interpretirati — je način, kako pozabiti na vso predhodno »vednost«. (Hamon, str. 83.)

¹¹ »To pa je: ne le rekonstruirati predgenitalno fazo na podlagi zastojev libida, ki izražajo različne oblike

ampak to »jedro nevroz« povezati s kastracijsko tesnobo, ki jo je (...) v delu *Inhibicija, simptom in tesnoba* razglasil za gibalno potlačitev v treh tipih nevroz, v fobiji, histeriji in prisilni nevrozi (...). (Ibid.; podč. J. K.) In, kot pravi Hamonova, »ko se je kastracijska tesnoba enkrat znašla na tem središčnem mestu, bo postala predmet številnih omejitev.« (Ibid.) Medtem ko kastracijska tesnoba pri dečku povzroči zaton kompleksa, pri deklici, ki sene more bati kastracije, ker je že izvršena — »deklica sprejme kastracijo kot izvršeno dejstvo, medtem ko se deček boji njene izvršitve« (Freud, »Zaton«, str. 10.) —, kastracijska tesnoba umanjka; mogoče je »govoriti o kompleksu kastracije, ne o tesnobi« (Hamon, str. 85.)

Resda je tematizacija kastracijske tesnobe tisti kontekst, ki je opredeljeval Freudovo razmišljanje, vendarle mora obstajati neki razlog za njegovo ne docela konsistentno teoretsko pozicijo — da še tedaj, tj. na začetku tridesetih let, ko je sam imel dovolj nastavkov, kot dokazuje Hamonova, ki so kazali, da status falosa ni nujno zvezan z dejanskim organom niti ni reduciran na organ, ki ga označuje na imaginarni ravni, ni opustil predpostavke o odsotnosti kastracijske tesnobe in Nadjaza pri ženski,¹² pravtako pa tudi ni spremenil razlage razmerja med kastracijskim in Ojdipovim kompleksom, kot ga je načrtoval v tekstu »Nekaj psihičnih posledic anatomske razlike med spoloma« (1925), kjer ugotovi, da imata pri dečku in pri deklici neenaki vlogi ravno zaradi statusa kastracije, tj. predpostavke, da gre pri deklici pri kastraciji »za realni dogodek« v tem, da je ona že kastrirana in se nima česa bati.

Če se Freudov koncept kastracije kaže kot sporen, ta spornost zahteva razlago. — Obstoji določeno sovpadanje med Lacanovim »Pomenom falosa« in Freudovimi teksti, ki uvedejo pojem primata falosa (denimo začetni del »Zatona Ojdipovega kompleksa« kot »nadaljevanje« »Infantilne genitalne organizacije«, začenja z razlago Ojdipovega kompleksa, tj. s tistim, kjer se je prejšnja sklenila, in ki poleg tega tokrat posledic primata falosa za deklice ne izpušča, kot v prejšnji razpravi), namreč izhodiščni pojem je povsod prav kastracija.

nevroz, temveč natančno razmejiti razliko med genitalno organizacijo pri odraslih in otroško organizacijo.« (Hamon, str. 85.)

- ¹² V predavanju »Ženskost« (1932/1933a/), kot ugotavlja Hamonova, »Freud našteva še druge 'psihične posebnosti zrele ženskosti', ki so povezane s *Penisneid*. Tako omeni sramežljivost, narcizem, izbiri objekta. Pa vendar na tej podlagi ne pride do sklepa o tem, kar se pri njem še vedno pojavlja kot predpostavka: odsotnost kastracijske tesnobe in Nadjaza pri ženskah.« (Hamon, str. 116.) Vprašanje pa lahko postavimo tudi obratno, zakaj že v času, ko je pisal ključne razprave, ki zadevajo žensko seksualnost, ni v svojo konceptualizacijo vključil spoznanj, ki so bila že na voljo: (1) da status falosa ni nujno dejanski in da (2) ni nujno reduciran na organ v imaginarnem. — Freudove razprave, ki jih je pisal že pred časom, ko so nastali prvi teksti o ženski seksualnosti v dvajsetih letih, denimo iz leta 1917 in 1918 (»O pretvorbah nagonov« (1917c) in »Tabu deviškosti« (1917/1918a)), omogočajo, kot ugotavlja Hamonova, »da si lahko kastracijo zamišljamo kako drugače, in ne le kot posedovanje ali manko dejanskega organa. Falos od tistega trenutka naprej, ko pridobitev tega organa v spolnem aktu oživi kastracijo, ni več moški organ in tudi kastracija ne pomeni njegove privacije, kakor to kaže ta sovraštvo oziroma vselej pripravljeno maščevanje pri nekaterih ženskah.« (Hamon, str. 113-116.) Poleg tega naprej Hamonova dokazuje, da že pri Freudu, tam kjer govori o sramežljivosti, narcizmu, narcistični izbiri objekta pri ženskah, »falos ni reduciran na organ, ki ga lahko označuje na imaginarni ravni«. (Ibid., str. 116 in 117.) »Vijuganje« v Freudovi teoretski poti, »izginjanje« vednosti, ki je že obstajala, predelave itd., kar razkriva Hamonova, pokaže, da vsa Freudova težava vendarle ni mogla izhajati zgolj iz specifičnega položaja analitika kot takega; »vijugava« pot kaže, da so za težave morali obstajati določeni teoretski razlogi.

Freud pri tem uporablja izraz v pomenu: »grožnja s kastracijo«. (»Zaton...«, str. 7.) Tu, podobno pa velja za druge tekste, kjer jo tematizira, ima kastracija pri njem dovolj definiran smisel in predvsem pomeni *grožnjo* in *prepoved, odvzem*. Zdi se, da v Freudovi razlagi sami pojmi grožnja in prepoved, ali z Lacanovim izrazom »privacija«, povežejo koncept izključno z dejanskim organom (poleg tega tak koncept, se zdi, da podpira klinično izkustvo: kot da bi prezenca fantazmatskih scenarijev, povezanih s penisom, imela posledice za dojetje »primata falosa«). Tisto, kar v zadnji instanci odloča, je prisotnost ali odsotnost *dejanskega* organa, kljub temu, da Freud na nek dovolj določni način ve, da gre zgolj za *prisotnost/odsotnost*, kar ne kaže le uvedba falične faze kot »obdobja«, ko je pomembna zgolj prisotnost ali odsotnost »nečesa« (kot bomo še kasneje pokazali), in Freud le-to najde v penisu, temveč še bolj znamenita igra *fort-da* iz *Onstran načela ugodja*, kjer otrok z metanjem motka hoče obvladati neki odvzem, simbolizira prisotnost in odsotnost matere.

Freudov pojem kastracije torej vključuje določeno »samoumevno«, tj. običajno rabo izraza. Kljub temu, da je kontekst, ali tisto, kar konceptualizira, nekaj, kar *nepovratno seže onstran meje običajnega pomena kastracije* (simbolna kastracija kot vznik subjekta), je kastracija dojeta kot *odvzem*, torej prav v običajnem smislu kastracije kot »odvzema« penisa ali njegove »moči«. Tako teoretski neuspeh, kolikršen pač že je, ni toliko neuspeh kliničnega izkustva, temveč nezadostnost same »teorije«, denimo v tem primeru je razlog ta, da se koncept kastracije pomembno opira na »predteoretski« pomen izraza. Odtod gre brati Lacana, mislimo na njegovo vpeljavo »novega« konceptualnega aparata, predvsem polja lingvistike (»nezavedno je strukturirano kot govorica« tako izrazi lacanovski obrat kot evakuacijo iz samoumevnosti). Kdo bi se vprašal, zakaj konec koncev ne bi mogli ostati zadovoljni s Freudovim?! Ni naključje, da Lacan v »Pomenu falosa« po *freudovski deskripciji* na določeni točki tako poudari prelom s Freudom,¹³ in ta »lastna stava« je postavka, da »kot nujno za vsako artikulacijo analitičnih fenomenov promoviramo pojem označevalca, kolikor je v moderni lingvistični analizi v opoziciji s pojmom označenca«. (»Pomen falosa«, str. 42.) Pri Freudu je treba vzeti v zakup, da je s svojimi koncepti onstran lastnega izrazoslovja.¹⁴

Kaj je torej impliciral freudovski »predteoretski« koncept kastracije? – Tako za deklico kot za dečka je izhodiščni objekt mati (»objektna investicija v mater«). Po Freudu pri dečku Ojdipov kompleks prinese ljubezensko naravnost do matere in sovražno do očeta, in ob nastopu falične faze, ko penis postane merilo, je grožnja s kastracijo tista, zaradi katere pri dečku Ojdipov kompleks propade.¹⁵

¹³ Resda gre za posebno formo teksta, za predavanje, je mogoče zgolj takorekoč v formulah uvesti tisto, česar ni bilo najti pri Freudu. Strukturo »Pomena falosa« označi prav ta ostri prelom iz freudovske deskripcije v teorijo označevalca.

¹⁴ Lacan pravi: »Ker je ta [lingvistična teorija] nastala po Freudu, je Freud ni mogel upoštevati, toda mi trdimo, da Freudovo odkritje izstopa prav zato, ker je moralo anticipirati njene formule, izhajajoč iz področja, kjer ne bi pričakovali, da bomo prepoznali njeno vladavino. Nasprotno, Freudovo odkritje podeli opoziciji označevalca in označenca težo, ki bi jo morala imeti: da ima namreč označevalec aktivno funkcijo pri določanju učinkov (...)« (»Pomen falosa«, str. 42.)

¹⁵ Če je penis cena za ljubezensko zadovoljitev na terenu Ojdipovega kompleksa, mora priti do konflikta med narcističnim interesom za ta telesni del in libidinalno investicijo v objekte, starše. V tem konfliktu običajno zmaga prva sila; otrokov Jaz se odvrne od Ojdipovega kompleksa. (...) Objektna investicija so nadomeščene z identifikacijo. V Jaz introjicirana očetovska ali starševska avtoriteta tu tvori jedro Nadjaza,

Pri deklici pa se v razlagi pojavi problem: »Mati je bila na začetku obema prvi objekt in ni se potrebno čuditi, če ga deček za Ojdipov kompleks obdrži. Toda kako pride deklica do tega, da ga opusti in vzame za objekt očeta?« (Freud, »Nekaj psihičnih posledic...«, str. 16.)

Bodimo pozorni, da se vpeljava falične faze in tematizacija kastracije ali grožnje s kastracijo pri Freudu postavita hkrati in da ju najprej artikulira za dečka. V spisu »Infantilna genitalna organizacija« Freudu gre za vmetitev »vrednosti« penisa, vendar, kar je pri vpeljavi falične faze nenavadnega, je njegov »čudni« poudarek, ki se sploh ne spušča v nekakšno »simbolno vsebino«, v »pomen« penisa, za kar gre, je zgolj vprašanje, »ali je tam ali ne«, je izključno prisotnost ali odsotnost – kajpada penisa: »Nasprotje se tu glasi: imeti moške genitalije ali biti kastriran.« (Freud, (1923e), str. 241.)¹⁶ Že na tem mestu torej, kolikor gre za prisotnost in odsotnost, se ta pojavi kot prisotnost ali odsotnost v polju imaginarnega (ob tem se Freudu postavlja problematika masturbacije, tj. genitalnih organov pri deklici in dečku kot mesta vzbujenja in *prepovedi* – pri obeh).

Vendar se pri obravnavi, izhajajoč s strani dečka, nikoli ni postavilo vprašanje obrata k očetu, vprašanje, ki še zaostri vprašanje manka, ki se je že pojavljalo v *Onstran načela ugodja* kot ločitev od matere, ki potrebuje simbolizacijo, ter pri dečku ob kastracijski tesnobi kot tesnoba pred zgubo penisa v povezavi z grožnjo kastracije. Do obrata k očetu pri deklici, katere prvi objekt ljubezni je kot pri dečku mati, namreč mora priti, če naj razložimo nastanek spolne razlike. Ker je tisto, za kar gre v falični fazi, vdor odsotnosti in nujnost njene simbolizacije, kaj je manko matere?! Freud odgovori na isti način, kot že prej: ključno vlogo ima spoznanje manka penisa.

Odziva pri dečku in deklici sta po Freudu različna: medtem ko pri dečku predpostavi reakcijo, ki je sprva neodločna, kasneje *utajitev* kastracije (»zaznave«), in šele pod vplivom spominov ali ponovitve grožnje kastracije »bo to zapažanje zanj postalo pomembno« in »ga prepriča v resničnost grožnje«. (»Nekaj psihičnih posledic...«, str. 17.) Pri deklici pa ni tako: »Majhna deklica ravna drugače. V hipu sprejme svojo odločitev. To je videla, ve, da sama nima, in želi imeti.« (Ibid.) Kasneje mora Freud priznati konsekvence tovrstne utemeljitve, ki se v zadnji instanci opira na anatomske razlike.¹⁷

ki prevzame očetovo strogost, perpetuira njegovo prepoved incesta in tako obrani Jaz pred vrnitvijo objektne libidinalne investicije.« (»Zaton...«, str. 8.)

¹⁶ Freud z uvedbo falične faze v infantilno seksualnost vpelje moment, ki ima bistveno drugačno vlogo od dotedanje erotične aktivnosti otroka. Na neki točki »je genitalni organ že prevzel vlogo. Toda to je le moški genitalni organ, točneje rečeno, penis; ženski ostane neodkrit.« (»Zaton...«, str. 7.) Freud odklanja povezanost prejšnjih ločitev od objekta s to, do katere pride v falični fazi. »Psihoanaliza je nedavno poudarila pomembnost dveh izkustev, ki nista prihranjeni nobenemu otroku in ki naj bi ga pripravili na zgubo zelo cenjenega telesnega dela – ko so mu, sprva začasno, nekoč pozneje dokončno, odtegnjene materine prsi, in vsakodnevna zahteva po tem, da se ločijo od vsebine črevesja. Ni pa mogoče opaziti nič takega, da bi ta izkustva kako vplivala ob sami grožnji s kastracijo.« (Ibid.) – Na to razliko, ki jo Freud odločno postavlja, se nanaša Lacanov poudarek glede povezave *transferja* in *kastracije*: »Zakaj se ima deklica, pa čeprav le za trenutek, za kastrirano, (...) toda na tak način, da moramo v tem prepoznati transfer v analitičnem pomenu besede.« (»Pomen falosa«, str. 40.)

¹⁷ Že če pogledamo zgolj naslov razprave (»Nekaj psihičnih posledic anatomske razlike med spoloma«), ki si kot ključni problem postavi *obrat k očetu* in posledice, ki sledijo za deklico, je naslov neke vrste simptom Freudovega neuspeha. Kot pravi še v zadnji razpravi o ženskosti: »Konec koncev se anatomske razlike morajo izraziti v psihičnih posledicah.« (»Ženskost«, str. 555.)

Če povzamemo: Freudovo izhodišče je prisotnost ali prezenca, ki pa se je v analizi pojavila kot *prisotnost zgube* ali tesnobe pred zgubo — kot odsotnost. Ena smer tematizacije prisotnosti in odsotnosti je kastracijski kompleks, ki v kliničnih simptomih prikaže »primat falosa« — kot Freud vseskozi predpostavlja — *ne glede na anatomske razlike med spoloma* (falična faza nastopi pri obeh, dečku in deklici)! Pri dečku se razlaga seksualne razlike na prvi pogled izteče: predpostavi posest penisa (»kar je dejstvo«) in kastracija je grožnja njegove zgube ter prepoved matere. Pri deklici se poudarek premesti na *odsotnost* (»zopet kot dejstvo«). Vendar, odkod naj deklica ve, da je kaj odsotnega?! Kar je bilo prej samoumevno, sedaj potrebuje utemeljitev. — »Vednost o telesu«, tj. zavedanje erogenosti klitorisa tu ne more pripomoči, je ravno neka prisotnost, ki bo pri deklici prav tako podvržena prepovedi. Tako je »sredstvo«, prek katerega deklica naleti na manko matere in na svoj lastni manko — *primerjava*, vendar po čem naj sodi? Tu pač deklica preprosto »ve« oziroma »vidi«: »Pri bratu ali tovarišu v igri opazi penis, ki s svojo vidnostjo ali velikostjo zbuja pozornost, ga takoj prepozna kot boljše nasprotje lastnega, majhnega in skritega organa, in je od tega trenutka zasvojena z zavidanjem penisa.« (»Nekaj psihičnih posledic...«, str. 17.)

To točko je Elizabeth Cowie vzela kot eno izhodišč v svoji razlagi ženske seksualnosti: »Freud predpostavi, da majhna deklica stori nekaj, kar je na ravni intelektualne odločitve — opravi opazovanje, ovrednoti podatke, njihov vpliv in pomen, ter pride do sklepa: 'Ponižana v samoljubju v primerjavi z dečkov daleč boljšo opremljenostjo se odpove masturbacijskemu klitorisnemu ugodju, zavrne svojo ljubezen do matere in ob tem neredko nasploh potlači dobršen del svojih seksualnih tokov.' (...) Toda ta razlaga je skrpana. Freud ne pojasni, zakaj je penis videti boljši, razen prek družbene vrednosti, družbeno dojete večje moči penisa in večje sposobnosti »lulčka« — na našo majhno deklico se dejansko obrača kot na znanstvenika, pravzaprav družbenega znanstvenika.« (Cowie, str. 149.)

Če deklica in deček nista »družbeni znanstvenika«, za kakšno spoznanje pri kastraciji kljub temu lahko gre? Če je v igri zgolj prisotnost in odsotnost, ali Freudova postavitev kastracije v imaginarno docela zgreši? Kaj prinese Lacanova *freudovska deskripcija*?

(se nadaljuje)

ESEJI 3-4/1991 (PROBLEMI 7-8, letnik XXIX)

Uredništvo:

Eseji: Gregor Golobič, Zoran Kanduč, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršić, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Tadej Zupančič.

Razprave: Mladen Dolar, Rado Riha, Slavoj Žižek (uredniki Razpola); Miran Božovič, Zdravko Kobe, Rastko Močnik, Stojan Pelko.

Glavni urednik: Miran Božovič

V. d. odgovornega urednika: Alenka Zupančič

Sekretar uredništva: Peter Klepec

Svet revije: Mladen Dolar, Zdenko Kodolja, Tomaž Mastnak, Rastko Močnik, Braco Rotar, Marjan Šimenc, Darko Štrajn (delegati sodelavcev); Slavoj Žižek (predsednik), Pavle Gantar, Gregor Golobič, Peter Klepec, Dejan Pušenjak, Tanja Renner, Rado Riha, Marcel Štefančič jr. (delegati širše družbene skupnosti).

Naslov uredništva: Ljubljana, Gosposka 10/I

Uradne ure: torek od 13.-15. ure

Tekoči račun: 50101-678-47163, z oznako: za Probleme

Izdajatelj: LDS, Ljubljana, Dalmatinova 4

Tisk: Tiskarna Ljubljana

Stavek: dp kk

Oblikovanje: VSSD

Naklada: 1050 izvodov

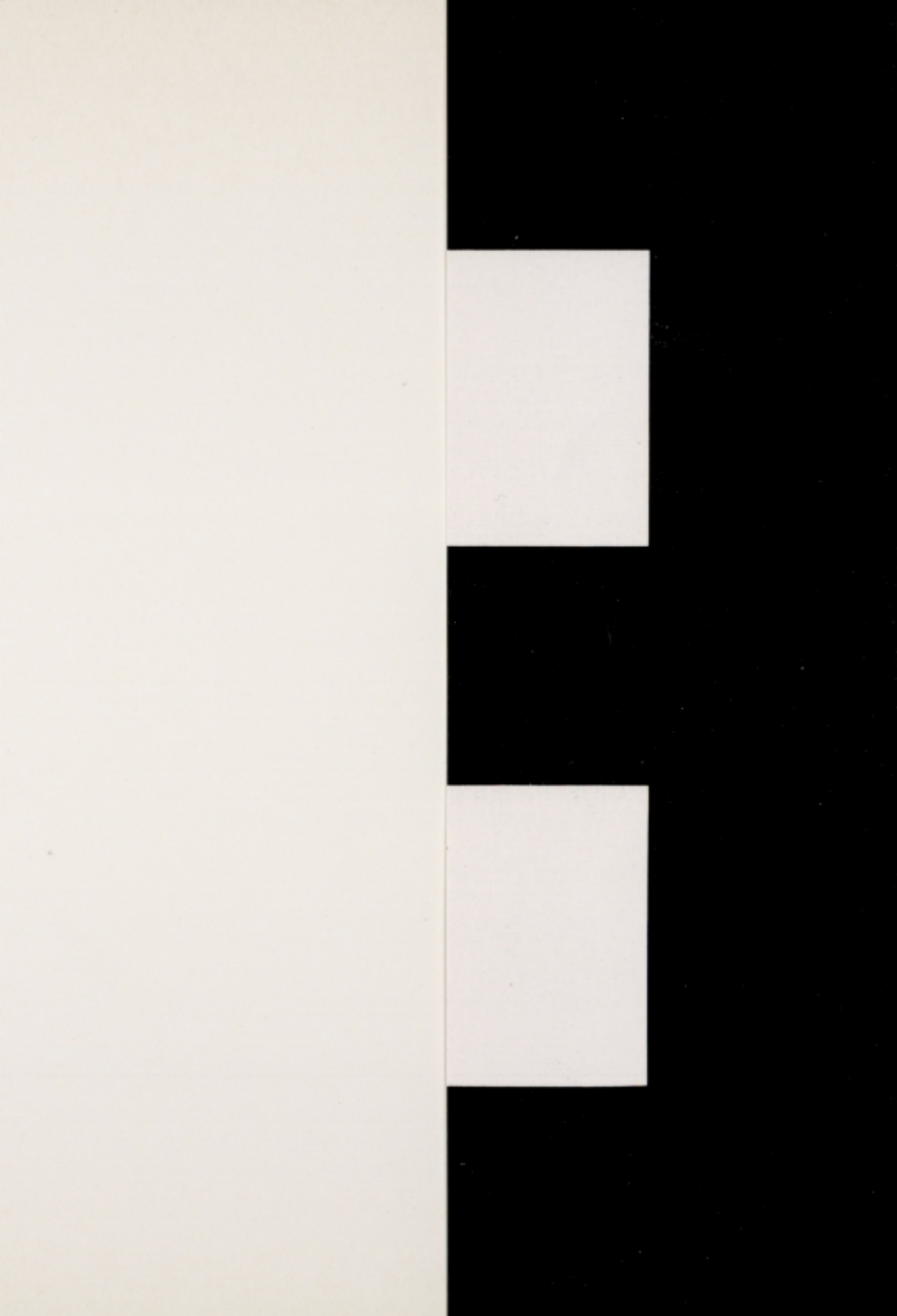
Naročnina za leto 1991: 500,00 slt

Cena te številke: 200,00 slt

Revija denarno podpira Republiški sekretariat za kulturo.

Po sklepu Republiškega sekretariata za kulturo, št. 415-132/91 (AV) z dne 19. 2. 1991, je revija oproščena davka od prometa proizvodov.

Zahvaljujemo se Obrtni zbornici Škofja Loka za sponzorstvo pri rubriki *Povečava: Tiranija večine*.





F