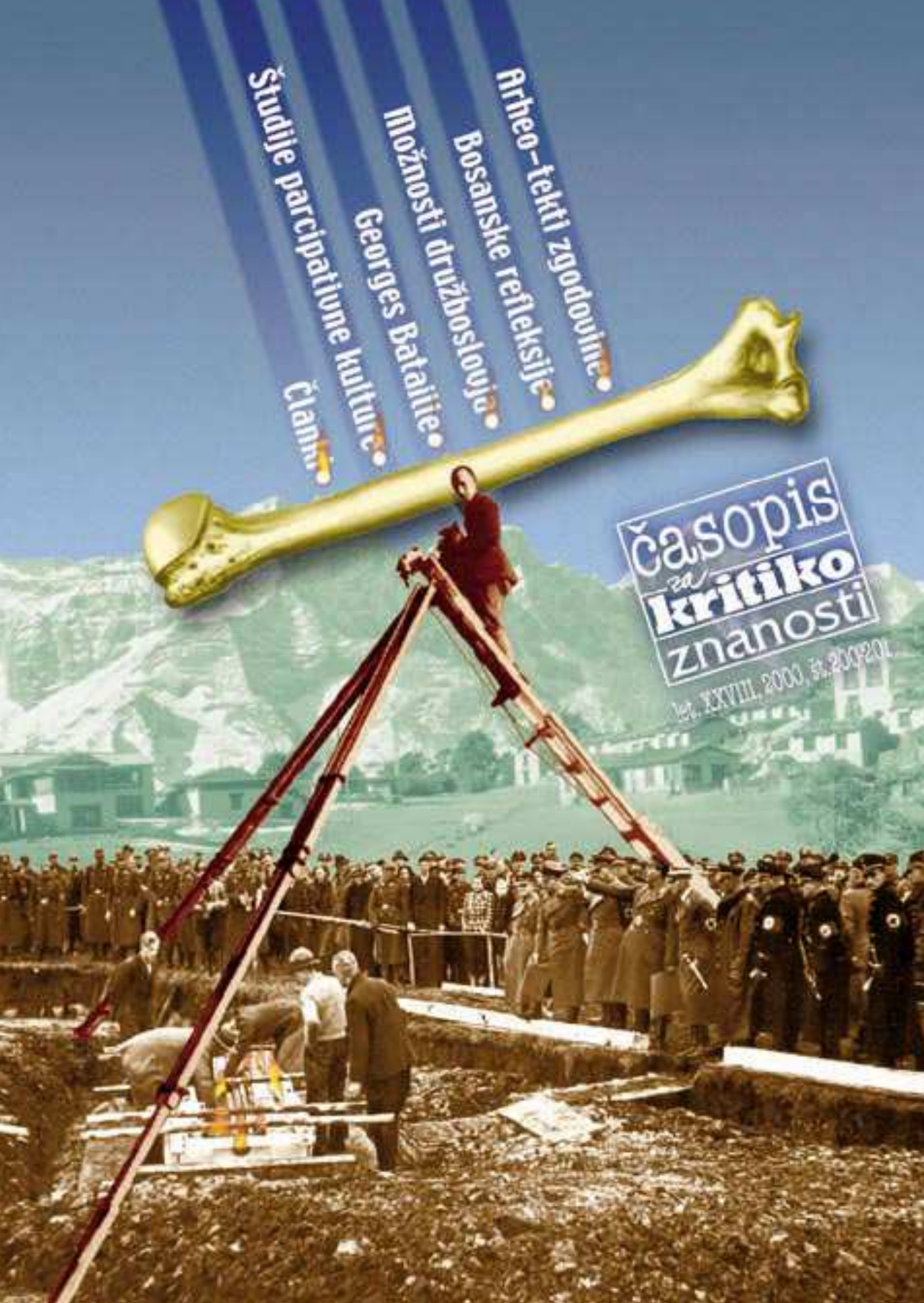

Arheo-tekti zgodovine
Bosanske refleksije
Možnosti družboslovja
Georges Bataille
Študije participativne kulture
Članki
časopis za kritiko znanosti
let. XXVIII, 2000, št. 20120

Revijo subvencionirajo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS in Ministrstvo za kulturo RS.
Po mnenju Ministrstva za kulturo RS, št. 415-96/98 – mb/sp, šteje revija med proizvode,
za katere se plačuje 5-odstotni davek od prometa proizvodov.

vsebina

Darij Zadnikar	*5*	SKUPNOST ZNANSTVENIKOV

ARHEO-TEKTI ZGODOVINE

Tatjana Greif	*11*	ARHEO-TEKTI ZGODOVINE
Boris Kavur	*19*	NA NAPAČNI STRANI
Katarina Predovnik	*31*	CUR ARCHEAEOLOGIA MEDIEVALIS?
Katja Žvanut	*53*	LIKOVNA PRODUKCIJA ZGODNJEGA SREDNJEGA VEKA: MED ARHEOLOGIJO IN UMETNOSTNO ZGODOVINO
Predrag Novaković	*79*	O NACIONALIZMU V ARHEOLOŠKI TEORIJI IN PRAKSI
Siân Jones	*111*	ARHEOLOGIJA ETNOSA: KONSTRUKCIJA IDENTITETE NEKDAJ IN DANES
Pamela Russell	*127*	PALEOLITSKA MATI BOGINJA: DEJSTVO ALI FIKCIJA?

BOSANSKE REFLEKSIJE

Nikolai Jeffs	*137*	K ATELJEJU NASPROTI
	139	KAJ JE ATELJE ZA FILOZOFIJO, DRUŽBENE VEDE IN PSIHOANALIZO?
Ugo Vlaisavljević	*143*	POLITIKA VEDNOSTI IN NEVEDNOSTI
Asim Mujkić	*157*	O KORISTI PRAGMATISTIČNEGA MODELA "SKUPNOSTI RAZISKOVALCEV" ZA RAZVOJ DEMOKRATIČNE KULTURE
Nebojša Jovanović	*163*	ŠTUDENT ALI BEDA ŽIVLJENJA
Nebojša Šavija-Valha	*169*	SARAJEVSKI DUH – ETNO(MUZIKO)LOŠKA SKICA

MOŽNOSTI DRUŽBOSLOVJA

Rastko Močnik	*177*	SISTEM DRUŽBOSLOVJA IN NJEGOVI UČINKI
Ugo Vlaisavljević	*199*	K EPISTEMOLOŠKEMU PREIZPRAŠEVANJU DRUŽBENIH ZNANOSTI
Andrej Adam	*211*	ANALIZA FEYERABENDOVE ARGUMENTACIJE ANTROPOLOŠKE METODE KOT PRAVILNE METODE ZA PROUČEVANJE USTROJA ZNANOSTI

GEORGES BATAILLE

Georges Bataille	*245*	SADE
Georges Bataille	*259*	TRANSGRESIJA
Mojca Puncer	*265*	NUJNOST TRANSGRESIJE, IGRA KOT PRAVILO

ŠTUDIJE PARTICIPATIVNE KULTURE

Mitja Velikonja	*293*	K ŠTUDIJAM PARTICIPATIVNE KULTURE
Renata Dacinger	*297*	ELEKTRONSKA CERKEV
Sara Maitland	*317*	POSVETNA SVETNICA
Dejan Ladika	*325*	PO SLEDEH ZVEZD
Maja Novak	*345*	GRAFIT KOT EDEN IZMED NAČINOV SUBKULTURNEGA IZRAŽANJA

članki

Dušan Rutar	*369*	GLOKALIZACIJA ALI KAPITALIZEM VRAČA UDAREC
Zdenka Šadl	*381*	ODČARANI SVET POSTTRADICIONALNE LJUBEZNI
Maruša Pušnik, Gregor Bulc, ...	*391*	VKORENINJENOST POLITIČARK V MITIH O ŽENSKAH
Vesna Leskošek	*409*	MED NEVTRALNOSTJO IN UNIVERZALNOSTJO UPORABE MOŠKEGA SLOVENIČNEGA SPOLA
Gašper Kralj	*427*	KULT ROCKERJEV IN CAFÉ RACERJEV

Čitalnica

recenzije

445

Mitja Reichenberg, GLASBA V FILMU IN FILM V GLASBI
Nataša Velikonja, ZAKAJ SO "GEJ PLACI NEPRIJAZNI IN POLNI STREJTOV"?
Mirsad Begić, DANES, KO JE VSAKDO DEMOKRAT ...

Prikazi in pregledi

460

Jure Mikuž, KRI IN MLEKO (Tomaž Krpič)
Duška Knežević Hočevar, DRUŽBENA RAZMERJEVANJA V DOLINI ZGORNJE KOLPE (Mirsad Begić)
Arthur Cotterell, NORSE MYTHOLOGY: THE MYTHS AND LEGENDS OF THE NORDIC GODS (Marta Gregorčič)

povzetki

abstracts

zusammenfassungen

467

Skupnost znanstvenikov

Skupnost znanstvenikov je eden od najpomembnejših normativnih regulativov znanosti. Zlasti, ko je v ospredju jezikovno-komunikativna razsežnost skupnosti. Jezik naj bi imel svoj telos v konsenzu, do katerega se razpravljavci dokopljejo z medsebojnim argumentiranjem. Komuniciranje, ki nas vodi do nevsiljenega konsenza, pa predpostavlja nekakšno vodoravno simetričnost udeležencev. Na diskurz naj ne bi vplivale zunanje pozicije moči, ki bi izhajale iz statusa, uveljavljati bi se morala zgolj moč argumenta. Takšni – kompetentni in enakopravni – razpravljavci se lahko dokopljejo do sporazuma, ki ga lahko opredelimo za veljavno "resnico" ali pa "normo". Če odštejemo redke niše vsakdanjega življenja, kjer jezik nima naloge "prenosa informacij", temveč usklajevanja, pogajanja in dobesedno politiziranja stališč, potem je na ravni sistemske organizacije družb znanost dejansko paradigmatičen primer takšne komunikativne racionalnosti.

Diskurz znanosti je praksa neomejene razprave, ki pelje do konceptualizacij množic podatkov, ki so potrebne, da bi znižali nivo kompleksnosti in si na osnovi reduciranih modelov pridobili začasno zmožnost razumevanja in delovanja. Tu preprosto ni večnih in absolutnih Resnic, ki bi jih "odkrivali" genialni učenjaki. Seveda bi lahko ugovarjali npr. tako, da je 2+2=4, da obstajajo elementarne Resnice in ne zgolj konceptualizacije. S takšnim ugovorom in podobnimi primeri bi se lahko strinjali, če bi prezrli konceptualizacije, ki ležijo v osnovi teh, še tako trdnih izjav. Zdi se mi, da je bil Platon prvi, ki je postavil vprašanje, kaj je število, pa vse do danes, vključno s sodobnimi poskusi Russella, ni bilo mogoče najti popolnega odgovora. Tudi to vprašanje lahko odpre le permanentno znanstveno razpravo, ki ji je ideja Resnice prav tako odvečna in metafizično moteča kot ideja Boga.

Na zgolj diskurzivni ravni se zdi skupnost raziskovalcev naravnost idealna in tako rekoč emancipacijska paradigma, ki bi lahko tudi pojmovanje demokracije rešila liberalnih okovov. V politiki bi po tem vzoru šlo za diskurzivno (bolj ali manj konsenzualno) vzpostavljanje začasnih norm, medtem ko liberalizem izhaja iz tržno-darwinistične ideje boja za oblast, kjer zmagajo uspešnejši, ostalim pa ponudijo – če so na voljo sredstva – socialne rezervate. Ideja komunikativne skupnosti je očitno delujoč mehanizem, a zdi se, da le v kolikor deluje posredno, ko obstoječa razmerja kritiziramo kot nepravična, nepoštena in neustrezna, medtem ko se izkažejo za naivni utopizem takoj, ko jih hočemo uresničiti. Problem je, da so skupnosti organske, da jih vzpostavlja križanje različnih tradicij, interesov, stvarnih izkušenj, ekonomskih in institucionalnih odvisnosti, refleksivnih izhodišč, strateških in taktičnih bojev itn.

Ko govorimo o skupnosti raziskovalcev, je poleg idealne govorne situacije (po Habermasu tistih diskurzivnih predpogojev, ki lahko peljejo do znanstvenih resnic) treba upoštevati še vrsto drugih določil. Če hočeš biti del takšne skupnosti, te more ta pripoznati kot kompetentnega člana. Biti član kakšne skupnosti pa vedno predpostavlja rituale in iniciacije. Šolski sistem, vključno z univerzo, nima manj, ampak kvečjemu več tovrstnih ritualov kot jih premore družba Masajev. Zdi se, da je ta ritualni in neverjetno hierarhizirani sistem nujno dopolnilo "odprte znanstvene razprave" v skupnosti znanstvenikov. V skupnost znanstvenikov si kot avtonomen in kompetenten govorec prepuščen le, če si šel prek vrste "krutih in iracionalnih" preizkušenj šolskega sistema in njegovih šamanov. Iracionalne geste in nesmiselne preizkušnje so nujen predpogoj, ki iz množice izbere posvečene in najvišje, ki so med seboj res enakopravni kot kardinali in kamor laiki nimajo možnost vpogleda in vpliva, ker gre pač za področje sakralnega. Univerze in znanstveni inštituti se trdno držijo teh srednjeveških ritualov, ki prepuščajo k privilegijem le redke izbrance.

Pa vendar sta znanost in njene ustanove izpričali neverjetno vitalnost in ustvarjalno zmožnost, ki sta sooblikovali moderno civilizacijo. Utopični moment oz. regulativni ideal odprtega znanstvenega diskurza je bil močnejši od hierarhij in ritualiziranih praks. Prav zaradi tega se je znanost razvijala, Cerkev pa delegitimirala. V določenem okolju ali pa zgodovinskem trenutku pa si tudi kakšna skupinica znanstvenikov prizadeva ohraniti privilegij Resnice na škodo utopičnih premis znanstvenosti. Ne samo humanistične vede, tudi bolj egzaktne, kot npr. arheologija in medicina, se lahko podredita nacionalističnim in rasističnim paradigmam, ker to prinaša njihovim akterjem podporo državnih oblasti. (Pri svojih prijavah raziskovalnih projektov ne pozabite v naslov vključiti "slovenski" ali pa "vključevanje v Evropo" pa bo polovica že narejena!) Napetost med ritualnim in diskurzivnim je pogosto generacijska in je v zmernih okoliščinah lahko celo produktivna. Mlajši raziskovalci se obračajo od "domačih avtoritet", širijo krog komunikacij, sprejemajo nove konceptualizacije itd. Zdi se, da ritualizirani moment sam po sebi ni povsem iracionalen, da vnaša neko potrebno dinamiko med generacijami raziskovalcev, kjer "tradicija" ne pomeni nujno nekaj, kar je treba za vsako ceno premagati, "novo" pa ni nujno tudi boljše.

Hierarhični in ritualni moment znanstvene organizacije postane moteč in zaviralen, ko ga instrumentalizirajo zunanji ideološki vplivi, ki izrinejo utopijo diskurzivnega napredka. Zdaj je prava znanost le, če je arijska, zdaj le, če je socialistična, zdaj katoliška, zdaj slovenska, zdaj tržno usmerjena … Znotraj takšnih razmerij se hitro znajdejo "primerni" strokovnjaki, ki znajo idejo rase, etnije in dobička spraviti na raven najvišje Resnice in Znanosti. Po eni strani je potrebno prirediti sistem ritualov in iniciacij ter zamenjati šolske šamane, po drugi strani pa diskurzivno utopijo omejiti z realnostjo samoumevnih Resnic. Tu in tam še ostane kakšna neodvisna revija, strokovno društvo ali pa iniciativa, ki pa jim zaprte finančne pipe grozijo, da se izčrpajo z medsebojnimi zavistnimi spori, sektaštvom in marginalizacijo.

Zato je za napredek znanosti in njene civilizacije ključno, da opredeli pravila do "zunanjih" moči. Šolski sistem (vključno z univerzo) ne more temeljiti na enačenju avtoritete znanja z avtoritarnostjo nasilja. Šola naj ne bi bil sistem proizvajanja oz. selekcije vladajočih elit. Privzgojiti je treba odgovornost in diskurzivno disciplino, smisel za

sodelovanje in solidarnost, razvijati ustvarjalnost, gojiti radovednost, racionalni skepticizem in odprtost do znanj in kulturne raznolikosti, spodbujati državljanski pogum. Naše šole pa v postindustrijski dobi "štancajo" pohlevne delavke/ce, ki vdano čakajo na navodila od moža, šefa, ministra, nadškofa, televizorja, policaja, Bruslja, tržišča… Naloga znanosti najbrž ni ta, da vzame nase odgovornost odločanja. Znanost ponudi prizadetim akterjem strokovne argumentacije, ki jih uporabljamo v demokratičnih procedurah. V naših razmerah je bolj v navadi hlapčevanje stranki na oblasti, ki strokovnjake potrebuje le za ideološki okras, ki posvečuje modrost administratorjev. Poleg države in znanosti je za sprejemanje odločitve treba pritegniti prizadeto javnost. Starši in učenci bi na primer skupaj s šolniki lahko prispevali več h kakovostni prenovi šole, kot zgolj akademiki in državni uradniki. Znanstvena skupnost bi morala služiti njim vsaj toliko kot vzvišenim ciljem "evroatlantskih povezav", "krščanske dediščine", "globalnega tekmovanja" ipd. Namesto da akterjem demokratičnega odločanja ponujajo argumentacije, se klientelistično vežejo na državno-strankarsko uradništvo. Vsaka sprememba oblasti potem menja tudi dvorne "znanstvenike". To je smešno in ponižujoče. Starši, učenci in šolniki pa itak ne bodo prenovljeno šolo vzeli za svojo. Saj jih ni nihče jemal resno. So le žrtve ideoloških prerivanj in objekt "znanstvenih" eksperimentov.

Klientelizem znanstvene skupnosti je razvoju znanosti in tehnologije dal prav toliko spodbude, kot je tudi škodoval. Brez vojaške tekme in pokroviteljstva korporacij bi bili danes prikrajšani za marsikatero znanstveno ali tehnološko dobrino. Samo za kakšno ceno?

Očitno skupnost znanstvenikov potrebuje etični regulativ, ki je širši od diskurzivnih norm, ki omogočajo odkrivanje in izražanje resnic. Epistemološke predpostavke skupnosti znanstvenikov ne zadoščajo pri opredeljevanju politike. Ni videti, da je ta skupnost sposobna preseči ozkosrčnost "objektivnih Resnic", prav tako kot tudi mešetar ni zmožen videti prek logike "Dobička". Jedrski fizik bo znotraj določenega znanstvenoraziskovalnega programa ali ustanov zagovarjal upravičenost jedrske tehnologije, o ljudeh, ki jo zavračajo, pa tvezil, da so primitivci, ki zavirajo tok Zgodovine, Božjo voljo, Napredek, Gospodarsko korist ipd. Tako kot je lahko skupnost raziskovalcev vzor "odprti družbi", ima ta tudi pravico, da tej skupnosti postavi meje delovanja.

Darij Zadnikar

Arheo-tekti zgodovine

Tatjana Greif

Arheo-tekti zgodovine

Arheologija se po ozki, osnovni definiciji ukvarja z raziskovanjem načinov življenja v preteklih obdobjih človekovega obstoja, pri čemer se v celoti ali v veliki meri opira na ostanke materialne kulture – na vse tisto, kar je skozi tisočletja za seboj pustil človek, na produkte življenjskih aktivnosti, od igle do templja. Razlagalni modeli in tolmačenje te, bolj ali manj ohranjene *materialne kulture*, zarisujejo kompleksno predstavo, obče znanje in idejo o človeški preteklosti.

Interpretacija arheoloških zapisov (odkritih artefaktov in njihovih kontekstov) je zato ključni element arheološkega diskurza. Njen teoretični prispevek zavzema centralne prostore tako v arheologiji in tudi v korpusu univerzalnega človeškega znanja; s svojim aparatom pojasnjuje ne le začetke človeštva – ko dobesedno tlakuje pot v zgodovino – temveč vse nosilne, konstitutivne strukture družbe in družbenih odnosov: *kulturo, znanost, politiko, ekonomijo, raso, razred, spol, seksualnost.* Rezultat je vsaj dvojen: imaginarij o znanosti kot taki ter imaginarij o družbi, o nas, o naših prednikih.

Kulturne platforme, ki jih postavlja arheologija, so torej družbene in politične platforme, na katerih se ta veda kar najaktivneje vključuje v zapleteno in večplastno konstrukcijo različnih individualnih in kolektivnih, osebnih, kulturnih, narodnih, globalno človeških identitet. Z znanstvenim aparatom odkriva, raziskuje, analizira in gradi sklepe; svoja dognanja legitimizira kot univerzalna na eni ter specifična za določen družbeni kolektiv na drugi strani. Njena legitimizacijska obteženost je bila prepoznana skozi, denimo, empirično potrjevanje nacionalnih mitologij: razkritje arheologije kot narodotvorne in

državotvorne vede, legitimizacija partikularnosti kot skriti princip arheologije,[1] je tako v mnogočem spodnesla njeno apriorno verodostojnost in nevtralnost.

Izhajajoč iz te postavke se kot silno zanimivo poraja vprašanje, kje so osišča legitimizacije, kaj je tisto, kar 'varuhi pečata' neke definirane skupnosti postavljajo in predstavljajo kot obče ali specifično nevprašljivo, brezpogojno, mitologizirano dejstvo. Pisci zgodovine v navezi z arheologi izkristalizirajo izhodišča družbene ideologije in konstrukcije realnosti ter trasirajo kolesnice, po katerih nato teče ne le življenje vede, discipline ali znanosti, temveč proces dojemanja te realnosti.

Kakopak tudi pri interpretaciji prazgodovinskih in zgodovinskih obdobij, vezanih na dandanašnji geopolitični prostor Slovenije, naletimo na pojave pristranskega pristopa. Naj kot primer navedem *Zgodovino slovenskega naroda* izpod peresa Boga Grafenauerja.[2] Pozornost priteguje iz vsaj dveh razlogov. Sodi med predpisano študijsko literaturo, je učbenik; njegove izpeljave še vedno predstavljajo konsenzualno vednost o najstarejših obdobjih zgodovine tega prostora. V tem okviru je še posebej zanimiv, saj gre za *zgodovinsko* interpretacijo *arheoloških virov* in razlago *arheoloških obdobij* – paleolitika in neolitika – ter razvoja zgodnjih družbenih oblik, družine, delitve dela in celo razmerij med spoloma. Poglejmo, kaj *uči* učbenik.

Avtor že v uvodu II. poglavja Slovenske pokrajine pred naselitvijo Slovanov naredi jasno razliko med *"kulturno zaostalimi plemeni … Azije, Afrike, Južne Amerike in Avstralije"* ter drugimi, denimo, Slovenci, ki smo *"v novi domovini doživeli tako pisano in razgibano preteklost in tako visok vzpon."* Že v paleolitiku naj bi človek živel *"v lovski postaji Willendorf ob Donavi na skrajni severni meji nekdanjega slovenskega ozemlja …"*. Če vemo, da leži vasica Willendorf južno od Dunaja, je govorjenje o tako zastavljeni slovenski etnični meji gotovo prej izraz nacionalističnih ekspanzionizmov romanticiziranega zgodovinopisja kot pa podajanje verodostojnega geografskega podatka. Gre za anahronistično orientiranje v času in prostoru, še posebej, če postane glavna orientacijska točka *slovenstvo* – v starejši kameni dobi, kamor sicer datira willendorfsko najdišče, velja namreč načelo etnične anonimnosti – nedvoumno nacionalno prisvajanje (pra)zgodovinskega dogajanja, in ga je torej moč razumeti kot ekskluzivno utemeljevanje narodne zavesti.

V nadaljnjem besedilu se avtor podrobno posveti spolno zaznamovani delitvi dela, oblikovanju družine in razvoju sestavljenih družbenih oblik. Za starejšo kameno dobo pravi, da so bile *"v dobi rodovno-plemenskega reda družbene enote trdneje povezane po sorodstvu"* in da se odrasli člani družbe "*po pravicah razlikujejo glede na spol"*. Tudi v poglavju z naslovom Alpski lovci na medvede v dobi prvotne človeške skupine (horde) in njene utrditve v obliki rodovne skupnosti se Grafenauer ukvarja z razlago ekonomije in delitve dela med spoloma. Pravi takole: *"Človek te dobe je živel*

[1] *M. P. Leone, Archeology as the science of technology. V: Research and theory in current archeology (ur. C. L. Redman). New York: Whiley & Sons, 1973 (126ss).*

[2] *Citati so iz poglavja Slovenske pokrajine pred naselitvijo Slovanov. V: B. Grafenauer, Zgodovina slovenskega naroda I. Ljubljana: DZS, 1978 (37ss).*

predvsem od lova in nabiranja sadežev in koreninic, kolikor jih je pač našel v naravi. Prvo delo je bilo moško, drugo pa žensko." O družinskih odnosih v starejši kameni dobi pa piše: "*… skupine so bile sedaj povezane sorodne družine, izhajajoče od istih staršev"*. Ves odstavek je posvečen zavrnitvi prazgodovinske promiskuitete in obrambi monogamne, nuklearne družine. Zaradi zanimivega pristopa ga navajamo v celoti:

> *"Glede družinskega življenja se je nekaj časa uveljavljala domneva, da je v tem času značilno nevezano in neurejeno spolno druženje med člani prvotne človeške skupine (tako imenovana promiskuiteta). Vendar so 'kasnejša obširna terenska raziskovanja zlasti v našem stoletju pokazala, da ni za to kmalu sto let staro teorijo (bolje hipotezo) nobenih osnov' (B. Škerlj). Pokazala so, da sodobna ljudstva na najnižji kulturni stopnji ne poznajo takih načinov spolne povezave, zato je po pravici mogoče sklepati, da ga tudi v prazgodovini ni bilo. Te preiskave so pokazale prevladovanje parnega zakona med enim moškim in eno žensko, ki pa ga je bilo mogoče tudi ločiti in zakonskega tovariša tudi menjati. Vsekakor je treba podčrtati, da ima tudi ta oblika spolnega vedenja svojo veljavo že v naravnem živalskem svetu, in sicer prav kot pravilo pri opicah človečnjakih (gibonih). Prvotna oblika človeškega družinskega življenja je gotovo dediščina z njegove starejše živalske stopnje, a to očitno ne zahteva za izhodišče promiskuitete."*

V sledečem podpoglavju Poljedelci in živinorejci v dobi rodovno-plemenske družbe se pisec posveti razlagi razvoja '*matriarhata*' in '*patriarhata*'. Ker naj bi stalna poselitev v mlajši kameni dobi omogočala trdnejšo družbeno organizacijo, se je le-ta, kot piše, ustalila *"v dveh oblikah – materinskem (matriarhalnem) ali očetovskem (patriarhalnem) rodu"*. Avtor utemelji ti dve *"rodovni obliki"* na razlikah v gospodarstvu. *"Gospodarski temelj materinskega prava pomeni sadivska kultura na kopaški stopnji. /…/ Žena – oziroma mati – je namreč v stari kameni dobi nabirala rastlinske sadeže in ji je ta dolžnost ostala tudi v tem času v sadivskih kulturah. /…/ Medtem ko so ženske vodile gospodinjstvo, opravljale poljska dela, pripravljale hrano in obleko, so se možje ukvarjali predvsem z lovom, delno že z začetki živinoreje."* Tako pisec postopoma razvije prehod v patriarhalno ureditev: *"Živinoreja prav tako izhaja iz moškega opravka stare kamene dobe – lova – kakor sadilstvo iz takratnega ženskega zbiranja divjih rastlinskih sadežev. …novi način gospodarstva je prevalil poglavitno skrb za živež na ramena moških – pastirjev in oračev. Žensko delo, vedno bolj omejeno le na gospodinjske in druge hišne posle, je v obeh primerih izgubljalo pomen."*

Kot vidimo, ne gre le za preusmeritev ali zamenjavo gospodarskih načinov niti zgolj za popolno razvrednotenje prispevka žensk v

prazgodovinski ekonomiji, pač pa tudi za zastavitev domnev o tako imenovanih ženskih in moških domenah kot dejstev ali aksiomov, ki so hierarhično zasnovani; pri tem avtor družbene odnose jasno pogojuje z biološkim determinizmom.

* * *

Videti je, da se citirani učbenik ne ustavi niti pred evropocentrično in nacionalistično niti pred biologistično in seksistično koncepcijo prazgodovine, in je kot tak nazoren primer pristranske, s sodobnimi predsodki predeterminirane interpretacije preteklosti. Naj si na tem mestu pomagamo s Hobsbawmovim pojmom *invencija tradicije,*[3] po katerem so nacionalne države, simboli in zgodovina rezultat družbenega inženiringa, ki je pogosto nameren in vedno inovativen. Hobsbawm govori o paradoksnosti splošnega pojava, ko vsi moderni narodi prisegajo na svoje korenine v najbolj davni preteklosti ter na svoje 'naravne' (kot nasprotje od skonstruiranih) človeške skupnosti, ki ne terjajo druge definicije razen samopotrditve.

Znanstveno ogrodje priskrbi legitimacijske ideologije za reprodukcijo sveta; arheologija lahko služi zgodovini kot odskočna deska za razlage najstarejših kulturnih ostankov človekove poselitve na nekem ozemlju in za utrjevanje pojma *kulturne dediščine* pri izdelavi kolektivno zavezujočih vrednot. Gotovost, s katero zgodovinarji govorijo o začetkih in izvorih narodov, je pogosto osupljiva; narod se 'pojavi' kot sistem kulturnih označevalcev, ki reprezentirajo družbeno življenje. Vendar pa te označevalce skonstruira prav *zgodovinopisje* – ali, če ponovimo s Hobsbawmom, ti označevalci ne omogočajo zgodovine kot pogleda v preteklost, temveč to omogočajo kot ideološko konstrukcijo.

Ti označevalci – ali bolje rečeno, njihovo tolmačenje in vrednotenje – so zaradi vpetosti v ideološka početja v zadnjih letih in desetletjih vse bolj predmet kritičnega pristopa družboslovnih in humanističnih ved. Kot je za zgodovinsko vedo pomemben pojav nove zgodovine, je arheološko teorijo temeljno spremenila, denimo, arheologija spolov. Ta je izpostavila ne le vprašanja spolov, temveč širši, a medsebojno tesno povezan spekter: kulturo, politiko, ekonomijo, raso, razred, spol in seksualnost.

Kultura je v osnovnem izhodišču tudi glavno 'delovno sredstvo' arheologije in temelj za raziskave razmerij med ekonomskim in političnim sistemom, ter posledično tudi drugih sistemov in razmerij. Razred je pomemben vidik družbene identitete predvsem zaradi vloge v organizaciji produkcije. Ker je produkcija odvisna od delitve dela, ta pa izrecno temelji na spolih, smo spet pri vlogah spolov. Tudi rasa, spol in seksualnost so bili izvorno zastavljeni kot izključno biološke, naravne kategorije – kot take se trdovratno ohranjajo v arheološki teoriji in praksi.

Zahodna antropologija – kamor sodi tudi arheologija – je v zadnjih

[3] *Eric Hobsbawm, The Nation as Invented Tradition. V: Nationalism (ur. J. Hutchinson in A. D. Smith). Oxford: University Press, 1994 (76 ss).*

dveh desetletjih začela poudarjati problem pristranskosti v raziskovalnem in pedagoškem procesu ter v akademski teoriji; posebej je izpostavila pristranskost kot posledico androcentrizma; večina antropologov je bila zahodnjakov, belcev, moških srednjega ali višjega razreda; njihovo raziskovalno perspektivo, še posebej izbor raziskovalnih problemov, je oblikovala njihova lastna pozicija v rasi, razredu in spolnem sistemu.[4] Izbrane teme, raziskovalni problemi in vsebinski poudarki niso nujno pomembnejši od drugih, vendar izražajo perspektivo dominantnega vidika.

Izključevalne perspektive so stalnica v interpretacijah življenja v preteklih zgodovinskih obdobjih, na katere torej tudi arheologija ni imuna. Podedovane 'tradicije' ne govorijo o 'preteklosti', temveč so invencije, umetno prenesene iz vsakokratne sedanjosti nazaj v preteklost. Diskurzi sedanjosti opredeljujejo z različnimi 'izmi' obremenjena branja preteklosti. Ideje, kontaminirane s sodobnimi domnevami o spolih, razredih, načinu gospodarstva, religijah, političnih sistemih itd., so plod modernih ideologij, posredno ali neposredno projiciranih v preteklost. In obratno: 'sedanjost', 'aktualnost' se utemeljujeta s 'tradicijo', s tisočletno 'evolucijo', s starodavnimi 'izvirniki' kot trdnimi temelji razvojnega viška naše družbe. 'Izvirnik' je še posebej nevprašljiv, ko gre za repeticijo ali prenos ideologije o naravni danosti binarnih, hierarhiziranih spolnih vlog.[5] Sedanjost se torej utemeljuje s preteklostjo, preteklost pa se izgrajuje na podlagi sedanjosti, obe vseskozi omogočata druga drugo, medtem ko utrjujeta eno in isto: vladajoči diskurz aktualnih in torej relativnih političnih zahtev.

***

Čeprav se interpretacija preteklosti ves čas giblje na meji med znanostjo in politiko, sta neobčutljivost in nezanimanje za revizijo osnovnih interpretacijskih metod, ki so v obči rabi, precejšnja. Zato je arheološki blok *Časopisa za kritiko znanosti* poskus tematiziranja v slovenski arheologiji manj prisotnih ali skoraj v celoti zapostavljenih vsebin in metod. Prinaša teoretska razmišljanja o vlogi in pomenu celovite interpretacije arheoloških najdb, od arheoloških artefaktov do umetniških snovanj, vrednotenje specifičnih pojavov, kot je nacionalizem v povezavi z arheološko znanostjo, status same vede, posamičnih obdobij in njihove konceptualizacije, periodizacije in konvencionalizacije, ter končno vprašanje arheologije spolov. Vsebine, ki se jih sodelujoči v tokratnem bloku lotevamo z željo in ciljem osvetliti senčne plati arheološke razprave in vzpodbuditi zanimanje, ne morejo odpreti vseh problemov niti odgovoriti na vsa vprašanja. Lahko pa zastavijo nova.

Boris Kavur je avtor prispevka *Na napačni strani*, v katerem razpravlja o hierarhiji, ki se vzpostavlja na področju paleolitske arheologije, in o prevladi francoske terminologije, kronologije,

[4] Margaret W. Conkey in Janet D. Spector, Arheologija in študije spolov. V: Arheologija spolov (ur. K. Hays-Gilpin in D. S. Whitley). Ljubljana: ŠKUC-Vizibilija (v tisku).

[5] Judith Butler, Gender Trouble, New York: Routledge, 1990 (31s).

referenčnih najdišč, interpretacije in teorije. Kako pojasniti arheološki artefakt, katerega datacija in kontekst nista v skladu z obče sprejetimi modeli in definicijami? Avtor skuša najti izhod iz klasifikacijske in kronološke zagate in razbrati vzroke in kriterije, po katerih izbrane razlagalne opcije prevladajo, spet druge pa so preprosto zavrnjene. Ukvarja se tudi z vprašanji, kaj pomenijo in kakšne posledice imajo senzacionalna arheološka odkritja v zahodni in kakšne v vzhodni Evropi ter kako so predstavljena strokovni in širši javnosti, kako so novejše revizije zamajale sistem – kot jo avtor imenuje – *"dogme"* o francoskem paleolitiku, ter razpravlja o moči in nemoči tradicionalnih argumentov v arheoloških odkritjih, ki nimajo znanih ustreznih analogij. V ilustracijo podaja primer najdbe domnevne koščene piščali iz jamskega najdišča Divje babe I v Sloveniji ter se ukvarja s fenomenom paleolitske arheologije v Sloveniji, ki je kljub domeni znotraj humanističnih ved temeljila predvsem na naravoslovju.

Katarina Predovnik v prispevku pod zgovornim naslovom *Cur archaeologia mediaevalis?* obravnava pojav historičnih arheologij; te gradijo identiteto v razmerju do zgodovine, arheologija je šele na sekundarnem mestu. Zakaj je večina besedil, posvečenih razmisleku o vsebini arheologije mlajših obdobij, apologetske narave? Če zgodovina razume dejavnosti historične arheologije kot vmešavanje v njene notranje pristojnosti, pa je po drugi strani ni sprejela niti širša arheologija, ki ima spet drugačne strahove, denimo tiste o nepopolni suverenosti historične arheologije, ki ne more sprejemati končnih ugotovitev na osnovi materialnih virov, kar je sicer kanon arheologije, temveč mora upoštevati tudi razpoložljive pisane vire (kot da bi bila raba pisanih virov pri interpretaciji kakorkoli moteča). Historična arheologija mora, razpeta med dva pola, torej šele zakoličiti svoj raziskovalni teritorij, arheologija kot taka pa doreči nekatera temeljna vprašanja predmeta.

Katja Žvanut se v besedilu z naslovom *Likovna produkcija zgodnjega srednjega veka: med arheologijo in umetnostno zgodovino* sooča s komparativno analizo načinov interpretacij likovnih izdelkov v zgodnjesrednjeveških arheoloških kontekstih. Zgodnji srednji vek kot skupek različnih politično-geografskih fenomenov se konvencionalno deli v umetnost iz časa preseljevanja ljudstev, v merovinško, karolinško in otomansko obdobje. Ostanki umetniškega in likovnega snovanja so istočasno predmet umetnostne zgodovine in arheologije – arheologi razvrščajo artefakte v tipološke in kronološke sheme s formalno analizo, temelječo na umetnostno-zgodovinski ideji slogovnega evolucionizma – vendar se njuna odnosa do predmeta interpretacije razlikujeta. Kaj je predmet čigave interpretacije in na kakšen način? Ob tem se pojavljajo črno-bele vrednostne sodbe o zgodnjesrednjeveški umetnosti, očitna hierarhizacija izraznih načinov, denimo razlage o barbarskih različicah antičnih kanonov, vprašanja originalnosti in izvorov ikonografije in slogov, njihovega širjenja, prevzemanja 'od zunaj', iskanja kontinuitete in podajanje legitimnosti temu ali onemu stilu.

Zapletena povezava med nacionalizmom in arheologijo je pritegnila zanimanje Predraga Novakovića, ki podaja historični oris in različne razlage medsebojne odvisnosti obeh pojmov. Kakšni so bili starinoslovski motivi za željo po spoznavanju najstarejše preteklosti nacionalnega ozemlja? V času oblikovanja v sodobno znanstveno disciplino v 19. stol. je bil nacionalizem eden od temeljnih vzvodov arheologije, pojav teoretske analize nacionalizma pa je relativno poznega nastanka. Avtor s številnimi primeri ilustrira občutljivo razmerje med aktualnim političnim dogajanjem in arheologijo ter razloge, ki terjajo uporabo preteklosti kot kohezivnega momenta skupnosti, kjer je arheologija zagotovilo empiričnih potrditev za register skupne kulturne dediščine. Obravnava ne le povezavo med nacionalizmom in arheologijo, temveč tudi med nacionalizmom in geografijo; dotakne se področja antropogeografije, podstati, iz katere izraščajo popularne ideje o "psihološki strukturi" in "karakterju" naroda in drugi moderni "patriotizmi".

Aktualno presečišče arheologije in nacionalizma obdeluje tudi Siân Jones. Njen analitični pregled *Arheologija etnosa: konstrukcija identitet nekdaj in danes* je uvodno poglavje v istoimenski monografiji, izdani leta 1997; avtorica ocenjuje vlogo arheologije v konstrukciji kolektivnih identitet kot eno najpomembnejših tem v arheološki teoriji in praksi. Že samo dejstvo, da se je arheologija kot veda konstituirala v kontekstu evropskih nacionalizmov, ji zagotavlja dovolj oprijemljivo izhodišče. Ukvarja se z vprašanji, na kakšen način je arheološko delo prepleteno s konstrukcijo sodobnih identitet, z razmerjem med etnosom in materialno kulturo, skratka, s političnimi implikacijami arheologije, od Kossine in njegove paradigme 'poselitvene arheologije' ter teorije o superiornosti nemške rase in kulture, prek metod kulturnozgodovinske arheologije, do vloge *"galskega upiranja rimskemu cesarstvu"* na najdišču Mount-Beuvray v konstrukciji francoske nacionalne zavesti današnjega dne. Zakaj je torej arheologija tudi v trendih multikulturnosti, globalizacije in vse bolj aktualnih nadnacionalnih integracij *"odlična nacionalna veda"*?

Pamela Russell je avtorica članka *Paleolitska boginja mati: dejstvo ali fikcija?* V kratkem, a udarnem prispevku, se kritično sooči z mitom paleolitske matere boginje, ki je v temeljih zaznamovala obče predstave o kultu plodnosti, ženske in materinstva v starejši kameni dobi Evrope ter vlekla povezave preko kovinskih obdobij vse tja do krščanske ikonografije. Reprezentacije spolov so v arheologiji *vedno* igrale in *še* igrajo eno glavnih vlog. Ravno spol je bil rezerviran za socialno konstrukcijo identitete; arheologi, zgodovinarji, antropologi, etnologi in drugi so na podlagi moderne ideologije o spolih in bipolarni delitvi dela retrogradno vzpostavili trdovratne modele razlag s spoli povezanih pojavov tudi "za nazaj", za prazgodovinska in zgodovinska obdobja: izvor kulture, behaviorizem hominidov, proces domestifikacije in izvora agrikulture, specializacija obrti, delitev dela, oblikovanje držav so le primeri področij, kjer so se

uporabljali 'tradicionalni' modeli. Medtem ko so ženske pasivne nabiralke, so moški aktivni lovci, medtem ko one ročno okopavajo vrtičke, oni izumijo orno poljedelstvo, tako lov kot iznajdba poljedelstva pa naj bi bila odločilnejša za tehnološki in družbeni napredek. Skratka, *naše* podobe o preteklosti zaznamuje *"pogled na žensko kot univerzalno, nespremenljivo esenco, enako za vse kulture, čase in kraje."*[6] Kot bi rekla Monique Wittig, *"kategorija spola je politična kategorija, ki utemeljuje družbo kot heteroseksualno."*[7]

[6] *A.Wylie et al., Understanding Sex and Gender. V: Contemporary Archeology in Theory. A Reader (ur. R. W. Preucel, I. Hodder), Oxford, 1996 (419–21).*

[7] *Monique Wittig, Kategorija spola. V: M. Wittig, Eseji, Ljubljana: ŠKUC-Vizibilija (v tisku).*

Boris Kavur

Na napačni strani

KJE?

V trenutku, ko se ukvarjamo z najstarejšo prazgodovino, se moramo zavedati dejstva, da je Evropa zgolj majhen *cul de sac*, privesek Azije, ki leži na severozahodnem robu poseljenega sveta srednjega in mlajšega pleistocena. V nasprotju z dosedanjim prepričanjem, ki je kulturni in fizični razvoj človeštva določevalo in opisovalo glede na razvoj v Evropi, bi bilo prav za pojasnjevanje slednjega potrebno upoštevati kulturno dinamiko Afrike in Azije. Gre za dejstvo, ki je postalo vse bolj prezentno pri uporabi konceptov pojasnitev prihodov najstarejših ter prvih modernih hominidov v Evropo. Vendar pa prav zaradi obilnosti arheoloških podatkov, ki so na voljo zaradi dolgoletne tradicije raziskav, posamezne evropske pokrajine kažejo podobo kulturnih centrov, ki zaradi kulturne, regionalne in časovne delitve ustvarjajo vtis večje kompleksnosti ter dinamike kot ostanek sveta.

Pri tem seveda na področju paleolitske arheologije ne moremo zaobiti sekularne dominance Francije v evropskih kulturnih in stratigrafskih sistematikah ter iz slednjih izhajajočih nomenklaturah. Imena in koncepti – acheuléan, moustérian, aurignacien, gravettien ..., ki so bili postavljeni v prvi polovici dvajsetega stoletja, še vedno ostajajo v uporabi ne zgolj v obrobnih področjih Španije in Nemčije, ampak tudi na Poljskem in v Bosni (Strauss, 1995, 4). Pa vendar, če bi bil frankocentrični pristop pred 25 leti še popolnoma

sprejemljiv, se je pred 15 leti stvar začela zapletati, danes pa problematika panevropskih razlag kulturnih fenomenov postaja kontraproduktivna in ostaja v uporabi zgolj zavoljo neke nerazumljive sentimentalnosti. Poglavitna značilnost te sentimentalnosti je vera v povečano dinamiko razvoja v mlajših obdobjih paleolitika. Tako se boljša tafonomska resolucija mlajših obdobij razlaga kot izraz večje kulturne dinamike ter regionalne specifikacije, ki naj v nasprotju s starejšimi obdobji ne bi bila izraz diktata ekoloških procesov. Pri tem z drsenjem nazaj v čas postajajo kulture vedno manj tehnološko dinamične, časovno dolgotrajnejše, njihova razprostranjenost večja, hkrati pa se s tem opisi in določitve kultur vedno bolj vračajo pod okrilje skoraj stoletje stare francoske terminologije, kar pa seveda pomeni, da se referenčna najdišča nahajajo v zahodni Evropi. Tako se v primeru preučevanja neandertalcev – naših bližnjih[1] sorodnikov – najdemo takoj ujeti ozemlju jugozahodne Francije, natančneje v Akvitaniji in Dordogniji. Vsak kompleksnejši pregled problematike v strokovni literaturi se zgolj v končnem poglavju sprehodi prek ostanka Evrope, ki ga avtorji navadno uporabljajo zgolj kot poligon za izbiro dodatnih informacij, ki dopolnjujejo in potrjujejo teze avtorjev prispevkov, ki hipoteze seveda izvajajo iz francoskega prostora (Kavur, 1998b, 402). Pri tem pa postaja vedno bolj pereča problematika integralnosti dogem o francoskem paleolitiku. Tradicija raziskav se je namreč izkazala za pravo prekletstvo, ko je popolnoma nemogoče podvomiti v dolgo znana "dejstva". Če je bilo v osemdesetih letih že mogoče poskušati ponovno analizirati stare najdbe, so postala šele v devetdesetih letih mogoča obsežna revizijska izkopavanja klasičnih najdišč iz junaškega obdobja paleolitske arheologije (Kavur, 1999, 435, 438). Rezultati teh revizij, ki se včasih ne ujemajo z ustaljenimi prepričanji ter v generacijah posredovanimi znanji, so temeljito zamajali integralnost celotnega sistema, ki pa se prav zaradi obsežnosti in tradicije kaže kot zelo stabilen in težko spremenljiv.

Pri tem sta se v evropski paleolitski arheologiji in paleoantropologiji pokazali še dve značilnosti, ki sta v zadnjem času žal prevzeli naravnost dogmatske razsežnosti. Prva je nepremenljivost teorije. Pregledi znanj so pokazali, da se arheologi in antropologi temeljnih konceptov v splošnem naučijo zelo zgodaj v poklicni karieri, ter jih kasneje le redko spreminjajo, tudi tedaj ne, ko jih posredujejo svojim študentom (Tattersall, 1999, 23). Tako teorija vedno nekoliko zaostaja za "dejstvi", velikokrat se prav na ravni teorije odvija najmočnejši odpor proti sprejetju novih empirično preverjenih podatkov – novih odkritij, ki bi spremenila obliko in vsebino teorije. Ne smemo pa pozabiti, da se tako kot tradicionalno domnevani kulturni centri tudi centri razvoja arheološke in paleoantropološke teorije nahajajo v zahodnem delu Evrope.

Iz tega sledi tudi druga značilnost – prilaščanje resnice. Zavedati se moramo, da resnica nikakor niso "dejstva", kot je menil Indiana Jones, ampak dejstva, ki so v skladu s teorijo. Seveda je teorija

[1] Prepričanje, da so naši najbližji sorodniki, je zmotno. Ta hip kaže, da sta se iz vrste Homo heidelbergensis – kolikor je to ime sploh uporabno za afriške hominide – razvili vrsti Homo sapiens in Homo neanderthalensis. Tako so na osnovi filogenetske pozicije naši najbližji sorodniki Homo heidelbergensis.

domena zahodne Evrope, to pomeni, da ustreza lokalnim dejstvom. Še več. Iz tega sledi tudi, kot bom pokazal kasneje, vrednotenje starejših rezultatov raziskav ter ustvarjanje predsodkov proti variabilnosti kulturnih pojavov v srednjem paleolitiku starega sveta. Posledično se s tem veže tudi prisvajanje ekskluzivne pravice do revizij rezultatov starejših raziskav – popravljanje zmot iz preteklosti postaja ekskluzivna pravica in dolžnost zagovornikov "resnice" iz sedanjosti.

Kot primer bom prikazal slovensko izkušnjo ter nekaj vidikov sorodnega dogajanja na Hrvaškem. Gre za najdbe domnevne piščali ter fragmentov koščenih konic iz jame Divje babe I v Sloveniji ter najdbe skeletnih ostankov neandertalcev ter koščenih konic iz jame Vindija na Hrvaškem.

Slovenska izkušnja se je začela leta 1995, ko je bila v plasti 8 na najdišču Divje babe I odkrita stegnenica mladega jamskega medveda, ki je imela na zadnji strani štiri luknje – dve celi ter dve poškodovani. Prve radiokarbonske analize starosti lesnega oglja in kosti z AMS postopkom iz plasti so dale rezultate 45.000 + 1.500 – 1.800 BP (RIDDL 745) (Turk et all., 1995, 291), kasneje pa so datacije z metodo ESR pokazale minimalno starost od 43.000 ± 1000 BP vse do 67.000 ± 10.000 BP ter 82.000 ± 11.000 BP (Lau et all., 1997, 533). Najdba je bila odkrita v plasti, v kateri so se nahajala tudi redka srednjepaleolitska orodja, odkrita pa je bila nedaleč od manjšega kurišča.

Tako je v primeru interpretacije, da gre za ostanek koščene piščali, časovno in kulturno izpadla iz konteksta – bila je prestara ter nahajala se je na napačni strani. Če bi bila mlajša, bi to pomenilo, da so jo kot vse druge izdelali anatomsko in vedenjsko moderni ljudje, ker pa je bila starejša in bi jo morali edino na svetu pripisati neandertalcem, je bila za večji del svetovne znanosti nesprejemljiva. Prvi objavi v slovenskem in angleškem jeziku (Turk et all., 1995, 287–293) je sledila objava v Franciji (Turk et all., 1997a, 531–540) ter monografska objava najdb v slovenskem in angleškem jeziku (Turk, 1997). Mediji javnega obveščanja so hitro razširili novice o najdbi najstarejšega glasbila na svetu, pri čemer njihova pozicija gotovosti ni bila izraz pomanjkanja znanstvene kritičnosti, temveč izraz potrebe po medijskih senzacijah (Kavur, 1998b, 130). Na drugi strani pa so tuji strokovnjaki zanikali pravilnost interpretacije avtorjev. Na osnovi analogij so prisotnost lukenj v kosteh pripisovali delovanju zveri, celo glodavcev (Chase, Nowell, 1998, 549–553, D'Errico et all., 1998, 665–79; Albrecht et all., 1998, 1–19; Holdermann, Serangeli, 1998, 7–19). Kljub poskusu dialoga na konferenci, ki naj bi producirala nove sklepe, uskladitve mnenj ni bilo. Zagovorniki posameznih prepričanj so srečanje zapustili s prepričanjem, s katerim so prišli (Kavur, 1998b, 133). Prišlo je sicer do trditve, da je vprašanje domnevne piščali "epistemološki problem", vendar se razprava s te točke ni premaknila.

Epistemološki problem pa v primeru domnevne piščali iz Divjih bab I pomeni prav najglobljo vpogled v sistem predsodkov, ki jih je

sposobna producirati sodobna arheologija. Pri tem se kot najbolj sporna pojavi uporaba dveh temeljnih konceptov arheologije – prisotnosti ter analogije – ki pa v paleolitski arheologiji postaneta orodje posploševanja.

V primeru prisotnosti je prevladujoča teoretska usmerjenost v popolnem nasprotju s pričakovano logiko arheologije, kajti negativna prisotnost oziroma odsotnost ima v razlagah večjo težo od prisotnosti. Z drugimi besedami, ker drugod koščenih piščali iz srednjega paleolitika niso odkrili – torej so odsotne –, tudi v primeru najdbe iz Divjih bab I ne gre za piščal (Chase, Nowell, 1998, 552). Tako je omejena prisotnost nekega pojava obravnavana kot deviantna od splošno priznanega vzorca in zaradi tega posledično napačna in nesprejemljiva za znanstvene kroge.

R. Dennell je potrditev pristnosti neke najdbe prikazal kot trikotnik, kjer so na krakih prepoznava, datiranje in kontekst (Dennell, 1999, 50). V tem primeru je strokovna publika stvari takoj postavila na glavo. Najlažje bi bilo seveda kritizirati natančnost datacije ter kontekst, ker pa sta bila v publikaciji dobro opisana in nesporna, je bilo kritikom v nekem trenutku najlažje poskušati ovreči prepoznavo predmeta in interpretacijo, kot so jo podali avtorji.

Najlepši primer takega mišljenja nudita P. Chase in A. Nowell, ko priznata, da se na nižji ravni opazovanja seveda strinjata s Turkom in sodelavci, na višji ravni pa se jima kot najprikladnejša rešitev zdi teorija, da so luknje posledica glodanja zveri (Chase, Nowell, 1998, 550). To pomeni, da se pri opazovanju fenomena – kar je za avtorja nižja raven – vsi strinjamo z dejstvom, da so v odkriti kosti luknje, na višji ravni pa moramo interpretacije povezovati s sprejetim znanjem, ki nam kaže, da takih predmetov ni, torej moramo vključiti uporabo konceptov analogije. Pri tem seveda ne štejejo podobnosti z mlajše-paleolitskimi glasbenimi instrumenti, ker so ti mlajši in so se nahajali v rokah hominidne vrste, ki ni izumrla, pač pa imajo glavni pomen analogije z bolj ali manj sočasnimi najdišči, kjer so luknje v posameznih kosteh posledica glodanja kosti, torej delovanja zveri, in ne ljudi (Chase, 1990, 165–167; D'Errico et all. 1998, 65–79). Tako je negativna analogija pomembnejša od pozitivne analogije – seveda zato, ker je prva v skladu z vero v neobstoj podobnih predmetov v srednjem paleolitiku.

Pri tem pa teorijsko ozadje za tako prepričanje temelji v principih generalizacije in v definiranju kulturne kapacitete neandertalskega sveta na osnovi najdb jugozahodne Francije – zelo majhnega področja, če upoštevamo, da so neandertalci dobrih 100.000 let poseljevali področje od Gibraltarja na eni do Uzbekistana na drugi strani ter od Bližnjega vzhoda do Britanskega otočja.

Vse lepo in prav. Če se na nekem najdišču pojavita dve sporni stvari, bo reakcija sledila seveda na tisto bolj spektakularno, ter zanemarila drugo, ki bi morda lahko imela še veliko bolj daljnosežne posledice. V primeru najdb iz jame Divje babe I so se vse kritike

usmerile na domnevno koščeno piščal, nihče pa ni niti omenil odkritja fragmentov koščenih konic v plasteh, kjer tudi teh ne bi smelo biti. V plasti 2 je bila odkrita koščena konica, na podlagi katere so Turk in sodelavci plast kulturno pripisali aurignacienu. Več fragmentov podobnih konic je bilo odkritih v kompleksu plasti 2–3, ki so ga avtorji v primeri z nižje ležečimi plastmi, ki po njihovem mnenju sodijo v moustérien, uvrstili prav tako v aurignacien (Turk et all., 1995, 291). Vendar je koščenih konic še več. Pri izkopavanjih M. Brodarja sta bila odkrita dva medialna odlomka v plasteh 10–13 in 20 (Turk, 1997b, 69).[2]

Ali smo tu priča možnosti pojavljanja koščenih konic v srednjem paleolitiku? Čeprav je tako prepričanje v popolnem nasprotju z veljavno teorijo, menim, da smo. Vendar stvar ni tako preprosta, kot jo je predstavil I. Karavanić pri poskusu razlage mlajšega paleolitika Slovenije in Hrvaške (Karavanić, Smith, 1998, 243), kjer je predpostavljal možnost avtohtonega razvoja koščenih konic. Pravzaprav je ponovil že znane teorije iz petdesetih let, ko je podobno trdila G. Freund (Freund, 1952, 271), ki je razlog za avtohtoni razvoj videla v velikem številu koščenih konic in v prisotnosti srednjepaleolitskih orodnih elementov v najbogatejših mlajšepaleolitskih orodnih skupkih v najdiščih, kot sta Potočka zijalka in Istalloskö. Pravzaprav so podobni orodni skupki, ki so vsebovali predvsem srednjepaleolitske elemente, za katere se je menilo, da so starejši, vedno begali arheologe. Vendar so jih ob prisotnosti koščenih orodij vedno uvrstili v mlajši paleolitik (Mottl, 1968, 200). Pri tem se nekoliko poruši teorija, saj naj ne bi dane kulture, kulturne stopnje in periode zaznamoval zgolj posamezni element, za katerega se meni, da je za to kulturo značilen, ampak kombinacije nekoliko elementov, ki se v specifični kombinaciji nahajajo zgolj v tej kulturi, kulturni stopnji in periodi (Vishnyatsky, 1994, 135).

Enak postopek kot v preteklosti so izbrali Turk in sodelavci, ko so zgolj prisotnost koščenih konic v zgornjih plasteh v Divjih babah I enačili s pripadnostjo kulture aurignacienu, in to kljub temu, da ni bilo prisotnega niti enega samega tipičnega mlajšepaleolitskega orodja. Koščene konice so pač vedno služile za razmejitev med srednjim, ko jih ni bilo, in mlajšim paleolitikom, kjer so bile pogoste. Tako je bil sestavljen interpretativni niz, ki je enačil prisotnost koščenih konic z mlajšim paleolitikom.

Pri tem pa se pojavi vprašanje. Na podlagi Divjih bab I lahko sklepamo, da so koščene konice izdelovali tudi v srednjem paleolitiku. Kakšen naj bo potem kriterij za določitev starejšega dela mlajšega paleolitika, če se konice nahajajo v obeh kulturah – na obeh straneh velike ločnice. Širše gledano, so prve mlajšepaleolitske industrije na Balkanu skromne po številu orodij, prav tako pa so časovno v nasprotju s pričakovanji, sorazmerno pozne ter vsebujejo veliko srednjepaleolitskih elementov (nazobčana orodja, orodja z izjedo, strgala, levallois tehnika odbijanja, listasta orodja ...). Enako velja za mlajši srednji paleolitik.

[2] Že pri obdelavi materiala za monografijo ter pri izkopavanjih leta 1998 in pri pripravi na konferenco sva z I. Turkom izločila nekaj fragmentov koščenih konic. Zadnji pregled fragmentov koščenih konic je opravil I. Turk ter jih bo v kratkem tudi objavil.

Da bi poskušali rešiti to situacijo, se moramo spet obrniti na najdbe iz Divjih bab I. Na podlagi najdb koščenih konic lahko oblikujemo tri hipoteze nastanka:

– koščene konice v spodnjih plasteh so značilnost mlajšega paleolitika in vse orodne inventarje lahko kulturno uvrstimo v mlajši paleolitik,

– koščene konice v spodnjih plasteh so značilnost srednjega paleolitika in vse orodne inventarje lahko kulturno uvrstimo v srednji paleolitik,

– vse najdbe iz Divjih bab I pomenijo prehodno industrijo med srednjim in mlajšim paleolitikom.

Četudi imamo pred sabo tri lepo zveneče hipoteze, prva in zadnja zaradi dolgotrajnosti odlaganja sedimentov, pravzaprav razpona trajanja posameznih poselitev v Divjih babah I, ne moreta držati. Ostane nam samo druga hipoteza, ki predpostavlja, da so že nosilci srednjega paleolitika – v našem primeru neandertalci – izdelovali koščene konice.

Podatke, ki potrjujejo tako hipotezo, najdemo v jami Vindija na Hrvaškem, kjer je bila v plasti G1 odkrita nedaleč od koščene konice mandibula Vi 207, ki je po morfologiji sicer neandertalska, je pa zelo majhna (Karavanić, 1995, 31). Zahodni strokovnjaki tega seveda niso mogli sprejeti in so dejstvo, da sta se obe najdbi nahajali blizu skupaj, razlagali s krioturbacijo in bioturbacijo – če ne gubanje sedimenta, naj bi pa vsaj jamski medvedi s kopanjem prezimovalnih ležišč in brlogov pomešali časovno in kulturno različne plasti (D'Errico et all., 1998, S2). Vendar se je tokrat med številnimi članki, ki so kritizirali izbiro podatkov, ki so jih v analizo vključili F. D'Errico in sodelavci, znašel tudi prispevek L. Straussa, ki je kritiziral tudi metodologijo. Če so avtorji dokazovali, da so zadnji neandertalci v francoski Grotte du Renne v Arcy-sur-Cure izdelovali koščen nakit, zakaj so potem uporabili iste argumente zato, da bi dokazali, da neandertalci v Vindiji niso izdelovali koščenih konic. Strauss je šel še dlje. Zakaj svetovna strokovna javnost, ki hitro absorbira nova in senzacionalna odkritja na zahodu, kaže tako zadržanost do novosti z vzhoda Evrope (Strauss, 1999, 354).

Tako se je med vrsticami izpostavilo vprašanje odnosa zahoda do vzhoda – tistega odnosa, ki znanost v resnici dela neznanstveno. Vzhod ima vedno drugotno pozicijo – je daleč od centra in je zelo zmotljiv.

Na drugi strani pa gre za odsev vere v to, da so bili neandertalci enostavno drugačni, pravzaprav, da so bili kognitivno na vsak način drugačni. In ker dokazov za take trditve enostavno ni, oziroma je edini ta, da niso preživeli, kar pa ni nujno stvar kognicije, skušajo avtorji posamične najdbe predmetov, ki bi lahko nakazovali sledi simboličnih aktivnosti, utemeljevati s tem, da se nahajajo na krajih, kjer so tudi anatomsko moderni ljudje izdelovali srednjepaleolitske industrije, zato povezava kulture z anatomijo ni možna (Tattersall, 1994, 115). Trditev je trapasta, ker temelji na predpostavki, da so se istočasno na istem kraju nahajali anatomsko moderni in anatomsko

arhaični hominidi ter izdelovali isto kulturo, hkrati pa naj bi imeli različne kognitivne sposobnosti. V primeru odstopajočih najdb, ki se jih v renici ne da potisniti v roke nobenemu od vpletenih hominidov, pa bi jih avtomatsko potisnili v roke modernim, ker vemo, da so imeli višje kognitivne sposobnosti. Seveda gre za predpostavko, ki drži zgolj zato, ker se je ne da preveriti in ovreči. Do takrat bi se morali sprijazniti, da je kultura izraz kognicije oziroma, kot bi kot kulturni materialist pod vplivom ekološkega determinizma menil, izraz ekstrasomatskega načina reševanja porajajočih se zunanjih problemov, pri čemer igrajo ključno vlogo posameznikove kognitivne in komunikacijske sposobnosti. Iz tega sledi, da so si bili različni hominidi, ki so na istem kraju istočasno izdelovali enake industrije, tudi najbrž kognitivno podobni – če ne že sorodni.

Hkrati pa se v Tattersallovi trditvi izraža tudi odnos centra do periferije. Kraji, kjer so sočasno živeli arhaični in moderni hominidi, se nahajajo nekje na robu neandertalskega sveta, in če imamo najdbo, ki ne sodi v kontekst, smo mejo očitno že prekoračili – znašli smo se na napačni strani. Po takem prepričanju naj nam deviacija ne bi nakazovala kulturne variabilnosti, ampak naj bi določevala mejo. Pri tem se pokaže za arheologe tako značilna želja po kupčkanju kulturnih fenomenov, ko avtorji, namesto da bi definirali tehnološko variabilno kulturo, vsak del skušajo odrezati od celote ter ga razglasiti za samostojno enoto, hkrati pa želijo vztrajati v enotnosti predimenzioniranih tehnoloških sistemov, kot je srednji paleolitik. Zaradi tega klasifikacije kulturnih fenomenov v paleolitski arheologiji nikakor ne moremo več pojmovati kot izraz resničnega stanja, ampak gre zgolj za razmerje med težnjo po tehnološkem združevanju in kulturnem ločevanju – razmerje med dvema oblikama aprioričnе generalizacije.

KAM?

Če je še nedavno veljalo, da je bila mlajšepaleolitska kulturna revolucija stranski učinek dejstva, da je v Evropi prišlo v nekem trenutku do točkovitega biokulturnega dogodka, ko so se na prizorišču pojavili anatomsko in "vedenjsko" moderni ljudje, ki so zamenjali arhaične hominide, je danes popolnoma jasno, da ni šlo za eruptiven razvoj v trenutku zamenjave pred 45.000 leti, ampak je šlo za proces, ki je od začetka do končne kulminacije potreboval vsaj od deset do petnajst tisoč let (Strauss, 1995, 7; Tattersall, 1994, 115). S tem procesom je bil ustvarjen postopen razvoj med izhodiščnim stanjem, ki ga pomeni stanje, podobno srednjemu paleolitiku, ko naj ne bi bilo simbolne komunikacije, ter končnim stanjem, oziroma izbruhom človeške modernosti, ki se jo pojmuje kot uporabo barvil, izdelavo nakita in orodij iz organskih materialov, ritualno pokopavanje ter izdelavo jasno prepoznavnih glasbil – skratka z vsem tistim, kar se more strniti v skupek materialnih ostankov ideoloških in religioznih

sistemov. Na drugi strani pa postajajo v zadnjem času vse glasnejše trditve o prisotnosti vseh tistih elementov, ki bi nakazovali mlajšepaleolitsko uporabo simbolične komunikacije tudi v srednjepaleolitskih kulturnih kontekstih (Hayden, 1993; Bednarik, 1994). Odkrili niso zgolj ostankov glasbenih instrumentov – od tod izvira tudi ostro nasprotovanje večine strokovnjakov interpretaciji domnevne piščali iz Divjih bab I.

Pri omenjenem priznavanju zamenjave populacij ob prehodu iz srednjega v mlajši paleolitik pa je paradoksalno povezovanje med obema. Če je šlo za zamenjavo populacij, potem ne moremo slediti kontinuiteti iz srednjega v mlajši paleolitik na ozemlju Evrope, saj se je razvoj mlajšega paleolitika začel na kraju, kjer so se razvili anatomsko moderni hominidi. Zato moramo srednji paleolitik Evrope z izumrtjem neandertalcev skleniti, srednji paleolitik, iz katerega izhaja mlajši paleolitik, pa se nahaja na Bližnjem vzhodu ter v vzhodni Afriki – ozemlju, iz katerega domnevno izhajajo anatomsko moderni ljudje, ki so kljub drugačnim poskusom dokazovanja vedenjsko modernost dosegli šele v Evropi.

Tako menim, da je čas za priznanje, da je srednji paleolitik v Evropi imel razvojno dinamiko, ki se je z izumrtjem neandertalcev pred 45.000 do 27.000 leti abruptno končala. Srednji paleolitik ni vplival na razvoj mlajšega paleolitika v Evropi, ker so tega prinesli hominidi, katerih razvoj se je začel drugje. No, vpliv ob občasnih stikih populacij je zagotovo obstajal, vendar ni šlo za razmerje predniške in potomske populacije, kot velikokrat prikazujejo arheologi. Zaradi tega menim, da je vsaka primerjava srednjega in mlajšega paleolitika v Evropi brezpredmetna. Opazujemo lahko dva procesa kulturnega razvoja in njune diverzifikacije, pri čemer je prvi končan, drugi pa še poteka, prehoda iz enega v drugega ni, navidezna povezava pa je odsev formalne podobnosti končne faze prvega in začetnih faz drugega na območju Evrope, pri čemer seveda obstajajo regionalne razlike. Prepoznava in definiranje razvojnih mehanizmov, ki so zaznamovali oba procesa, pa za zdaj še ostaja naloga za prihodnje delo. Vsekakor pa mislim, da se bo razlaga – glede na sedanje razvojne trende v arheološki teoriji – zagotovo spogledovala s konceptom koevolucije ter z zakonom omejenih možnosti.

Najdbe, ki ne sodijo v splošno sprejeti okvir srednjega paleolitika, pa poleg tega, da jih označimo kot regionalne, še vedno lahko pojmujemo kot tiste latentne značilnosti, ki so bile ves čas prisotne, vendar v zanemarljivo majhnem številu, ter so se pojavile kot prevladujoč element šele ob nekem zunanjem vzgibu, ki je povzročil razvoj nekega elementa – v našem primeru izdelave orodij in glasbil iz kosti. S tem dobimo srednji paleolitik, ki ni zgolj od Atlantika do Himalaje segajoča amorfna kulturna masa, ampak tehnološki sistem, ki ima interno variabilnost, ki je izraz različnih okoljskih dejavnikov. Ta variabilnost pa ni zgolj prostorska, ampak je tudi časovna, ter je prej punktualna kot pa postopna (Vishnyatsky, 1994, 139).

Pri tem pa nam vedno večje število novih najdb kaže, da srednji paleolitik ni bil obdobje, ko so zadnji arhaični hominidi zgolj čakali, da izumrejo in napravijo prostor modernim prišlekom, ki so se s superiorno kulturo že odtrgali od zoprnih opravil evolucije. Naše razumevanje tega obdobja je omejeno z raziskovalnimi pristopi, ko kot "kulturo" opisujemo kulturne dosežke modernega človeka – pri tem gre seveda za dosežke po paleolitski "kulturni" revoluciji – in kulture vseh predhodnih hominidov ocenjujemo zaradi danega okvirja kot nepopolne in manjvredne. Tako se posamezni elementi, ki presegajo čas ali pa čas celo prehitevajo, izgubijo v masi drugih podatkov ali pa jih strokovna javnost, ki skrbi za usklajenost podatkov, ožigosa kot napako ter jih eliminira.

ZAKAJ?

Primer najdbe domnevne koščene piščali in koščenih konic v jami Divje babe I nam kaže, da moramo biti previdni s sprejetim znanjem, kajti ena izmed njegovih lastnosti je njegova nespremenljivost, ki lahko prizadene trajnejšo škodo znanstveni misli – predvsem v humanistiki. Tako je bila usoda srednjepaleolitske piščali določena že vnaprej in prav na podlagi izkušenj in refleksije, pridobljene v razpravi o njeni avtentičnosti, lahko razumemo škodo, ki jo apriorizem povzroča v znanosti (Otte, 2000, 271–272).

Prav iz razprave o posledicah teoretskih usmeritev, pravzaprav formiranja raziskovalnih šol, lahko opozorimo na dobre ter slabe lastnosti okolja za razvoj paleolitske arheologije ter posledično tudi paleoantropologije v Sloveniji.

Kot slabost lahko navedemo pomanjkanje tradicije paleolitskih raziskav. To seveda ne pomeni, da raziskav ni bilo, izhajale so predvsem iz naravoslovja, to pomeni, da so se kljub domnevni humanističnosti arheologije, ki je tukaj nikoli ni bilo, omejile na raziskave tipologije kamenih orodij, favnističnih ostankov ter značilnosti sedimentov najdišča. Dalje slovenska paleolitska arheologija ni nikoli prišla. Verjetno je prav zaradi tega paleolitska arheologija dobila oznako neljubega priveska slovenske arheologije – nekakšne Pepelke, ki sicer obstaja, ampak tudi, če ne bo več, je nihče ne bo pogrešal. Gre za dejstvo, ki so se ga zavedli sami tvorci slovenske arheologije. Zgodovinsko gledano je povojnim letom, ko se je slovenska paleolitska arheologija nahajala na ravni, ki ni bila zgolj enakovredna dogajanju v Evropi, ampak je s kvaliteto raziskav slednje celo prekašala, sledilo obdobje dolgotrajne stagnacije (Brodar, 1979, 28). Prav zaradi te stagnacije pa je upadla tudi notranja raziskovalna dinamika, to pomeni, da je domača kritika raziskav in razlag najdb postala žal brezpredmetna.

Na drugi strani pa je bila zaradi naravoslovne razdrobljenosti paleolitska arheologija vzor sodelovanja strokovnjakov različnih

disciplin. Poleg sodelovanja je, pa čeprav zveni nekoliko čudno, pozitivno vlogo odigralo tudi pomanjkanje tradicije raziskav. Zaradi tega pomanjkanja pri raziskavah srednjega paleolitika ni obstajala raziskovalna usmeritev ali šola, ki bi onemogočala sprejemanje teorijsko različnih predpostavk. Tako v slovenski arheologiji vere v to, da v srednjem paleolitiku glasbila ne morejo obstajati, ni bilo, in to se je izkazalo za pozitivno, ker so se Turk in sodelavci lahko na domačem prostoru neomejevano povezovali z različnimi strokovnjaki in razvijali raziskovalne koncepte, ki so pri interpretaciji pripomogli k preseganju dosedanjih vedenj ter s tem ustvarili nove okvire za raziskave srednjega paleolitika in znotraj tega najdb koščenih artefaktov ter preučevanj sledi delovanja zveri na kostnih ostankih.

Tako se je domnevna piščal, kljub vsem pozitivnim spremembam, ki jih je prinesla za slovensko in svetovno paleolitsko arheologijo, vselej nahajala na napačni strani. Odkrita je bila v srednjepaleolitski plasti, to pomeni, da so jo verjetno izdelali neandertalci – napačno obdobje in napačni ljudje. Odkrita je bila v Sloveniji – napačni kraji, da bi jo svetovna znanost zlahka sprejela kot novoodkrito dejstvo. Zaradi pomanjkanja predsodkov doma in nasprotovanja tujine pa je bila predmet intenzivnejših raziskav kot katera koli druga najdba doslej in je sprožila val metodoloških in posledično tudi teorijskih sprememb, ki ne bi bile možne, če domnevna piščal ne bi bila odkrita na napačni strani.

LITERATURA

ALBRECHT, G., HOLDERMANN, C.-S., KERIG, T., LECHTERBECK, J., SERANGELI, J. 1998 "Flöten" aus Bärenknochen – die Frühesten Musikinstrumente? Arch. Korrespondenzblatt *28 (1), str. 1–19.*

BEDNARIK, R. 1994, Traces of cultural continuity in Middle and Upper Palaeolithic material evidence. Origini *18, str. 47–67.*

BRODAR, M. 1979. 50 years of paleolithic research in Slovenia. Arheološki vestnik *30, str. 21–28.*

CHASE, P. G. 1990. Sifflets du Paléolithique moyen(?). Les implications d'un coprolithe de coyote actuel. Bull. de la Soc. Préhist. Franç. *87, str. 165–167.*

CHASE, P., NOWELL, A. 1998. Taphonomy of a suggested Middle Paleolithic bone flute from Slovenia. Current Anthropology *39 (4), str. 549–553.*

DENNELL, R. W. 1999. Hominidna kolonizacija Evrope in Azije. Biogeografska in arheološka perspektiva. – V: BAJD, B. KAVUR, B. (ed.) 1999. Pliocenski in pleistocenski hominidi. *ŠOU, Ljubljana, str. 47–60.*

D'ERRICO, F., VILLA, P., PINTO LLONA, A. C., RUIZ IDARRAGA, R. 1998. A Middle Palaeolithic origin of music? Using cave-bear bone accumulations to assass the Divje Babe I bone 'flute'. Antiquity *72, str. 65–79.*

D'ERRICO, F., ZLIHÃO, J., BAFFIER, J. D., PELEGRN, J. 1998. Neanderthal acculturation in Western Europe? Current Anthropology *39, Suppl. str. 1–44.*

FREUND, G. 1952. Die Blattspitzen des Paläolithikums in Europa. *Quartär Bibliothek 1, Ludwig Röhrsscheid Verlag, Bonn.*

HAYDEN, B. 1993. The cultural capacities of Neanderthals: A review and re-evaluation. Journal of Human Evolution *24, str. 113–146.*

HOLDERMANN, C.-S., SERANGELI, J. 1998. Flöten an Hölenbärenknochen: Spekulationen oder Beweise? Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Urgeschichte *6, str. 7–19.*

KARAVANIĆ, I. 1995. Upper Paleolithic occupation levels and late-occuring Neanderthal at Vindija Cave (Croatia) in the context of central Europe and the Balkans. Journal of Anthropological Research *51, str. 9–35.*

KARAVANIĆ, I., SMITH, F. H. 1998. The Middle /Upper Paleolithic interface and the relationship of Neanderthals and early modern humans in the Hrvatsko Zagorje, Croatia. Journal of Human Evolution *34, str. 223–248.*

KAVUR, B. 1998a. Mednarodna okrogla miza o vprašanju musterjenske koščene piščali iz najdišča Divje babe I. Anthropological Nootebooks *3/4, str. 129–134.*

KAVUR, B. 1998b. Paul Mellars: The Neanderthal Legacy. Arheološki vestnik *49, 400–402.*

KAVUR, B. 1999. The Middle Paleolithic Site of Combe-Capelle Bas (France). Arheološki vestnik *50, str. 435–438.*

LAU, B., BLACKWELL, B. A. B., SCHWARCZ, H. P., TURK, I., BLICKSTEIN, J. I. 1997. Dating a flautist? Using ESR (Electrn Spin Resonance) in the mousterian cave deposits at Divje babe I, Slovenia. Geoarchaeology: An International Journal *12 (6), str. 507–536.*

MOTTL, M. 1968. Zusammenfasssung zur datierung Urgeschichtlicher Rastplätze SO – Österrreichs. Quartär *19, str. 199–217.*

OTTE, M. 2000. On the suggested bone flute from Slovenia. Current Anthropology *41(2), str. 271–272.*

STRAUSS, L. G. 1995. The Upper Palaeolithic of Europe: An overview. Evolutionary Anthropology *4 (1), str. 4–16.*

STRAUSS, L. G. 1999. The Neanderthal problem continued. Current Anthropology *40 (3), str. 352–355.*

TATTERSALL, I. 1994. What do we mean by human – and why does it matter? Evolutionary Anthropology *3 (4), str. 114–117.*

TATTERSALL, I. 1999. Paleoantropologija in evolucijska teorija. – V: BAJD, B. KAVUR, B. (ed.) 1999 Pliocenski in pleistocenski hominidi. *ŠOU, Ljubljana, str. 23–33.*

TURK, I. (ed.) 1997a. Moustérienska koščena piščal in druge najdbe iz Divjih bab I v Sloveniji. *Opera Instituti Archaeologici Sloveniae 2. Založba ZRC, Ljubljana.*

TURK, I. 1997b Kronologija. – V: TURK, I. (ed.) 1997. Moustérienska koščena piščal in druge najdbe iz Divjih bab I v Sloveniji. *Opera Instituti Archaeologici Sloveniae 2. Založba ZRC, Ljubljana, str. 67–72.*

TURK, I., DIRJEC, J., KAVUR, B. 1995. Ali so v Sloveniji našli najstarejše glasbilo v Evropi? Razpr. IV. Razreda SAZU *34, str. 287–293.*

TURK, I., DIRJEC, J., KAVUR, B. 1997a. A-t-on trouvé en Slovénie le plus vieil instrument de musique d'Europe? L'Anthropologie *101 (3), str. 531–540.*

VISHNYATSKY, L. B. 1994. "Running ahead of time" in the development of Palaeolithic industries. Antiquity *68, str. 134–140.*

Katarina Predovnik

Cur archeaeologia medievalis[1] ?

"Najsi jo slavimo ali zavračamo, se ji posvečamo ali jo ignoriramo, preteklost je vsenavzoča," je zapisal David Lowenthal (1985, xv). Povsod okrog nas je in v nas samih. V neprestanem pretakanju časa iz prihodnosti v preteklost, iz sveta sanj v svet spomina, se resničnost rojeva v bežnem trenutku sedanjosti. Svet je osnovan na minulem, saj ima sedanjost v tem, kar je že bilo, svoje korenine in bivanjsko oporo. Osebna in kolektivna identiteta človeka je zgrajena na spominu, na resničnostih, ki so predmet preteklega, in ne sedanjega. Raziskovanje in spoznavanje preteklosti je zatorej mnogo več kot le eskapistična uteha neprilagojenih in nevrotičnih oseb, ki se ne znajo soočiti s sedanjostjo. Je temeljna potreba mislečega subjekta, ki poskuša utemeljiti lastno bit.

Ukvarjanje s preteklostjo je v večini kompleksnih človeških družb do neke mere institucionalizirano in profesionalizirano in je često povzdignjeno na raven naravnost virtuozne veščine. Raziskovanje preteklosti je namreč vselej ustvarjanje preteklosti, tkanje nekakšne celovite podobe iz naključno ali načrtno izbranih spominov, poročil in relikvij. Model zgodovine, kot ga je oblikoval zahodni "kartezijanski" človek in ki danes v svetu prevladuje, temelji na postavkah o linearnem toku časa, o usmerjeni Zgodovini, o obstoju neke (konsenzualne) objektivne realnosti, do katere se je moč dokopati s preciznim in poglobljenim študijem ostankov.

Za sodobni zahodni svet naravnost značilna je razklanost študija preteklosti v množico takšnih in drugačnih specializiranih "historičnih" ved in disciplin, ki se posvečajo temu ali onemu fenomenu,

[1]Prispevek temelji na neobjavljeni diplomski nalogi z naslovom O stvareh in besedah – arheologija mlajših obdobij, ki jo je avtorica leta 1995 zagovarjala na Oddelku za arheologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani (Predovnik, 1995). Izraz srednjeveška arheologija v naslovu je uporabljen v smislu pars pro toto namesto izraza arheologija mlajših obdobij. Arheologija srednjega veka je kronološko omejen del arheologije mlajših obdobij. Večina raziskav, ki sodijo v to disciplino, zadeva prav ostaline srednjega veka, medtem ko se raziskovalci mnogo bolj poredko lotevajo sistematičnega študija ostalin mlajših dob. Zato tudi večina programskih in teoretskih besedil o problematiki, ki jo

načenja ta prispevek, govori o srednjeveški arheologiji, in ne o arheološkem raziskovanju novega veka ali moderne dobe.

preteklosti tega ali onega področja človekovega bivanja in ustvarjanja. Zagotovo je najbolj bistven in daljnosežen razkol med zgodovinopisjem in arheologijo. Medtem ko se je zgodovinopisje porodilo kot študij verbalnih sporočil iz preteklosti in poročil o njej, je arheologija svojo dejavnost spletla okrog materialnih sledov nekdanjih človeških družb. Čeprav obe vedi preučujeta človeško preteklost, med njima zeva vrzel, utemeljena na nasprotju med besedo in stvarjo. Da je vrzel globlja, kot bi se morda zdelo, se jasno izkaže, kakor hitro se vedi pri delu srečata. Najbolj značilen predmet spora je drugo tisočletje našega štetja na evropskih tleh. Kdo je pristojen, da raziskuje in osvetljuje ta stoletja? Ali nam analiza ohranjenih pisnih virov ponuja dovolj celovito podobo? Ali obravnava materialnih ostalin lahko prinese kakšno novo spoznanje?

Vprašanje, ki se nam je zastavilo v naslovu, ni le vprašanje o namenu in smislu discipline s slovenskim imenom arheologija srednjega veka, temveč obenem izraža negotovi položaj, ki ga ima ta disciplina v odnosu do same arheološke vede na eni in do zgodovinopisja na drugi strani.

Preden poskusimo poiskati odgovore, velja natančneje pojasniti, kaj arheologija srednjega veka sploh je. S tem izrazom označujemo arheološko obravnavo ostalin iz obdobij, ki jih v ustaljeni periodizaciji evropske zgodovine poimenujemo visoki in pozni srednji vek; v absolutnih datumih gre na našem prostoru za čas od 11., 12. stoletja do vključno 16. stoletja. Starejši del srednjega veka obravnava arheologija zgodnjega srednjega veka, mlajša stoletja pa arheologija novega veka. Terminologija ni dorečena, zato v strokovni literaturi naletimo na celo vrsto priložnostno skovanih izrazov (Nabergoj, 1995, 99–101), v skladu z izvorom in namenom piscev, v zadnjem času pa se je kot skupno poimenovanje uveljavil izraz arheologija mlajših obdobij (Predovnik, 1995, 8–9), ki obsega vsa stoletja od 11. dalje. Takšna disciplina je brez dvoma raznorodna in kompleksna, skupni imenovalec, ki dovoljuje rabo izraza arheologija mlajših obdobij, pa je dejstvo, da se nam je iz stoletij, ki jih obravnava, v nasprotju s starejšimi obdobji ohranilo precejšnje število pisnih virov, ki omogočajo zgodovinopisno obravnavo in interpretacijo. Prav v tem je posebnost, ki arheologijo mlajših obdobij ločuje od "klasičnih" arheoloških disciplin, kot so prazgodovinska arheologija, rimska arheologija, arheologija zgodnjega srednjega veka, egiptologija in druge. Obenem je isto dejstvo tudi vzrok dvomov o legitimnosti ali vsaj suverenosti arheologije mlajših obdobij, češ da je pri svojem delovanju nujno podrejena zgodovinopisju in je zatorej reducirana na skupek metod za pridobivanje virov ali – v najboljšem primeru – na nekakšno pomožno vedo.

Prve arheološke raziskave najdišč mlajšega datuma so bile po Evropi zastavljene že ob koncu 19. stoletja (Andersson, 1993; Kajzer 1993, 66–67; Nabergoj 1995, 73). Vendar lahko v teh primerih o arheologiji mlajših obdobij govorimo le pogojno,

saj je bilo izkopavanje uporabljeno zgolj kot metoda s ciljem odkriti tloris in pojasniti stavbni razvoj spomenika. Raziskave so bile izrazito usmerjene v študij arhitekture, medtem ko so drobne najdbe pritegnile pozornost le izjemoma. V prvi polovici 20. stoletja so potekala tudi že prva sistematična in metodološko ustrezno zasnovana izkopavanja v nekaterih srednjeveških naseljih (npr. v Nemčiji podeželska naselbina Hohenrode – Grimm, 1939; na Švedskem mesto Lund – Andersson, 1993, 11–12), grajskih (npr. kraljevska palača King John's House v Wiltshiru na Angleškem – H. Clarke, 1993, 38; Praški grad na Češkem – Smetánka 1993, 92) in sakralnih objektih (npr. izkopavanje na območju srednjeveškega špitala s cerkvijo sv. Elizabete v Ljubljani med popotresno obnovo v letih 1897–1898 – Stare, 1991). Še vedno pa je arheologija pri interpretaciji odstopila od lastnega pristopa in slepo zaupala dokumentarnim podatkom o kronologiji in vsebini raziskovanih objektov. Zgodba, ki so jo pisali pisni viri, je bila ilustrirana z bolj ali manj fotogeničnimi materialnimi ostanki, ki so jim zgodovinarji in arheologi odrekali neodvisno pričevalnost. Večina izkopavanj najdišč mlajših obdobij pa je bila tako ali drugače le stranski produkt raziskav, usmerjenih v prazgodovinsko ali vsaj zgodnjesrednjeveško preteklost neke lokacije.

V srednji in vzhodni Evropi so politične spremembe po prvi svetovni vojni spodbudile raziskovanje nacionalne zgodovine. Tako so, denimo, nastanek češke države, popolna osamosvojitev Madžarske in ponovna neodvisnost Poljske nudile ideološki-institucionalni okvir tudi intenzivnejšim in bolje organiziranim arheološkim raziskavam. Spomeniki srednjega veka, priče zgodnje državotvornosti teh narodov, so imeli poseben pomen, a so vendarle ostali nekoliko ob robu delokroga arheologije, ki se je pri raziskavah le posamič pridružila arhitekturni in umetnostni zgodovini (Leciejewicz 1993, 76).

Kot samostojna disciplina se je arheologija mlajših obdobij oblikovala šele sredi 20. stoletja. Močno spodbudo je pomenila druga svetovna vojna, ki je povzročila hudo škodo predvsem na urbanem tkivu evropskih mest. Potrebna je bila hitra in velikopotezna prenova, ki je kljub naglici vendarle ponudila številne priložnosti tudi arheologom. Gradbena dela so razgaljala starodavne korenine mestnih jeder: antične, prazgodovinske, skoraj brez izjeme pa srednjeveške in novoveške. Nadaljnji urbani razvoj je enako radikalno posegal v arheološki zapis, zato so v večini evropskih držav v okviru spomeniškovarstvene službe organizirali posebne delovne skupine, ki so bile soočene z veliko količino kompleksnih in kvalitetnih arheoloških informacij. Novost, ki je do dna pretresla arheološko izkopavalno miselnost, je bilo izkopavanje velikih, odprtih površin, kajti gradbišča so ob časovnem pritisku investitorjev zahtevala hitro in učinkovito delo arheologov. Hkratna obravnava velikih prostorov je nudila možnosti za preučevanje morfološkega razvoja naselja in urbane logike. Zaradi teh specifičnih okoliščin se je oblikovala celo posebna veja arheologije, urbana arheologija (*urban archaeology,*

Stadtarchäologie), ki je pravzaprav veščina logističnega in interpretativnega obvladovanja kompleksnih najdišč v posebnih delovnih razmerah.

V skladu z razvojem spomeniškovarstvene doktrine je postalo arheološko izkopavanje tudi reden spremljevalec vseh radikalnejših posegov na historičnih objektih, zato so predvsem elitni arhitekturni objekti in kompleksi, kot so gradovi, dvorci, samostani, cerkve in mestna arhitektura, postali povsem običajen predmet arheološkega dela.

Obsežna izkopavanja so stroko postavila pred zahteven izziv: skoraj brez izjeme so izkopavanja poleg podatkov o stratifikaciji in stavbnih strukturah prinesla množico drobnih najdb. Četudi so se arheologi še otepali z dvomi o suverenosti arheologije pri obravnavi mlajših obdobij, pa je praksa narekovala, da so se materialnih ostankov tega časa lotili z vso profesionalno odgovornostjo.

V Veliki Britaniji in Franciji, kasneje pa tudi drugod, je uporaba aerofotografije v arheologiji kot metode za identifikacijo in dokumentiranje potencialnih arheoloških lokacij prispevala tudi k razvoju arheologije mlajših dob. Pridobljenih je bilo brez števila informacij o srednjeveški in novoveški krajini, o poselitveni sliki in materialni kulturi. Iz teh potreb je zrasla nova arheološka disciplina – srednjeveška in nato tudi novoveška arheologija – s specializiranimi strokovnjaki, ki so se povezali v strokovna združenja, izhajati so pričele prve specializirane revije, počasi pa so ta znanja prodrla tudi v univerzitetne študijske programe.

Leta 1956 je bilo v Veliki Britaniji ustanovljeno *Društvo za srednjeveško arheologijo (Society for Medieval Archeology)*, ki je pričelo izdajati revijo *Medieval Archeology*, deset let zatem pa še *Društvo za posrednjeveško arheologijo (Society for Post-Medieval Archeology)* z revijo *Post-Medieval Archeology*. Reviji sta postali srž britanske srednjeveške in novoveške arheologije in njuno ustanovitev štejejo kot rojstni letnici teh disciplin (Hinton, 1983).

Od sedemdesetih let dalje lahko spremljamo ustanavljanje podobnih specializiranih revij tudi drugod po Evropi. Počasneje in manj opazno se je arheologija mlajših obdobij uveljavljala kot študijska smer v univerzitetnih programih. Z redkimi izjemami, kakršna je denimo univerza v Lundu na Švedskem, kjer so leta 1957 v okviru profesure za umetnostno zgodovino uvedli predmet srednjeveška arheologija in ga nato leta 1962 prenesli na oddelek za arheologijo (Andersson 1993, 16), se je arheologija mlajših obdobij kot univerzitetni predmet pojavila šele v sedemdesetih in osemdesetih letih. Pogosto je priključena zgodnjesrednjeveški arheologiji, ponekod pa te vsebine pokrivajo predavatelji zgodovine umetnosti (Fehring, 1993, 46).

Nekoliko drugačen je položaj arheologije mlajših dob v Združenih državah Amerike in nekaterih drugih deželah "novega sveta" (npr. Orser, 1997). Čas, ki ga raziskuje, je namreč prav čas nastanka in konsolidacije modernih, iz Evrope izhajajočih nacij in njihovih

držav. Zgodovina preteklih nekaj stoletij je zatorej ključna nacionalna disciplina in skladno s tem se je kaj hitro uveljavila tudi arheologija mlajših obdobij oziroma historična arheologija. V Združenih državah je od začetka šestdesetih let nastalo več strokovnih društev, konferenc in revij za historično arheologijo. Oznaka "historična" je za kolonialni svet značilna: arheologija je namreč razcepljena na "družboslovno" prazgodovinsko arheologijo, ki raziskuje zapuščino domorodnih skupnosti iz predkolumbovske dobe in je del antropoloških ved, in "humanistično" historično arheologijo, ki preučuje materialne ostanke belih priseljencev v povezavi s pisnimi viri in je del zgodovinskih ved. Rez opredeljuje prisotnost ali odsotnost pisnih virov v dani situaciji; iz tega izhajajo konceptualne, metodološke in tudi organizacijske razlike med prazgodovinsko in historično arheologijo, ki sta strogo ločeni tudi na ravni univerzitetnega študija (Trigger, 1989, 19).

Tudi na Slovenskem ima arheologija mlajših obdobij – podobno kot drugod po Evropi – dolgo raziskovalno zgodovino (Nabergoj, 1995, 73–81). Prve poznosrednjeveške najdbe so bile zabeležene ob raziskavah prazgodovinskih najdišč že v drugi polovici 19. stoletja, prve načrtne raziskave najdišč in drobnega gradiva tega časa pa so bile opravljene ob koncu stoletja na območju ljubljanskega mestnega špitala in v Predjamskem gradu pod vodstvom kustosa takratnega Deželnega muzeja Rudolfinuma (danes Narodni muzej Slovenije), Alfonsa Müllnerja. Takšno nesistematično pridobivanje gradiva in podatkov o najdiščih se je nadaljevalo tudi v prvi polovici 20. stoletja.

Leta 1939 je Rajko Ložar objavil razpravo o srednjeveškem lončarstvu (Ložar 1939), v kateri je sistematično opredelil ločnico med zgodnjesrednjeveškim in mlajšimi obdobji, kakor se kaže v materialni kulturi. Poudaril je problemsko povezanost posameznih obdobij in s tem opozoril, da je uporaba arheološke metodologije in interpretativnih orodij upravičena tudi pri obravnavi materialne kulture mlajših obdobij. Ložar je na primeru lončenine pokazal, da so nekateri segmenti materialne kulture pri obravnavi srednjega veka prezrti, saj etnologija ne seže v tako oddaljene dobe, umetnostna zgodovina pa se z obrtnimi izdelki za vsakdanjo rabo ne ukvarja. Menil je, da "spada mnogo področij srednjega veka še vedno v interesni krog arheologije, ki je morda najbolj poklicana, da spravi iz dosedanje zanemarjenosti gradivo, ki ne bo služilo samo kulturni in socialni zgodovini nove dobe, temveč v veliki meri tudi zgodovini umetne obrti." (Ložar, 1939, 183)

Josip Korošec je dobrih deset let kasneje poskušal opredeliti vsebino in naloge arheologije (zgodnjega) srednjega veka (Korošec, 1950). Razpravljal je o programskih vprašanjih in o problemu zgornje časovne meje, do katere naj bi arheološko raziskovanje poseglo. Ob tem je seveda načel problematiko odnosa arheologije do drugih sorodnih ved, s katerimi se srečuje pri raziskovanju srednjega veka, zlasti še zgodovinopisja in umetnostne zgodovine. Menil je, da je

arheologija samostojna in enakopravna veda, ki je lahko s svojimi metodami dragocena pomoč zgodovinopisju in zgodovini umetnosti tudi v "kasnejših, recimo srednjeveških" vprašanjih. Arheologija preučuje "danes že uničene" spomenike. Nekoliko drugače je z materialnimi ostalinami, ki sicer še "živijo", a po naravi in estetski vrednosti ne sodijo v področje umetnostne zgodovine: te arheologija obravnava ne glede na datacijo (Korošec, 1950, 6–9).

Korak nazaj pomenijo programske smernice razvoja zgodnjesrednjeveške arheologije Jožeta Kastelica (1964–1965), ki se je v primerjavi s Koroščem bolj posvetil vprašanju kronološke zamejitve arheologije srednjega veka in je delitev raziskovalnih pristojnosti med vedami (denimo arheologijo in umetnostno zgodovino) postavljal mnogo ostreje. Tudi do uporabe arheologije za preučevanje kasnejših dob ni bil tako odprt, dasi je omenil angleški zgled organiziranega arheološkega raziskovanja opuščenih srednjeveških naselij.

Prvi institucionalni okvir so arheološke raziskave srednjega veka dobile v Arheološkem znanstveno dokumentacijskem centru, ki ga je ustanovil Narodni muzej v Ljubljani leta 1961 (Stare, 1993). Leta 1965 je bil preimenovan v Center za zgodnjesrednjeveške in staroslovanske študije, od leta 1977 do leta 1987, ko je prenehal delovati, pa se je imenoval Center za arheologijo srednjega veka. To raziskovalno središče, ki ga je vodil Vinko Šribar, je bilo sprva namenjeno preučevanju arheoloških sledov staroslovanskega obdobja, toda ob dolgoletnih raziskavah opustelega srednjeveškega trga Otok pri Dobravi v interdisciplinarnem projektu Mihovo (Šribar, Stare, 1981 in 1990 s seznamom literature) se je težišče premaknilo na visoki in pozni srednji vek. Čeprav je delovanje Centra zamrlo, pa je z njim Narodni muzej pridobil delovno mesto kustosa arheologa za visoki srednji vek, dokumentacijo in depo za to obdobje (Nabergoj, 1995, 81).

Oddelek za arheologijo Filozofske fakultete na ljubljanski univerzi je predmet arheologija mlajših obdobij v študijski program vpeljal v akademskem letu 1990–91 in leta 1994 izdal prvi zvezek serije *Archaeologia historica Slovenica*, namenjene izključno objavam raziskav s področja arheologije mlajših obdobij. S tem je ta disciplina tudi v slovenski arheologiji dobila trdno veljavo.

Za razvoj in uveljavitev arheologije mlajših obdobij je ključno razmerje med arheologijo in zgodovinopisjem. Vprašanja, katera veda je pristojna za raziskovanje določenih problemov, kolikšno težo imajo interpretacije ene ali druge vede in kako naj bi med seboj sodelovali, še danes določajo odnos strokovne in laične javnosti do arheoloških raziskav mlajših obdobij in predstavljajo bistveni delež "teoretskih" besedil o arheologiji mlajših obdobij.

Staro, a vendar še ne povsem preseženo mnenje pravi, da je arheologija pomožna zgodovinska veda, ki s svojimi metodami obravnava določeno vrsto virov (materialne ali arheološke), katerih interpretacija pa je del širše domene zgodovinskih pojasnitev (npr. Finberg, 1964, 5, nav. v Dymond, 1974, 97; Jankuhn, 1973, 18).

Arheologi so v odnosu do zgodovinopisja kot svojo prednost vselej poudarjali neposrednost in netendencioznost materialnih virov, ki v nasprotju s pisnimi ne lažejo in ne zavajajo; britanski zgodovinar Philip Grierson (1959, 129) je takšne očitke zavrnil z aforizmom, da "lopata ne zna lagati le zato, ker ne zna govoriti".

Arheologija je svojo drugačnost in avtonomijo utemeljevala z delitvijo podatkov o preteklosti na zgodovinske in arheološke. Vsaka veda je pristojna za interpretacijo svojih virov s specifičnimi metodami, ki jih pri tem uporablja. Imata torej vsaka svoj delokrog in nastopata kot legitimni sodelavki (npr. Korošec, 1950; Schlesinger, 1974; Dymond, 1974; Hinz, 1982). Nemški arheologi so legitimnost srednjeveške arheologije predstavljali predvsem kot metodološko vprašanje in si s tem pridobili naklonjenost nekaterih zgodovinarjev. Walter Schlesinger (1974, 7) je zapisal, da "temeljna razlika 'med arheologijo in zgodovinopisjem' torej ni ne v predmetu ne v problematiki in prav tako ne v načelnem značaju virov, temveč le v tem, na kakšen način je mogoče iz posebnih kompleksov virov izvabiti pričevanja o pretekli stvarnosti, torej v metodi."

Metoda je ostala v središču vseh novejših razprav o naravi srednjeveške arheologije in njenem odnosu do zgodovine (npr. Hinz, 1982; Tauber, 1991; Scholkmann, 1998). Heinrich Hinz je srednjeveško arheologijo predstavil kot stično vedo, ki sodeluje s številnimi disciplinami, tako humanističnimi (medievistika, občа zgodovina, poselitvena in gospodarska zgodovina, zgodovina umetnosti, filologija in etnologija) kot tudi naravoslovnimi (fizična in antropogena geografija, geologija, zoologija, botanika, fizika in informatika). Ob tem se je povrnil k oznaki "pomožna veda"; menil je, da je vsaka veda na svojem delovnem področju samostojna, kadar pa s svojimi metodami priskoči na pomoč drugim vedam, ima vlogo pomožne vede. Tako je torej arheologija sicer res pomožna zgodovinska veda, vendar v nič večji meri, kot je zgodovinopisje pomožna veda arheologije (Hinz, 1982, 12).

Arheologija svojo vrednost gradi na dejstvu, da materialne ostaline nudijo vpogled v življenje vseh, tudi podrejenih slojev in velikanske večine ljudi, ki niso nikoli našli mesta v dokumentih in kronikah. Arheološki viri so morda res fragmentarni in težko razumljivi, vendar pa je njihova velika prednost, da so neposredne priče življenja. Podobe sveta ne izkrivljajo, saj ne odražajo interesov in namer ljudi, o katerih govorijo. Pisni viri so nasprotno proizvod privilegiranih elit, manjšine na oblasti, ki je z njimi izrazila svoje razumevanje sveta. Dokumenti odslikavajo le tiste plati življenja teh družbenih skupin, ki so jim same pripisovale dovolj velik pomen, da so jih zabeležile v pisni obliki in jih ohranile. Še posebno pristranski in tendenciozni viri so kronike in druga sporočila, ki so imela izrecen namen popisati sodobnost in jo posredovati potomcem. Zgodovinopisje je sicer razvilo kompleksen kritični aparat, s katerim odstira te ideološke popačitve, vendar ne more obiti dejstva, da cela vrsta najosnovnejših

segmentov družbe in vsakdanjika v dokumentih ni zastopana. Prav zato je večina zgodovinskih študij usmerjena v politična, pravna in ustavna vprašanja (Dymond, 1974, 83–85).[2]

Toda v resnici so stvari nekoliko bolj zapletene. Četudi je res, da črepinje vrča, ki je obležal v kotu grajskega ali kmečkega dvorišča, ne odslikavajo nikakršnih ideološko pobarvanih namer ne graščaka ne kmeta, ki ga je odvrgel, pa je obenem res tudi, da arheološki zapis – ali bolje, ohranjena materialna kultura – kaže družbene odnose, razmerja moči in nenazadnje tudi ideologijo. Elitne družbene skupine prestižno vlogo konstruirajo tudi s predmeti. Svet oblastnikov je zapolnjen z raznolikimi predmeti iz dragocenih materialov, njihova bivališča, arhitektura in drugi spomeniki imajo reprezentančne razsežnosti; zunanja podoba gospodarjev in njihovega sveta se mora jasno razlikovati od podobe podanikov. Bogastvo in dragocenost materialnih reprezentacij družbenih elit vplivata na njihovo zastopanost v celotnem arheološkem zapisu. Masivni zidovi grajskih stavb se ohranjajo neprimerno bolje kakor preproste lesene kmečke hiše; leseno posodje kmetov in meščanov je z redkimi izjemami za vselej izginilo, medtem ko sijaj grajskih miz in kuhinj zlahka uzremo v kupih črepinj, ki polnijo grajska dvorišča in obrambne jarke. Arheološke najdbe povečini niso nastale kot sporočilo potomcem, toda za cerkvene in grajske objekte, denimo, bi to lahko trdili. V krajini so imeli dominantno vlogo, ki je poleg uporabne vključevala tudi simbolno funkcijo – plod določenega družbenega konteksta, ki ni bil omejen zgolj na dani trenutek, temveč je bila vanj vsajena zamisel trajanja. Stvaritve vladajočega sloja so odsevale trenutna družbena razmerja, hkrati pa so služile njihovi reprodukciji in so bile torej zavestno namenjene tudi prihodnosti. Razlike med pisnimi in materialnimi viri niso tako velike in nedvomne, kakor se zdi na prvi pogled.

Delitev virov za preučevanje preteklosti na arheološke in zgodovinske je osnova za delitve raziskovalnih pristojnosti obeh ved. Vendar pa ni povsem jasno, kaj arheološki viri sploh so, in kriteriji za ločevanje med arheološkimi in zgodovinskimi viri so pogosto neutemeljeni. Številni arheologi za arheološke vire štejejo predvsem najdbe, torej izkopane premične predmete, arhitekturo in druge strukture ter pogosto pozabljajo, da so arheološki viri tudi stratifikacija najdišča ter vsi sledovi prisotnosti človeka na danem prostoru in njegovega vpliva na naravno okolje v preteklosti. Večina evropskih arheologov kot arheološke vire obravnava le materialne vire, ki so se ohranili v tleh in so pridobljeni z metodo izkopavanja, medtem ko denimo angleški, ameriški in francoski arheologi brez zadrege upoštevajo tudi stoječo arhitekturo, urbano zasnovo naselij in druge materialne vire, celo listine, kodekse in artefaktne tiske.

Naravo arheoloških virov je podrobneje preučeval Lev Klejn (1987); opredelil jo je s konceptom dvojne prekinitve. Arheologa soočajo s prekinitvijo na ravni tradicij, saj niso več del aktualnega

[2] Odveč je poudariti, kako zmoten in zastarel je takšen pogled na zgodovinopisje, ki se je v dvajsetem stoletju predvsem po zaslugi francoskih zgodovinarjev, povezanih z revijo Annales, *lotevalo vse drugačnih tem s področja družbene, gospodarske, kulturne in duhovne zgodovine.*

družbenega in kulturnega sistema, zato se izmikajo enostavnemu razumevanju. Druga prekinitev nastopi na ravni objektivacije, saj so informacije, ki imajo v znanstvenem diskurzu obliko idej, v arheoloških virih shranjene v snovni, objektivirani obliki. Tudi za zgodovinske vire je značilna prekinitev v tradicijah, v nasprotju z arheološkimi pa zgodovinski ne potrebujejo prevedbe iz materialnega v idejno (Klejn, 1987, 90–93).

Podobnega mnenja je bil tudi Michael Schiffer (1977, 14–15), ki pa virov ni dosledno delil na snovne in nesnovne. Zgodovinski zapis sestavljajo pisni viri in drugi predmeti, ki so povezani z aktualnim sociokulturnim sistemom, medtem ko arheološki zapis sestavljajo materiali v arheoloških depozitih. Vendar pa viri nenehno prehajajo iz ene kategorije v drugo. Opredelitev za arheološki ali zgodovinski vir je v določeni meri relativna, pač glede na to, kdo in kako neki vir preučuje. Razločevanje med vrstami podatkov je ustrezno le v kontekstu določene raziskave. Utemeljena interpretacija zahteva identifikacijo in upoštevanje formacijskih procesov in mora vključevati podatke, ki so zgodovinski in arheološki, kar ponuja osnovo za poenotenje in integracijo študija kulturne preteklosti.

Klejnova opredelitev arheoloških virov ima za posledico kronološko omejevanje arheologije. Če je temeljna poteza arheoloških virov prekinitev v tradicijah, torej morajo biti ti predmeti zunaj "aktualnega sociokulturnega sistema", tedaj bi arheološke raziskave ostalin najnovejše dobe, četudi se metodološko prav nič ne razlikujejo od prazgodovinskih študij, ne smele nositi oznake arheologija. Po drugi strani sintagma "prekinitev v tradicijah" ni nedvoumna. Že res, da arheološki viri v aktualnem sociokulturnem sistemu ne igrajo izvorne vloge, ne služijo prvotnim funkcijam, a so vendarle del tega sistema – namreč prav kot "starodavni spomeniki", kot "arheološki viri", kot predmet raziskav arheološke vede in kot predmet zanimanja širše javnosti. Kdaj natanko nastopi prekinitev tradicije, ni jasno: ko predmet izgubi praktično uporabno vrednost, ko se spremeni njegova funkcija, ko iz uporabnega predmeta postane odpadek ali morda v trenutku, ko vstopi v znanstveni diskurz pod oznako "vir"?

Schifferjeva delitev virov je še bolj arbitrarna in nejasna kot Klejnova, vendar opozarja na neplodnost poskusov, da bi postavili ostre ločnice. Kateri vir in katero metodo smemo uporabiti, je v resnici obrobnega pomena. Temeljno vprašanje vsakršnega raziskovanja preteklosti mora biti, kaj neki sploh želimo preučiti. V skladu s tem lahko izbiramo tako vire kakor tudi metode.

V zadnjem času je med arheologi in med zgodovinarji priljubljeno opisovanje razlik med vedama in njunimi viri z besednjakom dihotomije subjekt – objekt.[3] Arheologi so mnenja, da ima arheologija opraviti z materialno platjo preteklosti, z objekti, da je torej objektivna, zgodovina pa preučuje idejno plat s pomočjo verbalnih sporočil, ki so namenska in odvisna od sporočevalca subjekta, zatorej je zgodovinsko raziskovanje subjektivno (Scholkman, 1998; prim. tudi Klejn,

[3] Nedavno je to problematiko za področje zgodnjesrednjeveške arheologije podrobneje predstavila Irena Mirnik Prezelj (1998).

1987, 89). Razumevanje arheoloških virov je "pasivno", češ da niso podvrženi manipulaciji ne v preteklosti in tudi ne danes (Moreland, 1992, 114). Takšno stališče je odkrito empiricistično in pozitivistično in do kraja neprimerno. Materialna kultura je namreč izredno dejaven element sociokulturnega sistema, saj služi vzpostavljanju in reprodukciji družbenih razmerij in je bistven del neverbalnih komunikacij (Schiffer, 1999); antropologi in teoretiki arheologije že dolgo govorijo o "aktivni" naravi materialne kulture (prim. Miller, 1993; Hodder, 1986, 1989 in 1992; Shanks in Tilley, 1987a in 1987b; Tilley, 1990).

Na drugi strani zgodovinarji poudarjajo, da so arheološke najdbe neme. Namesto njih mora spregovoriti posrednik, arheolog, ki iz njih izlušči informacije in jih interpretira, to pomeni, da o objektivnosti arheološke vednosti ne more biti govora. Govorica zgodovinskih virov je nasprotno neposredna in nam omogoča vpogled v preteklost, kakršna je v resnici bila. V primerjavi z arheologijo je torej zgodovinopisje neprimerno bolj objektivno (prim. Moreland, 1992, 114).

Seveda se številni zgodovinarji s takšnimi pozitivističnimi naziranji ne strinjajo. "Podatki" niso objektivne in samorazvidne danosti, temveč so rezultat subjektivne izbire in subjektivnih pojmovanj raziskovalcev. E. H. Carr, ki se je ukvarjal z naravo zgodovinskih dejstev, podatkov, s katerimi operira zgodovinar, ugotavlja, da tako imenovano zgodovinsko dejstvo ni kar katerikoli podatek o preteklosti. O tem, kateri podatki bodo postali osnovno gradivo zgodovinopisja, ne odločajo njihove imanentne kvalitete, temveč zgodovinar, ki zbira in izbira, razvršča in razlaga ta dejstva (Carr, 1990, 11; podobno Collingwood, 1986, 18). Podoba preteklosti, kakršno ponuja zgodovinopisje, nikakor ni objektivna; zgodovinar ne razkriva preteklosti, "kakršna je res bila" – v pomenu cilja, ki si ga je zastavljala Rankejeva zgodovinska tradicija iz 19. stoletja –, temveč preteklost, kakršno so "za nas vnaprej izbrali in vnaprej določili, ne toliko naključja, kolikor ljudje, ki so bili zavestno ali nezavedno obremenjeni z nekim nazorom in so menili, da je dejstva, ki so ta nazor podpirala, vredno ohraniti." (Carr 1990, 13)

Ločevanje med arheologijo in zgodovinopisjem je utemeljeno z razliko med arheološkimi in pisnimi viri, iz katere nato izhajajo vse razlike v metodologiji in interpretacijah. Pomanjkljiva konceptualizacija virov ima za posledico slab izkoristek njihovega potenciala za celovito razumevanje preteklosti in vodi v nesporazume med vedama. Kako naj si sicer razlagamo splošno razširjeno prepričanje zgodovinarjev, da je izpovednost arheoloških (materialnih) virov tako majhna, da jim avtonomnost in suverenost priznavajo le, kadar so pisni viri popolnoma odsotni? Delovanje arheologov na področju, ki ga obsega zgodovinopisje, je sprejemljivo, vse dokler pisni viri sami po sebi niso dovolj obsežni ali dovolj zgovorni. Dokler materialni viri pomenijo odločilen prispevek k poznavanju neke dobe in kulture, toliko časa je arheološko raziskovanje dragoceno in sprejemljivo. Neizogibno je, da arheologija s svojimi metodami

rešuje vprašanja družbenega in gospodarskega razvoja za čas, o katerem pričajo le arheološki spomeniki. "Toda ali more metoda *prazgodovinske* arheologije reševati te probleme tako idealno, da ji je treba prepustiti ta vprašanja vse do 13. stoletja? Ali je res pravilno prenašati za prazgodovino *nujno* arheološko metodo v zgodnji srednji vek v nespremenjenem obsegu in tehniki ter prazgodovinskemu načinu prepuščati v reševanje temeljne probleme našega razvoja?" se je v polemiki z Josipom Koroščem (1950) nekoč vpraševal Bogo Grafenauer (1951, 67–68). Priznal je, da so arheološki viri neposredne priče preteklosti in v prenekaterem primeru pomembno dopolnilo pisnih virov, vendar pa je bil prepričan, da imajo v primerjavi z zgodovinskimi neprimerno manj teže, zato naj bi imeli v historični interpretaciji absolutno prednost "trdni podatki kritično preverjenih pisanih virov" (Grafenauer, 1951, 167).

Takšna naziranja še danes niso presežena. Po mnenju zgodovinarjev lahko arheološki viri služijo le kot podobe, ki ilustrirajo minulo stvarnost. Največ, kar lahko iz njih izvlečemo, so podatki funkcionalne in tehnološke narave, vprašanja družbenega, gospodarskega in duhovnega ustroja in razvoja pa lahko z arheološkimi viri načenjamo le, če je to edina možnost. O družbi kot celoti lahko namreč zadovoljivo pričajo le pisni viri.

V sodobnem zahodnem pojmovanju preteklosti prevladuje ideologija Črke. Zapis govora ali misli, verbalno sporočilo, je zavezujoč in dominanten vir, ki je merilo vsakršne interpretacije preteklosti. Pisava je v temeljih spremenila človeka, saj ne pomeni zgolj materializacije nekega miselnega ali govornega dejanja, temveč omogoča tudi prenos, akumulacijo, organizacijo in manipulacijo zaloge znanja v družbi in skozi čas. Govoru daje trajno obliko in s tem omogoči, da je verbalno sporočilo podvrženo preverjanju in spreminjanju, postane nekaj avtonomnega, od govorca neodvisnega in obenem nekaj materialnega, fizičnega (Goody, 1968, 1977 in 1993; Goody in Watt. 1963). Vsem družbam, ki poznajo pisavo, je skupen pojav specialistov, ki čas posvečajo pridobivanju, organizaciji in ohranjanju vednosti; v temelju njihovega delovanja je črka, torej branje in pisanje. Pisava je orodje moči, ki virtuozom zagotavlja posebno mesto v družbi.

Prestiž črke kot simbola vednosti je prisoten tudi v sodobnem svetu. Grafični zapis govora omogoča prenos verbalnih sporočil, medtem ko je občevanje prek drugih materialnih manifestacij družbenega neverbalno in manj eksplicitno. V družbenih okoljih z visoko stopnjo pismenosti je zavest o neverbalnih oblikah občevanja le slabo razvita; neverbalno občevanje je omejeno na nereflektirane prakse. Iz navedenih razlogov izhaja tudi utemeljevanje primata zgodovinopisja v primerjavi z arheologijo pri preučevanju preteklosti: ker sami svojo vednost zavestno gradimo le na verbalnih sporočilih, se ne zavedamo pomena drugih oblik občevanja in družbenega delovanja. V preteklosti je bila pismenost omejena na manjši del

populacije. Toliko pomembnejše je bilo torej manifestiranje, legitimiranje in posredovanje družbene realnosti z duhovnimi in materialnimi praksami. Ohranjeni materialni viri nam nudijo vpogled vanje.

Zapis je kot artefakt, kot materializacija, pomemben element družbenih interakcij in diskurzov. Prav materializacija verbalnega v zapisu omogoča obstoj zgodovinopisja. Paradoksalno je, da materialna plat zgodovinskih virov ni predmet zanimanja zgodovinarjev; četudi posebne zgodovinske discipline od diplomatike in paleografije do sfragistike preučujejo pojavne oblike zgodovinskih virov, pa je njihova snovnost sama po sebi po krivici prezrta. Zgodovinopisje ne razmišlja o materialni kulturi kot bistvenem elementu družbenega in s tem zanemarja pomemben del minule stvarnosti, ki jo preučuje.

Razpravljanje o odnosih med arheologijo in zgodovino je posledica nepoznavanja teoretske in metodološke širine ene in druge discipline. Zdi se, da arheologi in zgodovinarji govorijo drug mimo drugega, ne da bi zares prisluhnili sogovornikom (Tauber, 1991, 7), za to je Colin Renfrew (1979a) uporabil izraz "dialog gluhih". Zgodovinarjev arheologija večinoma ne zanima. Vključevanje arheoloških izsledkov v historične sinteze je najpogosteje omejeno na ilustracije; ohranjeni predmeti dajejo preteklosti fizično oprijemljivo podobo in prijetno poživijo zgodovinske razprave. Materialne kulture zgodovinopisje ne problematizira, ker jo je izključilo iz domene raziskav. Četudi je cilj zgodovinopisja celovita historična interpretacija, ostaja ozko omejeno le na podatke iz ohranjenih pisanih sporočil.

Tudi arheologi se s poznavanjem zgodovinopisja ne moremo ravno pohvaliti. Mnenje, da se dokumentarna zgodovina ukvarja le s politiko in velikimi osebnostmi, izhaja iz več kot stoletje stare podobe zgdovinopisja, ki je danes že pravi anahronizem. Tako se je, denimo, historična arheologija v Združenih državah Amerike v sedemdesetih letih pod vplivom nove arheologije poskušala odtrgati od humanističnega okvira, kajti zgodovinopisje je – zmotno – razumela zgolj kot opisovanje dogodkov, kot narativno zgodovino, ki ne uporablja "znanstvenih pojasnitvenih modelov" (Trigger, 1978, 39; prim. Binford, 1972).

V resnici teoretski in filozofski razvoj zgodovinopisja ni bil nič manj pester in zanimiv kakor razvoj arheologije. Zgodovinopisje je od "trših" družbenih ved že tradicionalno ločeno, toda nekatere teoretske šole in pristopi so poskušali ta prepad premostiti s tem, da so v raziskavo vpeljali nove teme – družbo, ekonomijo in kulturo – ter "znanstveno" metodologijo.

Najmočnejša vzporednica zgodnjega procesualizma v arheologiji, ki je stremel k formuliranju občih zakonitosti človeškega vedenja, so tako imenovani krovni zakoni (*covering laws*), ki so sredi dvajsetega stoletja razburjali predvsem nemške in anglo-ameriške teoretike zgodovine (npr. Hempel, 1942 in 1974; Gardiner, 1974; *contra* Mandelbaum, 1974). Znanstvena historična raziskava, katere rezultat

so pojasnitve v obliki splošnih zakonov, ki hkrati razlagajo preteklost in omogočajo napovedovanje prihodnosti, naj bi presegla ločevanje med nomotetičnimi "trdimi" in idiografskimi "mehkimi" znanostmi. Prepad med naravoslovjem in družboslovjem naj bi premostili tako, da bi družbene vede priličili idealu naravoslovja in tehnike.

Niso pa bila vsa prizadevanja, da bi zgodovinopisje postalo več kot le literarna zvrst, da bi torej utemeljilo epistemologijo in razvilo togo metodologijo, tako dramatična. Statistične in kvantifikacijske metode (kliometrija) zgodovinopisja niso spreminjale v temeljih, temveč so le uvedle bolj "znanstveno" analizo podatkov. Kot dopolnilo in nadgradnjo intuitivnega in opisnega pristopa so jih sprejeli številni zgodovinarji.

Vprašanja o preteklosti in naravi podatkov ter spoznavnih možnosti in procesov, ki si jih zastavljajo zgodovinarji, se od arheoloških kaj malo razlikujejo. Toda ločnica med vedama je tako močna, da arheologi in zgodovinarji *terro incognito* preteklosti raje odkrivamo vsak zase. Le tu in tam začudeno ugotovimo, da se z istimi problemi ubadajo tudi drugi ter da so nekatere med njimi reševali podobno kot mi sami.

Tako je arheologija šele v osemdesetih letih odkrila "revolucijo v francoskem zgodovinopisju" (Burke, 1993), delo tako imenovanih francoskih novih zgodovinarjev ali analistov. Intelektualno vrenje, ki se je oblikovalo okoli leta 1929 ustanovljene revije *Annales d'histoire économique et sociale*, je v zgodovinopisje vneslo sveže, skorajda heretične ideje. Razvoj in pomen te šole, ki ni šola, je predmet živahnih razprav v sodobni teoriji zgodovine (npr. Stoianovich, 1976; Furet, 1983; Hunt, 1986; Burke, 1993).

Vpliv *Analov* na arheologijo je pravzaprav omejen le na koncepte zgodovinskega časa, ki sta jih razvila Fernand Braudel in Emmanuel Le Roy Ladurie (prim. Knapp, 1992a; Bintliff, 1993). Zbliževanje arheologije in zgodovinopisja naj bi omogočalo vključitev arheologije v raziskave procesov dolgega trajanja (*la longue durée*), "brezčasne" zgodovine, v kateri je človek nenehno v stiku z naravnim okoljem, saj so arheološki podatki za osvetlitev teh procesov še posebej primerni (Hodges 1986, 138). Braudelova trodelna struktura časa, poudarjanje geografskih determinant v procesih dolgega trajanja in sistemski pristop k cikličnim ekonomskim procesom srednjega časovnega nivoja se skladajo s procesualnimi pristopi v arheologiji; številni arheologi so trodelno strukturo časa sprejeli kot uporaben model, ne glede na dejstvo, da je v krogu *Analov* že dolgo predmet kritik in modifikacij. Postprocesualisti, ki zanikajo vsakršno strukturalno negibnost, determinizem in reifikacijo znanstvenih modelov, so takšne aplikacije "analizma" v arheologiji zavrnili (npr. Moreland, 1992; prim. tudi Gosden, 1994).

Konceptualne pobude le redko predrejo pregrado med arheologijo in zgodovinopisjem. Večina jih ostane neopaženih, zato je glavna značilnost odnosa med vedama še vedno nepoznavanje in nezaupanje.

Posamične ideje, ki jih predvsem arheologija tu in tam prevzame od zgodovinske tekmice, za kvalitetno spremembo njunega razmerja ne zadoščajo. Spoznavanje preteklosti mora postati skupna last in prednostna naloga vseh historičnih disciplin; le tako bodo "gluhe" vede našle skupno občevanje.

Arheologija mlajših obdobij je svojo identiteto s težavo zgradila v navzkrižnem ognju med zgodovinopisjem in arheologijo. Z nerazumevanjem se kljub načelni uveljavitvi še vedno srečuje na obeh straneh. Številni arheologi so povsem prepričani, da je prispevek arheologije v času pisnih virov lahko le minimalen.

V resnici se bolj ali manj nezavedno v skladu s takšnimi pogledi obnašajo celo historični arheologi sami. Četudi brez prestanka razglašajo neprecenljivost potenciala materialnih virov za preučevanje tako imenovane "molčeče večine", ki v pisnih virih ni zastopana, pa se pri interpretaciji v celoti uklanjajo gospostvu zgodovinskega vira (Champion, 1990). Evropsko ali zahodno razumevanje preteklosti je v temeljih določeno s prestižem pisane besede. Zgodovinopisje postavlja pravila in program študija preteklosti ter s strategijami izločanja drugih pristopov in oblik vednosti vzpostavlja avtoritarno in dominantno pozicijo (Champion, 1990, 86). Mnenje, da mora historični arheolog "razumeti svojo odvisnost od zgodovinarjev" (Alcock, 1983, 57), je zelo razširjeno, toda mnogi opozarjajo, da takšno naziranje arheologijo omejuje, zato ga je treba preseči (Austin, 1990; Austin in Thomas, 1990; Gilchrist, 1994, 8–15; Moreland, 1992 in 1998). Historični arheologi se čutijo tako zavezane dokumentarni zgodovini, da v raziskavah upoštevajo čimveč razpoložljivih zgodovinskih virov in njihovih interpretacij ter arheološko gradivo in situacije razlagajo skorajda izključno le z ozirom na družbeno-ekonomski okvir, kakor ga predstavlja in pojasnjuje zgodovinopisje. Zgodovinarji nasprotno niso mnenja, da bi morali pri delu vselej natančno upoštevati tudi arheološke vire in interpretacije (Austin, 1990, 12–13).

Odklonilnega ali vsaj neopredeljenega odnosa zgodovinarjev do arheologije jim ne kaže zameriti, saj smo zanj v veliki meri krivi arheologi sami. S pristajanjem na raziskovalni okvir, ki ga postavlja in legitimira zgodovinopisje, je arheologija mlajših obdobij oropana temeljnih orodij in interpretativnih možnosti, ki jih je za obravnavo materialne kulture razvila prazgodovinska arheologija. Drobci informacij, ki jih takšna arheologija mlajših obdobij lahko ponudi zgodovinopisju, so skromni in k poznavanju historičnih dob ne prispevajo veliko. Arheologi tako nehote upravičujemo trditve, da je srednjeveška arheologija zgolj potrata časa in denarja (izjava Petra Sawyerja, nav. v Rahtz, 1983, 15).

Sodobno zahodno pojmovanje sveta, ki izhaja iz racionalističnega duha novoveške filozofije, je v svojem bistvu analitično in redukcionistično. Evropske znanosti težijo k vse večji specializaciji in ob tem pozabljajo na celoto sveta, ki ga poskušajo razumeti. Življenjski svet cepijo na segmente, ki jih preučujejo posamezne discipline, med

seboj so vse bolj nepovezani. Celo raziskovanje preteklosti ni več zgolj to: razdelilo se je na zgodovino, arheologijo, historično antropologijo, etnologijo, zgodovino umetnosti, zgodovino arhitekture, kulturno zgodovino in na desetine drugih ved, ki si lastijo ta ali oni delec človeške preteklosti. Človekov življenjski svet je razdrobljen, zreduciran na nekaj sestavnih delov, ki jih nihče več ne zmore sestaviti v celoto.

Brezmejne količine ustvarjalne energije so vložene v utemeljevanje drugačnosti in opredeljevanje pomena in upravičenosti posameznih disciplin (prim. npr. Korošec, 1950; Grafenauer, 1951; Kastelic, 1964–1965; Dymond, 1974; Schlesinger, 1974; Hinz, 1982; Šprajc, 1982; Bogataj et al., 1986; Hills, 1997). Ker je svet v resnici nemogoče razumeti v ostro razmejenih segmentih, je izredno težko opredeliti tudi razdrobljenost disciplin, ki ga preučujejo.

Odnose med disciplinami označujejo dvomi, nepoznavanje, strah in zatorej vztrajanje pri razmejitvah pristojnosti. Raziskovanje je družbeno delovanje, zanj pa je značilno, da posega v razmerja moči. Razprave o tem, kaj neka disciplina zmore in česa ne, kaj sme in česa ne sme početi, kako naj bo organizirana in kakšen odnos naj zavzame do drugih disciplin, imajo v veliki meri opraviti z ustvarjanjem prestiža. Ta ima pogosto zelo prozaično plat – namreč, koliko vladnega raziskovalnega denarja bo odmerjenega posameznim vedam in njihovim institucijam.

Raziskovanje človeške preteklosti se takšnemu pristopu upira. Različne metode študija različnih virov so vendarle usmerjene k istemu cilju – spoznavanju preteklosti. Morebiti ima preteklost resnično več obrazov in posamezni viri odstirajo le drobce njene podobe, toda pri interpretaciji se – denimo – zgodovinska in arheološka raziskava srečujeta. Deli arheologa in zgodovinarja se kljub specifičnim potezam osnovnih virov, ki jih obravnavata, bistveno ne razlikujeta; v obeh primerih gre za pisno produkcijo interpretacij človeške preteklosti, vpeto v nenehno dialektiko vzdolž časovnega kontinuuma, ki minulo povezuje s pričujočim.

Povrnimo se k naslovu prispevka: zakaj in čemu arheologija mlajših obdobij?

Vprašanje morda zveni, kot da ta disciplina potrebuje opravičilo. V resnici je pretežni del besedil, ki so posvečena razmisleku o vsebini arheologije mlajših obdobij, po svoji naravi apologetski. Gre za utemeljevanje discipline v odnosu do zgodovinopisja, ki v njej vidi poseganje v lastne pristojnosti, in v odnosu do arheologije, ki v njej vidi tratenje denarja.

Problem je sicer realen, ni pa resničen. Realen zato, ker obstaja. Tradicionalna reakcija zgodovinarjev na arheološko raziskovanje srednjega veka in mlajših dob je negativna, to v veliki meri drži še danes. Zgodovinopisje je očitno prepričano, da arheologija sicer lahko ponudi "metodo" – kot da bi poznala le eno! – izkopavanja za pridobivanje materialnih ostankov ali fizičnih relikvij, ki pa so

uporabni le za vzpostavljanje empatičnega, čustvenega odnosa do konkretizirane preteklosti. Materialni objekti niso razumljeni kot avtonomen vir za spoznavanje in razumevanje preteklosti, temveč so fizični, čutno zaznavni most med sedanjostjo in preteklostjo (Lowenthal, 1985, xxiii), le sredstvo, prek katerega dobi zgodovina fizično konkretno podobo. Ta podoba ni problematizirana; po splošnem prepričanju naj bi v celoti ustrezala zgodbi o preteklosti, kot jo razkriva in piše zgodovinopisje na podlagi pisnih virov.

Arheologija drugih interesnih (beri: kronoloških) usmeritev vidi v arheologiji mlajših obdobij nekakšno pastorko, ki sicer sodi v družino, saj ima nekaj prepoznavno arheoloških potez (metodologijo pridobivanja virov), a se ukvarja s stvarmi, ki jih ne more samostojno presojati, saj jo "omejuje" oziroma njene interpretacije določa vednost, ki izhaja iz pisnih virov.

Preprosto povedano, gre zgolj za igro moči, ki ji ne moremo najti opravičila v strokovnih argumentih o naravi virov in pravilni obravnavi preteklosti.

Če pustimo ob strani nepoznavanje, ki opredeljuje tako nazore zgodovinarjev o arheologiji kot nazore arheologov o zgodovini, zagotovo velja, da vzrok za žalostni položaj arheologije mlajših obdobij tiči v arheologiji sami.

Arheologija namreč še vedno ni dorekla nekaterih temeljnih vprašanj o naravi predmeta in o naravi dela. Ne pričakujemo sicer, da obstajajo dokončni in večno, brezpogojno veljavni odgovori; nenavadno je, da arheološka dejavnost poteka povečini v popolni odsotnosti tovrstnega razmisleka. Arheološka praksa temelji na nekakšnih nereflektiranih, implicitnih in bolj ali manj zdravorazumskih predstavah o tem, kaj je arheološki vir, kaj je arheologova naloga in kako naj se je loteva, delo samo pa se odvija po principu inercije.

V odnosu do zgodovinopisja, na katerega interesno področje arheologija posega pri ukvarjanju z manj oddaljenimi odseki človeške preteklosti, tiči glavni problem nedvomno v naravi in kakovosti arheološkega dela, predvsem interpretacij. Če smemo nekoliko nesramno pripomniti, da lahko arheologija s prazgodovino počne malodane kar hoče, saj vsak nov podatek in spoznanje že avtomatično pomeni obogatitev in povečanje zaloge vednosti, pa v tako imenovanih zgodovinskih obdobjih gotovo ni tako. Nedoraslost arheologije kompleksnosti virov in njihovim potencialom postane ob vzporejanju z vednostjo, ki izhaja iz drugih, predvsem pisnih virov, zelo očitna.

Zakaj neki smo tedaj rekli, da problem upravičenosti arheologije mlajših obdobij ni resničen? Ni in ne more biti resničen iz zelo preprostega razloga: raziskovanje preteklosti mora izkoristiti vse razpoložljive vire, ki nam ob ustrezni interpretaciji dajo vpogled v najrazličnejše vidike celote sveta, preteklosti, ki je predmet našega dela. Integralno razumevanje te celote sveta naravnost zahteva upoštevanje vseh relevantnih informacij in ob tem uporabo ustreznih raziskovalnih strategij, postopkov in interpretativnih modelov. Delitev na arheološke

in zgodovinske vire, na arheologijo in zgodovinopisje je lahko upravičena le v metodološkem in logističnem smislu, ne pa pri končnih raziskovalnih ciljih, ki naj bi slednjič težili k integralni podobi preteklosti (prim. Moreland. 1998).

Resnična težava leži drugje. Upravičenje neke discipline, neke raziskovalne tradicije, pristopa, metode ali interpretativnega modela mora izhajati iz samega razumevanja raziskovalnega dela, njegovih ciljev in namenov. Četudi bi se torej problematiki nezdravih odnosov med zgodovinopisjem in arheologijo lahko salomonsko ognili s tem, da bi ju porinili pod skupni pokrov, denimo medievistike za raziskovanje srednjega veka, pa je resnične probleme potrebno reševati drugje. Na teoretskem polju je treba doseči marsikaj. Teoretizirati osnovne podmene arheološkega dela: kaj je materialni vir in kaj je materialna kultura, kakšna je njena narava v elementu živega, delujočega družbenega sistema in kakšna je njena narava v vlogi arheološkega vira; po kakšni poti materialni predmeti iz živega družbenega sistema postanejo elementi arheološkega zapisa; kako se ta zapis sploh oblikuje; kakšno je mesto arheologa pri prepoznavanju, dokumentiranju in interpretiranju arheološkega zapisa. Če takšne arheološke teorije – prilagojene specifiki arheoloških virov – posegajo na področje disciplin, kot so antropologija, sociologija kulture, zgodovinopisje in podobno, to ne le ni nič slabega, marveč je naravnost zaželeno in celo nujno. Uzreti je namreč treba celoto sveta, celoto sveta preteklosti, ki je osnovni predmet našega profesionalnega, raziskovalnega zanimanja, in celoto sveta sedanjosti, v katerem kot raziskovalci utemeljujemo in izvajamo svoje delovanje v specifičnih družbeno-ekonomskih razmerah.

Posebni pomen, ki so ga nekateri pripisovali arheologiji mlajših obdobij, je, da naj bi omogočala arheologiji nasploh gradnjo teorij in testiranje njenih orodij, hipotez in interpretativnih modelov na primeru kompleksnih, s pisnimi viri dokumentiranih družbenih situacij (South, 1977a in 1977b; Rahtz, 1981 in 1983; Hodges, 1982; D. Clarke, 1972). Preverba arheologovega branja materialnih ostalin preteklosti z zgodovinarjevim branjem pisnih ostalin te preteklosti naj bi pokazala ne-ustreznost arheoloških orodij. Vendar je po našem prepričanju takšno naziranje problematično vsaj iz treh razlogov:

– temelji namreč na implicitni predpostavki, da pisni viri in njihova interpretacija niso problematični, vsaj ne v tolikšni meri, kakor so arheološki viri; to seveda ne drži;
– predpostavlja, da lahko z interpretacijo zgolj materialnih in z interpretacijo zgolj pisnih virov pridemo do istega končnega rezultata, da med zgodovinskimi in arheološki viri obstaja enovita, enoznačna povezava;
– ne upošteva historične specifike konkretnih situacij, temveč jih posploši v nekakšne nadčasne, večno veljavne modele, ki jih nato na osnovi naivnih in le redko problematiziranih analogij uporablja za pojasnjevanje prazgodovinskih družb.

Ne, pomen arheologije mlajših obdobij za arheologijo kot vedo vidimo drugje: dejstvo, da se arheologija tod sooča z zgodovinopisjem in se mora v razmerju do njega "izkazati", razkriva pomanjkljivosti v konceptualizaciji predmeta raziskav, strategij in orodij, ki jih arheologija uporablja.

Po drugi strani bi kvalitetna in samozavestna arheologija mlajših obdobij pomenila resno alternativo dokumentarni zgodovini; s suvereno in prodorno obravnavo materialnih virov bi lahko spodnesla "gospostvo zgodovinskega vira" in ga nadomestila z bolj pluralno podobo preteklosti. Prav v takšnem subverzivnem učinkovanju vidimo izreden ustvarjalni potencial in produktivno raziskovalno spodbudo arheologije mlajših obdobij.

LITERATURA

ALCOCK, Leslie 1983, The archaeology of Celtic Britain, fifth to twelfth centuries A.D. – V: David A. HINTON (ur.), 25 Years of Medieval Archaeology. *Sheffield: University of Sheffield, str. 48–66.*

ANDERSSON, Hans 1993, Medieval archaeology in Scandinavia. – V: ANDERSSON in WIENBERG, 1993, str. 7–21.

ANDERSSON, Hans in WIENBERG, Jens (ur.) 1993, The Study of Medieval Archaeology. European Symposium for Teachers of Medieval Archaeology, Lund 11–15 June 1990. *Stockholm: Almqvist & Wiksell Int.*

AUSTIN, David 1990, The "proper study" of medieval archaeology. – V: AUSTIN in ALCOCK 1990, str. 9–42.

AUSTIN, David in ALCOCK, Leslie (ur.) 1990, From the Baltic to the Black Sea. London: Unwin Hyman. (One World Archaeology 18)

AUSTIN, David in THOMAS, Julian 1990, The "proper study" of medieval archaeology. – V: AUSTIN in ALCOCK, 1990, str. 43–78.

BINFORD, Lewis R. 1972, 'Evolution and horizon as revealed in ceramic analysis in historical archaeology' – A step toward the development of archaeological science. – The Conference on Historic Site Archaeology Papers *1971, 6, str. 117–125.*

BINTLIFF, John L. 1993, Structure, contingency, narrative and timelessness. Predavanje na srečanju Theoretical archaeology Group leta 1993. (Tipkopis.)

BOGATAJ, Janez et al. 1986, Razmerja med etnologijo in zgodovino. Gradivo s posvetovanja v Mariboru, november 1984. *Ljubljana. (Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva 14; Knjižnica Kronike, časopisa za slovensko krajevno zgodovino 6.)*

BURKE, Peter 1993, Revolucija v francoskem zgodovinopisju. *Ljubljana: ŠKUC, Filozofska fakulteta. (Studia humanitatis.)*

CARR, E. H. 1990, What is History? *Harmondsworth: Penguin Books. (1. izdaja London: Macmillan, 1961)*

CHAMPION, Timothy C. 1990, Medieval archaeology and the tyranny of the historical record. – V: AUSTIN in ALCOCK, 1990, str. 79–95.

CLARKE, David L. 1972, Models and paradigms in contemporary archaeology. – V: David L. CLARKE (ur.), Models in Archaeology. *London: Methuen, str. 1–60.*

CLARKE, Helen 1993 Medieval archaeology in Britain. – V: ANDERSSON in WIENBERG 1993, str. 37–40.

COLLINGWOOD, Robert G. (Robert Kolingvud) 1986, Ideja istorije. *Sarajevo, Zagreb: Svjetlost, Globus.*

DYMOND, D. P. 1974, Archeology and History: A Plea for Reconciliation. *London: Thames and Hudson.*

FEHRING, Günther Peter 1991, The Archaeology of Medieval Germany: An Introduction. *London: Routledge.*
FINBERG, H. P. R. 1964, Local History in the University.
FURET, F. 1983, Beyond the Annales. – The Journal of Modern History *55/3, str. 389–410.*
GARDINER, Patrick (ur.) 1974, The Philosophy of History. *London: Oxford University Press.*
GILCHRIST, Roberta 1994, Gender and Material Culture: The Archaeology of Religious Women. *London: Routledge.*
GOODY, Jack (ur.) 1968, Literacy in Traditional Societies. *Cambridge: Cambridge University Press.*
GOODY, Jack 1977, The Domestication of the Savage Mind. *Cambridge: Cambridge University Press.*
GOODY, Jack 1993, Med pisnim in ustnim – Študije o pisnosti, družini, kulturi in državi. *Ljubljana: ŠKUC, Filozofska fakulteta. (Studia humanitatis)*
GOODY, Jack in WATT, Ian P. 1963, The consequences of literacy. – Comparative Studies in History and Society *5, str. 304–345.*
GOSDEN, Christopher 1994, Social Being and Time. *Oxford: Blackwell.*
GRAFENAUER, Bogo 1951, O arheologiji in zgodovini. – Zgodovinski časopis *5, str. 163–173.*
GRIERSON, Philip,1959, Commerce in the Dark Ages: a critique of the evidence. – Transactions of the Royal Historical Society *9, str. 123–140.*
HEMPEL, Carl G. 1942, The function of general laws in history. – Journal of Philosophy *39, str. 35–48.*
HEMPEL, Carl G. 1974, Reasons and covering laws in historical explanation. – V: GARDINER 1974, str. 90–105.
HILLS, Catherine 1997, History and archaeology: do words matter more than deeds? – History and Archaeology. Archaeological Review from Cambridge *14/1, str. 29–36.*
HINTON, David A. (ur.), 25 Years of Medieval Archaeology. *Sheffield: University of Sheffield.*
HINZ, Hermann 1982, Mittelalterarchäologie. – Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters *10, 1982, str. 11–20.*
HODDER, Ian 1986, Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology. *Cambridge: Cambridge University Press.*
HODDER, Ian (ur.) 1989, The Meanings of Things: Material Culture and Symbolic Expression. *London: Harper Collins Academic. (One World Archaeology 6)*
HODDER, Ian 1992, Theory and Practice in Archaeology. *London: Routledge.*
HODGES, Richard 1982, Method and theory in medieval archaeology. – Archaeologia medievale *9, str. 7–38.*
HODGES, Richard 1986, Rewriting history: archaeology and the Annales paradigm. – V: Harry KÜHNEL (ur.), Alltag und Fortschritt im Mittelalter. *Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, str. 137–149.*
HUNT, L. 1986, French history in the last twenty years: the rise and fall of the Annales paradigm. – Journal of Contemporary History *21/2, str. 209–224.*
JANKUHN, Herbert 1973, Umrisse einer Archäologie des Mittelalters. – Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters *1, str. 9–19.*
KAJZER, Leszek 1993, Main problems of medieval archaeology in Poland: introduction to the archaeological and architectural researches. – V: ANDERSSON in WIENBERG 1993, str. 63–74.
KASTELIC, Jože 1964–1965, Nekaj problemov zgodnjesrednjeveške arheologije v Sloveniji. – Arheološki vestnik *15–16, 1964–1965, str. 109–124.*
KLEJN, Lev S. 1987, Arheološki viri. *Ljubljana: ŠKUC, Filozofska fakulteta. (Studia humanitatis)*
KNAPP, A. Bernard 1992a, Archaeology and Annales: time, space and change. – V: KNAPP 1992b, str. 1–21.

KNAPP, A. Bernard (ur.) 1992b, Archaeology, *Annales*, and Ethnohistory. *Cambridge: Cambridge University Press.*

KOROŠEC, Josip 1950, Arheologija in nekatere njene naloge. – Zgodovinski časopis *4, str. 5–22.*

LOWENTHAL, David 1985, The Past is a Foreign Country. *Cambridge: Cambridge University Press.*

LOŽAR, Rajko 1939, Staroslovansko in srednjeveško lončarstvo v Sloveniji. – Glasnik muzejskega društva za Slovenijo *20, str. 180–225.*

MANDELBAUM, Maurice 1974, The problem of "covering laws". – *V: GARDINER 1974, str. 51–65.*

MILLER, Daniel 1993, Material Culture and Mass Consumption. *Oxford: Blackwell.*

MIRNIK PREZELJ, Irena 1998, Slovenska zgodnjesrednjeveška arheologija med preteklostjo in sedanjostjo – pogled z "Zahoda". – Arheološki vestnik *49, str. 361–381.*

MORELAND, John 1992, Restoring the dialectic: settlement patterns and documents in medieval central Italy. – *V: KNAPP 1992b, str. 112–129.*

MORELAND, John 1998, Through the looking glass of possibilities: understanding the middle ages. – *V: Helmut HUNDSBICHLER, Gerhard JARITZ in Thomas KÜHTREIBER (ur.),* Die Vielfalt der Dinge – Neue Wege zur Analyse mittelalterlicher Sachkultur. *Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, str. 85–116.*

NABERGOJ, Tomaž 1995, Arheologija in gotika. – *V: Maja LOZAR ŠTAMCAR (ur.),* Gotika v Sloveniji – svet predmetov, *katalog razstave. Ljubljana: Narodni muzej Slovenije, str. 7–119.*

ORSER, Charles E., Jr. 1997, Expanding historical archaeology. – *V: Guy DE BOE in Frans VERHAEGHE (ur.),* Method and Theory in Historical Archaeology. Papers of the 'Medieval Europe Brugge 1997' Conference, *Vol. 3, str. 9–13.*

PREDOVNIK, Katarina Katja 1995, O stvareh in besedah – arheologija mlajših obdobij, *diplomsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Oddelek za arheologijo. (Tipkopis.)*

RAHTZ, Philip 1981, The New Medieval Archaeology. Inaugural Lecture. *York: University of York. (Tipkopis.)*

RAHTZ, Philip 1983, New approaches to medieval archaeology. – *V: HINTON 1983, str. 12–23.*

RENFREW, Colin Dialogues of the deaf. – *V: B. BURNHAM in J. KINGSBURY (ur.),* Space, Hierarchy and Society. *British Archaeological Reports, International Series 59, str. 253–259.*

SHANKS, Michael in TILLEY, Christopher 1987a, Re-Constructing Archaeology – Theory and Practice. *London: Routledge. (2. izdaja 1992)*

SHANKS, Michael in TILLEY, Christopher1987b, Social theory and Archaeology. *Cambridge: Polity Press.*

SCHIFFER, Michael B. 1977, Formation Processes of the Archaeological Record. *Albuquerque: University of New Mexico Press.*

SCHIFFER, Michael Brian 1999, The Material Life of Human Beings: Artifacts, Behaviour, and Communication. *London, New York: Routledge.*

SCHLESINGER, Walter 1974, Archäologie des Mittelalters in der Sicht des Historikers. – Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters *2, str. 7–31.*

SCHOLKMANN, Barbara 1998, Sachen und Menschen. Der Beitrag der archäologischen Mittelalter- und Neuzeitforschung. – *V: Helmut HUNDSBICHLER, Gerhard JARITZ in Thomas KÜHTREIBER (ur.),* Die Vielfalt der Dinge – Neue Wege zur Analyse mittelalterlicher Sachkultur. *Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, str. 63–83.*

SMETÁNKA, Zdeník 1993, Archaeology of the middle ages in Bohemia: its past, present and future. – *V: ANDERSSON in WIENBERG, 1993, str. 91–103.*

SOUTH, Stanley 1977a, Method and Theory in Historical Archaeology. *London: Academic Press.*

SOUTH, Stanley (ur.) 1977b, Research Strategies in Historical Archaeology. *London: Academic Press.*

STARE, Vida 1991, Pokopališče pri sv. Elizabeti v Špitalski ulici v Ljubljani. – Kronika *39/3, str. 17–28.*

STARE, Vida 1993, Center za arheologijo srednjega veka Narodnega muzeja 1960–1987. – Argo *35, str. 27–33.*

STOIANOVICH, T. 1976, French Historical Method: The *Annales* Paradigm. *Ithaca.*

ŠPRAJC, Ivan 1982, O razmerju med arheologijo in etnologijo. *Ljubljana: Slovensko etnološko društvo. (Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva 5)*

ŠRIBAR, Vinko in STARE, Vida 1981, Srednjeveško naselje Otok pri Dobravi – Arheološka pričevanja o nastajanju slovenskih mest. *Katalog razstave. Ljubljana.*

ŠRIBAR, Vinko in STARE, Vida 1990, Otok pri Dobravi. – V: Arheološka najdišča Dolenjske. *Posebna številka revije* Arheo*, str. 117–120.*

TAUBER, Jürg 1991, Aspekte zu Möglichkeiten und Grenzen einer Archäologie des Mittelalters. – V: Jürg TAUBER (ur.), Methoden und Perspektiven der Archäologie des Mittelalters. Tagungsberichte zum interdisziplinären Kolloquium vom 27.–30. September 1989 in Liestal (Schweiz). Archäologie und Museum *20, str. 7–30.*

TILLEY, Christopher (ur.) 1990, Reading Material Culture: Structuralism, Hermeneutics and Poststructuralism. *Oxford: Blackwell.*

TRIGGER, Bruce G. 1978, Time and Tradition: Essays in Archaeological Interpretation. *Edinburgh: Edinburgh University Press.*

TRIGGER, Bruce G. 1989, A History of Archaeological Thought. *Cambridge: Cambridge University Press.*

Katja Žvanut

Likovna produkcija zgodnjega srednjega veka: med arheologijo in umetnostno zgodovino

Kot je v članku o slovenski zgodnjesrednjeveški arheologiji opozorila Irena Mirnik Prezelj (Mirnik Prezelj, 1998), zgodnji srednji vek v zgodovinopisni razpravi nima splošno veljavne opredelitve. Tako spodnja kot tudi zgornja časovna omejitev obdobja sta regionalno pogojeni, kar povzroča nemalo zmede pri kakršnemkoli poskusu sintetične obravnave. Problem je še toliko težji pri umetnostnozgodovinski periodizaciji časa po zatonu antičnega sveta. Razlog se skriva v samem konceptu umetnosti, ki med drugim narekuje tudi delitev preteklosti na posamezna umetnostna obdobja. Pri tradicionalni umetnostnozgodovinski delitvi preteklosti na rigidno definirana umetnostna obdobja namreč ne moremo mimo dejstva, da so ta med seboj v hierarhičnem razmerju. To pomeni, da so nekatera (antika, ki sploh predstavlja kanon v zgodovini umetnosti, barok, impresionizem) v skladu z nekim tradicionalnim umetnostnim kriterijem vrednotena više kot druga (pozna antika, zgodnji srednji vek, manierizem, rokoko), nekatera pa umetnostni zgodovini povzročajo celo tako hude konceptualne preglavice, da se z njimi skoraj kot po nekakšnem nenapisanem pravilu ne ukvarja (prazgodovina kot najbolj očiten primer). Nižje vrednotena umetnostna obdobja služijo raziskovalcem predvsem kot poligon za preučevanje sprememb in prehoda med zaporednimi velikimi umetnostnimi obdobji. V njihovih likovnih produkcijah pa v večji meri iščejo le znake zamiranja predhodnega in počasno napovedovanje sledečega slogovnega izraza v skladu z idejo slogovnega evolucionizma. Ta ideja je poleg samega koncepta umetnosti drugi ostanek pozitivistične umetnostne teorije

19. stoletja, ki pa se je v umetnostni zgodovini zakoreninil tako globoko, da je malodane pridobil značaj splošno veljavnega pravila.

Zgodnji srednji vek s svojo politično, družbeno in kulturno segmentiranostjo je v umetnostnozgodovinski razpravi še posebej problematično obdobje zato, ker predstavlja nekakšen *interregnum* med dvema obdobjema, ki sta (umetnostno) združevali večino zahodne in srednje Evrope: rimsko antiko z idejo univerzalizma na eni in romaniko kot prvim evropskim mednarodnim slogom na drugi strani. Čas med zatonom rimskega cesarstva in sredino 11. stoletja je v umetnostnozgodovinski razpravi zato že od nekdaj pomenil velik problem. Za obdobje neposredno po razpadu cesarstva se je uveljavil konceptualno vprašljiv, predvsem pa vsebinsko zmuzljiv pojem umetnost časa preseljevanja ljudstev (nemško *Völkerwanderungskunst*), sledijo pa mu merovinško, karolinško in otonsko obdobje.[1] Že pri taki delitvi časa med antiko in romaniko se pojavijo problemi: če lahko pojem *Völkerwanderungskunst* še nekako apliciramo na celotno evropsko ozemlje, s pridržkom, da pač govorimo o različnih likovnih produkcijah – langobardski, saški, alamanski, gotski –, ki trčijo ob isto poznoantično likovno tradicijo, pa tega, kljub ustaljeni umetnostnozgodovinski praksi, ne moremo storiti s pojmoma karolinške in otonske umetnosti. Gre namreč za dve umetnostni produkciji, ki sta bili politično in geografsko pogojeni, podobno kot rimska umetnost. Zato se srečujemo z enakimi problemi kot pri iskanju *romanitas* na celotnem območju nekdanjega rimskega cesarstva tudi pri določanju karolinških (kasneje tudi otonskih) kulturnih in umetnostnih elementov. Ti so izraziti in razmeroma lahko določljivi tako formalno kot tudi vsebinsko v središčih karolinškega (otonskega) cesarstva. Čim bolj se od njih oddaljujemo in se približujemo mejnim območjem, tem bolj nejasni in težje ulovljivi postajajo. Navadno jih povezujemo z gradnjo cerkva (pokristjanjevanje je bilo ena od metod širjenja karolinškega cesarstva proti vzhodu) in pa s posameznimi najdbami, predvsem "zlatarske umetnosti", ki so raztresene malodane po vsej zahodni in osrednji Evropi.

Umetnostna zgodovina se iz opisanih razlogov otepa raziskovanja likovne ustvarjalnosti zgodnjega srednjega veka in jo praviloma prepušča arheologiji, ki se je loteva s svojimi metodami. Slovenija pri tej praksi ni nobena izjema. Seveda pa se ignoranca umetnostne zgodovine in pa včasih povsem nekritično prevzemanje njenih metod v arheologiji, ki se je nekako primorana ukvarjati s to problematiko, izražata pri razumevanju in vrednotenju likovne produkcije, ki je nastajala na našem ozemlju v času po zatonu rimskega cesarstva in pred gradnjo prvih samostanskih cerkva v 11. stoletju. Kakšne so njune posledice, bo skušal prikazati ta prispevek.

[1] *Primerjaj npr. razdelitev na slogovna obdobja v zbirki Propyläen Kunstgeschichte.*

I. SLOVENSKA UMETNOSTNA ZGODOVINA IN ZGODNJI SREDNJI VEK

"Umetnost zgodnjega srednjega veka je na Slovenskem še nepreorana njiva. Pričakujemo, da nam bo zemlja razkrila še marsikatero arheološko pričo iz teh dni ... Zato lahko za zdaj umetnostni značaj prvih stoletij slovenskega življa v novi domovini obnavljamo samo iz raztresenih drobcev, in ta podoba ni niti enovita niti popolna." (Cevc, 1966: 13)

Besede Emilijana Cevca o raziskavah zgodnjesrednjeveške umetnosti pri nas izpred skoraj petintridesetih let veljajo še danes. Razlog za to ni morebitna nedejavnost ali neuspešnost slovenske arheologije pri odstiranju "še neodkritih zakladov", skritih globoko v domači zemlji, pač pa v konceptualni okostenelosti umetnostne zgodovine same. Ta trmasto vztraja pri ozki omejitvi in specifični definiciji predmeta svojega preučevanja (gre seveda predvsem za slikarstvo, kiparstvo in arhitekturo), kar ima za najbolj očitno posledico izkrivljeno podobo umetnostne produkcije zgodnjega srednjega veka[2] na slovenskih tleh. Če je verjeti domačim umetnostnozgodovinskim pregledom, ta praktično ne obstaja in je tako številčno kakor kvalitativno precej omejena.

Najstarejši pregledi umetnostne produkcije na naših tleh (na celotnem območju ali pa vsaj določenem delu, npr. na Kranjskem) iz druge polovice 19. stoletja (Dimitz, 1865 in 1874; Pleteršnik, 1874; Strahl, 1884) obdobje zgodnjega srednjega veka izpuščajo, saj je po mnenju avtorjev začetke slovenske umetnosti potrebno iskati dosti kasneje (vsekakor ne pred visokim ali poznim srednjim vekom). Edina izjema je Peter pl. Radič, ki je v prispevku *Umételjnost in umételjna obrt Slovencev* s konca 19. stoletja za obdobje pred krščanskim srednjim vekom sicer predpostavil obstoj slovenske umetnosti, vendar pa je bil mnenja, da so njeni sledovi še zakopani v zemlji (Radič, 1880: 3).

V začetku 20. stoletja, natančneje leta 1924, sta v istem letu izšla dva pregleda slovenske umetnosti: Steletov *Oris zgodovine umetnosti pri Slovencih* in Malova *Zgodovina umetnosti pri Slovencih, Hrvatih in Srbih* (Stele, 1924; Mal, 1924). Kljub isti tematiki sta si deli precej različni, to se lepo kaže v obravnavi zgodnjesrednjeveškega obdobja. Josip Mal je likovno snovanje tega obdobja obravnaval v okviru vseh treh zvrsti umetnosti, torej pri arhitekturi in tudi pri slikarstvu in kiparstvu. Ker je obdobje razširil še na starokrščanski čas, je kot priče tega snovanja pritegnil poleg cerkvene arhitekture (sv. Just v Trstu, sv. Adrijan v Zalavaru) in njene opreme (kamnita plastika iz Milj pri Trstu) še starokrščanske mozaike (tudi iz tržaškega sv. Justa). Pozabil ni niti sekundarno uporabljenih antičnih spolij (knežji kamen in vojvodski prestol) in pa, kar je najvažnejše, nakita in oprave. Teh artefaktov je bilo sicer po njegovem mnenju ohranjenih razmeroma malo. Popolnoma

[2] Umetnostna zgodovina seveda govori o umetnosti zgodnjega srednjega veka ali o zgodnjesrednjeveški umetnostni produkciji. Po našem mnenju je pojem konceptualno neprimeren, zato se nam za obdobje (zgodnjega) srednjega veka zdi smiselno uporabljati pojem likovna produkcija. Pojem zgodnjesrednjeveške umetnostne produkcije uporabljamo v primerih, ko se sklicujemo na druge avtorje, ki so ta pojem sami uporabljali.

drugačno sliko domače zgodnjesrednjeveške umetnostne produkcije najdemo v Steletovem pregledu. V nasprotju z Malom, ki je bil zgodovinar in muzealec, je bil France Stele umetnostni zgodovinar, to se izraža v njegovem pojmovanju umetnostnega snovanja. Njegovo mnenje je bilo, da naj bi v obdobju (zgodnjega) srednjega veka umetnostne težnje v obliki nekakšne kulturne kolonizacije prišle na naše ozemlje iz zahodne Evrope. Domači narod, ki je sprva zgolj pasivno sprejemal te pobude, jih je le počasi prevzemal in končno tudi po svoje preoblikoval. Nosilec te nove umetnosti je bila, tu Steletovo mnenje sovpada z Malovim, krščanska cerkev. Za prvo umetnost, ki naj bi jo k nam prineslo krščanstvo, je bil Stele prepričan, da ni bila monumentalna, zato naj se je tudi ne bi nič ohranilo. Na njene oblike lahko, po njegovem mnenju, sklepamo s pomočjo analogij velikih središč, od koder se je razširila v naše kraje. Prvi res monumentalni umetnostni slog pri nas pa je bila pravzaprav šele romanika.

V Steletovem razumevanju zgodnjesrednjeveške umetnostne produkcije na Slovenskem se skrivata dve ideji, ki sta značilni tudi za vse poznejše obravnave in sta se ohranili bolj ali manj do danes. Najprej prepričanje, da v obdobju zgodnjega srednjega veka na našem ozemlju o pravi, torej monumentalni umetnosti pravzaprav sploh ne moremo govoriti,[3] saj je novo priseljeni Slovani očitno niso poznali. Tako mnenje najdemo kasneje npr. pri Vojeslavu Moletu (Mole, 1965), Emilijanu Cevcu (Cevc, 1966), implicitno pa tudi še pri Levu Menašeju (Menaše, 1981) in Nataši Golob (Golob, 1998). Najbolj eksplicitno se je izrazil E. Cevc, ko je govoril o Slovanih kot o pastirskem in poljedelskem ljudstvu, ki ne pozna monumentalne umetnosti in je anikonsko razpoloženo. Umetnostna prizadevanja naj bi izživljali predvsem v krašenju predmetov vsakdanje rabe in precej preprostega nakita, neznana pa naj bi jim bila tudi antična predstava "lepega človeka" (Cevc, 1966: 6). S tem je Cevc tudi že nakazal smer raziskovanja in vrednotenja likovne ustvarjalnosti tega obdobja, ki prevladuje še danes v umetnostnozgodovinski in tudi arheološki literaturi. Ko je "pravi" umetnosti (slikarstvo, kiparstvo in arhitektura) kot nasprotje postavil krašenje uporabnih drobnih predmetov, je vzpostavil dihotomijo monumentalna umetnost – umetna obrt, ki je tako značilna za obravnavo zgodnjesrednjeveške likovne ustvarjalnosti. Ta dihotomija je seveda le pojavna oblika trdno zakoreninjenega nasprotja civilizirano – barbarsko, ki je v zgodovinopisju še vedno veljaven in celo prevladujoč koncept.[4] V luči takega dualističnega modela je seveda obdobje zgodnjega srednjega veka s svojim likovnim snovanjem vnaprej okarakterizirano kot manjvredno.

Druga Steletova ideja, ki je doživela širok, predvsem pa dolgotrajen odmev v slovenski umetnostnozgodovinski (pa tudi arheološki) literaturi, je posledica prve. Ker Slovani po Steletovem mnenju niso imeli lastne umetnosti, so jo morali torej od nekoga prevzeti. Če je bila v rimski antiki ideja univerzalnega cesarstva tista,

[3] Prav F. Stele je bil tisti, ki je v slovensko umetnostnozgodovinsko terminologijo vpeljal pojem monumentalnega in ga ustoličil s svojimi Monumenta artis slovenicae iz let 1935–1937. Termin se je zakoreninil tako globoko, da je merodajen in v uporabi še danes tudi izven umetnostnozgodovinske razprave, npr. v arheologiji.

[4] Kot drugi podobni dualistični pari, npr. telo – duh, subjekt – objekt, kultura – narava, ki razlagajo "ustroj sveta", je tudi naša dvojica posledica kartezijskega modela sveta, ki se je razvil v humanistični in znanstveni misli v 18. in 19. stoletju. O tem gl. npr. Brück, 1999.

ki je združevala ogromno območje od sredozemskega bazena pa vse do najbolj severnih predelov evropske celine, je, v skladu s tradicionalno umetnostnozgodovinsko interpretacijo, to združevalno vlogo v času zgodnjega srednjega veka prevzela nase krščanska cerkev. Posebej dobro so to znali izkoristiti Karolingi, ko so po vzoru starejšega cesarstva začeli načrtno graditi svoje lastno. V oblikujočem se *Imperium Christianum* je krščanska vera s svojo simboliko in ikonografijo postala (zunanja) oznanjevalka politične pripadnosti. Zaradi geografske razprostranjenosti, predvsem pa družbene in "etnične" pestrosti prostora, po katerem se je širilo karolinško cesarstvo, tudi njegov likovni izraz ni mogel biti enoten. Identičen primer je predstavljala že rimska likovna produkcija z lokalnimi različicami.[5] In enako kot pri rimski se tudi pri obravnavi likovne produkcije zgodnjega srednjega veka umetnostna zgodovina, namesto da bi se ukvarjala s preučevanjem pestrosti in raznovrstnosti likovnih manifestacij ter njihovo interpretacijo, posveča predvsem bolj ali manj abstraktnemu ugotavljanju možnih vzorov za posamezne oblike. Ideja o uvozu umetnostnih oblik in vsebin izhaja iz modela središča in obrobja, ki ga umetnostna zgodovina (in kot bomo pokazali v nadaljevanju, tudi arheologija) s pridom uporablja pri oblikovni in vsebinski analizi. V tem modelu je umetnostnemu slogu pripisan značaj v sebi sklenjene entitete, ki sledi notranji logiki neodvisno od zunanjega konteksta. Raziskovalec se tako prelevi v detektiva, ki z odločnostjo psa slednika išče posamezne stopnje v nekakšnem progresivnem ali regresivnem razvoju, ki ga oblika doživlja na poti od izhodiščne do končne stopnje.

Tako se je slovenska umetnostna zgodovina pri preučevanju zgodnjesrednjeveškega obdobja posvetila predvsem iskanju formalnih vzorov za artefakte, nastale na naših tleh. S tem, ko so jih iskali in seveda tudi našli predvsem na Zahodu, to pomeni v tistem delu Evrope, ki je bil vsaj umetnostno in do neke mere tudi politično naslednik antičnega sveta, so raziskovalci domači umetnostni produkciji pravzaprav dali legitimnost. S pomočjo identifikacije prevzetih elementov in modelov so dobili potrebni "dokaz, da so se slovenske pokrajine v predromanski dobi že udeleževale takratnega razvoja zahodnoevropske umetnosti" (Mole, 1965: 306; prim. tudi Cevc, 1966: 8–9).

Iskanje, pogosto nasilno, povezav z Zahodom in zahodnoevropskih izhodišč za domače likovno snovanje zgodnjega srednjega veka je vodilna nit tudi tistih redkih specializiranih slovenskih študij, ki se ukvarjajo prav posebej s produkcijo tega obdobja. Predvsem gre za študije kiparstva, v manjši meri tudi arhitekture.

Problem predromanskega obdobja v domačem stavbarstvu je po krajšem prispevku F. Steleta iz začetka petdesetih let (Stele, 1952) prvi strnjeno, vendar zelo na kratko zaobjel Marijan Zadnikar v monografiji o romanski sakralni arhitekturi na Slovenskem (Zadnikar, 1982). Kot zagovornik ideje organskega razvoja, ki naj ne bi poznal

[5] Namesto izraza provincialno raje uporabljamo vrednostno bolj nevtralen izraz lokalno, saj ima prvi po našem mnenju slabšalni vrednostni prizvok.

ostrih meja, je videl pomen raziskovanja predromanske arhitekture predvsem v možnosti proučevanja kontinuitete stavbnih členov in tipov s starokrščanskim obdobjem na eni in romanskim na drugi strani (prim. s Cevc, 1966: 3). "Predromansko je pravzaprav vse, kar je nastalo pred romaniko po zatonu antičnega sveta in njegove kulture ... V ožjem pomenu besede pa za predromaniko lahko označimo vse tisto, kar neposredno napoveduje in pripravlja dokončno izoblikovanje tega sloga in njegovih značilnosti." (Zadnikar, 1982: 15) V teh Zadnikarjevih besedah se odraža razumevanje zgodnjesrednjeveške likovne ustvarjalnosti, kot se je izoblikovalo v skladu s tradicionalnimi koncepti umetnostne zgodovine. S terminom predromansko, ki bi moral biti vrednostno nevtralna časovna oznaka, označujemo vse tisto, kar še ni romansko. S tem pa podajamo vrednostno sodbo, ki je seveda negativna. Tako razumevanje zgodnjega srednjega veka velja za bolj ali manj vso (slovensko) umetnostnozgodovinsko razpravo.

Drugo študijo o našem zgodnjesrednjeveškem stavbarstvu je napisal Ivan Stopar, ukvarja pa se predvsem s problemom proporcev, ki so jih uporabljali tedanji stavbarji (Stopar, 1987). Tisto, v čemer se Stopar strinja z Zadnikarjem, je predvsem mnenje, da naše zgodnjesrednjeveške arhitekture, ki je nastajala nekako med 9. in drugo polovico 11. stoletja, ne moremo označiti s slogovnima oznakama karolinška in otonska (Stopar, 1987: 52; Zadnikar, 1982: 42), zato tudi on uporablja termin predromanska.

Razprave o zgodnjesrednjeveški plastiki z domačih tal lahko razdelimo v dve skupini: študije iz prve skupine se ukvarjajo z (doslej) edinima identificiranima zgodnjesrednjeveškima figuralnima upodobitvama,[6] s hodiškim in svetogorskim reliefom (Cevc, 1952 in 1986), študije iz druge skupine pa se ukvarjajo s problematiko tako imenovane pleteninaste plastike (Stele, 1944; Cevc, 1950, Zadnikar, 1955; Sagadin, 1977 in 1981).

E. Cevc, ki se je ukvarjal z obema antropomorfnima reliefoma, je nedvomno pripadnik stare umetnostnozgodovinske šole, ki neprikrito občuduje dosežke antičnega kiparstva, temelječe na ideji "lepega človeka" (Cevc, 1966: str. 6). Posledica tega je njegovo negativno vrednotenje domače zgodnjesrednjeveške klesarske produkcije, v kateri avtor išče sledove prvih "primitivnih poskusov uveljavljanja plastičnih vrednot". Oba reliefa sta po njegovem mnenju primitivna spomenika, tako zaradi primitivne tehnike klinastega vreza kakor tudi zaradi primitivnega oblikovanja človeške figure (isti, 1952: 214 in sl.). Zavidanja vredno domišljijo pa avtor pokaže, ko z natančno formalno analizo, predvsem telesnosti obeh figur, in s pomočjo le njemu očitnih analogij z območja celotne Evrope razlaga razliko med obema ploščama: svetogorska oranta naj bi bila tako še zadnji odmev barbarizirane antične figuralike (prav tam: 228), medtem ko naj bi bil skoraj sočasni hodiški relief že prvi upodobitveni poskus starih Slovanov, ljudstva, ki naj bi se dotlej

[6] Verjetno bi morali reliefoma prišteti še kamniti nagrobnik z Otoka pri Dobravi, ki ga V. Stare in V. Šribar datirata v drugo polovico 11. stoletja (Šribar, Stare, 1980).

izražalo le ornamentalno (prav tam: 244). Svetogorski in hodiški relief naj bi torej z glavnima izraznima sredstvoma, črto in ploskvijo, ki pa se nagibata k precejšnji ornamentalnosti, odlično ponazarjala mejo med odmirajočim antičnim in oblikujočim se novim, srednjeveškim predstavnim svetom (prav tam: 233). S tem je Cevc tudi v domačem kiparstvu našel tisto, česar si je tako zelo želel, namreč nepretrgano "razvojno vrsto kiparstva med predromaniko in romaniko" (Cevc, 1986: 16). Druga značilnost Cevčevega pojmovanja kiparske ustvarjalnosti, zlasti očitna pri obravnavi zgodnjesrednjeveškega obdobja, je ideja o odvisnosti domačih mojstrov od nekakšnih predlog. Pri obravnavi hodiškega reliefa je v resnici šel celo tako daleč, da je ne samo predpostavil obstoj njegove predloge, pač pa jo je tudi našel. Šlo naj bi za neko zazdaj še neznano figuralno okrašeno tkanino, podobno tisti, ki jo hranijo v zakladnici katedrale v Sensu. Ta neznana predloga naj bi bila tako našemu reliefu kot tudi francoski tkanini blizu na figuralni in stilizacijski ravni (prav tam: 5 in sl.). Bila naj bi torej nekakšna vmesna povezovalna stopnja med hodiškim reliefom in sensko tkanino.

Iskanje vzorov in pobud domače likovne ustvarjalnosti na Zahodu je značilno tudi za drugo skupino študij zgodnjesrednjeveške plastike – pleteninaste plastike, ki v Cevčevi "razvojni liniji kiparstva" pomeni že naslednjo stopnjo (Cevc, 1963: 24 in 1986: 18). Avtorji, ki so se ukvarjali s kamnito plastiko, okrašeno s pleteninasto ornamentiko (krajše pleteninasto plastiko), ohranjeno na ozemlju današnje Slovenije, seveda niso mogli spregledati dejstva, da jo lahko tehnološko in tudi motivno povežemo s podobnimi artefakti na avstrijskem Koroškem, Bavarskem, v Italiji in Dalmaciji. Iskanje umetnostnih pobud za izoblikovanje tega fenomena se je razširilo na srednjeevropski prostor. Tako je že F. Stele, ki se je pri nas prvi resneje ukvarjal s pleteninasto plastiko (Stele, 1944), zapisal, da se naš kos (takrat je bil znan komaj en fragment) pleteninaste plastike vključuje v širše območje srednje in južne Evrope, kjer je ta umetnost značilna za obdobje med 8. in 11. stoletjem. Njeni bistveni značilnosti sta krščanski značaj (gre za dele cerkvene oprave) in pa italski izvor (najprej je tu sama klesarska tehnika, ki je lahko v tem času le poznoantična tradicija, dalje pa tudi motivika). Podobno kot Karl Ginhart dve leti pred njim (Ginhart, 1942) je tudi Stele zavrnil možnost, da bi šlo v primeru pleteninaste plastike za langobardsko umetnost, ampak je poudarjal, da gre za karolinško umetnost, bolje rečeno, za eno od podzvrsti karolinške umetnosti, ki naj bi se širila po Evropi s pomočjo misijonske dejavnosti. V nasprotju z dvorno umetnostjo pa se, po Steletovem mnenju, v pleteninasti plastiki izraža likovna volja preprostega ljudstva, zato je od K. Ginharta, ki je trdil isto, prevzel termin "karolinška državna umetnost poljudne vrste" (Stele, 1944: 353); ta "v deželah s krščansko in z antično umetnostno tradicijo pomeni največji odklon od humanističnega ideala likovne umetnosti v abstraktno spiritualistično smer" (prav

tam: 348). Takšna vrednostna oznaka pleteninaste plastike se pojavlja tudi pri kasnejših raziskovalcih (npr. Cevc, 1950). Milan Sagadin, ki je cela tri desetletja kasneje pleteninasto plastiko monografsko obdelal in objavil katalog z vsemi do tedaj znanimi, a povečini še neobjavljenimi kosi (število ohranjenih fragmentov se je povzpelo na 33), je po analogiji z rimsko umetnostjo še vedno govoril o nekakšni provincialni umetnosti karolinškega cesarstva in pri tej oznaki vztrajal še nadaljnjih petnajst let (Sagadin, 1977, 1981 in 1991). Poleg cerkvene arhitekture, ki je s svojimi stavbnimi tipi in elementi k nam prišla iz zahodne Evrope, je torej tudi kiparska oprema v slovenski umetnostnozgodovinski razpravi obravnavana predvsem kot uvoz z Zahoda.

Kako lahko torej sklenemo naš kratki pregled umetnostnozgodovinske literature, ki se ukvarja z likovno ustvarjalnostjo obdobja po zatonu antičnega sveta in pred gradnjo prvih romanskih cerkva? Vsi avtorji se bolj ali manj strinjajo, da so bili Slovani, ki so se ob koncu 6. in v začetku 7. stoletja na naše ozemlje priselili z vzhoda, "umetnostno nesofisticirani" ali pa vsaj "nerazpoloženi" barbari, to je glavni razlog, da za seboj niso pustili sledov kakšne "ambicioznejše umetnostne dejavnosti" (Cevc, 1986: 4). Človeška figura, njeno plastično oblikovanje, jih ni zanimala, saj očitno "slovanska mitologija še ni bila tako dozorela, da bi lahko posredovala likovno oprijemljive figure bogov", tako da je bila staroslovanska umetnost pred 10. stoletjem pravzaprav šele na začetku razvojne poti (isti, 1963: 18). Svoje likovne predstave so tedanji prebivalci naših dežel (lahko) izživljali le v umetni obrti, se pravi pri oblikovanju in krašenju drobnih predmetov, zlasti nakita. Pravi srednji vek, s tem pa seveda tudi prava, monumentalna umetnost v obliki slikarstva, kiparstva in arhitekture, se na naših tleh začenja s krščanskim misijonom in frankovsko (tudi umetnostno) prevlado (prav tam: 24): z gradnjo prvih cerkva, ki jih je krasila pleteninasta plastika.

II. SLOVENSKA ARHEOLOGIJA IN ZGODNJI SREDNJI VEK

"Kvantitativno gledano tvorijo korpus zgodnjesrednjeveških spomenikov ornamentirani drobni predmeti iz grobov: fibule, spone in zaponke. V umetnostni zgodovini so bili ti spomeniki prav zaradi svoje množičnosti in pa nespecifičnih pojavnih oblik deležni sorazmerno omejene in pozne pozornosti. Te umetnostne zvrsti se je prijela oznaka profanega in umetnoobrtnega v nasprotju z individualnimi umetniškimi deli iz srednjeveških bibliotek, denimo iluminiranih rokopisov, ali iz cerkvenih zakladnic, kot npr. monštranc, relikviarjev in kelihov. Zato je do današnjega dne prepuščena arheologiji in prazgodovini." (Ehringhaus, 1997: 60)

Jože Kastelic je razpravo *Figuralna dediščina arheoloških dob v Sloveniji* iz leta 1951 sklenil z obdobjem zgodnjega srednjega veka

ali s slovansko umetnostjo (Kastelic, 1951). Ta naj bi bila eden od treh umetnostnih izrazov, ki so jih priseljena ljudstva prinesla na območje nekdanjega rimskega cesarstva (poleg germanske umetnosti in umetnosti stepskih ljudstev), in je imela prav tako kot drugi dve predvsem umetnoobrtni značaj. Kastelic meni, da staroslovanski dobi manjka monumentalna umetnost, v čemer vidi predvsem posledico ne preveč uspešnih poskusov fevdalizacije našega ozemlja. Likovna volja te dobe naj bi se zato izražala predvsem na fibulah in uhanih. Umetnostnozgodovinska delitev oz. vrednostno razvrščanje umetnostne produkcije na monumentalno in umetnoobrtno, ki smo jo srečali prvič pri F. Steletu (Stele, 1924), se je očitno do sredine 20. stoletja v slovenskem zgodovinopisju že tako zakoreninila, postala tako samoumevna, da je brez večjih težav prešla tudi v arheološko razpravo. Tako je tudi J. Kastelic pregled zaokrožil z mislijo, da je šele visoki srednji vek z novo umetnostjo tisto obdobje, ko slovenska umetnost zapusti "arhaične razvojne stopnje" (Kastelic, 1951: 200). In vendar ne moremo mimo dejstva, da je prav s Kasteličevo razpravo (večinski) del naše zgodnje-srednjeveške likovne produkcije, ki je bil do tedaj po krivici skoraj povsem prezrt, končno dobil svoje mesto. V arheološki razpravi, seveda. V Kasteličevem prispevku poleg tega najdemo tudi idejo, ki bo postala vodilna v prenekaterih kasnejših arheoloških študijah o domači zgodnjesrednjeveški likovni produkciji. To je ideja o slogu in njegovem pomenu pri kronološkem razvrščanju in umeščanju artefaktov (prav tam, 1951: 196).

Ker se je umetnostna zgodovina bolj ali manj v celoti odpovedala obravnavi sicer večinskega, a v skladu z njenim konceptom neelitnega dela likovne tvornosti zgodnjega srednjega veka, je bila arheologija primorana prevzeti (nehvaležno) vlogo discipline, ki se s to likovno produkcijo ne samo ukvarja, ampak ji tudi po najboljših močeh skuša vsaj delno povrniti značaj "umetniškega". To dokazuje članek Josipa Korošca st. o staroslovanskem lončku z antropomorfno upodobitvijo (J. Korošec, 1952/53). Gre za lonček iz prve polovice 9. stoletja, ki so ga našli v otroškem grobu v Turnišču pri Ptuju. Na dnu lončka najdemo stilizirano človeško figuro z razširjenimi rokami in nogami, kar naj bi bila prva slovanska antropomorfna upodobitev na naših tleh (prav tam: 193). In ravno ta podoba je skupaj s hodiškim in svetogorskim reliefom po Koroščevem mnenju argument za trditev, da v nasprotju s splošnim prepričanjem tudi starim Slovanom antropomorfne podobe niso bile niti tuje niti nezanimive. Ta *hominis defensio imaginis* je treba razumeti v luči trditve E. Cevca, da je pravzaprav človeški lik nosilec določljivega vsebinskega sporočila (Cevc, 1986: 3). Ideja vsebinske sporočilnosti je značilna za vso (slovensko) umetnostnozgodovinsko razpravo in je logična posledica teorije upodabljanja (reprezentacije) kot vodilne in prevladujoče teorije umetnostne zgodovine. V skladu s to teorijo je treba v vsaki sliki videti upodobitev, posnetek določenega dela

stvarnosti, bodisi da gre za človeka ali pa rastline in živali ter stvari, ki ga obdajajo. Pri takem razumevanju likovnega (predvsem seveda slikarskega in kiparskega) izražanja se vzpostavi osnovno umetnostnozgodovinsko dualistično nasprotje med podobo in ornamentom, ki pomeni osnovo za vrednostno hierarhično delitev likovne produkcije. Na eni strani imamo podobe, torej slike, ki so zaradi mimetičnosti nosilci vsebin in pomenov in jih lahko z dovolj poglobljenim študijem dešifriramo oz. razumemo. Na drugi strani pa imamo ornament, ki je brez globlje vsebinske povezave s svetom stvarnosti in je že po definiciji zgolj okras. Kot tak ni nosilec določnejših vsebin in pomenov, temveč je njegova izpovedna širina zlasti estetska. Dejstvo, da na fibulah, uhanih in drugih drobnih predmetih redko najdemo prepoznavne figuralne upodobitve in med njimi prednjačijo predvsem ornamentalni motivi, naj bi bilo torej samo še dokaz več, da pri teh artefaktih ne moremo govoriti o pravi umetnosti, ampak da gre res za umetnoobrtno produkcijo. Ena od posledic takega pojmovanja likovnega izraza je favoriziranje tistih artefaktov, ki so nosilci figuralnih upodobitev. Ta praksa je dobro prepoznavna tudi v slovenski arheološki literaturi, ki se ukvarja z zgodnjesrednjeveško likovno produkcijo: predvsem artefakti s figuralnimi upodobitvami so namreč tisti, ki so bodisi doživeli lastno obravnavo (prim. npr. Kastelic, 1962/63) bodisi bili deležni vsaj posebne pozornosti v študijah (prim. npr. Sagadin, 1991).

Motivika z drobnih predmetov služi arheologom pri njihovem umeščanju v širši kulturno-zgodovinski kontekst (podobno kot umetnostni zgodovinarji tudi arheologi iščejo možne povezave, vplive in pobude za domače izdelke in na podlagi teh sklepajo o vpetosti domačega ozemlja v širši prostor in čas), pa tudi pri razvrščanju artefaktov v kronološka zaporedja (spet s pomočjo formalne analize, temelječe na ideji slogovnega evolucionizma, ki jo je razvila in izpopolnila umetnostna zgodovina).

Prvo prakso lahko ponazorimo s pomočjo večletnega študija staroslovanske kulture Paole Korošec (P. Korošec, 1961, 1967, 1970/71 in 1979). V nasprotju z monumentalno umetnostjo na naših tleh, ki je v času pred visokim srednjim vekom sprejemala pobude izključno z zahoda, predvsem seveda iz karolinške države, je slovanska umetna obrt, po mnenju P. Korošec, ohranila kljub določenim vplivom povsem svojevrsten značaj. Zato o kakšni karolinški ali otonski dobi v njenem okviru ne moremo govoriti (ista, 1961, 1967). Če je v svojih zgodnjih razpravah Koroščeva še predpostavljala določene vplive, ki naj bi v naš prostor dotekali z zahoda (prav tam), pa je kasneje to svoje mnenje popolnoma spremenila. Slovanska likovna tvornost, kot se kaže na drobnih predmetih, naj ne bi imela nobene zveze z zahodom in tam živečimi Germani, pač pa naj bi bila vezana predvsem na vplive, ki so prihajali z vzhoda (vzhodno od Karpatskega bazena). Elementi, ki so se zdeli povezujoči z zahodom, naj bi bili po njeni kasnejši interpretaciji

ostanek poznoantične tradicije, ki se je plemenitila z vplivi iz osrednjega Podonavja; skupni so bili velikemu delu evropskega ozemlja (P. Korošec, 1979: 314).

S podrobno analizo motivov (poleg seveda oblikovne in tehnološke analize) je Koroščeva razdelila kulturo tako imenovanih karantanskih Slovanov na dve stopnji, karantansko in ketlaško, ki naj bi bili med seboj razvojno povezani. Študij soodvisnosti posameznih motivov v širšem kulturnozgodovinskem kontekstu jo je sprva pripeljal do sledeče slike (ista, 1961): starejša (karantanska) stopnja je močno zaznamovana s poznoantičnimi elementi, ki naj bi jih v motivno zakladnico prispevali romanizirani staroselci, na katere so Slovani naleteli ob prihodu. Poleg tega so opazni tudi germanski elementi pod precej močnim bizantinskim vplivom. Prehodno stopnjo zaznamujejo predvsem značilnosti predhodne, poleg tega pa naj bi bil še vedno očiten tudi dotok umetnostnih pobud z zahoda. Avtorica posebej opozarja na pojav izrazito krščanskih simbolov, na podlagi česar sklepa, da so bili stari Slovani pokristjanjeni nekako v tem času. Mlajša, ketlaška stopnja še vedno nadaljuje postopen razvoj starejših elementov in motivov, poleg tega pa na likovni izraz te dobe še naprej vplivata vzhod in tudi zahod. V naslednji fazi študija materialne kulture je P. Korošec podala nekoliko drugačno "zgodnjesrednjeveško arheološko sliko karantanskih Slovanov". Predvsem je spremenila mnenje o vplivu likovnih teženj zahodne Evrope na slovansko likovno snovanje.[7] Po poglobljeni analizi likovnega izraza artefaktov starejše (karantanske) stopnje je namreč ugotovila, da pri nekaterih motivih ne gre za elemente, ki bi bili značilni za zahodnoevropski prostor, pač pa, da je treba njihov izvor iskati na vzhodu, na panonskem območju, kjer naj bi se v tamkaj prevladujoč likovni izraz tudi že tvorno vključili določeni poznoantični elementi z osrednjega Podonavja. Mlajša (ketlaška) stopnja naj bi predstavljala motivno nadaljevanje predhodne stopnje, na to naj bi kazal slogovni razvoj različnih motivov. Druga značilnost te stopnje pa naj bi bila postopna stilizacija zlasti tistih figuralnih kompozicij, ki so se kot posledica vdora krščanstva in njegovih simbolnih upodobitev pojavile že v prehodnem obdobju med obema stopnjama (P. Korošec, 1970/71 in 1979). S preučevanjem motivike na drobnih predmetih staroslovanske dobe na našem ozemlju je tako P. Korošec karantansko kulturo povezala skoraj izključno z Vzhodom, predvsem s panonskim območjem. S tem prostorom pa naj karantanske kulture ne bi povezovala le motivika, ampak tudi načini oblikovanja in tehnologija. Na podlagi svojih izsledkov je avtorica sklepala, da materialna kultura karantanskih Slovanov pravzaprav izvira v zahodno panonskem kulturnem krogu. Po njihovem odhodu proti Zahodu in naselitvi na novem ozemlju ob koncu 6. stoletja naj bi se materialna kultura alpskih Slovanov razvijala v lastno, od matične zahodnopanonske jasno ločljivo smer (ista, 1979: 325).

[7] Poleg spremenjene interpretacije o likovnih vplivih na kulturo karantanskih Slovanov, katerih žarišče je P. Korošec prenesla z zahoda na vzhod, je za kasnejšo stopnjo njenega preučevanja staroslovanske kulture značilna tudi opustitev raziskovanja bizantinskih vplivov, ki jim je bilo namenjene na zgodnejši stopnji precej več pozornosti (prim. npr. P. Korošec, 1950). Na to in pa na nekatere druge pomanjkljivosti zgolj slogovne analize oz. iskanja formalnih analogij pri interpretaciji staroslovanske materialne kulture je opozoril že Andrej Pleterski na okrogli mizi, ki jo je SAZU ob izidu knjige P. Korošec organizirala maja leta 1980 (gl. Pleterski, 1981).

Preučevanje motivnega sveta zgodnjesrednjeveške likovne produkcije je arheologija izkoristila tudi za reševanje problema vzpostavljanja notranjega kronološkega zaporedja artefaktov in celo za absolutno časovno umestitev nekaterih izdelkov.

Na možnosti povezovanja nekaterih motivov z drobnih predmetov z motivi iz monumentalne umetnosti je opozoril že J. Kastelic v študiji fibule s kentavrom lokostrelcem (Kastelic, 1962/63), najdemo pa jo seveda tudi pri številnih drugih raziskovalcih (prim. P. Korošec, 1979: 207 in sl.). Vendar pa je bila ravno misel J. Kastelica, "da bi bilo ob preučevanju drobnega inventarja s pletenino mogoče razumeti tudi pojav pletenine v Istri in Dalmaciji", tista pobuda, ki je spodbudila Vido Stare in Vinka Šribarja, da sta v svojem članku o kronologiji blejskih grobišč (Šribar, Stare, 1974, kjer avtorja navajata Kasteličevo misel na str. 276) to povezavo med motivi v monumentalni in umetnoobrtni likovni produkciji uporabila v obratni smeri: s pomočjo analogij pleteninaste plastike sta datirala tiste drobne predmete, na katerih se pojavljata pletenina ali pa kak drug motiv, ki je značilen za pleteninasto plastiko. Medtem ko v starejši literaturi teh analogij niso uporabljali predvsem zaradi razlik v materialu in načinih širitve likovnega izraza obeh pojavnih oblik, pa sta Staretova in Šribar prepričana, da je oblikovna in slogovna analognost pletenine in tudi nekaterih drugih elementov zadosten argument za sklepanje o časovni analognosti obeh. Avtorja predvidevata, da so enaki ali vsaj podobni motivi v kamnu in kovini nastajali bodisi na podlagi skupnih predlog ali pa je en material služil kot predloga drugemu (Šribar, Stare, 1974: 289–290). Tako prepričanje je V. Stare in V. Šribarju omogočilo absolutno datiranje nekaterih drobnih artefaktov s časovno že umeščenimi kosi pleteninaste plastike. Morebitne razlike v vsebini, materialu in namembnosti avtorjev niso posebno skrbele. Podobnosti v likovnem izrazu so po njunem prepričanju zadosten razlog za vzpostavitev povezave "med kamnitim cerkvenim pohištvom te dobe in likovnimi predstavami na drobnem inventarju" (prav tam: 283). Še več, avtorja menita, da so bile pravzaprav fibule "s svojo ornamentiko posredno vezane na stil pleteninastega okrasa" (prav tam: 284)[8] in da zato z njimi lahko dobro pojasnimo "tudi način, kako je večji del prostora s ketlaško umetno obrtjo reagiral na pojav pleteninaste ornamentike" (prav tam: 289). V problem, zakaj neki naj bi ketlaški kulturni krog v svojih drobnih artefaktih sploh reagiral na pojav pleteninaste plastike (ki je, kot danes vemo, značilna za lokalno točno določena območja, kar ima kulturno-politične vzroke), se avtorja ne spuščata.

Avtorja sta nakazala še eno možnost podrobnega preučevanja posameznih motivov in njihovega slogovnega razvoja, ki sta ga izpopolnila v naslednjem skupnem prispevku dve leti kasneje (Šribar, Stare, 1976). Če sta v starejšem članku idejo o absolutni dataciji artefakta glede na stopnjo razvoja njegovega motiva (šlo je

[8] Idejo soodvisnosti motiva pletenine na fibulah in uhanih z motivnim svetom pleteninaste plastike najdemo tudi pri Sagadinu (Sagadin, 1991: 42).

za motive križa, rozete in *Agnus Dei*) obravnavala mimogrede, pa sta formalni kronologiji v mlajšem prispevku posvetila več pozornosti. Metodo sta razdelila v dve stopnji. Prvo stopnjo predstavlja iskanje analognih motivov, kar naj bi bilo pomembno predvsem zaradi vzpostavljanja možnosti medsebojnega kulturnega vplivanja različnih območij, kjer so bili obravnavani artefakti v uporabi. Drugo stopnjo pa tvori tipološko razvrščanje motivov po načelu razvoja od preprostega k naprednejšemu (prav tam: 465) in seveda obratno (šlo naj bi torej za postopen razvoj iz prastopnje v izdelano obliko ali pa degeneracijo osnovnega, izhodiščnega motiva). Zanimivo je, da sta avtorja tak pristop izrecno označila kot umetnostnozgodovinskega, ki naj bi ga arheologija praviloma zavračala (prav tam: 466–467). Kljub temu pa sta ga sama uporabljala v smislu najboljše tradicije slogovne in tipološke analize, ki temelji na bolj ali manj namišljenem slogovnem razvoju. V takem razvoju naj bi se motiv iz neke izhodiščne oblike prek zaporednih razvojnih stopenj počasi preoblikoval do nekakšnega vrha, potem pa spet prek zaporednih degenerativnih odvodov do končne oblike. Ta končna oblika naj bi predstavljala motiv že v stanju takega razkroja, da ga brez poznavanja vmesnih stopenj in izhodiščne oblike sploh ne moremo več prepoznati. S tem modelom sta V. Stare in V. Šribar razložila notranji razvoj motivnega sveta ketlaške kulturne stopnje, poleg tega pa sta razložila tudi pojav "ketlaške ornamentike" v Furlaniji. Za razvoj ornamentike z artefaktov, nastalih v ketlaškem obdobju, avtorja trdita, da gre predvsem za degenerativni proces, to pomeni za proces postopnega poenostavljanja in rustifikacije izhodiščne oblike (prav tam: 469). Pri artefaktih z motivi rastlinske ornamentike naj bi tako zasledovali proces popolne degeneracije rastlinskega ornamenta in njegovo prehajanje v dekorativno-geometrični ornament (prav tam: 271).

Ugotavljanje različnih razvojnih stopenj in vzpostavljanje kronoloških zaporedij sta Staretova in Šribar uporabila tudi za razlago prisotnosti artefaktov s ketlaško ornamentiko v Furlaniji. Po mnenju avtorjev namreč "istovetnost v ornamentiki ni naključna", marveč dokazuje obstoj lokalnih delavnic ketlaškega kroga v Furlaniji, s čimer sta podprla mnenje, ki ga je pred njima izrazila že P. Korošec (Šribar, Stare, 1976: 466). Če pustimo ob strani problem subjektivnosti pri določanju enakosti ali vsaj sorodnosti različnih oblik in motivov, ostanemo pred dejstvom, da je pojav podobnih motivov na različnih geografskih lokacijah vsekakor zanimiv interpretacijski izziv. Tega problema sta se V. Stare in V. Šribar lotila s slogovno analizo, namreč tako, da sta artefakte iz Furlanije in tiste "iz matičnega območja karantanskega kulturnega kroga" postavila v isto razvojno črto. Pri tem sta za nekatere motive ugotovila, da se proces njihove degeneracije začne na matičnem območju, konča pa v Furlaniji. Na podlagi teh ugotovitev sta avtorja podala svojo interpretacijo "skupnega kulturnega jezika furlanskega in večjega dela ketlaškega

kulturnega prostora" (prav tam: 478). Po njunem mnenju naj ne bi šlo za prenos artefaktov, na katerih lahko opazujemo motive končne stopnje, iz matičnega območja v Furlanijo, pač pa je do izoblikovanja končne stopnje nekaterih motivov moralo priti (že) na furlanskih tleh. To pomeni, da je treba že v času karantanske kulture predpostaviti povezavo med staroselskim prebivalstvom na furlanskem prostoru in Karantanci. Prav ti naj bi v kasnejši, torej ketlaški, dobi s svojim vplivom sodelovali in sooblikovali lokalno ketlaško kulturo v Furlaniji (prav tam: 466). S slogovno analizo sta torej Staretova in Šribar pojasnjevala problem skupin artefaktov, raztresenih "po velikem geografskem območju, ki jih ni možno medsebojno povezati, vendar pa kažejo duh nekega časa in prostora, kjer so tehnološki procesi in dosežki približno enaki" (prav tam: 465).

Prvi, ki ga motivika drobnih zgodnjesrednjeveških artefaktov ni zanimala zgolj v smislu slogovne analize, ampak se je vprašal po njihovi celostni likovni in vsebinski izpovednosti, je bil Josip Korošec ml., ki je ob koncu svojega kratkega razmišljanja o tej problematiki odločno ugotovil, da je pravzaprav poglobljena, analitična študija karantansko-ketlaške umetnosti še vedno stvar prihodnosti, saj se je dotedanja razprava vrtela le okrog vprašanj časovne omejitve, določanja kulturnega značaja in vzpostavljanja razvojne črte (J. Korošec, 1975: 55). Kratko je predstavil svoje (umetnostno-zgodovinsko) razumevanje likovnega izraza staroslovanske dobe. V razmeroma preprostih oblikah in motiviki starejše stopnje, ki se mu je zdela v primerjavi z ornamentiko mlajše stopnje nežnejša in bolj lirična, je avtor videl predvsem posledico nekakšne samozadostnosti in zaprtosti karantanske kulture za zunanje vplive v njeni starejši fazi. Mlajša faza naj bi kazala veliko večjo dovzetnost za sprejemanje tujih pobud, predvsem pa za njihovo samostojno predelovanje, kar je prineslo spremembe tipov in oblik nakita ter tudi motivov in vsebin njihovih dekorativnih elementov. Ti naj bi bili precej bolj barviti, razgibani in živahni. Predvsem vdor krščanskih simbolov pa naj bi poskrbel za večjo pestrost motivov. Čeprav so nekatere ideje J. Korošca ml. še vedno precej klišejske (npr. ideja, da je prevladovanje ornamentov, ki so po izvoru rastlinski, v starejši dobi posledica poljedelskega značaja karantanskih Slovanov), pa ostaja njegov prispevek nesporno prvi (hkrati tudi skoraj edini), ki je obravnaval ali vsaj nakazal možnost obravnave likovne produkcije zgodnjega srednjega veka kot vsebinsko in oblikovno integralne izpovedne celote.

In prav na to Koroščevo opazovanje posameznih upodobitev v kulturi sami, ki je antiteza tradicionalni formalni analizi in iskanju slogovnih analogij, je opozorila Simona Resman in ga hkrati vzela tudi za izhodišče lastnega razmišljanja (Resman, 1981). Njen prispevek žal zaključuje tovrstno razumevanje in obravnavanje likovne produkcije zgodnjega srednjega veka v slovenski arheološki razpravi. Resmanova je v likovnih upodobitvah nakita videla edino ohranjeno umetnost zgodnjesrednjeveškega slovanskega kulturnega

kroga na naših tleh; umetnost, v kateri se zrcalijo tedanja duhovna raven in tudi umetniške potrebe in zmožnosti. Zato se ji je najbolj pomembno zdelo vprašanje izvirnosti te umetnosti. Pri svoji analizi se je oprla predvsem na figuralne upodobitve ketlaške dobe, ki naj bi bile za iskanje možnih tujih pobud bolj primerne od artefaktov karantanske dobe, na katerih prevladuje predvsem rastlinski ornament. V nasprotju s tradicionalnimi razpravami, ki so iskale povezave motivike z domačih artefaktov bodisi na zahodu bodisi na vzhodu, je avtorica prepričana, da je tako iskanje povezav povsem neupravičeno. Domača likovna produkcija naj bi namreč v primerjavi s sočasno umetnostjo (karolinško, bizantinsko, avarsko, likovno produkcijo stepskih ljudstev) kazala več razlik kot sorodnosti, pa še te naj bi bile bolj rezultat skupne poznoantične tradicije, ki je bila razširjena na velikem območju srednjega Podonavja in Panonije. To tradicijo naj bi karantanska kultura integralno vključila v likovni besednjak in jo bolj ali manj samostojno, torej neodvisno od sočasnih tujih pobud, razvijala in plemenitila. Le na področju motivov s krščansko vsebino kaže karantanska kultura vpetost v širši evropski prostor (Resman, 1981: 527). V nasprotju s temi motivi, katerih simbolika je jasna, pa so artefakti z "nekrščansko" motiviko za interpretacijo težji problem. Simbolna sporočila, skrita v teh motivih, so nam danes bolj ali manj nedostopna in lahko samo ugibamo o njihovih vsebinah. Vsekakor je treba pritrditi ugotovitvi S. Resman, da gotovo ne gre zgolj za dekoracijo, temveč se v teh motivih skrivajo sledi staroslovanske mitologije. Avtorica je na podlagi predpostavke, da je umetniški izraz odsev družbe, prišla do podobnih sklepov kot pred njo že J. Korošec ml. Tako se po njenem mnenju v motivnem svetu karantanske kulture izraža njena enovitost na eni in zaprtost proti širšemu kulturnemu kontekstu na drugi strani. Naslednja, ketlaška kultura pa naj bi že kazala družbeno in versko razslojenost – v motivih artefaktov te dobe namreč najdemo tako Slovanom lastni izraz kakor tudi znake stikov s sosednjimi kulturnimi krogi in pa seveda sledove napredujočega krščanstva, povezovalne sile zgodnjega srednjega veka (gl. Resman, 1981: 528).

III. LIKOVNA PRODUKCIJA ZGODNJEGA SREDNJEGA VEKA

"Umetnost zgodnjega srednjega veka ni obstajala, prav tako kot tudi ni obstajala antična umetnost. Vsi izdelki preteklih dob, ki jih danes na podlagi naše lastne projekcije imenujemo "umetnost", so imeli v svojem času realno funkcijo. Bili so orodja, ki so na religioznem področju ali v vsakdanjem življenju služila določenemu namenu. Do umetnosti, to pomeni do predmetov, katerih namen so bili prvenstveno oni sami, ni nikoli prišlo." (Roth, 1986: 9)

V okviru slovenske arheološke razprave sta bila objavljena dva teoretska prispevka o problematiki zgodnjesrednjeveške arheologije

(Kastelic, 1964/65, in Mirnik Prezelj, 1998). Slovenska umetnostna zgodovina še ni dočakala teoretske razprave, ki bi se lotila konceptnih in metodoloških vprašanj preučevanja zgodnje-srednjeveškega obdobja na domačih tleh. Zato moramo mnenja o problemu prekrivanja, nasprotovanja ali dopolnjevanja metod in konceptov umetnostne zgodovine in arheologije pri preučevanju zgodnjega srednjega veka v širšem in zgodnjesrednjeveške likovne produkcije v ožjem smislu iskati zgolj v arheoloških razpravah.

V svojem članku o arheologiji in njenih nalogah iz leta 1951 se je J. Korošec st. med drugim dotaknil tudi vprašanja razmerja med arheologijo in umetnostno zgodovino, vendar pa je bilo njegovo razmišljanje zastavljeno v najširšem smislu in se ni omejevalo na kakšno posebno obdobje (J. Korošec, 1951). Specifične problematike medsebojnega odnosa obeh disciplin pri preučevanju zgodnjesrednjeveškega obdobja se je lotil petnajst let kasneje J. Kastelic (Kastelic, 1964/65).[9] V članku, ki je bil po besedah I. Mirnik Prezelj dolgih trideset let edini in merodajni teoretični "program" slovenske zgodnjesrednjeveške arheologije (Mirnik Prezelj, 1998: 362), je avtor na kratko orisal probleme "preostre metodične delitve med arheologijo in umetnostno zgodovino." Do problemov naj bi prihajalo predvsem zato, ker umetnostna zgodovina, ki se sicer praviloma ukvarja z monumentalno umetnostjo, uporablja svoje metode, predvsem pa drugače kronološko razmeji srednjeveško obdobje. Posledic tega razhajanja med disciplinama naj bi bilo po avtorjevem mnenju več. Prva izmed njih naj bi bila razmeroma skromno število najdb, ki so opredeljene kot zgodnjesrednjeveške. Drugo posledico je avtor videl v problematični obravnavi staroslovanskih grobišč v povezavi z romanskimi cerkvami: kot primer je navedel blejsko otoško cerkev s staroslovansko nekropolo. Nedorečena se mu je zdela tudi problematika srednjeveških gradov (Kastelic, 1964/65: 113 in sl.), pri čemer je verjetno namigoval na delitev njihove obravnave med obe disciplini: tloris in stavbni tip kot domena umetnostne zgodovine in arheološke najdbe kot domena arheologije.

Četudi sta se metodološko in kronološko različna pristopa umetnostne zgodovine in arheologije zdela J. Kastelicu problematična, smo lahko videli, da sta V. Stare in V. Šribar prav to metodološko razliko s pridom uporabila. Pri kronološkem razvrščanju artefaktov znotraj ketlaškega kulturnega kroga sta uporabila umetnostnozgodovinski model slogovnega evolucionizma, poleg tega pa sta se pri absolutni dataciji nekaterih drobnih artefaktov oprla na motivne in formalne analogije umetnostnozgodovinsko datiranih "spomenikov monumentalne umetnosti" (Šribar, Stare, 1974 in 1976).

Metode umetnostne zgodovine pri preučevanju drobnih najdb so se za razreševanje arheoloških problemov zdele koristne tudi S. Resman (Resman, 1981: 528), čeprav ni jasno, katere umetnostnozgodovinske metode je imela avtorica v mislih in katere arheološke probleme naj bi bilo z njihovo pomočjo moč rešiti.

[9] Pri obravnavi teoretskih razmišljanj o raziskovanju (zgodnje-)srednjeveškega obdobja ne moremo izpustiti Rajka Ložarja. V svojih študijah se Ložar sicer ni posebej spuščal v problematiko medsebojnega razmerja med arheologijo in umetnostno zgodovino pri raziskovanju preteklih obdobij, vendar pa je njegovo stališče o tem vprašanju v njih jasno izraženo. Kot arheolog in umetnostni zgodovinar je bil mnenja, da je srednjeveška arheologija tista veda, ki naj bi se ukvarjala s preučevanjem umetne obrti tega obdobja, kar je razvidno iz spremnega besedila njegove študije o staroslovanski in srednjeveški keramiki (Ložar, 1939), pa tudi iz rokopisa, ki ga je prvotno nameraval objaviti kot uvod v omenjeno študijo (hrani ga Narodni muzej Slovenije). Najboljša, celo osnovna metoda arheologije pri preučevanju materialnih ostankov preteklih obdobij naj bi bila formalna analiza, ki naj bi raziskovalcu omogočila razumevanje prostora in časa, ki sta omogočila nastanek posamezne oblike (isti, 1934: 33 in 1941: 138-140). Prednostno nalogo arheologije je zato Ložar videl v razvijanju lastne "sistematike forme in stila", ki naj bi se zgledovala po tedaj že razviti umenostno-zgodovinski (konkretno je šlo za Wölfflinov sistem; gl. Ložar, 1941:139). Zahvaljujem se Tomažu Nabergoju, da me je opozoril na Ložarjev rokopis in mi dal na voljo transkripcijo.

Čeprav I. Mirnik Prezelj ni izrecno omenjala povezave med zgodnjesrednjeveško arheologijo in umetnostno zgodovino ter metod, ki jih arheologija uporablja, pa tudi ona v razmišljanju o problematiki zgodnjesrednjeveške arheologije mimo slogovnega evolucionizma in njegovih aplikacij v arheologiji ni mogla (gl. Mirnik Prezelj, 1998: 370). Avtorico od njenih predhodnikov ločuje predvsem dejstvo, da jasno opozarja na prakso nekritične in neproblematizirane uporabe tega modela in njegovih aplikacij pri obravnavi zgodnjesrednjeveškega gradiva (slogovni determinizem in vrednotenje glede na nekakšno evolucijsko stopnjo).

Če slovenska umetnostna zgodovina ne premore nobene razprave, ki bi se ukvarjala posebej s problematiko konceptov in metodologije pri raziskovanju zgodnjesrednjeveške likovne produkcije, pa se tega vprašanja ne loteva niti v tistih redkih prispevkih, ki jih je namenila obravnavi posameznih izdelkov in skupin izdelkov te produkcije. Iz prispevkov, ki smo jih obširneje obravnavali v prvem poglavju, je razvidno, da za umetnostno zgodovino obdobje zgodnjega srednjega veka na domačih tleh in njegova likovna ustvarjalnost praktično ne obstajata. Kot je bilo tudi že omenjeno, razlog za tako stanje seveda ni v resnici odsotnosti materialnih sledov te produkcije, pač pa v konceptni nastrojenosti umetnostne zgodovine, ki večine zgodnjesrednjeveških artefaktov ne priznava za predmet obravnave.

Umetnostna zgodovina namreč slepo vztraja pri elitističnem pojmovanju umetnostne produkcije, izvirajočem iz renesančne likovne kritike, po katerem ima umetnost značaj kulturnega in družbenega presežka. Predmete preučevanja še vedno izbira v skladu z institucionalno teorijo umetnosti. Po tej teoriji je predmet raziskovanja umetnostne zgodovine artefakt, ki ima poleg običajnih lastnosti še posebno lastnost, namreč, da je umetniški. Kateri predmet je umetniški in kateri ne, je stvar dogovora strokovnjakov in ustanov, ki se ukvarjajo s preučevanjem umetnosti (gl. npr. Warnke, 1998:19). Posledica takega pojmovanja je dejstvo, da se umetnostna zgodovina večinoma omejuje na obravnavo zahodnoevropske umetnosti od začetkov krščanske dobe do zgodnjega 20. stoletja. Dodatno omejitev obzorja delovanja si tradicionalna umetnostna zgodovina postavlja s konceptom treh velikih likovnih zvrsti, slikarstva, kiparstva in arhitekture, ki naj bi bile edine oblike prave umetnosti. Posledica tega koncepta je delitev na monumentalno in umetnoobrtno umetnost, pri čemer pa ne gre za nevtralno delitev artefaktov glede na dimenzije in tehnološki proces, pač pa za kvalitativno vrednotenje. Umetnostna zgodovina si je pridržala pravico predvsem do obravnave monumentalne (prave) umetnosti, umetna obrt pa jo zanima le v izjemnih primerih (izdelki vladarskih ali cerkvenih delavnic, ki naj bi izstopali po motiviki, obliki, tehnologiji in naj bi se odlikovali glede na uporabljene materiale).[10]

Na omejenost in nezadostnost tradicionalne umetnostno-

[10] Umetnoobrtna produkcija starejših, predvsem prednovoveških obdobij je tako postala skoraj izključna domena arheologije. Preučevanje umetne obrti kasnejših obdobjih sicer ni več stvar arheologije, vendar pa se z njim tudi umetnostna zgodovina le nerada ukvarja. Zato je, podobno kakor izdelki masovne produkcije, prepuščena redkim umetnostnozgodovinskim marginalcem, ki jih ta problematika posebej zanima, ali pa muzejskim in galerijskim kustosom, ki zanje skrbijo.

zgodovinske razprave, temelječe na opisanih konceptih, so prvi začeli opozarjati na eni strani raziskovalci, ki se ukvarjajo z moderno likovno produkcijo (problem likovnih vplivov "eksotičnih" dežel na ekspresionizem in kubizem; pojav masovne produkcije v popularni umetnosti; novi mediji in oblike likovnega izražanja), na drugi pa antropologi. Ti se pri preučevanju neevropskih ljudstev srečujejo seveda tudi z njihovim likovnim ustvarjanjem, vendar pa si pri svojem delu ne morejo dosti pomagati z obstoječo umetnostno teorijo (gl. npr. Gell, 1998).

Vendar pa se pomanjkljivosti obstoječe umetnostne teorije kažejo tudi pri obravnavi "tradicionalnih" umetnostnih obdobij in področij. Zgodnji srednji vek s svojo likovno produkcijo je samo eden od takih primerov. Najbolj očitna lastnost obravnave zgodnjesrednjeveške likovne produkcije je njena razdeljenost med različne discipline, zaradi česar je onemogočeno celostno razumevanje. Zgodnjesrednjeveški drobni artefakti namreč umetnostne zgodovine zaradi umetno-obrtnega značaja ne zanimajo. Sama se ukvarja s preučevanjem redkih ostankov zgodnjesrednjeveške "monumentalne umetnosti", drobne artefakte pa praviloma prepušča v obravnavo arheologiji.

Eden od razlogov za nezanimanje umetnostne zgodovine za zgodnjesrednjeveške drobne artefakte je njihova praktična vrednost. Ta naj bi bila pri predmetih umetne obrti njihova glavna lastnost, zaradi katere so v umetnostnozgodovinski razpravi slabše vrednoteni. Umetnostna zgodovina se v skladu z opisanimi koncepti namreč še vedno osredotoča skoraj izključno na raziskovanje estetskih in simbolno-vsebinskih kvalitet, ki naj bi bile značilne za umetniška dela. Preučevanje namembnosti in delovanja posameznih artefaktov je v umetnostnozgodovinski analizi drugotnega pomena. Zaradi takšnega elitističnega razumevanja likovne produkcije (domači) zgodnjesrednjeveški drobni artefakti ne morejo tekmovati s kakšno karolinško cerkvijo ali iluminiranim rokopisom, ki ga hrani samostanska biblioteka.

Nadaljnji razlog za nezanimanje umetnostne zgodovine za zgodnjesrednjeveške drobne artefakte je njihova "barbarskost". "Barbarskost", ki je na eni strani zanikanje likovnega izraza antične tradicije, ki je združevala večino Evrope v času pred zgodnjim srednjim vekom, na drugi pa nekrščanskost. Kajti ravno krščanska vera s svojimi idejami, simboli in lastnim likovnim izrazom je Evropo spet združila ob koncu zgodnjega srednjega veka. Saj je nenazadnje prav krščanstvo – s predigro v Karlovem *Imperium Christianum*, seveda – v evropski prostor s cerkvami, opremljenimi s slikarskim in kiparskim okrasom, Evropi po razpadu rimskega cesarstva vrnilo monumentalno umetnost.

Drobni artefakti kot rezultat zgodnjesrednjeveškega likovnega snovanja in delovanja so torej bili in tudi ostajajo domena zgodnjesrednjeveške arheologije. Ta je, kot smo videli, za obravnavo prevzela nekatere umetnostnozgodovinske metode in koncepte, pri

čemer velja poudariti, da je to naredila popolnoma nekritično.

Prvi koncept, ki so ga arheologi prevzeli, ne da bi ga problematizirali, je že sama delitev zgodnjesrednjeveške likovne produkcije na monumentalno in umetnoobrtno, ki so jo sprejeli in v razpravah večkrat povsem samoumevno omenjali vsi obravnavani avtorji. Arheologija se je očitno ne le sprijaznila s tem, da se mora (sme?) ukvarjati z drugorazredno likovno produkcijo, ampak je šla celo tako daleč, da je ravno to omejevanje na krašenje predmetov vsakdanje rabe razglasila za lastni umetnostni izraz naših staroslovanskih prednikov v antitezi s krščansko monumentalno umetnostjo, ki na našem ozemlju nastopa kot tujek, vpliv iz zahodne Evrope (prim. Resman, 1981: 526). Primerjanje motivov z drobnih artefaktov s tistimi iz monumentalne umetnosti tako arheologom ne služi zgolj kot podlaga za absolutno časovno umestitev posameznega artefakta (prim. npr. Šribar, Stare, 1974 in 1976; P. Korošec, 1979), pač pa ga je treba razumeti tudi kot bolj ali manj prikrit poskus rehabilitacije zgodnjesrednjeveških drobnih artefaktov. S tem, ko avtorji primerjajo drobne artefakte, njihove motive in oblikovanje z motivi in oblikovanjem v monumentalni umetnosti, jim skušajo vsaj nekoliko dvigniti "umetniško raven". Tisto, kar povsem očitno manjka vsem tako vzpostavljenim analogijam med umetnoobrtno in monumentalno likovno produkcijo, je predvsem razmislek o implikacijah te prakse. Vprašanja, kot so denimo "Zakaj naj bi se sploh pojavil na staroslovanski fibuli enak motiv kot v karolinškem iluminiranem rokopisu ali na korni pregraji cerkve na Bavarskem?", "So pojavi med seboj sploh povezljivi, in če so, kakšni so pogoji te analognosti?", "Kako vpliva namembnost artefakta na motiv, katerega nosilec je?" ipd., arheologov ne zanimajo. Če smo pošteni, moramo seveda priznati, da podobna vprašanja ne zanimajo niti umetnostnih zgodovinarjev.

Vrednostno razvrščanje artefaktov se z makro delitvijo na monumentalno in umetnoobrtno likovno produkcijo ne konča, marveč poteka tudi v samem korpusu zgodnjesrednjeveških drobnih artefaktov. Te arheologi razporejajo tako glede na "okrasne" motive kot tudi glede na izvedbo teh motivov. Artefakti s figuralnimi motivi naj bi bili v tem pomenu likovno in vsebinsko bolj izpovedni od tistih z ornamentalno motiviko (prim. npr. Resman, 1981: 526) in so praviloma deležni posebne pozornosti.[11]

Če lahko arheologi pri obravnavi posameznih figuralnih motivov za njihovo datiranje pritegnejo analogije iz monumentalne likovne produkcije, pa so pri razvrščanju artefaktov z ornamentalnimi motivi vezani predvsem na slogovno analizo. V okviru te skušajo na podlagi opazovanja posameznih motivov vzpostaviti povezave, tako sinhrone kakor tudi diahrone, med posameznimi artefakti. Z metodo samo seveda ne bi bilo nič narobe, dokler se raziskovalec zaveda njenih implikacij in posledic.

Prva značilnost (kakršnega koli) razvrščanja artefaktov je, da jih

[11] Zanimivo je dejstvo, da ravno te figuralne (torej likovno še posebej kvalitetne) motive omenjajo tisti umetnostni zgodovinarji, ki v svoje preglede domače likovne ustvarjalnosti vključijo tudi kakšen zgodnjesrednjeveški drobni predmet; gl. Cevc, 1963; Menaše, 1981; Golob, 1998; prim. pa tudi Sagadin, 1991, za primerjavo z arheološkim izborom "posebno kvalitetnih artefaktov".

raziskovalci razvrščamo v skupine ali zaporedja *post factum*, torej za nazaj. Pri tem ni problematičen le izbor predmetov samih (prvo sito predstavlja čas, drugo pa izbor raziskovalca), temveč tudi dejstvo, da k predmetu preučevanja vedno pristopamo subjektivno, obremenjeni z lastnim znanjem (koncepti, metode), vrednotami, estetiko in motivacijo. Če je res, da ista oblika in vsebina lahko že pri dveh sodobnih opazovalcih pripeljeta do dveh ali celo več različnih interpretacij (da o spreminjanju interpretacije enega opazovalca sploh ne govorimo), potem to toliko bolj drži za razlago oblik in vsebin, ki so nastajale pred poldrugim tisočletjem. Z drugimi besedami, sodobni raziskovalci razvrščamo in združujemo artefakte v skupine in zaporedja, ki nimajo nujno realne podlage v zgodovinski stvarnosti artefaktov samih.

Druga nevarnost neproblematizirane uporabe slogovne analize je ideja evolucionizma ali zaporednega napredujočega razvoja, na kateri temelji. V skladu s to idejo naj bi pri analizi posameznih motivov opazovali počasen razvoj iz začetne, to je praoblike, do popolnoma izoblikovanega motiva in potem njegovo počasno odmiranje (stilizacijo). Pri tem je najbolj moteča implicitna vrednostna sodba, zaradi katere dobijo tako zgodnje kot tudi pozne (degenerirane) stopnje motiva oznako slabše kvalitete. Seveda ne smemo pozabiti, da gre za raziskovalčevo vrednotenje. Če namreč v neki obliki raziskovalec vidi degenerirano stopnjo nekega motiva, je to njegova lastna interpretacija, ki pa ni nujno povezana z načinom, kako je ta motiv dojemal njegov nekdanji uporabnik. Sodbe, kot denimo tista o redukciji motiva na stopnjo, za katero "verjetno niti nosilec sam ni več vedel, kaj pomeni" (Sagadin, 1991: 45), so nesmiselne in neosnovane, zato izkrivljajo podobo preteklosti. Dejstvo, da je mojster artefakt izdelal, uporabnik pa uporabljal, samo po sebi kaže, da jima je uporabljeni "okrasni" motiv moral nekaj pomeniti. Dejstvo, da danes (nekatere) pomene težko interpretiramo, je seveda izključno naš problem, ki ga kot raziskovalci nimamo pravice projicirati na pretekla obdobja. Ideja o počasnem izzvenevanju razumljivega pomena, pa tudi (ne)razumevanje ornamenta kot (ne)nosilca pomena sta posledici teorije upodabljanja (reprezentacije), ki je še vedno veljavna v (umetnostno)zgodovinski razpravi. V skladu s to teorijo je vsaka podoba, kot smo že omenili, upodobitev, torej nosilec določenega pomena. Vse likovne oblike pa, ki niso nosilci jasnega sporočila, ampak je za njihovo delovanje značilna predvsem dekorativnost, so ornament. Tudi v tem smislu je treba razumeti favoriziranje figuralnih motivov pred ornamentalnimi in misel o počasnem zamiranju (stilizaciji) figuralnega motiva v ornament – degeneraciji (prim. npr. Šribar, Stare, 1976: 471), ki je tudi ena od osnovnih predpostavk slogovne analize.

Tretja posledica nekritične uporabe slogovne analize je iztrganje oblik in motivov, s tem pa seveda tudi artefaktov, ki so njihovi

nosilci, iz zgodovinskih kontekstov. Ideja slogovnega evolucionizma se namreč opira na predstavo o slogu kot entiteti, ki je sama v sebi sklenjena in samozadostna, zato lahko sledi svoji notranji (estetski) logiki brez prave povezave ali celo odvisnosti od zunanjega konteksta. Z drugimi besedami, slog naj bi sledil lastnemu razvoju praktično neodvisno od političnih, družbenih in kulturnih razmer. Posledica takega razumevanja sloga je tudi dejstvo, da igra slog v večini (umetnostno)zgodovinskih razprav še vedno vlogo nekakšne pasivne in nevtralne tradicije – študij sloga se omejuje skoraj izključno na preučevanje posameznih motivov in njihove distribucije, s čimer služi za časovno in prostorsko razvrščanje artefaktov. Le v redkih novejših razpravah je slog obravnavan kot aktivno sredstvo komunikacije – kot takemu mu je končno priznana tvorna vloga v različnih družbenih procesih, s tem pa tudi sporočilnost (gl. npr. Hedeager, 1998; Fisher, 1988; Driscoll, 1988).

Naslednji model, ki je razširjen in splošno veljaven tako v arheološki kakor tudi v umetnostnozgodovinski razpravi in katerega posledice se zrcalijo v domačem raziskovanju likovne produkcije zgodnjesrednjeveškega obdobja, je model središča in obrobja, ki je tesno povezan z idejo difuzije. V okviru tega modela raziskovalec na podlagi oblikovnih (redkeje vsebinskih) podobnosti ali celo identičnosti artefaktov z različnih geografskih območij sklepa o prenosu in širitvi določenega slogovnega izraza. Ta naj bi se iz središča, kjer se je izoblikoval, prenašal na bolj ali manj oddaljena območja s pomočjo migracije artefaktov samih ali pa njihovih izdelovalcev. Najbolj sporno pri tem modelu je zopet dejstvo, da se slogu priznava značaj nečesa avtonomnega, neodvisnega od političnih, družbenih in kulturnih okoliščin. Širjenje sloga naj bi bilo prepuščeno naključju – šlo naj bi preprosto za modo. Šele v zadnjem času so začeli raziskovalci poudarjati, da seveda nobena, še tako preprosta oblika ni brez vsebine in da za vsakim prevzemanjem ali zavračanjem likovnega izraza vedno stojijo dobro argumentirani vzroki. Kot je opozoril James Trilling, difuzionizem ne more biti model razlage, pač pa mora sam postati predmet interpretacije;[12] raziskovalec se ne sme zadovoljiti z ugotovitvijo, da se je slogovni izraz s območja A prenesel na območje B, pač pa mora ta ugotovitev predstavljati komaj začetno točko za nadaljnje raziskovanje vzrokov, povodov, razmer in mehanizmov tega prenosa. Pri tem seveda ne smemo pozabiti, da pri prevzemu oblike ali vsebine nikoli ne gre za golo posnemanje, ampak vedno za reinterpretacijo izhodiščne oblike (vsebine). Četudi na slovenskem ozemlju v času zgodnjega srednjega veka ni bilo središč, v katerih naj bi se izoblikoval lastni likovni izraz, kot meni večina domačih avtorjev, pa to seveda še zdaleč ne more biti razlog, da bi lahko stare Slovane razglasili za likovno pasivno in neinventivno ljudstvo, ki je zgolj prejemalo pobude iz tujih krajev. Pri vsaki obliki, ki naj bi jo prevzeli, se je potrebno vprašati, kakšni so bili vzroki za prevzem; pri oblikah, ki so

[12] J. Trilling si je to misel sicer sposodil pri antropologu D. Davisu, vendar pa jo je uspešno ilustriral na primeru srednjeveške pletenine; Trilling, 1995.

jih sprejeli le deloma (pomeni, da je prišlo do opazne spremembe izhodiščne oblike, ki ne more biti znak nerazumevanja, neznanja, slabih kalupov ipd., pač pa gre za svobodno odločitev), se je treba vprašati, kako so izvirno obliko razumeli in v kaj so jo pravzaprav spremenili.[13]

Kakšna naj bo torej prihodnost razprave o zgodnjesrednjeveški likovni produkciji na Slovenskem? Bistvenega pomena je, da se v njenem okviru temeljito pretresejo in po potrebi na novo definirajo nekateri osnovni koncepti in termini, ki so z njimi povezani. V prvi vrsti gre predvsem za koncept predmeta samega. Pojem umetnosti in umetnostne produkcije je bil oblikovan za likovno produkcijo točno določenega kulturno-političnega konteksta, ki pa je bil zelo drugačen od razmer v zgodnjem srednjem veku. Zato ima uporaba tega termina pri obravnavi zgodnjesrednjeveške likovne produkcije daljnosežne posledice: najprej njeno skoraj popolno zanemarjanje v domači umetnostni zgodovini, dalje pa tudi izredno negativno vrednotenje tistega dela te produkcije, ki so jo raziskovalci vendarle pripravljeni obravnavati. Delitev likovne produkcije zgodnjega srednjega veka na redke spomenike prave, monumentalne umetnosti in brezštevilne primerke umetne obrti je v modernem zgodovinopisju nedopustna. Prav tako je delitev obravnave te produkcije glede na "umetniško raven" med različne zgodovinske discipline (v našem primeru arheologijo in umetnostno zgodovino) in posledično njena segmentirana interpretacija popolnoma nesmiselna in neproduktivna. Da bomo pri preučevanju zgodnjesrednjeveške likovne produkcije končno lahko uporabili in izkoristili njen izpovedni in pričevanjski potencial, jo moramo obravnavati v vsej celovitosti, kot enoto.

Če je bila v dosedanjih razpravah slogovna analiza v večji meri sama sebi namen in cilj študija zgodnjesrednjeveških artefaktov, se mora ta praksa z novim razumevanjem sloga nujno spremeniti. Tisti trenutek, ko bomo slog nehali obravnavati kot pasivno stanje in ga bomo začeli razumevati kot aktivno sredstvo, bosta namreč oba klasična interpretacijska modela, ki sta temeljila na ideji sloga kot nečesa avtonomnega in neodvisnega od zgodovinskega konteksta, slogovni evolucionizem in difuzionizem, postala neuporabna ali pa vsaj interpretacijsko nezadostna. Skrbno in kritično vzpostavljanje prostorskih in časovnih skupin artefaktov glede na njihove oblikovne značilnosti ne more biti končna točka v študiju zgodnjesrednjeveške likovne produkcije, temveč začetna: če namreč razumemo obliko (slog) kot izraz, sporočilo, potem so vzpostavljene slogovne skupine šele podlaga za interpretacijo njihovega zgodovinskega konteksta. "Zakaj se pojavi določena oblika in zakaj počasi zamre?", "Zakaj se oblika, značilna za območje A, pojavi tudi na območju B, na območju C pa ne?" ipd. so vprašanja, h katerim naj bi raziskovalca zgodnjesrednjeveškega likovnega snovanja vzpodbudila slogovna analiza posameznih artefaktov. Raziskovanje likovne produkcije se

[13] Idejo, da je pri vsakem formalnem prevzemu treba upoštevati tudi prenos ali pa spremembo vsebine in pomena, dobro uresničujejo člani interdisciplinarne raziskovalne skupine iz Münstra pod vodstvom K. Haucka, ki že več kot trideset let sistematično raziskuje severno-germanske zlate brakteate; gl. npr. njihove objave v Frühmittelalterliche Studien.

bo lahko le na ta način iz preučevanja zgolj slogovnih vplivov, nekakšnih modnih smernic, prelevilo v interpretacijo preteklosti v najširšem pomenu. Zgodnjesrednjeveški artefakti pa bodo končno, ne glede na to, ali se z njimi ukvarja arheolog ali umetnostni zgodovinar, enakovredno stopili v dialog med preteklostjo in sedanjostjo.

LITERATURA

Joanna BRÜCK, 1999: Ritual and Rationality: Some Problems of Interpretation in European Archaeology, *European Journal of Archaeology, Vol. 2, Nr. 3 (December 1999), str. 313–344.*

Emilijan CEVC, 1950: Predromanski pletenini iz Batuj, *Arheološki vestnik 1, str. 136–145.*

Emilijan CEVC, 1952: Dvoje zgodnjesrednjeveških figuralnih upodobitev na slovenskih tleh, *Arheološki vestnik 3, str. 214–245.*

Emilijan CEVC, 1963: Srednjeveška plastika na Slovenskem, *Ljubljana: Slovenska matica.*

Emilijan CEVC, 1966: Slovenska umetnost, *Ljubljana: Prešernova družba.*

Emilijan CEVC, 1986: Predromanski relief v Hodišah na Koroškem, *Razprave SAZU 15 (Razred za zgodovinske in družbene vede), str. 3–23.*

August DIMITZ, 1865: Zur Geschichte der Kunst und Künstler in Krain, Blätter aus Krain, *Jhg. 9, Nr. 11, str. 43–44, in Nr. 12, str. 47–48.*

August DIMITZ, 1874: Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813: Mit besonderer Rücksicht auf Culturentwicklung, *Theil I, Laibach: Kleinmayr und Bamberg.*

Stephen T. DRISCOLL, 1988: The relationship between history and archaeology: artefacts, documents and power, *v: S. T. Driscoll, M. R. Nieke (ed.),* Power and Politics in Early Medieval Britaina and Ireland, *Edinburgh University Press, str. 162–187.*

Sybille EHRINGHAUS, 1997: "Was ist häßlich?" oder: Die Kunstgeschichte und ihr schwieriges Verhältnis zur frühmittelalterlichen Kunst, *v: Guy De Boe, Frans Verhaeghe (ed.),* Art and Symbolism in Medieval Europe. Papers of the "Medieval Europe Brugge 1997" Conference, *Vol. 5, Zellik, str. 57–64.*

Genevieve FISHER, 1988: Style and sociopolitical organisation: a preliminary study from early Anglo-Saxon England, *v: S. T. Driscoll, M. R. Nieke (ed.),* Power and Politics in Early Medieval Britain and Ireland, *Edinburgh University Press, str. 128–144.*

Alfred GELL, 1998: Art and Agency. An Anthropological Theory, *Oxford: Clarence Press.*

Karl GINHART, 1942: Die karolingische Flechtwerksteine in Kärnten, *Carinthia I, 132, str. 112–167.*

Nataša GOLOB, 1998: Od začetkov krščanstva do konca romanike, *v: Nataša Golob (ur.),* Umetnost na Slovenskem. Od prazgodovine do danes, *Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 50–77.*

Lotte HEDEAGER, 1998: Cosmological Endurance: Pagan Identities in Early Christian Europe, *European Journal of Archaeology, Vol. 1, Nr. 3 (december 1998), str. 382–396.*

Jože KASTELIC, 1951: Figuralna dediščina arheoloških dob v Sloveniji, *v:* Likovni svet. Arhitektura – slikarstvo – kiparstvo – umetna obrt, *Ljubljana: Državna založba Slovenije, str. 177–200.*

Jože KASTELIC, 1962/63: Blejska fibula s kentavrom – lokostrelcem, *Arheološki vestnik 13/14, str. 545–555.*

Jože KASTELIC, 1964/65: Nekaj problemov zgodnjesrednjeveške arheologije v Sloveniji, *Arheološki vestnik 15/16, str. 109–124.*

Josip KOROŠEC ml., 1975: Werke der Kleinkunst des karantanisch-köttlacher Kreises, *Balcanoslavica 4, str. 51–55.*

Josip KOROŠEC st., 1951: Arheologija in nekatere njene naloge, *Zgodovinski časopis 4, str. 5–21.*
Josip KOROŠEC st., 1952/53: Antropomorfna predstava na dnu slovanskega lončka iz 9. stoletja, *Zgodovinski časopis 6/7 (Kosov zbornik), str. 191–201.*
Paola KOROŠEC, 1950: Bizantinski import v zgodnjih slovanskih kulturah Jugoslavije, *Arheološki vestnik 1, str. 123.*
Paola KOROŠEC, 1961: Poskus delitve slovanske materialne kulture na področju Karantanije, *Zgodovinski časopis 15, str. 157–194.*
Paola KOROŠEC, 1967: Kulturna opredelitev slovanskega zgodnjega srednjega veka na ozemlju Vzhodnih Alp, *Arheološki vestnik 18, str. 317–332.*
Paola KOROŠEC, 1970/71: Kulturni in časovni oris slovanskega zgodnjega srednjega veka na območju Slovenije, *Arheološki vestnik 21/22, s tr. 95–110.*
Paola KOROŠEC, 1979: Zgodnjesrednjeveška arheološka slika karantanskih Slovanov, *Dela SAZU 21 (Razred za zgodovinske in družbene vede), Ljubljana.*
Rajko LOŽAR: Prispevki k arheologiji našega srednjega veka *(rokopis; hrani Narodni muzej Slovenije).*
Rajko LOŽAR, 1934: Predzgodovina Slovenije, posebej Kranjske, v luči zbirke Mecklenburg, *Glasnik muzejskega društva za Slovenijo 15, str. 5–91.*
Rajko LOŽAR, 1939: Staroslovansko in srednjeveško lončarstvo v Sloveniji, *Glasnik muzejskega društva za Slovenijo 20, str. 180–225.*
Rajko LOŽAR, 1941: Razvoj in problemi slovenske arheološke vede, *Zbornik za umetnostno zgodovino 17, str. 107–148.*
Josip MAL, 1924: Zgodovina umetnosti pri Slovencih, Hrvatih in Srbih, *Ljubljana: Narodna galerija v Ljubljani.*
Lev MENAŠE, 1981: Umetnostni zakladi Slovenije, *Beograd: Nolit.*
Irena MIRNIK PREZELJ, 1998: Slovenska zgodnjesrednjeveška arheologija med preteklostjo in sedanjostjo – pogled z "Zahoda", *Arheološki vestnik 49, str. 361–381.*
Vojeslav MOLE, 1965: Umetnost južnih Slovanov, *Ljubljana: Slovenska matica.*
Andrej PLETERSKI, 1981: K skupini z lončevino ter k odnosom karantansko-ketlaškega kulturnega kroga do drugih, *Arheološki vestnik 32, str. 590–591.*
Maks PLETERŠNIK, 1874: Zgodovina umetnosti pri Slovencih, *v: Janez Majciger, Maks Pleteršnik, Božidar Raić,* Slovanstvo, *I. del, Ljubljana: Matica slovenska, str. 194–198.*
Propyläen Kunstgeschichte *(Max Hauttmann,* Die Kunst des frühen Mittelalter, *1937; Helmut Roth (Hrsg),* Kunst der Völkerwanderungszeit, *1979).*
Peter pl. RADIČ, 1880: Umeteljnost in umeteljna obrt Slovencev. Kulturno-zgodovinska studija, *Janez Bleiweis (ur.), Letopis Matice Slovenske za leto 1880, str. 1–58.*
Simona RESMAN, 1981: Nekaj misli o figuralnih upodobitvah na karantansko-ketlaškem nakitu, *Arheološki vestnik 31, str. 526–529.*
Helmut ROTH, 1986: Kunst und Handwerk in frühem Mittelalter, *Stuttgart: Karl Theiss Verlag.*
Milan SAGADIN, Edvilijo GARDINA, 1977: Plastika s pleteninasto ornamentiko v Sloveniji, *Koper: Pokrajinski muzej Koper.*
Milan SAGADIN, 1981: Plastika s pleteninasto ornamentiko v Sloveniji, *Zbornik za umetnostno zgodovino n.v. 17, str. 33–65.*
Milan SAGADIN, 1991: Krščanska motivika na staroslovanskih najdbah, *v: Timotej Knific, Milan Sagadin (ur.),* Pismo brez pisave. Arheologija o prvih stoletjih krščanstva na Slovenskem, *Ljubljana: Narodni muzej.*
France STELE, 1924: Oris zgodovine umetnosti pri Slovencih. Kulturnozgodovinski poskus, *Ljubljana: Nova založba.*
France STELE, 1944: Predromanski ornament iz Slivnice, *Razprave SAZU 2 (Razred za ugodovinske in družbene vede), str. 347-362.*

France STELE, 1952: Vorromanisches aus Slowenien, *Beiträge zur älteren europäischen Kulturgeschichte 1 (Festschrift für Rudolf Egger), str. 367–382.*

Ivan STOPAR, 1987: Karolinška arhitektura na Slovenskem. Župnijska cerkev Marijinega Vnebovzetja in problem karolinške sakralne arhitekture na Slovenskem, *Razprave Znanstvenega inštituta Filozofske fakultete, Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.*

Eduard STRAHL, 1884: Die Kunstzustände Krains in den vorigen Jahrhunderten. Eine culturhistorische Studie, *Graz.*

Vinko ŠRIBAR, Vida STARE, 1974: H kronologiji blejskih grobišč, *Situla 14/15 (Opuscula Kastelic), str. 275–296.*

Vinko ŠRIBAR, Vida STARE, 1976: Od kod ketlaške najdbe v Furlaniji?, *Arheološki vestnik 26, str. 462–482.*

Vinko ŠRIBAR, Vida STARE, 1981: Predromanski nagrobnik s srednjeveškega grobišča na Otoku pri Dobravi, *Situla 20/21 (Gabrovčev zbornik), str. 489–496.*

James TRILLING, 1995: Medieval Interlace Ornament: the Making of a Cross-Cultural Idiom, *Arte medievale. Periodico internazionale di critica dell' arte medievale, II. Serie, Anno IX, n. 2, str. 59–86.*

Martin WARNKE, 1998: Predmetna področja umetnostne zgodovine, *v: Hans Belting, Heinrich Dilly, Wolfgang Kemp, Willibald Sauerländer, Martin Warnke (ur.),* Uvod v umetnostno zgodovino, *Ljubljana: Krtina, str. 19–41.*

Marijan ZADNIKAR, 1955: Portal s pleteninasto ornamentiko na cmureškem gradu, *Zbornik za umetnostno zgodovino n.v. 3, str. 147–160.*

Marijan ZADNIKAR, 1982: Romanika v Sloveniji. Tipologija in morfologija sakralne arhitekture, *Ljubljana: Državna založba Slovenije.*

Predrag Novaković

O nacionalizmu v arheološki teoriji in praksi

Nacionalizem je bil eden od odločilnih vzvodov za oblikovanje arheologije v sodobno znanstveno disciplino. Predstava, da tudi tista arheologija, ki proučuje zelo oddaljeno preteklost, lahko pripomore h graditvi historične in nacionalne identitete, je za večino ljudi in tudi arheologov povsem samoumevna in zato tudi razlaganje preteklosti s pomočjo nacionalnih in etničnih kategorij. V večjem delu dvajsetega stoletja je tako gledanje močno prevladovalo v prazgodovinski in zgodnjezgodovinski arheologiji in je bilo ponekod celo temeljni del uradne doktrine. Zato tudi ni presenetljivo, da se je izrazitejša kritika nacionalizma v arheologiji začela razvijati šele v zadnjih dveh desetletjih. K razvoju kritike sta največ prispevala dva dejavnika: razvoj arheološke teorije in kritične refleksije arheološke prakse, kar je v skladu s povečanim interesom za proučevanje nacionalizma v drugih družboslovnih vedah, in ponovna rast nacionalizma v svetu v zadnjih dveh desetletjih.

V arheološki teoriji in praksi je poprocesna arheologija ostro napadala "znanstveno-nevtralno" držo procesne arheologije[1] ter zagovarjala družbeno angažiranost in odgovornost arheologov za svoja stališča in izjave. Za poprocesno arheologijo je vsako znanstveno razlaganje preteklosti tudi oblika družbenega, ideološkega in političnega diskurza v konkretni sedanjosti in zaradi tega nobena arheološka izjava ne more biti nevtralna, ker je določena z družbenim in političnim kontekstom, iz katerega izhaja; arheološka izjava je vedno v relaciji s sedanjostjo, v kateri je nastala oziroma na katero skuša učinkovati.

[1] Procesna arheologija (processual archaeology) je oznaka za arheološke šole in pristope, ki so se v 60. letih razvili v angleški, ameriški arheologiji in deloma tudi v skandinavski arheologiji in ki so skušali dokaj radikalno spremeniti arheološko proučevanje in predvsem odpraviti kulturno-zgodovinsko padigmo v arheologiji. Vodilno vlogo je imela t.i. nova arheologija – skupina arheologov iz ZDA, zbrana okrog Lewisa Binforda (Fred Plog, Charles Redman, Michael Schiffer), ki je skušala utemeljiti arheologijo kot eksaktno znanost z epistemologijo, podobno epistemologiji naravoslovnih ved. Namen je bil predvsem ugotoviti splošna pravila človekovega vedenja, ki naj bi v naslednjem koraku služila kot objektivno merilo za

testiranje hipotez v konkretnih arheoloških situacijah. Procesna arheologija je želela razviti racionalno teorijo kulture; slednja naj bi bila sredstvo, s katerim se človek (racionalno in učinkovito) prilagaja razmeram v okolju in spremembam v njem. Tako je procesna arheologija dajala prednost proučevanju ekoloških, ekosistemskih in ekonomskih vidikov človekove družbe, ker je predpostavljala, da je v teh vidikih človekovega življenja največ ponavljajočih se pravilnosti oziroma obrazcev (patterns). Njene interpretacije so se močno opirale na funkcionalistično antropologijo (kot vir za analogije in oblikovanje modelov razlag) in na neoevolucionistično šolo Leslieja Whitea, od koder je nova arheologija prevzela materialistično teorijo kulture. Nekoliko drugačen pristop (analitična arheologija) je v britanski arheologiji v poznih 60. letih razvil David Clarke, ki je prav tako želel arheologijo "disciplinirati" z epistemologijo naravoslovnih ved, vendar je v nasprotju z ameriškimi novimi arheologi, ki so arheologijo razvijali v smeri antropologije, poskušal razviti veliko bolj "arheološko" teorijo vede. Tudi Clarke je obravnaval kulturo s pomočjo splošne teorije sistemov, vendar je poleg antropološke teorije vključeval še teorije in modele iz ekonomske geografije, biologije, kibernetike in informatike, matematično in statistično modeliranje, in je na podlagi teh konceptov skušal oblikovati avtentično arheološko

Drugi razlog zbujenega zanimanja za nacionalizem v arheologiji je izrazita rast nacionalizma, šovinizma in rasizma v svetu v zadnjih dveh desetletjih. Vojne na prostoru nekdanje Jugoslavije, na Kavkazu in drugih "obrobnih" območjih nekdanje Sovjetske zveze, rast avtonomističnih gibanj v severni Italiji, na Škotskem, v Kataloniji itn., in tudi izrazito nacionalistična politika vlad, ki so zmagale na prvih demokratičnih volitvah v vseh na novo ustanovljenih državah v srednji in vzhodni Evropi, so bili pojavi, mimo katerih ni mogla iti kritična družboslovna misel.

Na prvi pogled se morda zdi presenetljivo, da je nacionalizem imel (in še ima) tolikšen pomen pri proučevanju oddaljene preteklosti. Slednja naj bi bila zanimiva predvsem zaradi svoje "eksotike" in "drugačnosti", ne pa toliko zaradi aktualnosti. Toda vsaka preteklost je del individualne ali kolektivne identitete in pri tem ni nikakršnih omejitev, kako daleč v času poskuša neka identiteta iskati elemente svoje podobe. Čeprav je stik s preteklostjo velikokrat čustven, pa ni nikoli neposreden; ljudje vedno dojemajo preteklost prek predstav o njej, te pa so produkt kulture, politike, ideologije in drugih družbenih okoliščin. Bolj ko se zdi določen pogled na preteklost naraven in samoumeven (ali pa ga naredimo za takega), toliko teže bo spreminjati tak pogled.

S stališča arheološke epistemologije pomeni nacionalizem enega najbolj trdnih referenčnih okvirov, ki so oblikovali perspektivo opazovanja preteklosti in interpretiranje njenega pomen za določeno sedanjost, obenem pa je nacionalizem pogojeval oblikovanje arheologije v znanstveno disciplino. Pojav nacionalnih in etničnih kategorij v konceptnem aparatu arheologije je produkt poznega 19. in prve polovice 20. stoletja. V epistemologiji historičnih ved je nacionalizem dokončno odpravil idejo univerzalne zgodovine in kulture človeštva in na njeno mesto postavil preteklost, sestavljeno iz serije posameznih kolektivnih zgodovin, ki nimajo več reference v univerzalni preteklosti človeštva, temveč je njihov referenčni okvir določen z nacionalnim. Dojemanje sveta prek kategorij nacionalnega in lojalnost, solidarnost in obveza do lastnega naroda so se zdeli tako naravni, vsevključujoči in nevprašljivi, da lahko takšno dojemanje v marsičem enačimo z religioznim.[2] Naravnost osupljivo veliko število primerov "patriotskih" in agresivnih nacionalističnih projektov v evropski arheologiji kaže na izjemne razsežnosti nacionalizma v tej vedi, pa tudi na to, da se arheologi več desetletij niso zavedali vseh njegovih učinkov in posledic.[3]

V arheologiji je bil nacionalizem prisoten v skorajda vseh njenih dejavnostih: vplival je na motive raziskovanja, na definicijo pojmov in kategorij opazovanja, na prioritete v raziskavah in tudi na družbeno vlogo in podobo arheologije. M. Díaz Andreu in T. Champion (Díaz Andreu and Champion 1996, 5–6) sta poudarila štiri glavna področja učinkovanja nacionalizma v arheologiji: a) historično oblikovanje nacionalne identitete, b) oblikovanje nacionalne države in

institucionalizacijo arheologije, c) oblikovanje javne podobe preteklosti, ter d) vlogo, ki jo je imela arheologija kot podporna ("empirična") veda pri lingvističnih, etničnih in rasnih konstruktih o nacionalni identiteti.

Njun seznam pokriva tako rekoč vse dejavnosti arheologije kot "servisa" javnosti, ima pa tudi izrazite implikacije na konceptni oziroma znanstveni aparat discipline, ki je bil razvit za te potrebe. Ločevanje na "javno" in "znanstveno" arheologijo (slednjo naj bi vodila trdna interna "znanstvena" pravila in merila, neodvisna od aktualnih družbenih okoliščin), je seveda napačno in zavajajoče. Subjekti arheologije ne morejo oblikovati svojih znanstvenih izhodišč, kategorij opazovanja, metodologije in oblik interpretacije brez referenc na zunanje pogoje in družbene okoliščine arheološke prakse, ki velikokrat nastopajo v vlogi metateorij (kot npr. nacionalizem, rasizem, moško branje zgodovine itn.), katerih učinkovanja se dolgo ni zaznavalo ali posebej proučevalo. Nacionalistični, šovinistični, rasistični, seksistični in drugi stereotipi so bili in so marsikje še vedno del arzenala arheološke interpretacije preteklosti, ki jih največkrat jemlje kot nekakšno "zdravorazumsko" sklepanje.

Smisel nacionalne identitete je v povezovanju posameznika s skupino ljudi oziroma z določenim redom v svetu in če se želijo nacionalne in etnične kategorije prikazati kot univerzalni element oziroma kot naravna kategorija svetovnega reda, je takšno podobo nujno preslikati tudi v oddaljeno preteklost. Samo tako se lahko "empirično" dokaže trajnost teh kategorij (etničnost kot izvirna oblika združevanja posameznikov oziroma kot splošna lastnost človekove kulture).

Toda "trajnost" in "naravnost" teh kategorij sta kulturna in historična konstrukta. Francoska razsvetljenska politična filozofija in revolucionarna ideologija sta utemeljili narod kot najvišjega političnega suverena, nemška idealistična filozofija zgodovine (predvsem J.G. Herder[4]), pa je to politično-filozofsko definicijo obogatila še s konceptom nacionalnega duha oziroma karakterja, kot temeljno duhovno substanco, ki prežema vso eksistenco naroda in določa tudi vse materialne in nematerialne vidike njegove eksistence. Razsvetljenska politična filozofija je narodu odprla vrata v naravno pravo, nemška romantična filozofija pa je njegovo "naravnost" vsidrala globoko v preteklosti. Da bi nova ideologija lahko odpravila stari red, je nujno potrebovala tudi novo razlago zgodovine in kulture. Potrebna je bila preteklost, ki je bila bolj "naravna" in "objektivna" kot preteklost starega reda, in potrebne so bile "empirične" potrditve za tako preteklost. S tako preteklostjo se je moral identificirati kar največji del sonarodnjakov in zato je bilo treba ustvariti imaginarij skupnih simbolov, kulturne dediščine in drugih podob, potrebnih za oblikovanje nacionalne identitete in kohezije.

"Abbiamo fatto l'Italia, adesso dobbiamo fare gli Italiani"[5] – težko bi našli izjavo, ki bolj plastično definira vlogo kulture v

branje in interpretacijo arheološkega zapisa. Poprocesna arheologija (post-processual archaeology) se je v 80. letih v britanski in skandinavski arheologiji razvila iz kritike procesne arheologije. S tem terminom označujemo serijo dokaj heterogenih pristopov, ki iz različnih izhodišč (kritična teorija družbe, marksizem, fenomenologija, strukturalizem M. Foucaulta, strukturacijska teorija A. Giddensa, dekonstruktivizem J. Derridaja) kritizirajo razumevanje arheologije kot eksaktne znanosti in napadajo ekološki oziroma ekonomski determinizem procesne arheologije. Za poprocesne kritike je naravoslovna epistemologija v arheologiji nevzdržna in jo celo označujejo za obliko ideologije scientizma, ki proizvaja iluzijo o racionalni in materialistični teoriji kulture. Namesto ekosistemskim in ekonomskim vidikom se v poprocesni arheologiji veliko več pozornosti posveča simbolnim vidikom kulture (poudarek na idejnem in ne na materialnem), družbeni konfliktnosti (nasprotovanje konceptom ekosistemske homeostaze) in tudi družbeni vlogi samih arheologov in njihovih tekstov (kritika nevtralne znanstvene drže procesne arheologije). Ob procesni in poprocesni arheologiji obstaja v sodobni arheologiji še tretja smer – tradicionalna kulturno-zgodovinska arheologija, ki še vedno prevladuje v celinski in sredozemski Evropi ter temelji na tradiciji historicizma in pozitivizma z začetka 20. stoletja.

oblikovanju identitete sodobnih narodov. Nacionalizem se je lahko realiziral samo s pomočjo zgodovinskih, jezikoslovnih, literarnih in družboslovnih ved, ki so omogočile osnovni konceptni aparat in doktrino za dojemanje sveta in svetovnega reda na nov način. Za to svojo dejavnost so bile te discipline nagrajene s statusom akademskih disciplin, dobile so svoj prostor v muzejih in podeljena jim je bila pomembna vloga varuha nacionalne kulturne dediščine. Prav zato zgodovine teh ved ni mogoče obravnavati ločeno od zgodovine nacionalizma. Številni empirični kazalci jasno kažejo, da je bila "služba narodu" v 19. in velikem delu 20. stoletja enako pomemben motiv in motor raziskav, kot je to bila želja po spoznavanju resničnih dejstev o svetu narave in ljudi.

Stališče, ki vidi nacionalistično instrumentalizacijo znanosti samo kot anomalijo, do katere prihaja le, če se zanemari znanstveni postopek, je vsaj naivno, če že ne v funkciji ideologije, ki ji ustreza takšna navidezna "nevtralnost". Nevtralnost znanosti naj bi zagotavljala njena epistemologija, na ravni prakse pa metoda in šele sestop iz polja, ki so ga zamejevala metodološka pravila, je bil interpretiran kot anomalija oziroma kot neznanost. Toda pridobivanje in širjenje znanja je proces, ki se dogaja v konkretnem času in prostoru, v katerem sodelujejo konkretne osebe v konkretnih družbenih in zgodovinskih okoliščinah. V družbenih in historičnih vedah, kjer empirična dejstva nimajo enakega statusa kot v t.i. eksaktnih vedah, kjer je z njimi moč preveriti resničnost hipotez, je metoda postala najpomembnejši razsodnik, ki je odločal o znanstvenosti razlage. In prav metodologijo družbenih in historičnih ved je nemogoče razumeti brez družbenega in zgodovinskega konteksta, ki je pogojeval prioritete ter merila vključevanja in izključevanja; zgodovino Metode lahko beremo tudi kot politično zgodovino.

Nacionalizacija preteklosti

Nedavni spori, kot je bil tisti med Republiko Makedonijo in Grčijo zaradi imena Makedonije in simbolov na makedonski zastavi, ali pa spor med Slovenijo in Avstrijo zaradi upodobitve knežjega kamna na prvih tolarskih bankovcih, ali pa proslava 400. obletnice bitke pri Sisku, ki sta jo pred nekaj leti vsaka zase organizirali Slovenija in Hrvaška ter pri tem popolnoma različno interpretirali vlogo Slovencev in Hrvatov v tej bitki,[6] so samo novejši in nam bližji primeri sporov, ki nastajajo v procesu nacionalizacije preteklosti.

S tem pojmom označujemo proces transformacije zgodovine iz univerzalne zgodovine človeštva v nacionalne zgodovine. Razsežnost tega procesa lahko zelo dobro vidimo, če primerjamo dve podobi zgodovine Evrope: podobo, kakršna je predstavljala renesančna historiografija, in podobo zgodovine Evrope, kakršno je videla historiografija na prehodu iz 19. v 20. stoletje. V renesansi je

[2] Edward A. Freeman, eden najpomembnejših angleških zgodovinarjev 19. stoletja, je zapisal: "Not a soul would have understood the feelings which have allowevd Panslavism to be a great political agent in the affairs of Europe ... That feelings such as these, and the practical consequences which have flowed from them are distinctly due to scientific and historical teaching there can, I think, be no doubt. Religious sympathy and purely national sympathy are booth feelings of much simpler growth, which need no deep knowledge nor any special teaching." Edward A. Freeman, Race and Language, Historical essays, Third Series, 1879 (cf. Modern History Sourcebook: Edward Augustus Freeman (1823–1892): Race and Language, 1879: http://www.fordham.edu/halsall/mod/freeman-race.html).

[3] Glavna referenčna dela, ki obravnavajo nacionalizem v arheologiji, so trije zborniki: P.L. Kohl and Fawcett C. (eds.), Nationalism, politics, and the practice of archaeology, Cambridge University Press 1995; M. Diaz-Andreu and T. Champion (eds.), Nationalism and Archaeology in Europe, University College Of London Press 1996; J. Atkinson, I. Banks and J. O'Sullivan (eds.), Nationalism and Archaeology, Cruithne Press 1996, v katerih so poleg splošnega učinkovanja nacionalizma v arheologiji predstavljeni tudi številni primeri nacionalistične ideologije

zgodovina pretežno še univerzalna zgodovina človeštva, kar je posledica vpliva antičnega rimskega koncepta univerzalne zgodovine in koncepta univerzalne zgodovine, kot ga je zagovarjala Cerkev, na koncu 19. stoletja pa je Evropa predstavljena kot mozaik nacionalnih držav, identitet in zgodovin.

Politična filozofija, ki je namesto Monarhije postavila Narod kot vrhovnega suverena in kot najvišjo obliko svobode, pravičnosti in solidarnosti, je prav tako odstavila Cerkev s položaja edinega varuha Resnice in s tem dokončno postavila temelje laični znanosti kot samozakonodajnemu področju človekovega delovanja. Toda nova ideologija je prav tako potrebovala nadzor nad znanostjo, da je lahko uresničevala svoje politične cilje: npr. geografija je omogočila razumevanje zveze med narodom in njegovim teritorijem, zgodovina in arheologija sta omogočili predstavo o skupni preteklosti, ki druži sonarodnjake, etnografiji je s konceptom ljudske kulture uspelo predstaviti kulturo tretjega sloja kot temelj nacionalne kulture in zakladnico narodnega duha v njegovih najbolj prvinskih oblikah, antropologija je skušala pokazati enkratne biološke (rasne) poteze naroda, jezikoslovje, literarne vede in slovstvo so utemeljevali skupni jezik in na njem zasnovano kulturo naroda, podobno pa velja tudi za umetnostno zgodovino. Oblikovanje narodov je vsekakor pomenilo modernizacijo znanstvenega diskurza, toda namesto tradicionalne zavezanosti resnici Cerkve in Monarhije je pretežni del zgoraj omenjenih ved postal zavezan novi "resnici", ki jo je oznanjala nacionalistična ideologija. Na konceptnem področju je ta prehod zelo dobro viden v zgodovinopisju. Z aplikacijo Rankejeve zgodovinsko-kritične metodologije na začetku 19. stoletja je zgodovinopisje postalo prava znanstvena disciplina. Da bi lahko znanstveno razumeli določen zgodovinski dogodek ali pojav, ga je bilo treba proučiti v njegovem kontekstu in natančno preveriti verodostojnost vseh virov, na podlagi katerih je bil proučen ta pojav. Takšna metoda je zgodovino naredila za vedo, ki proučuje pojave, ki so enkratni, neponovljivi oziroma nezvedljivi na katerikoli drugi pojav oziroma model, in s tem je bila dokončno odpravljena razsvetljenska tradicija univerzalne zgodovine. Na njeno mesto je bila postavljena nacionalna zgodovina (Díaz Andreu and Champion 1996, 9).

Vendar nacionalna zgodovina ni nastala brez temeljev v starejših obdobjih. Že od renesanse naprej so ob univerzalni zgodovini obstajale številne regionalne zgodovine, ki so bile zlasti v srednji in severni Evropi vpete v domoznanske koncepte in so sčasoma razvile številne elemente, na katerih je kasneje gradila nacionalna zgodovina. Proces preoblikovanja regionalnih zgodovin v nacionalne ni potekal premočrtno, saj so se regionalne identitete v številnih primerih tudi upirale nacionalizaciji. To je bilo še zlasti značilno za večnacionalne in večetnične države, kot je bila Avstrija, kjer je bilo popolnoma nemogoče uveljaviti eno samo nacionalno kulturo, jezik in zgodovino, ne da bi pri tem močno ogrozili nacionalne pravice in

in instrumentalizacije arheologije po posameznih evropskih državah. Analiza vpliva nacionalizma v oblikovanju arheologije na Slovenskem je predstavljena v članku B. Slapšaka in P. Novakovića (1996).

[4] Najbolj znamenit zagovornik teze o narodu kot naravni kategoriji je bil J.G. Herder, ki je v svojem delu Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784–91) postavil temelje romantični filozofiji nacionalizma, po kateri je narod naravna kategorija oziroma predstavlja najbolj naravno stanje družbene eksistence država z enim narodom in enim narodnim karakterjem. O narodu kot naravni kategoriji govori tudi Fichte v Nagovorih nemškemu narodu. V nagovoru iz leta 1806 pravi: "Prve, izvirne in resnično naravne meje držav so brez dvoma njihove notranje meje. Tisti, ki govorijo isti jezik in jih vežejo številne nevidne naravne vezi, ki izvirajo davno, preden je nastala umetnost, ti se razumejo med seboj in imajo moč, da se vedno bolje in bolje razumejo – ti sodijo skupaj v nedeljivo in naravno celoto …Tako se je tudi združil nemški narod s pomočjo skupnega jezika in načina mišljenja in se je tudi dovolj jasno razlikoval od drugih narodov srednje Evrope, kot zid, ki ločuje različne rase." (cf. J.G. Fichte, To the German Nation, 1806. V: Modern History Sourcebook: Fichte: To the German Nation, 1806; http://www.fordham.edu/halsall/mod/1806fichte.html). Tudi

občutenja posameznih manjšinskih narodov in etnij, ki pa so skupaj pomenili večino. V Avstriji je politika podpirala razvoj regionalnih (deželnih) identitet še vse do sredine 19. stoletja in s tem v marsičem upočasnila nastajanje nacionalnih kultur in potrebnih institucij.

Nacionalizacija preteklosti je glavna strategija, s katero se skuša nacionalizem polastiti dela preteklosti in ga preoblikovati za svoje potrebe. V končni posledici ta proces pripelje do tega, da preteklost postane dobrina, ki ima številne lastnosti materialne lastnine, vključno s svojim lastnikom (narodom) in vsemi pravicami, ki iz lastništva pritičejo. V takem kontekstu postane nacionalna kulturna dediščina reificirana oblika nacionalizirane preteklosti. Njena materialna plat se ne kaže samo v tem, da so predmeti, spomeniki in določeni kraji dejansko fizični predmeti, ki jih je moč otipati, videti v živo in tudi drugače zaznati s čutili, kar samo povečuje emotivne odzive, temveč so tudi dobrina oziroma blago, ki ga je v imenu naroda mogoče tržiti (vstopnine, spominki, proslave, tiskovine itn.).[7]

Toda za oblikovanje nacionalne zgodovine je potrebno več kot samo sinteza regionalnih zgodovin v nacionalno. Nacionalizacija preteklosti mora vključevati sintezo na horizontalni osi (vključitev različnih regionalnih tradicij) in na vertikalni osi (vključitev tradicij, kultur in zgodovin različnih družbenih slojev). "Uporabniki" nacionalne zgodovine se morajo identificirati tudi s preteklostjo "obrobnih" delov narodnega korpusa in z zgodovino socialno drugačnih slojev.

Proces nacionalizacije preteklosti vključuje dva glavna in vzporedno potekajoča procesa: a) selekcijo in izključevanje ter b) prilastitev oziroma institucionalizacijo preteklosti. V tem procesu so udeležene tako znanstvene discipline kot tudi druge dejavnosti, kot so literarno, likovno in glasbeno ustvarjanje, ki skupaj z znanstvenimi interpretacijami oblikujejo podobo nacionalne pretekosti. Končni rezultat je kanonizirana interpretacija oziroma razlaga preteklosti (njena vsebina in oblika) naroda z registrom skupnih simbolov, referenc in stalnih mest, prek katerih se vedenje o narodu najbolj učinkovito širi v javnosti. Ne smemo namreč pozabiti, da je nacionalizirana preteklost pomembno sredstvo mobilizacije za določene politične cilje in projekte.

S selekcijo je nacionalizem skušal izbrati tiste elemente preteklosti, za katere je predvideval oziroma jih je želel predstaviti kot skupne večini narodnega telesa in s katerimi bi se večina sonarodnjakov lahko identificirala. V močno razslojenih evropskih družbah 18. in 19. stoletja in večetničnih oziroma večnacionalnih državah, kjer so različni sloji in etnične skupine imeli lastno kulturo, je projekt utemeljevanja skupnih kulturnih osnov zahteval izjemne napore in investicije v gradnjo muzejev, ustanavljanje akademij, univerz, knjižnic, preoblikovanje izobraževalnega sistema itn.

Pri selekciji so bile arheološke ugotovitve zelo upoštevane, saj so v njih skušali najti "empirične" elemente nacionalne oziroma etnične

ideologi francoske revolucije so zagovarjali enako stališče: "Narod je tu pred vsem drugim, je vir vsega. Oblikuje se zgolj iz naravnega prava, pred njim in nad njim je samo naravno pravo. Narod nikoli ne izstopi iz naravnega stanja. Narod je že samo po tem, da je, vse, kar lahko je. Njegova volja je vedno zakonita, on sam je zakon." (Abbé Sieyes, Qu'est-ce que le tiers état, 1789; cf. Mayer 1991, 110).

[5] Izjava politika Massima d'Azeglia leta 1870 ob združitvi Italije.

[6] Pravzaprav sta imeli obe interpretaciji kar nekaj skupnih točk. Obe sta govorili o Slovencih in Hrvatih kot o narodih in obe sta videli v "svojih" vojakih stražo krščanstva. Obe strani sta tudi poudarjali, da je bilo v turški vojski precejšnje število Srbov, kar naj bi bilo sporočilo v kontekstu vojn na tleh nekdanje Jugoslavije. In ne nazadnje, obe proslavi sta dobra primera invencije tradicije. Hrvaška stran je želela zgodovinske primere, na katere bi navezala tradicijo državotvornosti in teritorialno obliko sodobne hrvaške države, medtem ko je slovenska stran poskušala najti tradicijo za svojo vojaško zgodovino (proslavo v Ljubljani je organiziralo ministrstvo za obrambo).

[7] Eden najbolj razvpitih primerov kolizije med "javno rabo" in "uradnim trženjem" spomenika je Stonehenge. Vse do sredine 80. let je sredstva za njegovo vzdrževanje prispevala država, sam spomenik

zgodovine v oddaljeni preteklosti. V kontekstu nacionalizma v drugi polovici 19. in prvi polovici 20. stoletja je zaradi takšnih pričakovanj arheologija čedalje bolj pridobivala na pomenu in relevantnosti; dlje ko se je lahko seglo nazaj v času, bolj utemeljena se je zdela nacionalna preteklost. Zato je tudi logičen svojevrsten "obrat" v iskanju vzorov iz preteklosti. Medtem ko je bila antika še v razsvetljenstvu glavni kulturni vzor, sta z romantičnim obdobjem veliko pridobila prazgodovina in srednji vek. Ta obrat je bil predvsem rezultat dveh dejavnikov: razvoja same arheologije, ki je prinašala spoznanja o najstarejših obdobjih človekove preteklosti, in nacionalistične ideologije, ki je potrebovala specifično preteklost oziroma zgodovino lastnega naroda, ne pa zgodovine civilizacije in njenih del. Poleg tega pa velik del Evrope ni bil vključen v rimsko državo in referenc za najstarejšo nacionalno zgodovino ni bilo moč iskati v antiki, celo nasprotno, Rimljani so bili pogosto "sovražniki" predpostavljenih prednikov.[8]

Selekcije nujno implicira izključevanje. Tako kot narod sam sebe najprej prepozna kot nekaj, kar je drugačno od "njih" oziroma "onih", tako je treba tudi definirati "našo" preteklost z izključitvijo "njihove" preteklosti. Nacionalna preteklost je lahko nacionalna samo, če jasno definira svoje subjekte. Drugi pomemben učinek, ki se doseže z izključevanjem, je zaščita nacionalizirane preteklosti pred vdorom elementov, ki bi nasprotovali kanonizirani interpretaciji, kot jo definirajo muzeji, izobraževalni sistem in drugi aparati, s katerimi razpolaga nacionalna ideologija.

Dokončna polastitev preteklosti (njena institucionalizacija) je samo še formalni korak, ki ga je nacionalna država izvedla s pomočjo svojega kulturnega, izobraževalnega in pravosodnega aparata, ki je izbrano preteklost dokončno pretvoril v nacionalno dobrino. Ne smemo pozabiti še enega pomembnega motiva za polaščanje arheološke preteklosti – utemeljevanje "historičnih pravic" do teritorijev. *Ius primi possidenti* je bil še vse do konca druge svetovne vojne povsem legitimno načelo v mednarodni politiki[9] in še danes ni povsem izginilo.[10]

Poteze nacionalistične preteklosti

Raziskovanje in pisanje o preteklosti v nacionalnih okvirih in kategorijah oziroma skozi optiko in za potrebe nacionalnega je brez dvoma legitimno znanstveno stališče. Narodi, nacije in etnične skupnosti niso samo analitične kategorije, temveč so zgodovinska in družbena realnost. Ali bodo znanstveniki opazovali in razlagali predmet svojih raziskav skozi nacionalno optiko, ni odvisno samo od njihovih osebnih prepričanj in stališč, temveč jih k temu navaja tudi institucionalni okvir, v katerem delujejo. In "least but not last", od ved, ki proučujejo preteklost, se pričakuje, da se bodo pretežno

pa je bil ob minimalnih varnostnih ukrepih dostopen vsem. Spomenik so svobodno uporabljale tudi različne verske skupine, ki so organizirale svoja slavja ob solsticijih, ekvinokcijih in drugih dneh v letu. Z nastopom Thatcherjeve je bil Stonehenge postavljen pod veliko strožji režim: bil je ograjen, omogočen je bil samo organiziran dostop v manjših skupinah, nepooblaščenim osebam ni bil dovoljen dostop, prepovedana so bila vsakršna neuradna slavja. Glavni razlog, ki ga je navajala takratna vlada, je bila ogroženost spomenika zaradi "vandalizma", sramotnih početij in velikih stroškov za njegovo vzdrževanje. Obenem pa je bila zgrajena nova cesta, ki je močno posegla v ritualno krajino Stonehenga, zgrajen je bil hotel, pobirala se je vstopnina, prosto fotografiranje detajlov ni bilo več mogoče, ker so bili obiskovalci preveč oddaljeni od spomenika (lahko pa so kupili fotografije v uradnih prodajalnah!), dovoljene so bile samo uradne prireditve itn. (o tem več v Chippindale 1994, 251–264).

[8] Eden zelo pogostih stereotipov je gledanje na prihod "tujerodne" civilizacije oziroma kulturno višje razvite družbe kot na svojevrstno zgodovinsko tragedijo v nacionalni zgodovini. Nacionalistična podoba prazgodovine je bila zelo idealizirana. To naj bi bil čas, ko civilizacija (urbanizacija, industrializacija, tržna ekonomija) še ni "pokvarila" nacionalnega duha, ko so vladale vrline, visoka morala posameznikov in

splošna solidarnost. S prihodom "tujcev" pa naj bi te vrline in tradicionalne vrednote zamrle. Projekcija teh idealov v prazgodovinsko ali zgodnjezgodovinsko obdobje je bila zelo pogost pojav in še posebej značilna za t.i. romantično arheologijo v večini evropskih držav, ki je polna stereotipov o "otroški" oziroma "mladostni" dobi naroda. Slednje so še zlasti eksploatirala različna literarna, umetniška in psevdoznanstvena dela. Npr. motiv "junaškega" poraza Galcev pri Aleziji, legende o kralju Arthurju in njegovih bojih s Sasi, poraz proti Normanom v bitki pri Hastingsu; poraz Judov pri Masadi. To lahko vidimo tudi v Prešernovem Krstu pri Savici, v Levstikovem in Jurčičevem epu o Tugomerju, v literarnih opisih odpora Ilirov proti Rimljanom itn.

[9] Tak primer, ki se tiče ozemlja Slovenije, je bila rapalska meja. Italijanska diplomacija se je med drugim tudi sklicevala na teritorialne pravice, ki naj bi jih imela Italija kot "dedinja" antičnega Rima (glej v Bitelli 1999, 19–24).

[10] Srbski nacionalisti so svojemu geslu "tam, kjer so srbski grobovi, tam so srbska tla" dejansko želeli dati "trdno" podlago tudi z arheološkimi izkopavanji srednjeveških grobišč v okolici Knina v času zasedbe Krajine.

posvečale proučevanju domačega prostora, zgodovine, kulture in problemov, relevantnih za določeno skupnost oziroma javnost (državno, nacionalno, regionalno, lokalno itn.). Velik del strokovne in laične javnosti daje raziskovanju nacionalne zgodovine in dediščine posebno mesto med raziskovalnimi področji, ker se pričakuje, da bodo nova spoznanja dograjevala in utrjevala nacionalno identiteto.

Toda ali obstajajo objektivna merila, s katerimi lahko razmejimo patriotsko motivirano raziskovanje in pisanje od nacionalističnega? Če nacionalizem ne more obstajati brez nacionalne preteklosti, ali lahko slednja obstaja brez nacionalizma? Ali lahko za nacionalistično pisanje označimo samo tisto, ki v imenu lojalnosti in privrženosti svojemu narodu agresivno nastopa do drugih narodov in etničnih skupnosti in jim odreka enake pravice, kot jih zahteva za svoj narod? Do katere točke so patriotski motivi še skladni z znanstveno prakso in kje nastopi njihova zloraba? Ali je instrumentalizacija arheologije in drugih zgodovinski ved nekaj, kar prihaja od zunaj, in znanstveniki ne morejo biti odgovorni, kako njihove rezultate interpretirajo drugi? Ta in podobna vprašanja so ključna za premišljanje o konstrukciji nacionalne preteklosti.

Objektivnih meril, s katerimi bi lahko jasno razmejili med patriotskim in nacionalističnim pisanjem, seveda ni. Notranje znanstvena merila in pravila so nepopolna in zanašati se samo na to, da bosta konkurenca trditev in "notranja" kritika sami izločili pleve od semena, je zmotno.

Toda položaj ni tako brezizhoden; prav zato, ker je nacionalizem historični pojav, se nam zdi proučevanje zgodovine vede kot glavna pot, po kateri lahko pridemo do kar učinkovitih meril. Zgodovina arheologije, zgodovine, etnologije, antropologije, umetnostne zgodovine in geografije je po eni strani polna situacij, ki kažejo instrumentalizacijo teh ved za ideološke, nacionalne in celo rasistične namene, po drugi strani pa se je vedno našlo kritično pero, ki je opozarjalo na zlorabe in deviacije v znanosti. Tudi v situacijah največjega ideološkega (ali pa nacionalističnega in rasističnega) enoumja (npr. v nemški arheologiji pod nacističnim režimom, v južnoafriški arheologiji v času apartheida ali pa v sovjetski arheologiji v času najhujšega stalinizma) se je s pojavom "slabe" arheologije bolj ali manj sočasno pojavila tudi njena kritika. Slednja je še toliko bolj dragocena, ker je nastala v družbenem kontekstu, ki je promoviral "slabo" arheologijo, in nam zato omogoča še natančneje razumeti sam kontekst in mehanizme vplivanja na znanost. Za proučevanje nacionalizma je vsekakor pomembno tudi dejstvo, da se v zadnjih dveh desetletjih v pravnem in političnem življenju čedalje bolj postavlja v ospredje suverenost posameznika in človekove pravice kot merilo svobode in demokratičnosti družbe.

Po današnjih merilih lahko večji del evropske arheologije do konca druge svetovne vojne brez večjih težav označimo kot nacionalističen. Številni arheologi, prazgodovinski in klasični,

so naravnost tekmovali v dokazovanju nekdanje slave predpostavljenih etničnih prednikov in s tem neposredno ali posredno tudi zahtevali historične pravice (običajno je šlo za teritorije) za svoj narod ali državo oziroma so hoteli utemeljevati nacionalno ali rasno superiornost svojega naroda s superiornostjo predpostavljenih prednikov. Tu ni šlo samo za najbolj skrajne primere, kot sta identifikacija fašističnega režima z antičnim Rimom ali pa identifikacija Nemcev z nordijsko raso, kot predpostavljeno vodilno indoevropsko raso, temveč lahko takšne primere najdemo tako rekoč v vseh nacionalnih arheologijah. Del tovrstnih interpretacij je vsekakor treba pripisati "obrambi" pred nacionalističnimi arheologijami ekspanzivnejših in močnejših sosedov, vendar je v vseh primerih šlo za skorajda identične načine "dokazovanja" arheoloških tez. Izkušnje z rasistično, šovinistično, seksistično, imperialistično in kolonialno arheologijo so večini kritičnih opazovalcev in praktikantov te vede v glavnem znane in več kot stoletje dolga zgodovina kritike instrumentalizacije arheologije nam ponuja številne "šolske" primere zlorab in deviacij, s pomočjo katerih lahko prepoznavamo podobne ali analogne situacije v sodobnem arheološkem proučevanju.

Po drugi strani pa tudi sami arheološki podatki niso povsem brez moči pred "slabo" arheologijo. Razvoj teorije, konceptnih orodij in metodologije arheologije je pripeljal do spoznanja, da se tudi arheološki podatki "upirajo" različnim interpretacijam in jih kljub njihovim številnim slabostim ni mogoče svobodno prilagajati vnaprej določeni teoriji. Zelo hitro pride na plan nekonsistentnost med njimi in vnaprej postavljeno teorijo. Če je v arheološkem sklepanju zelo težko aplicirati načelo *modus ponens*, je zato toliko bolj pomembno upoštevati načelo *modus tollens*. Drugače povedano, če ne moremo jasno vedeti, kaj nam arheološki podatki povedo, pa lahko vsaj določimo tisto, česar nam arheološki podatki ne morejo reči, in na tej točki lahko iščemo mejo med upravičenim sklepom in špekulacijo. Nacionalistično arheologijo lahko med drugim prepoznamo tudi po tem, da v svoji interpretaciji podatkom pripisuje veliko več, kot so ti dejansko sposobni povedati.

Kritike in analize nacionalizma so pokazale na nekaj splošnih značilnosti podobe preteklosti, kot jo konstruira nacionalizem. Ta ne potrebuje preteklosti samo zato, da bi dokazal dolgo življenje naroda in moč njegovega duha, temveč mora taka preteklost mobilizirati ljudi. In prav na tem mestu zna biti zdrs iz znanstvenega diskurza največji. Nacionalizem dejansko ne potrebuje preteklosti, "*kot se je ta resnično zgodila*", temveč specifično, prirejeno in marsikdaj tudi izmišljeno preteklost. Prvotni namen ni spoznavanje dejstev o preteklosti, temveč mobilizacija, emocija in legitimacija nacionalnih ciljev, kot jih dojema in plasira nacionalistična elita. Mobilizacija je praktična dejavnost, ki potrebuje učinkovita sredstva, s katerimi sproži in razširi pričakovane emocije in odzive, in je za svoje cilje pripravljena brez večjih težav žrtvovati znanstveno epistemologijo.

Eno najučinkovitejših sredstev, s katerim je moč "poenotiti" in po potrebi mobilizirati ljudi, so miti. Ti niso samo idealizirani "avtoportreti" nekega naroda in njegove preteklosti, ki jih večina sprejme za "resnico" oziroma zgodovinsko dejstvo, temveč so tudi sredstvo, s katerim se "poučujejo" nadaljnji rodovi in se tako vključujejo v skupnost. Miti, ki učinkujejo zelo emocionalno (ponos na zmage in junaštva naših prednikov, jeza nad krivicami, storjenimi v preteklosti), so velikokrat predstavljeni kot modeli za interpretiranje aktualne realnosti oziroma se iz njih črpajo "nauki" za sedanjost.[11] In največjo učinkovitost dosežejo miti o narodu, ko so predstavljeni v literarnih oblikah, ki po eni strani niso zavezane znanstveni metodi in diskurzu, po drugi pa so sposobne zbujati zelo močna čustva.

Podoba arheološke (oddaljene) zgodovine naroda je v nacionalistični perspektivi "urejena" in "harmonična". V "otroški" dobi naroda, ki je postavljena nekako zunaj časa, so vladali družbeni red, harmonija in solidarnost. Vsakdo je "poznal" svoje mesto in dolžnosti v družbi in prav zavedanje tega naj bi vzpostavljalo prosperiteto. Konstantni sta bili predvsem dve grožnji, ki sta zahtevali stalno pripravljenost – grožnja pred vdorom "tujega" (invazije tujih plemen, vojaški porazi, kolonizacija tujcev...) in grožja pred zlomom notranje solidarnosti, ki so jih običajno "povzročala" izdajstva, tehnološke inovacije, nesolidarno bogatenje, opuščanje vere "starih", amoralnost ipd. Takšna harmonična in idilična podoba je bila zelo tesno povezana z občutkom nostalgije, ki je izraziteje prihajal na plano v času družbenih kriz, vojaških in političnih porazov, fragmentacije tradicionalnih družbenih oblik in vdora inovacij v 19. in 20. stoletju.[12]

Nacionalizem potrebuje predvsem linearni in neprekinjen tok zgodovine, da jo lahko uspešno plasira v čim širši javnosti. Zgodovina naroda je običajno predstavljena po posameznih etapah (periodizacija nacionalne zgodovine), pri čemer je vsaka etapa morala vsebovati zasnovo za naslednjo. Zveznost med etapami je nujen pogoj, da se zgodovina naroda prikaže kot naravni tok, in tudi prekinitve so bile interpretirane kot del tega toka zgodovine. Prehodi med posameznimi etapami so bili sicer največkrat zaznamovani z nasilnimi dejanji (npr. z različnimi vojnami), toda ne glede na poraz ali zmago je narod v vsaki naslednji etapi še dodatno krepil zavest o samem sebi. Pri zmagi je šlo za jasno potrditev zmagoslavja narodnega duha in solidarnosti, porazi pa so bili interpretirani kot hude preizkušnje, ki so zahtevale še večjo solidarnost, lojalnost in žrtvovanje, kar je na koncu prav tako še bolj utrdilo nacionalno zavest. V obeh primerih je nacionalna zavest samo pridobivala – "Volksgeist" ni mogel nikoli izginiti, dokler so obstajali pripadniki določenega naroda oziroma njihova dela.[13] Lahko se je začasno umaknil iz prvega plana, da bi se okrepljen kasneje zmagoslavno pojavil v eni od naslednjih etap.

[11] Take primere lahko vidimo v kosovskem mitu v Srbiji, ki je bil izrazito eksploatiran v t.i. mitingih resnice ob koncu 80. let ("samo sloga Srbina spašava"), ali pa v Tuđmanovem poskusu vpeljati mit o Hrvatih kot "predziu krščanstva", kot straži, ki je Evropo varovala pred osvajalci z vzhoda (npr. proslava 700. obletnice zmage nad Mongoli na Grobniku pri Reki (ta bitka ni bila nikoli znanstveno potrjena), proslava 400. obletnice zmage nad Turki v bitki pri Sisku).

[12] Romantična umetniška produkcija 19. stoletja je bil eden glavnih generatorjev nostalgičnih občutkov. Toda ti niso bili vedno tesno povezani z nacionalnimi težnjami. Preteklost, ki jo je slikala romantična nostalgija, je poudarjala ideale svobode, naravnega življenja in družbene harmonije – podobo družbe, ki jo je ponujala tudi nacionalistična ideologija. Romantične arheološke (prazgodovinske in srednjeveške) krajine so bile polne svetišč, magičnih krajev in številnih drugih spomenikov predvsem duhovne narave in so bile rezervirane predvsem za heroje, poglavarje in svečenike, skratka osebnosti visokih moralnih in duhovnih vrednot, ki so bile sposobne voditi svoje ljudstvo na nemirnem prizorišču zgodovine, toda po drugi strani je bila romantična nostalgija tudi reakcija na intenzivno industrializacijo in nove družbene odnose, ki so temeljili na kapitalskih razmerjih in so radikalno spreminjali življenjski prostor in

Naturalizacija preteklosti je naslednja izrazita značilnost nacionalistične podobe preteklosti. Preteklost naroda, zlasti tista oddaljena, se kaže kot nekakšno naravno (tudi zunajčasno) stanje ali red. Družba je predstavljena kot organizem, njena pravila pa kot zakoni narave. Ena najbolj očitnih oblik naturalizacije preteklosti naroda je periodizacija nacionalne zgodovine, ki jemlje vzore iz narave: npr. iz naravnih ciklov, kot so letni časi (pomlad narodov, obujanje iz (zimskega) sna, zora naroda, jutro ...), iz ritmov rasti (otroška, mladeniška, zrela in starčevska doba), ali pa terminologija, ki črpa svoje prispodobe iz sorodstvenih razmerij (očetnjava, domovina, država kot mati, sonarodnjaki kot bratje in sestre, ustanovitelji naroda kot očetje domovine itn.), telesa (glava, srce, narodno telo, prometne žile), narave (zvezda Danica, izviri ipd.).

Nacionalizem potrebuje tudi dramatično preteklost, s katero zelo učinkovito čustveno mobilizira "poslušalstvo" in omogoča zelo uspešno identifikacijo s takšno preteklostjo in njenimi nosilci. "Dobri fantje" so nujen pogoj nacionalistične zgodovine, toda kot taki se lahko izkažejo samo, če so soočeni s "slabimi" in če uspešno prestanejo vse preizkušnje.[14]

Za nacionalizem je zgodovina vedno *magistra vitae*. Takšna preteklost ne ponuja samo odgovorov, kdo smo "mi" in kdo so "oni", kaj smo bili, kaj smo želeli in kaj želimo postati, temveč nas tudi uči, kaj se iz preteklosti moramo naučiti. Katere vrline in sposobnosti krasijo naš narod oziroma česa se moramo izogibati, kar je narod v preteklosti privedlo do hudih preizkušenj. Didaktičnost preteklosti je nujna za enkulturacijo, utrjevanje kohezije in negovanje tradicije.

Prav tradicija je eno najmočnejših sredstev, s katerim se lahko ohranjata kohezija in identifikacija s skupno preteklostjo, simboli, dogodki in kraji. Muzeji in druge podobne institucije, ki so v razsvetljenstvu še nastajale kot (javne) zakladnice znanja in dosežkov, so od 19. stoletja naprej postajale tudi pomembne zakladnice tradicije in reificirane kulturne (nacionalne) dediščine. Toda tradicijo, ki naj bi bila skupna vsem slojem naroda, je bilo v 18. in 19. stoletju treba šele najti (in tudi iznajti[15]) ter jo predstaviti na način, sprejemljiv za večino sonarodnjakov. To nalogo so sprejeli lingvisti, zgodovinarji, etnologi, umetniki in drugi ustvarjalci, ki jim je uspelo v manj kot enem stoletju oblikovati register označevalcev in referenc, v katerem se je lahko prepoznaval posameznik kot pripadnik določenega naroda, se identificiral z njegovo preteklostjo in simboli.

In na koncu, nacionalizem je tradicionalno tesno povezan s seksizmom. Nacionalizem je nastajal v družbi 18. in 19. stoletja, ki je poznala bolj ali manj jasno oziroma "naravno" delitev dela in družbenih vlog spolov in jo je lahko brez večjih težav projicirala v arheološko preteklost. V stari "harmonični" družbi je moral vladati red tudi v odnosih med spoloma, kjer so moški obvladovali javno življenje, vojno, lov, ekonomijo in skoraj vso intelektualno in umetniško ustvarjalnost, ženske pa so bile potisnjene v sfero zasebnega oziroma

tradicionalni red v njem (npr. izguba regionalne identitete in avtonomije, lokalnega dialekta, ki se je moral umakniti uradnemu jeziku itn.), kar je zahtevala administracija nacionalne države.

[13] V nekaterih primerih sploh ni bil potreben "narod", da bi se njegov Volksgeist naprej širil. Še dolga stoletja po propadu civilizacije antične Grčije in Rima so kreposti in vrline klasične antike, uresničene v umetniških, literarnih, arhitekturnih in drugih delih, delovale v okviru sodobne evropske civilizacije. Antične virtutes so bile npr. zamišljene kot osnova za oblikovanje sodobnega in nacionalno zavednega meščana (Bildungsbürgetum) v Nemčiji 19. stoletja, glej v Marchand 1996, 24–35).

[14] Dobre analogije lahko najdemo v športu, ki je v sodobni družbi nekakšen "otok dopuščenega agresivnega nacionalizma". Agresivno izkazovanje nacionalističnih, šovinističnih in rasističnih čustev se ne samo tolerira (marsikateri slogan bi v normalnih okoliščinah končal na sodišču zaradi razširjanja nacionalnega in rasnega sovraštva), temveč se tudi spodbuja s sredstvi propagande, množičnimi mediji, s finančno podporo agresivnim navijaškim skupinam itn. Težko bi našli primere večje "katarze", kot je tista, ki jo proizvede dramatična zmaga nacionalnega nogometnega moštva nad "arhetipskimi" nasprotniki.

[15] Od neštetih primerov invencije tradicije so

verjetno najbolj znameniti škotski kilti, ki so postali del škotske tradicije šele v 19. stoletju, vendar so bili predstavljeni kot nekaj, kar naj bi več stoletij označevalo škotske klane.

[16] Ni naključje, da so bili med arheološkimi najdbami v muzejih na najpomembnejših mestih razstavljeni predvsem moški predmeti, predvsem orožje (meči, oklepi, čelade, sulice), predmeti, povezani s poglavarskimi in svečeniškimi funkcijami, in šele nato izrazito "ženski" predmeti (npr. statve, preslice, vsakodnevno kuhinjsko posodje ...).

so bile vedno prikazane kot pasivnejši spol.[16] Na začetku naroda stojijo vedno njegovi "očetje", skoraj nikoli "matere". Model Penelope, ki varuje dom, otroke in tradicijo in obenem do zadnjega brani čast moža s svojo "čistostjo" in vzdržnostjo, je podoba, ki jo verjetno najpogosteje srečujemo v nacionalistični podobi arheološke preteklosti. Če pa gre za "Amazonke", se poudarjajo moški atributi. Prav v razlagah vlog spolov srečujemo največ stereotipov. Ženske so tradicionalno postavljene v dom, torej v kraj, kjer se tradicija na najbolj neposreden način (z vzgojo) prenaša na potomstvo, zato je paradoksalno, da jim številne arheološke interpretacije odrekajo večji pomen in kreativnost pri širjenju kulture. Zelo pogoste so interpretacije, ki tehnološke in kulturne inovacije označujejo kot "kapaciteto" moških. Tradicionalni model delitve dela v lovsko-nabiralniških skupnostih je lov označeval kot izrazito moško domeno, medtem ko naj bi bilo nabiralništvo predvsem žensko opravilo. Toda s prehodom na poljedelstvo je v tradicionalni razlagi nastal popoln preobrat – moški je bil tisti, ki je uvedel in obvladal novo tehnologijo pridelovanja hrane, ne pa ženske, ki so morale imeti (po tem istem tradicionalnem modelu delitve dela) veliko več izkušenj in znanja o rastlinah.

Potencialna subverzivnost ženske je bila velikokrat prikazana tudi v zgodovinskih literarnih delih. Pogosto je bil razlog za izdajo "nacionalne ideje" ali denar ali pa ženska, katere čari so omrežili glavnega protagonista (največkrat vojščaka) in ga "pomehkužili" (Črtomir in Bogomila; Ondrej, mlajši sin Tarasa Bulbe ...) ali pa je ženska nezvestoba skrhala moč moškega junaka (npr. Artur in Ginevra).

Nacionalizem in oblikovanje znanstvene arheologije

Šele takrat, ko je bila "veda o starinah" sposobna dati svoj izvirni prispevek k nacionalni preteklosti, se je pričel proces njene institucionalizacije na nacionalni ravni. Pri tem sta imeli klasična in prazgodovinska arheologija različni vlogi. Medtem ko je bila za Grčijo in Italijo antika glavna historična in kulturna referenca, na katero se je sklicevala nacionalna ideologija, so nacionalne ideologije v zahodni in srednji Evropi v antiki videle predvsem ideale civilizacije, demokracije, prava in umetnosti, in dediščino antike naj bi bili sposobni razumeti in razvijati samo najviše razviti narodi. Prestiž na tem področju je pomenil tudi prestiž v mednarodnih odnosih. Britanci, Američani, Francozi in Nemci so vse do prve svetovne vojne tekmovali, kdo bo v Italiji, Grčiji in tudi v Egiptu in na Bližnjem vzhodu raziskal in v svoje muzeje pripeljal najlepše arheološke in umetniške spomenike starih civilizacij in tako postal njihov "varuh" za bodoče rodove.

Prazgodovinska arheologija je imela drugačno nalogo, prinašala naj bi empirične dokaze za etnogenezo narodov in dokaze o teritorialni razprostranjenosti prazgodovinskih plemen in ljudstev.

Druga naloga prazgodovinske arheologije, kot so jo videli v nacionalni perspektivi, pa je bilo odkrivanje izvora specifične kulture, za katero se je predvidevalo, da vsebuje in odraža izvirne manifestacije nacionalnega duha.

Toda čeprav sta bili obe arheologiji uporabljeni v nacionalizaciji preteklosti in v oblikovanju nacionalne identitete, sta si bili obenem hudi tekmici za vodilno mesto med vedami, ki proučujejo oddaljeno preteklost. Zelo ilustrativen je položaj v Nemčiji v času pred njeno združitvijo v nacionalno državo. Poskus navezave nacionalne, historične in kulturne identitete Nemcev na arheološko preteklost je potekal po dveh, marsikdaj nasprotujočih si linijah; pogojno bi ju lahko označili kot "populistično" in "aristokratsko". Prva se je navezovala na historično domoznanstvo (*vaterländische Altertumskunde*) in je skušala definirati "nacionalno" prazgodovino, medtem ko je druga iskala vzore v klasični antični civilizaciji. Vse do konca 19. stoletja je bila "aristokratska" smer precej bolj uspešna, saj ji je uspelo uveljaviti klasične *virtutes* kot temelj "Bildungsbürgertuma" (novega modernega srednjega sloja državljanov) in izobrazbe državne birokracije. Od začetka 19. stoletja je bilo na univerzah čedalje več študentov, ki so končali klasično gimnazijo, kjer so klasična znanja (latinska in grška filologija, literatura in umetnost) občasno pomenila celo več kot pol vseh učnih vsebin.[17] Empirični podatki jasno kažejo, da je projekt "Bildungsbürgertum" med Nemci v 19. stoletju izrazito temeljil na ideologiji klasičnih virtutes kot na iskanju referenc v germanski prazgodovini (o tem glej v Marchand 1996). "Populistična" linija, ki je bila skozi vse 19. stoletje v podrejenem položaju na univerzah, inštitutih in v učnih programih šol, se je uveljavljala kot "nacionalna" disciplina šele od začetka 20. stoletja naprej, najbolj pa za časa nacističnega režima.

Nekoliko presenetljiv primer je Italija, kjer bi pričakovali, da je antika popolnoma obvladovala referenčno polje historične in nacionalne identitete. To v pretežni meri sicer drži, toda za številne italijanske nacionaliste v času združevanja Italije je bila antika premalo "italijanska". Na jugu Italije se je od 8. st. pr.n.št. naprej oblikovala Magna Graecia, ki je dokončno prišla pod rimsko oblast šele v 3. in 2. st. pr.n.št. in je imela izjemen kulturni vpliv na razvoj rimske civilizacije, Etruščani – druga velika civilizacija v Italiji, pa so bili tujci, ki so prišli iz Male Azije. Poleg tega so bili najlepši antični spomeniki na jugu Italije in v Rimu, kjer je bil odpor proti združitvi Italije največji. Luigi Pigorini (1848–1925), utemeljitelj italijanske prazgodovinske arheologije[18] in goreč nacionalist, je poskušal uveljaviti popolnoma drugačno razlago arheološke identite Italije. V neolitiku in bronasti dobi naj bi se v Padski nižini (v Piemontu, Lombardiji, Emilii Romagni in Venetu) oblikovali veliki kulturni centri, od koder naj bi se tehnološke in kulturne inovacije postopoma širile proti jugu in v pozni bronasti dobi (ok. 1000 pr.n.št.) naj bi celotna Italija imela bolj ali manj enotno kulturno podobo. Ni treba veliko, da bi v "tesi pigoriniani"

[17] Ideologija "klasičnih znanj" v prvi polovici 19. stoletja v Nemčiji se je med drugim kazala tudi v relativno velikem številu mladih izobražencev, ki so se želeli aktivno vključiti v vojno za grško neodvisnost. Propaganda, ki je v turškem imperiju videla barbarsko grožnjo (analogija s perzijskim imperijem v antiki), je bila zelo nevarna tudi številnim nemškim državam in diktatorskim režimom, oživljenim po Dunajskem kongresu 1815, ker je zagovarjala ideale svobode in nacionalne domovine. Poleti 1821, ko so se v številnih nemških mestih zbirali prostovoljci za odhod v Grčijo, je posredoval avstrijski kancler Metternich, ki je v strahu, da se bodo filohelenistična čustva prelevila v odkrit nacionalni revolt in zahtevo po demokratičnih pravicah, pritisnil na vodilne politike v drugih nemških državah in dosegel prepoved združevanja prostovoljcev in podpornih društev (Marchand 1996, 32–33).

[18] Pigorini je za prazgodovino uveljavil izraz paleoetnologia – veda o starih narodih (sic!).

videli model združitve Italije 1870 in vodilne vloge severnih dežel v tem procesu. Identifikacija z antičnim Rimom je doživela popolno zmagoslavje šele v času fašističnega režima, kjer je postala uradna doktrina in tudi močan argument v mednarodnih odnosih.

Spet drugačen primer je francoska nacionalna ideologija. Ta je dolgo iskala prave vzore za svoj imaginarij "starih" referenc. Od konca 15. stoletja so potekale razprave o tem, ali so Francozi dediči Frankov, Galcev, Rimljanov ali celo Trojancev.[19] Medtem ko je bila trojanska teza kmalu opuščena, so si bile prve močno konkurenčne vse do francoske revolucije, ki je močno ošibila frankovsko tezo, za časa Napoleona III. in po porazu Francozov proti Prusom leta 1870 pa je dokončno triumfirala galska teza. Prav Napoleon III. je bil največji pobudnik in sponzor raziskav Bibracteja (Mont Beuvray), glavnega naselja slavnega galskega plemena Hedučanov in raziskav v Aleziji, prizorišču velike bitke, v kateri je Julij Cezar porazil Vercingetoriksa.[20]

Še v začetku 20. stoletja je obstajalo zelo ostro ločevanje na klasično arheologijo na eni strani in na prazgodovinsko in zgodnjezgodovinsko arheologijo na drugi. Medtem ko je prva že imela precej visok in cenjen družbeni status, je bila prazgodovinska arheologija skozi vse 19. stoletje zelo pogosto obravnavana kot nekakšna polznanost oziroma v najboljšem primeru kot tehnika, s katero se pridobivajo materialni viri.[21] Glavni očitek, naperjen proti prazgodovinski arheologiji, je bil njen skromen interpretativni potencial v primerjavi z drugimi historičnimi vedami. Klasična arheologija je imela na voljo pisane vire, epigrafiko ter umetnostne in arhitekturne spomenike, s pomočjo katerih je lahko ustvarila ustrezen referenčni okvir, v katerem je lahko interpretirala svoje najdbe in najdišča. Prazgodovinska in zgodnjezgodovinska arheologija v 19. stoletju še zdaleč ni imela tako razvitega sistema referenc in možnosti interpretacije kot njena "sestrska" veda, zato je morala dobršen del svojih razlag vezati bodisi na referenčni okvir, kot sta ga za najstarejša obdobja oblikovali klasična arheologija oziroma antična zgodovina. Preteklost pred stoletji, do katerih so še segali najstarejši antični viri, je bila "zunaj časa" in zato težko dojemljiva, arheologija, ki se je s temi obdobji ukvarjala, pa zato znanstveno nekritična (v duhu historično-kritične metode zgodovine) in s stališča znanstvene nacionalne zgodovine dokaj neuporabna.

Premik v izboljšanju statusa prazgodovinske arheologije se je pričel šele od sredine 19. stoletja. Konceptne novosti so prihajale predvsem s treh področij: arheološkega, geološkega in antropološkega. Že v prvi polovici 19. stoletja je geologiji in paleontologiji uspelo iti še dlje nazaj v času in pokazati na neprimerno večjo starost človeka, kot se je do takrat predvidevalo oziroma sklepalo na podlagi izračunov iz svetopisemske Geneze, ki je bila še v začetku 19. stoletja najpogostejša referenca za izračunavanje najstarejše zgodovine človeštva. Obenem sta geologija in paleontologija razvili stratigrafsko interpretacijo, ki je na

[19] Trojanski izvor je bil še vse do 17. stoletja pogosto stalno mesto v razlagi izvora Britancev, Francozov, italijanskih provinc in mest in celo v Turčiji je sultan poskušal legitimirati svojo pravico do osvajanj s sklicevanjem na nekdanjo trojansko slavo in moč. Šele z razvojem kritične analize antičnih tekstov in spomenikov se je v renesančni Italiji oblikovala metodologija, ki je zavračala teze o trojanskem izvoru kot nezgodovinske, tako da so bile teze o trojanskem izvoru različnih evropskih ljudstev zelo hitro opuščene že od 16. stoletja naprej.

[20] Izrazita naklonjenost nekaterih francoskih vladarjev in predsednikov z najpomembnejšimi galskimi vodji in kraji je imela v novejšem času še eno zelo ilustrativno epizodo. François Miterrand je bil eden glavnih pobudnikov ustanovitve velikega raziskovalnega centra in muzeja keltske kulture na Bibracteju (ust. 1995). Obe ustanovi sta bili financirani prek predsedniškega kabineta in ne po običajnih poteh ministrstev in francoskega Centre national du recerche scientifique. Miterrand je tik pred smrtjo tudi kupil manjšo parcelo na samem vrhu najdišča z namenom, da bi bil tam pokopan. Šele po burnih protestih, kako je mogoče kupiti grobno parcelo na najdišču, ki je razglašeno za nacionalni spomenik in na kraju, kjer seveda ni uradnih pokopališč, se je Miterrand moral odreči svoji želji.

[21] Tretma, ki ga je prazgodovinska arheologija imela

zelo neposreden in empiričen način omogočila arheologiji merila za relativno datacijo in kronologijo. Naslednja velika ideja, ki je v arheologijo prišla iz geologije in paleontologije, je bila ideja evolucije, ki je kmalu postala temeljna predpostavka oziroma model, po katerem se je ravnala arheološka tipologija oblik artefaktov. Prav tako pa je bilo pomembno tudi spoznanje, da okolje ni nespremenljivo in da ne more biti samo statična kulisa zgodovinskim dogodkom.

Geografska in antropološka odkritja in raziskave so številnim evropskim intelektualcem omogočila do tedaj še povsem neznana izkustva v stiku z domorodnimi skupnostmi na različnih krajih sveta. In veliko arheologov je v tem videlo izjemno pomemben vir za razumevanje načina življenja izginulih prazgodovinskih oblik življenja in kulture. S tem je še dodatno dopolnila svoj referenčni okvir interpretacije najdb, saj je antropološka perspektiva omogočila predvsem izvor analoških pojavov oziroma analogijo kot eno temeljnih oblik arheološkega sklepanja.

Odločilen korak v oblikovanju arheologije v znanstveno disciplino pa je bil storjen na področju metodologije. Teza, da je moč že v predmetih samih najti elemente in merila za njihovo urejanje, oziroma da je moč odkriti logiko v njihovih časovno-prostorskih distribucijah, je doživela pravo zmagoslavje z uvedbo triperiodnega sistema evropske prazgodovine. Skandinavskim arheologom 19. stoletja (Christian Thomsen, Jens Worsae, Niels Steenstrup, Oscar Montelius in drugi) je uspelo antikvarske metode, kot so tipologija, seriacija, relativna kronologija, koncept zaključenega konteksta itn., povezati v celovito metodologijo in predstaviti še danes veljavno periodizacijo prazgodovine na kameno, bronasto in železno dobo. To jim je uspelo neodvisno od zgodovine, epigrafike, umetnostne zgodovine in drugih ved, ki so do tedaj obvladovale referenčni okvir za proučevanje starejše preteklosti. Ustreznost triperiodnega sistema so potrdili številni empirični kazalci, dokončno uveljavitev pa so prinesle prve sinteze evropske prazgodovine in absolutne datacije, ki jih je konec 19. stoletja na podlagi primerjave z gradivom iz Troje in Egipta predlagal O. Montelius. Prazgodovinska arheologija je tako osvojila relativni čas (določanje starosti glede na druga najdišča ali najdbe) in absolutni čas (izražen v letih) in samozavestno sestopiti daleč nazaj v prazgodovino.

Patriotski motivi so imeli ves čas pomembno vlogo v razvoju metodologije prazgodovinske arheologije. Samo z dobro razvitimi tehnikami je bilo moč dobiti ustrezne informacije in proizvesti sistematično in znanstveno razlago najstarejše preteklosti lastnega naroda in njegovega teritorija. J.W. Worsae (Danec), eden od pionirjev znanstvene metodologije v prazgodovinski arheologiji,[22] je pomen proučevanja prazgodovine za danski narod utemeljeval kot vir za obnovo ranjenega nacionalnega duha (poraz proti Napoleonu, odprodaja danskih kolonij, izguba Schleswiga in Holsteina) oziroma kot medij za kontemplacijo in refleksijo nekdanje slave in obujanja novega upanja za danski narod (cf. po Daniel 1978, 52).

še ob koncu 19. stoletja, zelo dobro ilustrira mnenje Theodorja Mommsena (1817–1903), Nobelovega nagrajenca za književnost (1902) za delo Zgodovina Rima, za katerega je "prazgodovina veda nepismenih in katere raziskave so opravilo za podeželske duhovnike in upokojene častnike" (glej v Vašiček 1994, 15–16 in op. 1).

[22] Worsae je bil tudi predstojnik Urada za nacionalne starine in za kratek čas tudi minister za kulturo (1874–75).

Patriotizem je bil že veliko pred Worsaajem eden glavnih motivov za zanimanje za prazgodovino. K. Sklenáø (1983) je v svojem pregledu razvoja arheologije v srednji Evropi zelo jasno pokazal, da so bila vprašanja etnične atribucije predmetov, etnične strukture prazgodovinskih skupnosti, kdo je v določenem obdobju poseljeval določena ozemlja, vprašanja selitev, izvora nacionalnih tradicij ipd., prisotna v srednji Evropi že vsaj od 16. stoletja. V srednji Evropi so se stikale različne religije, velike in majhne nacije oziroma etnične skupnosti, številni jeziki ter regionalne, lokalne identitete in "zgodovine". V takšnih družbenih okoliščinah je bilo povsem pričakovano, da bodo imele historične vede zelo angažirano družbeno vlogo v političnih in kulturnih bojih. Prelomni dogodek v srednjeevropski krizi skupne politične in kulturne identitete je bila tridesetletna vojna, ki je še dodatno podžgala zanimanje za lokalno preteklost in identiteto (Sklenáø 1983, 24). Prioritetni problem, ki so ga skušali reševati številni zgodovinarji in antikvarji, je bila etnična atribucija spomenikov oziroma njihovo povezovanje z določenimi historično izpričanimi ljudstvi, plemeni in državami.[23] Politično branje prazgodovine je v 19. stoletju pripeljalo do pravih "bojev med predniki", kar pa je bila največkrat samo preslikava aktualnega stanja.[24]

Problem prazgodovinske arheologije ni bil toliko v pomanjkanju historičnosti, kar so ji očitali klasični arheologi in zgodovinarji, temveč predvsem v slabo razvitih konceptnih orodjih za utemeljeno historično interpretacijo. Številne keltomanske, germanomanske in slovanomanske študije so močno podžigale nacionalne strasti v 18. in 19. stoletju, toda največkrat niso vsebovale dovolj znanstvenih argumentov in metod, da bi jih lahko takratna znanost bolj upoštevala v projektih nacionalne preteklosti. Vsekakor pa ne moremo iti mimo dejstva, da sta bili metodologija in praksa znanstvene prazgodovinske arheologije v drugi polovici 19. stoletja veliko bliže naravoslovno-antropološkim kot pa historičnim vedam, in epistemologije naravoslovnih ved ni bilo mogoče tako neposredno vpreči v nacionalistične cilje.

Vendar pa je bil tudi naravoslovno-antropološki koncept prazgodovinske arheologije prežet z nacionalizmom oziroma, natančneje rečeno, z rasizmom. Koncept rase kot biološke kategorije je bil med številnimi strokovnjaki 19. in prve polovice 20. stoletja zelo razširjen in se je zaradi svoje navidezne empirične očitnosti mnogim zdel nevprašljiv. Teza o medsebojni pogojenosti biološke in kulturne komponente človeka je bila temelj vseh ideologij, ki so zagovarjale "naravno" supremacijo belega človeka, znotraj "bele" rase pa supremacijo določenih narodov.[25] Rasa se je razumela kot naravna determinanta kulture, kateri ni mogoče ubežati. Antropologija in prazgodovinska arheologija, oboroženi s pozitivistično epistemologijo in naravoslovnimi tehnikami ter v veliki meri motivirani z nacionalizmom, sta prinašali "empirične dokaze" biološke in duhovne kapacitete narodov in ljudstev. Zelo popularne so bile različne vrste

[23] Odkritje Tacitove Germanie (1451) je bil prvi primer, ko so domači zgodovinarji lahko nadomestili nezanesljive srednjeveške kronike s pravim historičnim virom, ki je omogočal lociranje ozemelj posameznih germanskih plemen, identifikacijo njihovih vodij, poleg tega pa je Germania tudi govorila o slavni zgodovini Germanov in visokih moralnih vrlinah njihovih vodij, postala je "Biblija nemških zgodovinarjev" (Sklenáø 1983, 24).

[24] Npr. vojne Grkov in Perzijcev kot metafora za osvobodilno vojno Grkov; popularna interpretacija zmage germanskega vojskovodje Arminija (v ponemčeni obliki postane Hermann) nad Rimljani v Teutoburškem lesu leta 9 je bila, da je Arminij ohranil Germanio libero. Zato mu je bil leta 1875 zgrajen spomenik (Hermannsdenkmal), na katerem je pisalo: "Nemška enotnost (je) moja moč. Moja moč (je) moč Nemčije. (cf. Wiwjora 1990, 165). Dober primer iz našega prostora je povezava prazgodovinskih Ilirov s Hrvati oziroma z Južnimi Slovani. Ljudevit Gaj je napisal delo Tko su bili stari Iliri?, ki je izhajalo v Danici Ilirski leta 1839 (št. 5, 10–13, 15) in v katerem so bili boji Ilirov z Rimljani prispodoba za boj južnih Slovanov za narodno osvoboditev. Motiv Ilirov kot junaških upornikov najdemo tudi pri Prešernu.

[25] Izraz "kavkaška rasa", s katerim še danes pogosto označujejo belce, je prvi predlagal nemški

antropometričnih raziskav, ki so obetale naravoslovno utemeljitev tega, kar je pričakovala nacionalistična in rasistična ideologija. Nepotrebno je reči, da je slabo razumljena metodologija antropoloških raziskav še dodatno utrjevala rasistične in nacionalistične stereotipe, hkrati pa je ponujala "znanstveno" razlago sveta in ljudstev.[26] Nič manj pomemben namen tovrstnih študij pa je bil antropometrično izolirati določeno predniško "ljudstvo" in s tem "pozitivno" dokazati skupno etnično pripadnost in teritorialno razprostranjenost v preteklosti ter tako pokazati zveze med nekdanjimi ljudstvi in današnjimi narodi.[27]

Arheološka kultura: "etničnost" materialnih ostankov in etnično ozemlje

Nacionalni (in nacionalistični) pogled na preteklost je bil v znanstveni arheologiji fiksiran s kulturno-zgodovinsko paradigmo. Reakcija na antropološko-naravoslovno prazgodovinsko arheologijo, ki se je čedalje bolj razvijala v smeri evolucionističnih teorij o razvoju človeštva in človekove kulture, ne pa v skladu z modeli nacionalizirane preteklosti, kot so jih oblikovale nacionalne historiografije, je v številnih arheoloških šolah ob koncu 19. stoletja zahtevala historično interpretacijo arheološke preteklosti in sprožila nastanek "nacionalnih" prazgodovin. Prehod od evolucionistične antropološke paradigme v prazgodovinski arheologiji h kulturno-zgodovinski paradigmi ni bil tako izrazit na ravni tehnik dela kot v konceptnih orodjih in interpretativnih modelih, kjer je "historizacija" prazgodovine implicirala novo pojmovanje "nosilcev" kulturnega in zgodovinskega razvoja. V antropološko-naravoslovni paradigmi je prazgodovina pripadala celotnemu človeštvu in arheologija je prispevala univerzalna spoznanja o človeku v oddaljeni preteklosti, medtem ko je kulturno-zgodovinska paradigma gledala na prazgodovino predvsem kot na zgodovino posameznih ljudstev in plemen. Ideal arheološke interpretacije je bila interpretacija, kakršno je poznala zgodovina. V odsotnosti pisanih virov – ti so za evropsko prazgodovino posredno segali še nekje do sredine 1. tisočletja pr.n.št. – je bilo treba iznajti drugačna orodja za prepoznavanje nosilcev zgodovinskega razvoja in procesov v arheološkem zapisu. Drugače povedano, ljudstva in plemena so morala postati tudi arheološka kategorija oziroma enota opazovanja in zato je bilo treba v arheološkem zapisu (iz)najti označevalce etnične pripadnosti.

Prav na tem mestu je bil verjetno narejen najradikalnejši korak v arheološki epistemologiji, da bi se arheološka interpretacija približala zgodovinski. Če je etnograf lahko brez večjih težav povezal materialno kulturo s skupnostjo (etnično, plemensko, rodovno itn.), ki jo je uporabljala oziroma jo imela za lastno kulturno specifiko, in če je zgodovinar lahko do določene mere ugotavljal etnično

antropolog Jochan Friedrich Blumenbach (1752–1840). S tem izrazom je želel označiti indoevropske priseljence iz Azije, ki so v prazgodovinskem obdobju osvojili in poselili Evropo.

[26] Enega najbolj tipičnih zgodnjih primerov politične "rasne" interpretacije najdemo pri francoskem antropologu Armandu de Quatrefagesu (1810–1902). Ta je po porazu Francozov proti Nemcem 1870 slednje označil kot ljudstvo dveh ras, ki mu vlada "slabša", pruska rasa, ki naj bi bila sama nekakšna mešanica fino-slovanske rase. Zelo pogosto so bila kot rasno inferiorna označena evropska ljudstva neindoevropskega rodu, npr. Laponci, v katerih je R. Wirchow videl "patološko raso" (za oba primera cf. Wiwjora 1996, 1970). V ZDA so se v 19. stoletju kot rasno inferiorna obravnavala tako rekoč vsa domorodna ljudstva: "Mentalne sposobnosti Eskimov od zgodnjega otroštva do starosti pomenijo eno samo podaljšano otroštvo (S. Morton, Crania Americana, Philadelfia 1839, cf. F. Boas, The Mind of a Primitive Man, 1911, prevod Um primitivnog čoveka, Beograd 1982, str.11.). Seveda pa sta najbolj očitna primera aplikacije rasističnih teorij v politiki v nacistični Nemčiji in politika apartheida v Južnoafriški republiki, kjer se je še vse do zadnjih treh desetletij domorodnim ljudstvom in kulturam odrekal kakršenkoli kulturni dosežek pred prihodom belega človeka. Celo znamenite "velike hiše" (zimbabweji) naj bi

sestavo določenega prostora, se je podobno predpostavljalo tudi za arheologijo, ki naj bi potrebovala samo ustrezno metodo za tovrstno branje arheološkega zapisa. In prav na tem mestu je arheologija naredila največji zdrs stran od dopuščenih oblik sklepanja. Predpostavka, da materialna kultura vsebuje informacije o etnični pripadnosti njenih izdelovalcev oziroma uporabnikov, se je zelo velikemu delu arheologov in laične javnosti zdela tako naravna in logična ter v skladu z interpretativnimi cilji arheologije, da je redkokdo podvomil vanjo, in je še danes precej prisotna v arheološki interpretaciji.

Prav ob tem vprašanju je nastalo eno največjih protislovij arheologije; po eni strani je materialna narava artefaktov, zgradb in najdišč ustvarjala iluzijo, da arheološka interpretacija lahko računa na "trdne" in oprijemljive dokaze, po drugi strani pa je arheologija vse do zadnjih 50 let uporabljala zelo poenostavljeno in naivno družbeno teorijo, s katero je skušala rekonstruirati historične in družbene pojave. Konceptna orodja, s katerimi je arheologija interpretirala prazgodovino, so bila v veliki meri razvita v drugih vedah (v zgodovini, antropologiji, etnologiji in geografiji), vendar so bila v arheološki praksi precej (velikokrat tudi preveč) poenostavljena, da bi se lahko z njimi obravnaval arheološki zapis. Še več, če v določenih situacijah arheologija ni imela na voljo ustreznih historičnih modelov in primerov, se je zelo pogosto oprla na "zdrav razum" arheologov, ki pa seveda ni bil prost stereotipov, predsodkov, vrednostnih sodb, ideoloških in političnih predstav. Nacionalizem in gledanje na preteklost skozi perspektivo nacionalnega pa je bil dolgo eden najpomembnejših dejavnikov, ki so oblikovali "zdrav razum".

Kulturno-zgodovinska paradigma se je pričela oblikovati že v skandinavski arheologiji v zadnjih desetletjih 19. stoletja, dokončno pa se je oblikovala in razvila svoja načela raziskav in metode v nemški arheologiji na začetku 20. stoletja in je kmalu postala prevladujoča paradigma v večini nacionalnih arheoloških šol. Pred njenim nastopom je v evropski prazgodovinski in zgodnjezgodovinski arheologiji obstajalo več različnih pristopov in tradicij, ki so bile bolj ali manj vezane na različne antikvarske in historiografske tradicije posameznih dežel. Številni pristopi so bili že od samih začetkov prežeti s patriotskimi motivi in nacionalizmom, vendar je nacionalizem šele s pojavom kulturno-zgodovinske paradigme dobil jasno prepoznavno mesto metateorije.

Osrednji pojem, okrog katerega je kulturno-zgodovinska arheologija gradila svojo interpretacijo preteklosti, je bila kultura. V arheološki terminologiji se je ta termin pričel uporabljati proti koncu 19. stoletja in je bil na začetku pogosto sinonim za civilizacijo.[28] Toda kmalu se je uveljavila veliko bolj zožena definicija kulture kot historične in družbene kategorije, ki naj bi predstavljala arheološki ekvivalent pojma pleme, ljudstvo oziroma etnično homogene skupnosti.[29] Eden glavnih pobudnikov takega razumevanja kulture je bil Rudolf Virchow (1821–1902, vodilni nemški fizični antropolog,

bile delo prvih belih priseljencev.

[27] Tovrstni motivi za antropološke raziskave v arheologiji so se ohranili še v prvih desetletjih po drugi svetovni vojni tudi na Slovenskem. Prve velike povojne arheološke raziskave slovanskih nekropol (Ptuj 1946, Bled 1948) so vključevale tudi antropometrične raziskave, da bi dokazali slovansko populacijo in s tem zanikali teze o germanskem izvoru pokopanih oseb, kar sta zagovarjali predvojna in medvojna nemška in avstrijska arheologija (glej npr. Kastelic J. in Škerlj B. 1950; Ivaniček F. 1951).

[28] Temu ustreza definicija kulture, ki jo je podal britanski antropolog E. Tylor leta 1871: "Kultura oziroma civilizacija je v najširšem etnografskem pomenu kompleksna celota, ki vključuje znanje, vero, umetnost, moralo, zakone, običaje in druge sposobnosti in navade, ki si jih človek pridobi kot član družbe."

[29] Med prvimi, ki je v tem pogledu uporabil izraz kultura, je bil Olof Rygh, ki je v poročilu muzeja v Oslu za leto 1866 določene najdbe pripisal arktični kulturi (prednikom današnjih Laponcev). V nemški prazgodovinski arheologiji se je izraz kultura pričel uveljavljati najprej v zvezi z neolitskimi študijami o kulturi linearno trakaste keramike (v Meinander 1981, 106).

tudi politik), za katerega so bila plemena naravna oblika kolektivne eksistence v času pred nastopom civilizacije. Pleme naj bi imelo lastno in enotno kulturo in ta naj bi se odražala v vseh vidikih življenja, tudi v oblikah in okrasih materialnih predmetov. Tako je tudi opredelil nalogo prazgodovinarjev, ki naj bi na etnografski način, raziskovali plemena v prazgodovini (Kossack 1992, 81). Metoda, ki jo je predlagal za takšno delo, je bila tipično arheološka: klasificiranje tipičnih predmetov in oblik, proučevanje njihove distribucije v času in prostoru, za pozno prazgodovino oziroma zgodnji srednji vek pa naj bi prišli v poštev tudi zgodovinski viri.[30]

Koncept arheološke kulture kot označevalca etnične skupnosti v prazgodovini je dokončno utemeljil nemški prazgodovinar in germanist G. Kossina (1858–1931) v delu o izvoru Germanov (Kossina 1911). Postavil je dva postulata, ki sta za več desetletij določila smer, po kateri se bo razvijala prazgodovinska in zgodnjezgodovinska arheologija (Kossina 1911, 3):

a) ostro zamejene kulturne province ustrezajo natančno določenim ljudstvom in narodom (Postulat temelji na predpostavki, da ima vsako ljudstvo oziroma pleme specifično (etnično) materialno kulturo, ki ga razlikuje od drugih, in da prostorska razprostranjenost oblik tovrstne materialne kulture odraža ozemlje, ki ga je poseljevalo določeno ljudstvo. Razlike v prostorski distribuciji, ki nastajajo skozi čas, naj bi kazale na fizične selitve teh ljudstev.)

b) kulturna kontinuiteta pomeni etnično kontinuiteto (Postulat utemeljuje možnosti proučevanja etnogeze v arheologiji. Če je kulturni razvoj materialne kulture (oblike artefaktov, okrasa, pokopov itn.) kontinuiran v času oziroma ga izraziteje ne prekinjajo in usmerjajo "tujerodne" oblike, potem je moral biti kontinuiran tudi etnični razvoj. S tem postulatom je omogočena t.i. retrogradna analiza. Če je mogoče na podlagi historičnih virov identificirati določeno ljudstvo oziroma ozemlje, ki ga je to ljudstvo poseljevalo, in artefakte, ki jih je to ljudstvo proizvajalo in uporabljalo, potem je z upoštevanjem merila kulturne (oz. etnične) kontinuitete mogoče iti v času nazaj in ugotavljati etnogenezo tega ljudstva).

Kossinova *Siedlungsarchäologie* (poselitvena arheologija), kot je sam označeval svoj pristop, je bila sinteza tipološko-kronološke metodologije, ki so jo nekaj desetletij pred tem razvili skandinavski arheologi, difuzionizma teorije kulturnih krogov (*Kulturkreistheorie*) ter lingvističnih in historičnih konceptov etnogeneze Nemcev in Herderjevim konceptom nacionalne zgodovine. Vse skupaj je bilo še dodatno začinjeno z izrazitim nacionalističnim aktivizmom, s katerim je Kossina želel doseči, da bi prazgodovinska arheologija postala "eminentna nacionalna veda".[31] Cilj "eminentne nacionalne vede" je bil ugotoviti obstoj plemen in ljudstev ter proučiti njihov zgodovinski razvoj in njihovo teritorialno razprostranjenost skozi čas (Kossina 1911, 17).

[30] Pobuda Virchowa izvira iz istega leta kot Tylorjeva definicija kulture (1871). Tega leta je Virchow predlagal ustanovitev posebne komisije znotraj Nemškega antropološkega društva za izdelavo kart razprostranjenosti tipičnih kulturnih potez posameznih prazgodovinskih "plemen" (Kossack 1992, 82).

[31] Tako je naslovil svoje delo Die deutsche Vorgeschichte eine hervorragend nationale Wissenschaft, Manus 4, 1912.

Toda čeprav je Kossina že v svojih prvih nastopih deloval izrazito nacionalistično in populistično[32] in njegove interpretacije niso imele večjega odmeva zunaj Nemčije, pa se je njegova metodologija zelo hitro razširila po vseh evropskih šolah in postala glavno orodje za kreiranje nacionalnih prazgodovin. Učinkovala je predvsem s svojo koherentnostjo, preprostostjo in aktualnostjo; seveda ob predpostavki, da je moč materialni kulturi pripisati njen etnični izvor oziroma da določeno skupnost označuje njena materialna kultura.[33] Slednja predpostavka je zelo trdoživa in se je kljub številnim kritikam v prazgodovinski arheologiji ohranila kot eno temeljnih izhodišč arheološke interpretacije.

Antropogeografija

Zanimivo je, da največ študij o nacionalizmu v arheologiji proučuje zvezo med arheologijo in zgodovino, medtem ko je bil nacionalizem, ki je v arheološko interpretacijo prihajal iz geografije, precej slabo proučen in absolutno premalo upoštevan.

Zgodovino geografije 19. stoletja zaznamujejo razklanost na fizično in družbeno geografijo in poskusi preseganja tega razkola. Eden zelo ambicioznih poskusov združitve geografije v enotno vedo je bila antropogeografija kot splošna znanost, ki naj bi proučevala vzročno-posledična razmerja med naravo in zgodovino, v nacionalni optiki pa odnose med narodom in njegovim ozemljem.

Karl Ritter,[34] eden od utemeljiteljev znanstvene geografije, je skušal utemeljiti enotnost geografije s pomočjo teleološkega sistema. Zemlja je prostor za vzgojo oziroma kultiviranje človeštva (*Erziehungshaus*). Zgodovina se po Ritterju odvija na dveh ravneh; na zunanji ravni jo določajo pravila narave, toda njeno pravo notranje gibalo naj bi bilo dejstvo, da ima vsaka oblika eksistence na svetu svoj specifičen smoter in da vse oblike življenja participirajo v oblikovanju splošnega smotra celotnega sistema. *Erziehungsplan* končno realizira takrat, ko se ga ljudje zavedo in tako spoznajo smoter eksistence. Tega je po Ritterju sposobna samo visoko razvita misel, ki odlikuje najbolj razvite narode. In zato so samo ti narodi sposobni izrabiti naravne danosti sebi v prid.

Ritter in pred njim tudi Alexander Humboldt (1769–1859) sta geografijo človeštva (*Geographie der Menscheit*) želela utemeljiti kot holističen koncept, ki naj bi združeval empirično oziroma racionalistično dimenzijo z idealistično filozofijo, zato naj bi bila geografska razlaga dovolj primerna in operativna tudi za zgodovinarje, sociologe, antropologe in druge proučevalce človeške kulture. Združitev naravne in zgodovinske razsežnosti človekovega obstoja v Humboldtovem in še zlasti v Ritterjevem konceptu geografije se je sredi 19. st. zdela številnim raziskovalcem eden najpomembnejših dosežkov v razvoju znanosti o človeku, s čimer naj bi se odprle možnosti za aplikacije tega koncepta v različnih disciplinah.[35]

[32] Kossina je klasične arheologe zaničljivo označeval kot Romlingen (Rimljančke) in jim očital zanemarjanje nacionalnih dolžnosti.

[33] Zelo pogosto se je dogajalo, da so z identično (Kossinovo) metodologijo arheologi prozvajali popolnoma izključujoče interpretacije. Najbolj ilustrativen je primer poljskega arheologa Józefa Kostrzewskega, avtorja avtohtonistične teze o Slovanih in slovanski poselitvi Polabja in Pomeranije. Kostrzewski je bil Kossinov učenec, vendar je Kossinovo metodologijo uporabil za izrazito patriotske oziroma nacionalistične arheološke interpretacije (natančneje o Kostrzewskem glej v R¹czkowski 1996).

[34] Karl Ritter (1779–1859), glavno delo Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen, oder allgemeine vergleichende Geographie, izšlo v 19 zvezkih v Berlinu (1822–1859).

Na Ritterjevih osnovah je antropogeografijo dokončno utemeljil Friedrich Ratzel (1844–1904), vodilni nemški geograf zadnjih desetletij 19. stoletja. Definiral jo je kot splošno vedo o človeku in okolju, ki mora temeljiti na empiričnih opazovanjih velike množice primerov delovanja okolja na življenje človeka kot posameznika in kot kolektivno entiteto (narod). Ratzlova metodologija je na prvi pogled izrazito pod vplivom geografskega determinizma, vendar se je tudi Ratzel oprl na Herderja in je v antropogeografijo vpeljal koncept narodnega duha kot temeljno silo, ki določa človekovo eksistenco v prostoru in času. Tako naj bi bila država proizvod dveh dejavnikov – okolja, v katerem se formirajo ustrezne družbene oblike, in notranje duhovne sile ljudstva, ki je po svoji naravi ekspanzionistična in jo spodbuja stalna potreba (*Trieb*) po širjenju in osvajanju novih prostorov. Sam proces nastajanja in razvijanja ljudstev v države nujno poteka prek migracij (zaradi ekspanzionistične narave narodnega duha), ki so glavni zunanji geografski odraz nastajanja držav in politične zgodovine.[36] Sobivanje človeka z okoljem se po Ratzlu ne kaže samo v materialnih vidikih (v tehnologiji, ekonomiki, izbiri lokacij za naselja, pogojih za stike z drugimi skupnostmi itn.), temveč tudi v nastanku posebne psihološke strukture – *značaju naroda (Volkskarakter),* ki je proizvod okolja, duha naroda in zgodovine. Najvišjo stopnjo geografskega razvoja doseže narod takrat, ko postane subjekt politične geografije oziroma ustvari svojo nacionalno državo.

Nacionalizem je seveda neizogiben element in spremljevalec antropogeografije. Večina začetnikov nacionalnih geografskih šol v Evropi so bili antropogeografi (Ratzel v Nemčiji, Vidal de la Blache v Franciji, Cvijić v Srbiji, Mackinder v Veliki Britaniji, Melik v Sloveniji itn.) in so na bolj ali manj podoben način skušali utemeljiti vedo, ki naj bi povezovala prostor (teritorij) z narodom in njegovo zgodovino ter identiteto, pri čemer je pri vseh zelo izrazit družbeno-politični kontekst, v katerem so živeli in delovali. Skorajda odveč je reči, da je Ratzel svojo antropogeografijo v marsičem prilagajal potrebam in okoliščinam na novo nastale nemške države in da je njegovo delo eno temeljnih del nemške *Staatenkunde,* in podoben status imajo v svojih državah tudi drugi, zgoraj omenjeni "očetje" nacionalne geografije.

V Nemčiji je Ratzlov koncept še več desetletij po Ratzlovi smrti izrazito dominiral na področju *Staatwissenschaft* in v teorijah o narodih (Oberhumer 1923). Država, ki jo po Ratzlu, če nekoliko poenostavimo, sestavljajo na materialni ravni narod (*Volk*) in teritorij (*Boden*), na duhovni ravni pa ju v organsko celoto povezujeta nacionalna ideja in ideja države kot njena evoluirana oblika, je koncept, ki je ves čas implicitno prisoten pri Kossini in tudi v celotni kulturno-zgodovinski arheologiji.

Podobnosti med Ratzlom in Kossino najdemo tudi v nekaterih interpretativnih modelih Kossine, ki zelo spominjajo na Ratzlove teze, da naroda ne moremo proučevati izolirano od prostora, na

[35] Tradicija holizma v geografiji izvira še iz razsvetljenstva. Montesquieu je prvi definiral geografski determinizem (okolje je glavni in naravni zakon, po katerem se morajo ravnati ljudje). Pomembno mesto ima tudi Kant, ki je v Kritiki čistega razuma (1781) postavil geografijo ob bok zgodovini (prva proučuje ljudi po krajih, druga pa dogodke v času). Herder je v filozofiji zgodovine kot vrhovni zakon, ki določa zgodovinske dogodke, videl delovanje geografske lokacije, okoliščin, ki jih ponuja čas in tendence nacionalnega duha. Po Herderju je nacionalni karakter vtisnjen v vsa narodova dela in sledove, ki jih je zapustil na svojih tleh (Modern History Sourcebook: Johann Gottfried von Herder: Materials for the Philosophy of the History of Mankind, 1784, glej v: http://www.fordham.edu/halsall/mod/1784herder-mankind.html).

[36] Migracije ljudstev so za Ratzla temeljna manifestacija kolektivnih oblik človekovega življenja. Ratzel (1909, 73) jih definira kot eno osnovnih substanc Völkerlebens, ki sproža druge zgodovinske procese.

katerem živi; da se vsaka razvojna sprememba v narodu zaradi njegove organske zveze s teritorijem nujno odraža v reorganizaciji teritorija; da na istem teritoriju lahko obstaja samo ena politična ideja države (oz. samo ena arheološka kultura, opomba P.N.); da se lahko druga ideja razvije samo če prva oslabi, ipd. Težko verjamemo, da tako nacionalno angažirana osebnost, kot je bil Kossina, ni poznala in upoštevala misli tvorca nemške državotvorne teorije in jih vsaj posredno aplicirala v svojih raziskavah prazgodovine Germanov. Takšen primer lahko vidimo v Kossinovem enačenju *Kulturgebiete* = *Volksgebiete* oziroma *Kulturgebiete/Volkerstämme* (1920, 4, 17), za katerega bi težko rekli, da je brez referenc na Ratzlov koncept *Volk/Nationalstaat*.

Kar se tiče metodologije, ne moremo zanemariti še enega dejstva, ki povezuje Ratzla in Kossino – metodo karte razprostranjenosti. Ta metoda je v arheologijo prišla iz geografije in primerjalne etnologije. Največ zaslug za njeno aplikacijo v primerjalnih etnoloških študijah ima prav Ratzel, ki je to metodologijo uporabil kot glavno deskriptivno orodje v svojem delu *Völkerkunde* (1885–1888), v katerem je postavil izhodišča difuzijske teorije kulturnih krogov (*Kulturkreislehre*). Za Ratzla so bile temeljni razlog za neenako distribucijo kulture in njenih dosežkov različna sposobnosti inventivnosti ljudi oziroma posameznih skupnosti; superiornejše kulturne oblike in skupnosti naj bi bile veliko bolj teritorialne ekspanzivne in nasprotno, migracije (*Völkerbewegungen*) so lahko kazalec serije superiornejših oblik. Možnost vzporednega in neodvisnega nastajanja podobnih kulturnih inovacij na različnih krajih je Ratzel v veliki meri izključeval.

Toda zveza med geografijo in arheologijo ni bila samo prek antropogeografije kot "splošne vede o Prostoru in Zgodovini", temveč je veliko starejša in ima korenine v tradiciji domoznanstva, ki segajo še v 16. in 17. stoletje. Tudi ta tradicija je močno pripomogla h krepitvi najprej regionalnih, kasneje pa še nacionalnih identitet. Najzgodnejši takšni primeri pri nas so dela Giacomma Filippa Tommasinija (1595–1654), škofa iz Novigrada (*De commentarii storici-geografici della provincia dell'Istria libri otto con appendice*), Janeza Ludvika Schönlebnna (1618–1681) *Carniola Antiqua et Nova sive annales sacroprophani* (1681) in Janeza Vajkarda Valvasorja (1641–1693) *Die Ehre des Herzogthums Crain* (1689). Njihova dela so nastala povsem v duhu regionalnega (deželnega) patriotizma; z namenom postaviti domačo deželo ob bok drugim beneškim oziroma avstrijskim deželam. In čeprav v njunih delih ne moremo najti nobenih neposrednih referenc na slovenski narod, je kasnejša intelektualna produkcija (npr. Linhart, ki je bil med prvimi, ki je poskušal utemeljiti slovenski narod na podlagi skupne zgodovine od zgodnjega srednjega veka naprej, še bolj pa nacionalno usmerjena intelektualna elita druge polovice 19. stoletja) njuna dela postavila za temeljni deli slovenskega domoznanstva.

Zveza med "domačo" arheologijo in geografijo je bila zelo izrazita v britanski arheologiji, kjer se je vse do konca druge svetovne vojne arheologija Britanije v glavnem poučevala na oddelkih za geografijo (Wilson 1986, 7). Najpomembnejša arheologa Britanije v prvi polovici 20. stoletja (O.G.S. Crawford in C. Fox) sta bila po izobrazbi tudi geografa, kar se je zelo očitno odražalo v njunem pristopu in metodologiji (*geographic archaeology*).

Prevlada nacionalizma v arheologiji (okrog 1900–1960)

Nacionalizem je bil prevladujoča poteza vseh nacionalnih arheologij v Evropi v prvi polovici 20. stoletja. V času, ko sta izbruhnili dve svetovni vojni, serija državljanskih vojn in narodno osvobodilnih vojn, ko je etnično čiščenje postalo običajna oblika reševanja nacionalnih sporov tudi v "mirnih" časih (pogromi nad Židi v Rusiji, Armenci v Turčiji, izgon maloazijskih Grkov, raznarodovanje na Primorskem in v Istri za časa italijanskega liberalnega in fašističnega režima itn.) je nemogoče pričakovati, da bi velik del arheologije govoril drugače kot z nacionalističnim jezikom. Nacionalizem je bil preprosto tako močan, da je tudi narekoval raziskovalne programe, doktrino arheološkega raziskovanja in njeno družbeno vlogo. Kulturno-zgodovinski pristop oziroma bolje rečeno "zgodovina kultur" je bila pravzaprav logična posledica večdesetletnega nacionalističnega ozračja, ki je vladalo v Evropi. Glavna razlika med obdobjema pred drugo svetovno vojno in po njej je bil rasizem, ki je bil zelo pogost v arheologiji pred 1945, po vojni pa je bil v glavnem izločen iz arheoloških razlag v evropski arheologiji. Slednje ne velja za nacionalizem, ki je še vsaj dve desetletji ostal eden glavnih motorjev, ki so poganjali arheološko prakso.

Kulturno-zgodovinska arheologija se je večini proučevalcev oddaljene preteklosti zdela zelo koherenten, preprost in "naraven" pristop. Zdelo se je popolnoma samoumevno, da je moč arheološko preteklost in najdbe iz nje opisovati, klasificirati in razlagati v terminih etničnih in nacionalnih kategorij. Veliko zaslug za nadaljnjo utrditev koncepta arheološke kulture je imel Gordon Childe (1892–1957), vodilni britanski in evropski prazgodovinar sredine 20. stoletja, ki je iz Kossinove poselitvene arheologije odstranil šovinistični in rasistični naboj ter dodatno izboljšal konceptna orodja kulturno-zgodovinske interpretacije. Glavna Childova izboljšava se tiče družbene teorije v arheologiji. Kulturno-zgodovinska arheologija pred Childom je uporabljala zelo poenostavljeno družbeno teorijo, ki je skušala povezati etnično atribucijo artefaktov (i.e. ljudstva), teritorij razprostranjenosti vodilnih (etnično diagnostičnih) tipov artefaktov in historične procese migracij, invazij, okupacij ipd. kot glavne družbene procese, ki jih je moč razbrati iz arheološkega zapisa.

Childov koncept arheologije je bil še vedno močno historičen, vendar pa je pod vplivom evolucionizma in marksizma vpeljal v arheologijo kultur opazovanje in razlaganje kulturnih procesov s stališča družbene razslojenosti in politične moči, ki izhaja iz nadzora proizvajalnih sredstev, kulta in drugih vidikov razširjene reprodukcije. Druga pomembna razlika, ki jo je vpeljal Childe, je bila zahteva, da je za določanje kultur treba opazovati širše združbe in ponavljajoče se kombinacije artefaktov, ne pa samo posameznih "tipičnih" oblik.

Toda glavni razlog, da se je koncept arheološke kulture kljub številnim kritikam obdržal, ni samo Childova izboljšava, temveč gre to v veliko večji meri pripisati prevladujoči nacionalistični klimi v povojni Evropi, ko se je ponovno preoblikoval politični zemljevid sveta in ko so do tedaj podrejeni narodi za svojo emancipacijo uporabljali ista arheološka orodja za dokazovanje svojih historičnih pravic, kot so to pred drugo svetovno vojno počeli Nemčija, Italija in druge države, ki so bile v vojni poražene – le da so sedaj bile puščice na kartah razprostranjenosti kultur obrnjene v nasprotno smer.

Čas do konca druge svetovne vojne je tudi čas največjih nacionalističnih, šovinističnih in rasističnih zlorab arheologije, ki je v številnih režimih postala orodje za argumentiranje nacionalnih in historičnih pravic. Arheološka podpora nemškemu nacističnemu projektu *Lebensrauma*, italijanski fašistični doktrini o Sredozemlju kot o prostoru, ki historično pripada Italiji in rasističnim tezam o superiornosti arijske rase, so samo najbolj očitni in najbolj zloglasni primeri slabe arheologije, toda precej podobne primere lahko najdemo v vseh evropskih arheologijah pred drugo svetovno vojno[37] in po njej. Glavna razlika je verjetno v tem, da sta bila v Nemčiji in Italiji na oblasti diktatorska režima, ki sta instrumentalizacijo arheologije pripeljala do skrajnosti, toda mehanizmi za njeno zlorabo so bili vgrajeni že v samo epistemologijo takratne arheologije in praksa je pokazala, da so se jih na podoben način posluževali povsod, pri majhnih in velikih narodih, pri narodnih manjšinah, v aristokratskih in populističnih krogih, v diktaturah in demokracijah, v starih in na novo ustanovljenih državah.

Tudi Slovenija in Jugoslavija nista bili imuni na tovrstne pojave. Dolgo je bila Slovenija "žrtev" nemške ekspanzionistične ideologije, ki je dosegla vrhunec za časa druge svetovne vojne, ko so nemški arheologi pod okriljem Ahnenerbe[38] leta 1943 izkopavali na Bledu, nekaj malega pa so raziskovali tudi na Štajerskem, da bi dokazali germanskost prostora južno od Alp ("*Naredite mi to deželo zopet nemško*" – Hitlerjev govor 1941v Mariboru).[39] Z zahodne strani pa je z rimsko civilizacijo in omiko "pretil" Mussolinijev režim. Reakcija po končani vojni je bila takojšnja: izkopavanja slovanske naselbine na Ptuju in objava drugih slovanskih najdišč v severni Sloveniji (Korošec 1947a, 1848; 1947b) ter objava krajše arheološke razprave v zborniku *Slovenci na Jadranu* (Šribar 1952).

[37] Če odmislimo rasistično komponento, ki je bila del arheološke doktrine v nacistični Nemčiji, verjetno ni velikih razlik v tem, kako so kasnejše fašistične diktature (npr. grška, španska, portugalska) uporabljale arheologijo v nacionalistične namene, pa tudi "sovjetizacija" arheologije, ki je uradno postavila na prvo mesto analizo razrednih oziroma družbeno-ekonomskih odnosov, ni bila nič manj nacionalistična, ko je šlo za razlago ekspanzije slovanskih narodov, zlasti ruskega, na račun drugih etničnih skupnosti v Evropi in Aziji.

[38] Ahnenerbe (Dediščina prednikov) je bila organizacija, ki jo je leta 1935 ustanovil H. Himmler za raziskovanje germanske prazgodovine. Ahnenerbe je bila del organizacije SS. Več o Ahnenerbe glej v M. Kater, Das "Ahnenerbe" der SS 1935–1945. Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.

[39] K. Dinklage, Frühdeutsche Volkskultur in Kärnten un seinen Marken, Kleine Schriften des Instituts für kärtner Landesforschung, Heft 3, Laibach 1943. O izkopavanjih na Bledu glej tudi članek K. Dinklageja in R. Ungerja v Kärntner Zeitungu št. 6, 1943.

Druga svetovna vojna je v arheologiji pustila izjemen pečat. Prvič se je zgodilo, da je bila po vojni razgaljena in uradno sankcionirana zloraba arheologije (npr. denacifikacija na univerzah v Nemčiji). Toda prenova arheologije se je ustavila na pol koraka zaradi spremenjenega političnega ozračja v poznih štiridesetih letih. Denacifikacija v arheoloških krogih je bila najbolj izrazita v Avstriji. Že v Nemčiji so bili z vodilnih mest odstranjeni v arheologiji predvsem arheologi, ki so delovali v sklopu Rosenbergovega urada,[40] medtem ko je pretežnemu delu arheologov iz Ahnenerbe uspelo nadaljevati kariero (Arnold B. and Hassmann H. 1995, 74). Skoraj nič takega pa se ni zgodilo v Italiji, kjer je protagonistom fašistične arheologije uspelo ohraniti svojo kariero in družbeni vpliv v Italiji vse do sedemdesetih let (glej v Guidi 1996).

Še manj kritik pa so bile deležne arheološke šole zmagovalne strani v drugi svetovni vojni. Ravno nasprotno, številne od njih, predvsem pa arheologije srednje- in vzhodnoevropskih držav in narodov, so znova dobile patriotsko nalogo – "vrniti udarec" vsem nacionalnim in ideološkim nasprotnikom, ki so segali po "naši" preteklosti, in ponovno je bila pri roki Kossinova metoda. Takšna reakcija je bila še posebej očitna v 50. in 60. letih, ko so se v številnih državah in v novih družbenih in političnih okoliščinah ponovno oblikovale nacionalne arheološke šole.

Zelo ilustrativen primer je utemeljitev arheologije in arheološke stroke v Jugoslaviji v prvih povojnih letih. V sklepih in programskih dokumentih prvega posvetovanja jugoslovanskih arheologov, ki je bilo v Niški Banji 1950, je bilo med drugim zapisano, da je treba "težišče arheološkega dela prenesti na raziskovanje materialne kulture naših narodov od časa najstarejših slovanskih rodovnih združenj do prvega nastanka razredne meščanske družbe. V ospredje naj bi pri raziskovanju vzeli notranji družbeni ustroj in njegove spremembe, medsebojne odnose naših narodov, kakor tudi njih odnose z bližnjimi in daljnimi okoliškimi narodi. Pri tem je potrebna ostra znanstvena kritika vseh dosedanjih predpostavk (sic!) in teorij o nastanku in razvoju naših narodov." Posebna točka v okvirnem planu arheologije ima "raziskovanje medsebojnih odnosov Južnih Slovanov in njih odnos do sosednjih narodov" (natančneje o posvetovanju glej v J. Korošec 1950a). Zanimivo je pogledati tudi članek *Arheologija in nekatere njene naloge* J. Korošca, enega izmed utemeljiteljev povojne slovenske arheologije, v katerem poskuša predstaviti osnovno arheološko sistematiko. Korošec v članku večkrat obravnava arheološko kulturo, ki jo razume kot sintezo "materialne in duhovne kulture neke skupine", obenem pa tudi sprejema arheološko kulturo kot "izraz individualnosti nekega plemena oziroma ekvivalenta jezikovne individualnosti" (Korošec 1950b, 16–17). Etnogeneza slovanskih narodov je bila primarna naloga jugoslovanske arheologije in večina arheologov (ne samo v takratni Jugoslaviji) je bila trdno prepričana, da je arheologija

[40] Amt Rosenberg (Rosenbergov urad) je bil ustanovljen s podobnimi cilji kot Ahnenerbe in je bil dolgo tudi v konfliktu s Himmlerjevo organizacijo. Vodilno vlogo v njem je imel Hans Reinerth (1900–1990), vodilni nacistični prazgodovinar.

sposobna razložiti etnogenezo na podlagi materialne kulture, in samo takojšni intervenciji B. Grafenauerja gre zahvala, da takratna prazgodovinska in zgodnjesrednjeveška arheologija v Sloveniji in Jugoslaviji ni v celoti ponovila napak, ki jih je sama očitala "napačnim teorijam o nastanku in razvoju naših narodov". Grafenauer (1951) je ostro kritiziral idejo, da je moč določene tipe in skupine najdb neposredno povezovati z določenimi etničnimi oziroma jezikovnimi skupinami, prav tako pa je nasprotoval ideji, da je lahko ista materialna kultura značilna za vse družbene sloje v določeni etnični skupnosti. Njegova kritika je na prvem mestu veljala slovanski arheologiji, ki se je v vseh takratnih republikah, z izjemo Hrvaške, prvič sistematično utemeljila in organizirala, vendar je Grafenauerjeva kritika odmevala tudi na drugih arheoloških področjih. Grafenauer je preprosto zahteval bolj realistično, kompleksno in historično relevantno metodologijo etnogenetskih raziskav.

Nacionalizem in arheologija ob koncu 20. stoletja

V 60. in 70. letih je v delu arheologije prišlo do velikega preloma s predvojno tradicijo kulturne zgodovine. V ZDA, Veliki Britaniji in v manjši meri tudi v Skandinaviji se je iz kritike dotedanje arheologije in njene epistemologije razvila serija pristopov, ki se s skupnim imenom označujejo kot procesna arheologija. Prelom je bil najbolj radikalen v ameriški arheologiji, kjer je t.i. novi arheologiji uspelo v zelo kratkem času postaviti arheologijo na popolnoma drugačnih temeljih v primerjavi z evropsko tradicijo – na mesto, ki ga je v evropski arheologiji imela kulturna zgodovina, je stopila antropologija. Naslednja pomembna sprememba, ki so jo skušali vpeljati novi arheologi, sta bila epistemologija naravoslovnih ved in nomotetično deduktivno sklepanje kot glavni način oblikovanja in testiranja hipotez. Nova arheologija je uporabljala izrazito materialistično definicijo kulture, ki jo je prevzela iz neoevolucionistične antropologije Leslija Whita; kultura je bila razumljena kot sistem prilagajanja spremembam v okolju. Orodja in koncepti, s katerimi je nova arheologija proučevala kulturo, so bili izrazito antihistorični: splošna teorija sistemov, ekosistemska teorija in funkcionalizem kot glavna družbena teorija. Historični koncepti in kategorije so bili za novo arheologijo preveč partikularni in zato "znanstveno" neobvladljivi. Vprašanje etnogeneze, ki je bilo v istem času med najpomembnejšimi vprašanji v tradicionalni evropski arheologiji, je bilo tako v celoti izločeno s seznama raziskovalnih tem nove arheologije.

Skoraj sočasno je prihajalo do zahtev po "discipliniranju" nedisciplinirane arheološke vede tudi v britanski arheologiji, kjer je vodilno vlogo med "reformatorji" prevzel David Clarke, ki pa je v nasprotju z ameriškimi novimi arheologi, ki so iskali vzore v antropologiji,

poskušal razviti avtentično arheološko teorijo in epistemologijo. Clarke je označil za glavno napako dotedanjega koncepta arheološke kulture njeno izrazito preozko oziroma monotetično (enopomensko) definicijo. Z enim samim merilom (lingvističnim, etničnim, "tipično" materialno kulturo itn.) je po Clarku nemogoče opisati katerokoli dejansko skupnost v preteklosti in arheološke kulture ni mogoče predstaviti z nobenim preprostim historičnim modelom (Clarke 1968, 370–408). Za Clarka je arheološka kultura entiteta, ki na ravni empiričnih značilnosti artefaktov odraža precej bolj kompleksne družbene in kulturne oblike in jo je moč opazovati in razumeti izključno z arheološko in nobeno drugo analizo. Drugače povedano, arheološka kultura ne more biti ekvivalent plemenu ali ljudstvu oziroma etnični skupini, ker materialna kultura ne pomeni označevalca etničnega, temveč je treba reference zanjo iskati v širšem okviru kulture, ki vključuje tehnologijo, adaptacijo na okolje, gospodarske oblike ter družbeni in religiozni sistem.

V slabih dveh desetletjih je procesni arheologiji uspelo dobiti vodilni pristop v anglo-ameriški in skandinavski arheologiji, medtem ko so arheološke šole celinske in sredozemske Evrope še naprej vztrajale na tradicionalnem konceptu kulturne zgodovine, tudi zaradi specifičnih zgodovinskih izkušenj in političnega ozračja. Vprašanje etnične atribucije artefaktov je ostalo še vedno zelo popularno med arheologi in mnogi so prepričani, da je arheološka kultura kot etnična in historična kategorija ustrezen referenčni okvir za interpretiranje arheološkega zapisa. Še bolj je bilo to mnenje prisotno v laični javnosti, ki zahteva preproste odgovore na preprosta vprašanja: kdo so bili ljudje, katerih materialni ostanki so bili odkriti, iz katerega časa izhajajo in v kakšni relaciji smo mi (naš prostor) z njimi – vprašanja, ki se neposredno tičejo identitete ljudi in kjer je nacionalizem vedno imel zelo trdno oporišče in velike možnosti za proizvajanje *slabe* arheologije.[41] Ignoriranje tega problema oziroma beg v znanstveno ustreznejše teme, kot je to počela predvsem ameriška nova arheologija, je arheologijo še bolj razorožila pred zlorabami.

Po določenem "premoru" v šestdesetih in sedemdesetih letih, ko je bil nacionalizem v arheologiji nekoliko manj izrazit, za kar gre razloge pripisati določenemu vplivu procesne arheologije in določeni stabilizaciji političnih razmer v Evropi, k čemur je veliko prispevala trdna delitev interesnih sfer med blokoma, smo lahko v zadnjih dveh desetletjih, ko je prišlo do novih sprememb političnega zemljevida sveta, priče ponovnemu dvigu nacionalističnih zlorab arheologije in prevzemanju določenih potez, značilnih za arheologijo s konca 19. stoletja. To je značilno zlasti za države in narode, ki so bili ali pa so še vpleteni v politične in nacionalne konflikte s sosedi (npr. na Kavkazu, v Jugoslaviji v poznih 80. letih in v novih državah na njenem nekdanjem ozemlju, v Grčiji, Albaniji, baltiških državah) in tudi za večino tranzicijskih dežel, kjer so po odpravi socialističnega režima prišli na oblast izrazito nacionalistični režimi. Za vse te države

[41] Dober primer "večnosti" vprašanja o etničnem izvoru kažejo razprave o populacijski genetiki, ki se v zadnjem času uspešno uveljavlja tudi v arheologiji. Širša javnost od te nove tehnike predvsem pričakuje, da bo odgovorila na vprašanja o izvoru ljudi in njihovi etnični (rasni) pripadnosti. Gre za podobna pričakovanja kot pri antropometričnih analizah v prvi polovici 20. stoletja. (o genetskih raziskavah in evropski identiteti glej več v M. Pluciennik 1996).

je v večji ali manjši meri značilna revizija lastne zgodovine preteklosti in njena ponovna nacionalizacija.

Ponovno si lahko ogledamo primer druge Jugoslavije, kjer se je že od zgodnjih 80. let lahko slutil kolaps ideologije bratstva in enotnosti. Poudarjanje nacionalne identitete, pri čemer se je še zlasti poudarjala razlika glede na druge narode v Jugoslaviji, je bil splošen pojav in se je v arheologiji kazal predvsem v množičnem nastajanju in odmevu, ki so ga v javnosti imele različne avtohtonistične "teorije" o izvoru Slovencev (Veneti, Etruščani), Hrvatov (iransko poreklo), Srbov (izvor iz neolitske kulture Vinče), o neposredni etnogenezi Albancev iz Ilirov ipd. Poklicna arheologija se je takim interpretacijam v glavnem močno upirala, toda pritisk nacionalnih političnih elit, ki so koketirale z avtohtonističnimi "teorijami", je bil zelo močan in kljub reakciji znanstvenikov (npr. Matičetov 1990) je politika podelila legitimnost takšnim "teorijam": "venetski" konj (motiv, prevzet iz situlske umetnosti) kot uradni logo konjeniškega prvenstva v Lipici, obdarovanje generalnega sekretarja ZN z "venetsko" situlo z Vač ob sprejetju Slovenije med polnopravne članice te organizacije, motivika situlske ("venetske") umetnosti na uradnih dokumentih Republike Slovenije (osebne izkaznice); Tuđmanova interpretacija izvora hrvaškega grba (šahovnice) iz starodavnih civilizacij Irana, koketiranje nove makedonske oblasti z državo Aleksandra Makedonskega (grb in zastava).[42] Še slabše pa je znalo biti, ko je politika sama neposredno poskušala interpretirati kulturno zgodovino in jo uporabiti za svoje cilje. Samo vprašamo se lahko, kakšne pomisleke je med znanstveniki lahko zbudilo sporočilo, ki ga je znanstvenikom sveta junija 1991 po elektronski pošti poslal P. Tancig, tedanji minister za znanost in tehnologijo (S)R Slovenije.[43]

V zadnjem desetletju pa lahko opazimo novo obliko manipulacije z nacionalno in kulturno identiteto – v pojavu evropske identitete. Ta, na zunaj internacionalen trend kreiranja nove identitete ima vse značilnosti nacionalističnega procesa prisvajanja preteklosti in kulture. Koncept evropske identitete in kulture, kot ga danes propagira uradni evropski establishment, na načelni ravni dopušča in podpira številne regionalne identitete in zgodovine – toda v mejah katoliškega in protestantskega sveta znotraj meja Evropske unije. Že bizantinska zgodovina Evrope je v veliki meri izločena iz identitete sodobnega "Evropejca", še veliko bolj pa arabska in turška razsežnost.

Eden od elementov, na katerem se želi zgraditi evropska identiteta, je skupna zgodovina. Evropska unija in Svet Evrope sta tako podprla serijo razstav in publikacij, posvečenih "enotnosti" Evrope v arheoloških obdobjih. Prva in najbolj razvpita je bila razstava o Keltih kot o ljudstvu, ki je prvo "povezalo" evropske dežele. Zaradi številnih protestov, da Kelti ne morejo biti skupni imenovalec evropske preteklosti, je Svet Evrope razglasil leto 1996 za leto bronaste dobe; v tem času naj bi bile skupnosti v Evropi prvič jasno povezane z menjalnimi vezmi. Dobra ilustracija ideje, kaj si

[42] O iskanju in konstrukciji novih identitet in invenciji tradicije v Jugoslaviji glej več v Slapšak (1993).

[43] "... the basic reason for all the past/present "mess" [in Yugoslavia] is the incompatibility of two main frames of reference/ civilizations ... On one side, you have a typical violent and crooked oriental-bizantine [sic] heritage, best exemplified by Serbia and Montenegro ... On the other side (Slovenia, Croatia) there is a more humble and diligent western-catholic tradition .... Trying to keep Yugoslavia afloat ... is very bad geostrategical thinking, as independent (and westernized) Slovenia (and Croatia) could and would act as a "cordon sanitaire" against the eastern tide of chaos." (cf. R.M. Hayden, The triumph of chauvinist nationalisms in Yugoslavia: Bleak implications for anthropology. Anthropology of East Europe Review 11/1–2, 1993; v tekstu uporabljena medmrežna izdaja tega časopisa http://condor.depaul.edu/ črrotenbe/aeer/aeer11_1/ hayden.html). Robert Hayden, profesor antropologije na Univerzi v Pittsburgu in eden od prejemnikov tega sporočila, je v njem videl predlog za vzpostavitev nove železne zaveze v Evropi, ki naj bi izključevala na temeljih religioznih in kulturnih meril, ki že mejijo na rasizem (op. cit.).

Tancig proposes explicitly what Me trovi proposes implicitly: the creation of a new iron curtain, one based on religious or

evrokratski establishment predstavlja pod evropsko identiteto, je predlog Evropske unije o ustanovitvi Muzeja Evrope, v katerem naj bi bila predstavljena zgodovina in kultura Evrope od časa Karla Velikega (še eden od mitov o združeni Evropi), predvsem pa katoliški in protestanski svet.[44]

cultural criteria that border on racism, and the function of which is exclusion rather than forcible inclusion.

[44] Proti takemu predlogu muzeja je junija 1999 intervenirala grška delegacija pri Evropski uniji.

Sklep

Nacionalizem je stalni spremljevalec arheologije, pomagal ji je k statusu akademske discipline, diktiral ji je prioritete in njeno družbeno vlogo ter jo tudi zlorabljal za svoje cilje. Toda tako kot vsaka znanost je tudi arheologija v veliki meri samozakonodajno področje, in je prej ali slej sposobno kritično ovrednotiti svojo teorijo in prakso s pozicij, ki niso v funkciji nacionalnega. Čeprav nimamo na voljo popolnih teoretičnih in epistemoloških orodij, s katerimi bi lahko ločevali med nacionalno usmerjeno in nacionalistično arheologijo, pa je dosedanja praksa pokazala, da je takšno ločevanje v veliki meri mogoče. Eden glavnih pogojev, da je proučevanje preteklosti lastnega in drugih narodov lahko znanstveno verodostojno, je pozicija "metodološkega nenacionalizma", kot je predlagal Miroslav Hoch (1996, 297) in kar danes upošteva pretežna večina arheologov, proučevalcev nacionalne preteklosti. Res pa je, da arheološka epistemologija ponuja samo polovico navodil za takšno pozicijo, druga polovica je na plečih samih arheologov, ki morajo biti odgovorni za svoje delo in izjave. Beg v rezervat znanosti pomeni tudi beg pred odgovornostjo za svoje delo in delo drugih kolegov. Javnost bo molk znanstvenikov pred očitnimi zlorabami največkrat interpretirala kot tiho strinjanje z njimi ali pa kot nepoklicanost za reševanje problemov. Nacionalizem bo vedno potreboval "hitre" in predvsem "učinkovite" rešitve problemov. Arheologija morda ne bo nikoli sposobna tako hitro in učinkovito reagirati, kot bi si morda želeli, zato pa lahko deluje s svojo vztrajnostjo na verodostojnih razlagah in na stalnem reflektiranju svoje teorije in prakse. Upoštevati je treba, da pri nacionalizmu ne gre za razumsko delovanje, temveč za verovanje, prepričanje, občutke in izkustvo – občutenja, ki so veliko globlje vsajena v zavest in v nezavedno in so za laike veliko trdnejša kot spreminjajoče se znanstvene razlage.

LITERATURA

Bettina A. and Hassmann H. (1995), Archaeology in nazi Germany: the legacy of the Faustian bargain. V: P.L. Kohl and C. Fawcett (eds.), Nationalism, politics, and the practice of archaeology*, Cambridge University Press 1995, 70–81.*

Bitelli R. (1999), Claustra Alpium Iuliarum, rapalska meja in fašizem. *Annales 12/99.*

Chippindale C. (1994), Stonehenge Complete *(revised edition). Thames and Hudson.*

Clarke D. (1968), Analytical Archaeology. Methuen press.
Daniel G. (1978), A Hundred and Fifty Years of Archaeology. *Duckworth.*
Díaz Andreu M. and Champion T. (1996), Nationalism and archaeology in Europe: an introduction. V: M. Díaz-Andreu and T. Champion (eds.) Nationalism and archaeology in Europe, *UCL Press 1996, 1–23.*
Grafenauer B. (1951), O arheologiji in zgodovini, Zgodovinski časopis *5, 163–174.*
Guidi A. (1996), Nationalism without a nation: the Italian case. V: M. Díaz-Andreu and T. Champion (eds.) Nationalism and archaeology in Europe, *UCL Press 1996, 108–118.*
Hoch M. (1996), Epilogue. V: M. Díaz-Andreu and T. Champion (eds.) Nationalism and archaeology in Europe, *UCL Press 1996, 294–299.*
Ivaniček F. (1951), Staroslavenska nekropola u Ptuju. Rezultati antropoloških istraživanja. *Dela 5, Slovenska akademija znanosti in umetnosti.*
Kastelic J. in Škerlj B. (1950), Slovanska nekropola na Bledu. Arheološko in antropološko poročilo. *Dela 2, Slovenska akademija znanosti in umetnosti.*
Korošec J. (1947a), Poročilo o izkopavanjih na Ptujskem gradu leta 1946. *Poročila 3, Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani.*
Korošec J. (1947b), Staroslovanska grobišča v severni Sloveniji, *Celje.*
Korošec J. (1948), Staroslovansko svetišče na Ptujskem gradu. *Dela 6, Slovenska akademija znanosti in umetnosti.*
Korošec J. (1950a), Prvo posvetovanje jugoslovanskih arheologov, Zgodovinski časopis *4, 212–215.*
Korošec J. (1950b), Arheologija in nekatere njene naloge. Zgodovinski časopis *4, 5–22.*
Kosack G. (1992), Prehistoric Archaeology in Germany: Its History and Current Situation. Norwegian Archaeological Review *25/2, 73–109.*
Kossina G. (1911), Die Herkunft der Germanen, Zur Methode der Siedlungs-archäologie. *Leipzig 1911 (v tekstu navajana 2. izdaja iz 1920).*
Marchand S., (1996); Down from Olympus. *Princeton University Press 1996.*
Matičetov M. (ur.) (1990), Venetovanje, *Arheo 10.*
Meinander C.F. (1981), The concept of culture in European archaeological literature. V: G. Daniel (ed.), Towards a History of Archaeology, *Thames and Hudson 1981, 100–111.*
Pluciennik M. (1996) A perilous but necessary search: archaeology and European identities; V: J. Atkinson, I. Banks & J. O'Sullivan (eds.), Nationalism and Archaeology, *Cruithne Press 1996, 35–58; (glej tudi v http://archaeology.lamp.ac.uk/amarkp/publist/glasn1.htm).*
R¹czkowski W. (1996), Drang nach Westen? Polish archaeology and national identity. V: M. Díaz-Andreu and T. Champion (eds.) Nationalism and archaeology in Europe, *UCL Press 1996, 189–217.*
Ratzel F. (1909), Anthropogeographie *(tretja izdaja). Stuttgart.*
Sklenáø K., (1983), Archaeology in Central Europe: the first 500 years. Leicester University Press.
Slapšak B. (1993), Archaeology and the contemporary myth of the past. Journal of European Archaeology 1, 191–195.
Slapšak B. and Novaković P. (1996), Is there national archaeology without nationalism? Archaeological tradition in Slovenia. V: M. Díaz-Andreu and T. Champion (eds.) Nationalism and archaeology in Europe, *UCL Press 1996, 256–293.*
Stig Sørensen M.-L. (1996), The fall of a nation, the birth of a subject: the national use of archaeology in nineteenth-century Denmark. V: M. Díaz-Andreu and T. Champion (eds.) Nationalism and archaeology in Europe, *UCL Press 1996, 24–47.*
Šribar V. (1952), Arheološka raziskovanja v Istri. V: Slovenci na Jadranu, *Slovensko-Hrvatska Prosvetna zveza, 17–19.*

Vašiček Z. (1994), L' Archéologie, l'histoire, le passé. *Kronos B.Y. Editions.*
Wilson D.M (1986), Foreword. V: Archaeology in Britain since 1945, *I. Longworth and J. Cherry (eds.), The Trustees of the British Museum 1986, 7–8.*
Wiwjora I. (1996), German archaeology and its relation to nationalism and racism. V: Díaz-Andreu and T. Champion (eds.) Nationalism and archaeology in Europe, *UCL Press 1996, 164–188.*

Siân Jones

Arheologija etnosa: konstrukcija identitete nekdaj in danes*

> ... ključno teoretsko vprašanje arheologije danes je vprašanje nacionalne identitete ali natančneje vprašanje razmerja arheologije do konstrukcije (ali fabrikacije) kolektivnih identitet.
>
> *(Olivier in Coudart, 1995, 365)*

> ... zdi se, da se bodo razmerja med arheologijo in nacionalizmom in etnosom v konstrukciji kolektivne identitete gotovo še nadalje širila. To širitev zagotavlja na eni strani snovnost arheološkega zapisa, na drugi strani pa tudi dejstvo, da je ustvarjanje alternativnih preteklosti vse pogosteje uporabljeno za legitimacijo ozemeljskih zahtev, etničnih teritorijev in dostopa do ekonomskih virov.
>
> *(Rowlands, 1994, 141)*

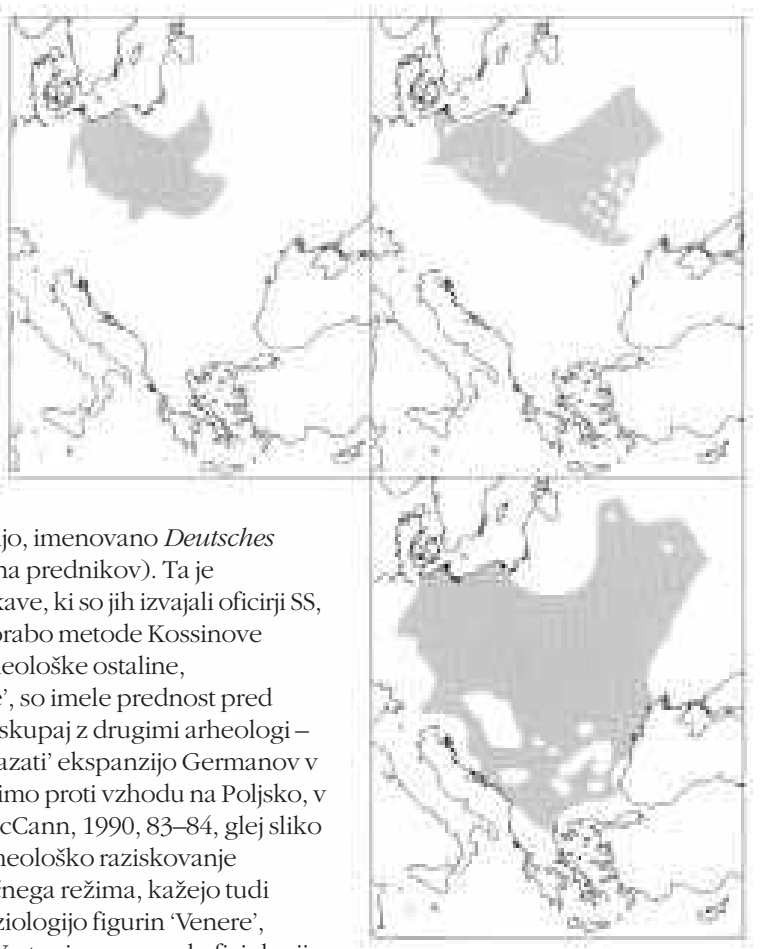
Vloga arheologije v konstrukciji in legitimaciji kolektivnih kulturnih identitet je po našem mnenju ena najpomembnejših tem v arheološki teoriji in praksi. V arheologiji je bil materialni zapis vselej pripisovan določenim nekdanjim ljudstvom in želja, da bi sledili genealogiji današnjih ljudstev vse do njihovih namišljenih prvinskih izvirov, je igrala pomembno vlogo v razvoju vede. To ni presenetljivo, če upoštevamo dejstvo, da se je arheologija kot veda pojavila v kontekstu evropskih nacionalizmov, in sâmo snovnost arheoloških podatkov, ki navidez daje meso in kri kolektivnim mitom o izvoru. Toda razmerje med arheologijo in konstrukcijo

** Prispevek je prevod uvodnega poglavja v monografiji The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present, London, New York: Routledge, 1997. Avtorica knjige, Siân Jones, se na univerzi v Sauthauptonu ukvarja z raziskavami etničnih vprašanj.*

skupnosti s kolektivnim spominom je občasno postalo predmet samokritičnih analiz, nazadnje v osemdesetih in devetdesetih letih dvajsetega stoletja, ob naraščajočem zanimanju za družbenopolitično plat arheologije in kot odgovor na opazno stopnjevanje etničnih in nacionalnih čustev. To besedilo je določen prispevek k ponovnemu pretresu vprašanja, na kakšen način je arheološko raziskovanje prepleteno s konstrukcijo sodobnih identitet. To delo se posveča vprašanjem o naravi etnosa, o njegovem razmerju do materialne kulture in o veljavnosti arheoloških poskusov, da bi identificirali nekdanje etnične skupine, in tako raziskuje področje, ki je bilo v tradicionalni arheološki interpretaciji središčno in je obenem tudi srž sodobnih razprav o političnih implikacijah arheološkega raziskovanja.

Klasični zgled nacionalistične arheologije je politična manipulacija preteklosti v nacistični Nemčiji. Ime nemškega filologa in prazgodovinarja Gustava Kossine je neločljivo povezano s prakso etnične interpretacije v nemški arheologiji in s fašistično in nacionalistično rabo takšnih interpretacij v Tretjem rajhu. V času od leta 1895 pa do svoje smrti leta 1931 je Kossina razvil etnično paradigmo, ki jo je imenoval 'poselitvena arheologija' (glej Härke, 1991, 1995; Kossak, 1992; Veit, 1989; Wiwjorra, 1996). Njena temeljna premisa pravi, da je artefaktne tipe mogoče uporabiti za identificiranje kultur in da jasno prepoznavne kulturne province izražajo naselitvena območja nekdanjih plemen ali etničnih skupin. Ključni vidik njegove metodologije – z ozirom na njen nacionalistični prizvok – je bila verjetno neposredna genealoška tehnika, ki jo je uporabil z namenom, da sledi prisotnosti zgodovinsko dokumentiranih ljudstev nazaj do domnevnih prazgodovinskih izvirov. Na osnovi te tehnike je Kossina poskušal začrtati izvor nordijske, arijske, germanske nadrase vse do Indoevropejcev (ali 'Indogermanov'). V tem procesu je bila arijski 'rasi' pripisana velika starodavnost in hkrati odločilna, ustvarjalna vloga, ki naj bi jo v zgodovini odigrala s svojo nenehno ozemeljsko ekspanzijo (glej McCann, 1990; Veit, 1989, 38).

Kossina je bil glede nacionalističnih in rasističnih podtonov svojega dela povsem nedvoumen, ko je govoril o nemški rasni in kulturni superiornosti (Wiwjorra, 1996, 174). V naslovu ene od priljubljenih knjig je nemško arheologijo označil za "odlično nacionalno vedo" in jo je v izdaji iz časa po prvi svetovni vojni posvetil "nemškemu narodu kot gradnik v rekonstrukciji navzven in navznoter razkrojene očetnjave" (Kossina, 1921 [1914], posvetilo navedeno v Arnold, 1990, 465). Še več, Kossina je skupaj z drugimi arheologi aktivno sodeloval v državni propagandi med prvo svetovno vojno in je po nemškem porazu poskušal rezultate arheoloških raziskav uporabiti kot argument, da so bili nekateri predeli Poljske že od železne dobe dalje del ozemlja germanskih ljudstev (glej Arnold, 1990, 467; Wiwjorra, 1996, 176). Toda šele po Kossinovi smrti je bilo z vzponom nacionalsocializma v Nemčiji njegovo delo povzdignjeno na mesto dogme, ki je podpirala mit o arijski rasi gospodarjev.



Slika 1: Zemljevid, ki prikazuje domnevno 'germansko' ozemeljsko ekspanzijo v bronasti dobi. Leta 1945 jo je izdelal nemški arheolog Hans Reinerth, ki je delal za nacistično organizacijo Amt Rosenberg (po Arnold, 1990, 466).

Arheologija je imela v ideologiji Tretjega rajha pomembno vlogo; imela je precejšen prestiž in institucionalno podporo in lastile so si jo ključne osebnosti med nacisti, na primer Alfred Rosenberg in Heinrich Himmler, četudi se Adolf Hitler sam ni zanimal za njuna prizadevanja (glej Arnold, 1990, 469). Da bi pridobil 'znanstveno' podporo za svoje ideje, je Himmler v okviru SS ustanovil organizacijo, imenovano *Deutsches Ahnenerbe* (Nemška dediščina prednikov). Ta je organizirala arheološke raziskave, ki so jih izvajali oficirji SS, in predpisovala obvezno uporabo metode Kossinove 'poselitvene arheologije'. Arheološke ostaline, identificirane kot 'germanske', so imele prednost pred drugimi, in *Ahnenerbe* si je – skupaj z drugimi arheologi – še posebno prizadevala 'dokazati' ekspanzijo Germanov v pred- in protozgodovini, denimo proti vzhodu na Poljsko, v južno Rusijo in na Kavkaz (McCann, 1990, 83–84, glej sliko 1). Na kakšen način je bilo arheološko raziskovanje vpleteno v delovanje nacističnega režima, kažejo tudi Himmlerjevi poskusi, da bi fiziologijo figurin 'Venere', izkopanih na najdišču Dolní Vestonice, povezal s fiziologijo židovskih žensk in domnevno primitivnih 'ras', denimo Hotentotov (McCann, 1990, 85–86). Medtem ko so bili številni nemški arheologi, kot denimo Hans Reinerth in Herman Wirth, aktivno vpleteni v produkcijo reprezentacij preteklosti v skladu z nacistično ideologijo, pa drugi niso izrazito podpirali takšnih reprezentacij. Mnogi arheologi so v času totalitarnega režima – podobno kot drugi nemški državljani – ostali pasivni opazovalci (*Mitläufer*) in so konec koncev s tem, da niso ukrepali, podprli Nacionalno socialistično stranko, medtem ko je le skromna manjšina izrazila neposredno nasprotovanje – večidel tako, da so kritizirali Kossinovo delo (glej Arnold, 1990, 472–473; Veit, 1989, 40–41).

V pregledu arheološke teorije v Evropi je Hodder (1991a, x) trdil, da "so v Evropi le redki tisti arheologi, ki lahko delajo zunaj sence zlorabe preteklosti v nacionalistične namene pod Tretjim rajhom". Neposredna reakcija nemških učenjakov v povojnem obdobju je bila, da so se distancirali od odkrito rasističnega značaja nacistične arheologije, in še posebej, da so kriminalizirali Kossino, ki so ga

predstavljali kot "zli um v ozadju vsakršnega šovinističnega in fašističnega izkoriščanja arheologije" (Härke, 1995, 54). To je bilo prikladno stališče za tiste nemške arheologe, ki so bili v nacistični Nemčiji pasivni opazovalci, toda obsojanje Kossine kot glavnega krivca v nacionalistični zlorabi arheologije pod Tretjim rajhom je bilo tudi prevladujoči odgovor drugih evropskih arheologov. Odkrito etnične interpretacije so zavračali zaradi tradicionalnega 'enačenja' etničnih skupin z rasami. Predvsem nemški arheologi so se umaknili v deskriptivni, empirični pristop in so le poredko omenjali ljudstva, kot so 'Germani' ali 'Indoevropejci' (Härke, 1995, 56; Veit, 1989, 42). Še več, neposredno genealoško metodo, s katero so zgodovinsko dokumentiranim skupinam sledili nazaj v prazgodovino in ki jo je zagovarjal Kossina, so v pretežni meri opustili. Pa vendar so nemški arheologi navkljub spremembam še naprej uporabljali temeljno etnično paradigmo in razvrščali materialno kulturo v skupine, poznane pod imenom arheološke kulture, ki so jih implicitno razumeli kot produkt različnih skupin ljudi. Kot je poudaril Veit (1989, 42), je "izraz *arheološka kultura* ... postal ideološko skorajda neobremenjeni nadomestek za izraz *etnična enota*", toda ta izraz še vedno predpostavlja, da morajo za takšnimi skupki arheološkega gradiva tičati ljudstva.

Drugod po Evropi in na drugih koncih sveta je nemška arheološka metodologija obdržala vpliv vse do osemdesetih let dvajsetega stoletja, bodisi neposredno, denimo v Namibiji (glej Kinahan, 1995) in Argentini (glej Politis, 1995), bodisi posredno, s svojo vplivno vlogo v razvoju kulturnozgodovinske arheologije nasploh. Kulturno zgodovino je mogoče označiti kot empirično pridobivanje, opisovanje in razvrščanje materialnih ostalin znotraj prostorskega in časovnega okvira, sestavljenega iz enot, ki jih običajno imenujemo 'kulture' in jih često pojmujemo kot produkt različnih družbenih entitet v preteklosti. Kljub variacijam med raznimi regionalnimi in nacionalnimi tradicijami je bila kulturnozgodovinska arheologija prevladujoča arheološka paradigma v večjem delu dvajsetega stoletja v Evropi in drugod po svetu (glej Graves-Brown *et al.,* 1996; Hodder, 1991b; Ucko, 1995b). Najsi že izrecno govori o nekdanjih ljudstvih ali etničnih skupinah ali ne, je torej *ista* temeljna paradigma, ki je bila uporabljena v nacistični Nemčiji, oblikovala tudi osnovni okvir za arheološko raziskovanje širom po svetu.

Slavljeni pobeg arheologije pred omejitvami deskriptivne, empirične kulturne zgodovine pogosto povezujejo z 'novo arheologijo' šestdesetih in sedemdesetih let dvajsetega stoletja (glej Willey in Sabloff, 1974, 183–189; Renfrew in Bahn 1991, 34–35).[1] Na novo arheologijo, ki je bila predvsem anglo-ameriški dosežek, je vplivala socialna antropologija in njena posledica je bila rekonceptualizacija kulture kot delujočega sistema v nasprotju s starejšim pojmovanjem kulture kot homogenega normativnega okvira določene skupine ljudi. Analiza je bila – in je v številnih primerih še danes – usmerjena v raziskovanje družbenih procesov in izdelavo posplošujočih

[1] Izraz 'nova arheologija' se nanaša na začetno obdobje procesualne arheologije, povezano še posebej z Lewisom Binfordom (1962, 1965, 1972), četudi po mnenju nekaterih sem sodijo tudi Clarke (1978 [1968]), Renfrew (1972) in avtorji prispevkov v Binford in Binford (1968). Za kritične poglede na novo arheologijo glej med drugim Hodder (1982b, 1986) in Shanks in Tilley (1992 [1987]).

pojasnitvenih modelov, ki črpajo iz antropologije, kulturne ekologije in neoevolucionistične teorije. Nekateri komentatorji so trdili (npr. Hodder, 1991b, 6), da je bil poglavitni prispevek procesualne arheologije analiza ekonomskih in subsistenčnih strategij, sistemov menjave in družbene organizacije. V tem diskurzu je bilo le malo prostora za probleme nacionalizma, etnosa in multikulturalizma. Ko so zavrnili enačenje arheoloških kultur z etničnimi skupinami, procesualni arheologi v splošnem etnosa niso pojmovali kot pomembno žarišče arheološkega raziskovanja; razumljen je bil zgolj kot produkt zastarele in preživete arheološke paradigme (Olsen in Kobylinski 1991, 10). Še več, navkljub kritičnim nameram nekaterih zgodnjih predstavnikov (Wobst, 1989, 137–138) je bila procesualna arheologija – in v precejšnji meri še vedno je – trdno zasidrana v znanstvenem pojmovanju objektivnosti (npr. Binford, 1983). Kot rezultat tega je bila nacionalistična uporaba arheologije še naprej pojmovana kot z vedo samo nepovezan, zunanji politični vpliv, ki vodi v izkrivljanje znanstvenega raziskovanja.

Zanimanje za družbenopolitične teme v zadnjem času, vključno s ponovno vzbujenim zanimanjem za etnos in multikulturalizem, tako zagovorniki kot nasprotniki tesno povezujejo s postprocesualno arheologijo. Vendar postprocesualizem sam po sebi predstavlja vrsto heterogenih pristopov in ukvarjanje z družbenopolitičnimi vidiki arheologije nikakor ni omejeno le na arheologe, katerih delo bi lahko vključili v to kategorijo. V resnici je Svetovni arheološki kongres, eden glavnih forumov za razpravljanje o etnosu, nacionalizmu in o nasprotujočih si pogledih na preteklost in rabah preteklosti, združil vrsto ljudi, ki zastopajo različna ozadja, interese in teoretske nazore (glej Ucko, 1987). Zatorej lahko rečemo, da je postprocesualna arheologija kot gibanje znotraj vede deloma vzpostavila kontekst in prinesla pomembne kritične nazore za raziskavo narave arheologije kot sodobne prakse, vpletene v konstrukcijo kulturne identitete. Kakorkoli, tudi širša družbena in ideološka gibanja in različne skupine, povezane z njimi, so dali prispevek k upoštevanju teh vprašanj (glej Moser, 1995; Layton, 1989b; Ucko, 1983a, 1983b, 1987). Takšni vplivi so primer kompleksnih in rekurzivnih razmerij med arheologijo kot specifično prakso, ki se ukvarja s preteklostjo, in širšo družbo.

V kontekstu kritičnega razmisleka o naravi vede je bilo raziskovanje zelo plodno, to je razvidno iz konferenc, simpozijev in publikacij, posvečenih družbenopolitičnim vidikom arheologije nasploh[2] in še posebej vprašanju, na kakšen način arheologija sodeluje v konstrukciji kulturne identitete.[3] Trigger (1984, 358) je identificiral 'nacionalistično arheologijo' kot specifičen tip arheologije, ko je trdil, da je "večina arheoloških tradicij po usmeritvi verjetno nacionalističnih". Še več, opravljene so bile številne študije primerov, ki kažejo, da je raba arheologije v konstrukciji in legitimaciji nacionalnih identitet in ozemeljskih zahtev mnogo bolj

[2] V osemdesetih in devetdesetih letih dvajsetega stoletja je bilo objavljeno precejšnje število študij, posvečenih arheologiji kot sodobni praksi in njenim družbenim in političnim kontekstom; glej med drugim Kristiansen (1992), Shanks in Tilley 1992 [1987]), Trigger (1984, 1989), Ucko (1983b, 1987) in prispevke v Gathercole in Lowenthal (1990), Pinsky in Wylie (1989), Stone in MacKenzie (1990), Ucko (1995a).

[3] Za splošne diskusije o vlogi arheologije v konstrukciji skupnosti s kolektivnim spominom glej med drugim Jones in Graves-Brown (1996), Kristiansen (1992), Layton (1989b), Rowlands (1994), Trigger (1984), Ucko (1995b). Za podrobne študije primerov glej Arnold (1990), Dietler (1994), Fleury-Ilett (1996), Kohl (1993b), Murray (1993), Olsen (1986) in prispevke v Bond in Gilliam (1994), Díaz-Andreu in Champion (1996b), Graves-Brown et al. *(1996), Kohl in Fawcett (1995b), Layton (1989a), Ucko (1995a).*

Slika 2: Trije zemljevidi, ki prikazujejo domnevno ekspanzijo slovanskih ljudstev. Izdelal jih je poljski arheolog Konrad Jazdzewski kmalu po drugi svetovni vojni (po Kristiansen 1992, 17). Prvi zemljevid se nanaša na bronasto dobo, drugi na 'dobo preseljevanja ljudstev' (300–500 n. št.) in tretji na vikinški čas. Med temi zemljevidi in zemljevidom nemškega arheologa Hansa Reinertha (glej sliko 1) obstajajo očitne sorodnosti v načinu predstavitve, kljub dejstvu, da prikazujejo nasprotujoče si trditve o kulturni zgodovini regije, ki je danes del Poljske, in drugih predelov srednje Evrope.

razširjena, kot si navadno mislimo. Na Danskem so v devetnajstem stoletju prazgodovinski spomeniki, kot so grobne gomile in dolmeni, igrali močno vlogo v konstrukciji nacionalne, ruralne idile in arheologi, kot na primer Worsae, so se ob soočenju z nemško agresijo odkrito zavezali ponovni izgradnji nacionalne zavesti (Kristiansen, 1992, 19–21; Trigger 1984, 358). V odgovor na nemške ekspanzionistične zahteve, osnovane na arheoloških distribucijah, je poljski arheolog Konrad Jazdzewski leta 1949 objavil arheološki atlas Evrope, ki je prikazoval domnevno ekspanzijo slovanskih ljudstev v bronasti dobi prek velikega dela srednje in vzhodne Evrope (Kristiansen 1992, 18; glej tudi sliko 2). V Franciji je galsko upiranje rimskemu cesarstvu igralo osrednjo vlogo v konstrukciji francoske nacionalne zavesti. Naselje Bibracte in junaški lik Vercingetoriksa sta dobila poseben pomen v sodobni nacionalni državi, kar se odraža v precejšnji

finančni podpori in političnem pokroviteljstvu izkopavanj, ki v zadnjem času potekajo na najdišču Mont-Beuvray (glej Dietler, 1994, 584; Fleury-Ilett, 1996, 196, 204). V senci zgodovine angleškega kolonializma je ideja o etnično čisti keltski kulturi vse do začetka dvajsetega stoletja igrala temeljno vlogo v irskih mitih o nacionalnem izvoru; posledica tega je poudarjanje arheologije latenskega in starokrščanskega obdobja in zanemarjanje kasnejše anglo-normanske arheologije (glej Woodman, 1995, 285–286). Arheologija je igrala pomembno vlogo tudi v mlajših nacionalnih državah, na primer v legitimaciji sodobne izraelske države, kjer je bila vzpostavljena neposredna genealoška povezava s starodavnim izraelskim narodom, zaradi česar je v primerjavi s kasnejšimi obdobji arheološkim ostalinam železne dobe namenjene precej več pozornosti (glej Glock, 1994). Še več, najdišče Masada, ki naj bi bilo prizorišče junaškega masovnega samomora skupine židovskih upornikov proti rimskim zatiralcem, je postalo posebno pomemben simbol v izraelski nacionalni zavesti ter središče vojaških romanj in slovesnosti (glej Zerubavel, 1994).

Kakorkoli že, če je po eni strani očitno, da se arheologija in nacionalizem tesno prepletata v številnih različnih kontekstih, se je obenem izkazalo, da je arheologija vpletena tudi v konstrukcijo drugih, mnogo bolj kompleksnih kolektivnih identitet.[4] Nacionalizem se pojavlja v različnih oblikah (glej Hutchinsen in Smith, 1994; Kapferer, 1989) in v zgodovinski in kulturni reprezentaciji posameznih nacionalnih tradicij lahko pride do precejšnjih sprememb. Še več, nacionalna država je le eno od številnih možnih žarišč skupinske identitete v sodobnem svetu in vodi prej v lokalne kot pa globalne konflikte – dejstvo, ki je bilo izpostavljeno leta 1995 na letni konferenci Združenja za preučevanje etnosa in nacionalizma v Londonu (Targett 1995, 9). Tako imenovani 'etnični preporod', pojav domorodnih gibanj četrtega sveta, razpad Sovjetske zveze in drugih držav nekdanjega vzhodnega bloka ter secesionistična gibanja v drugih delih sveta so nekatera od dogajanj, ki so nas primorala v spoznanje, da je realnost večine sodobnih držav pluralna in multikulturna, pa naj državna ideologija raznolike identitete priznava ali ne. Položaj še dodatno zapletajo nadnacionalne entitete, ki si lastijo kulturno identiteto svojih članov, kakor denimo Evropska zveza, in fundamentalistična verska gibanja, kakor denimo Islamska nacija. Ob tako raznolikih manifestacijah skupinske kulturne identitete so se mnogi raziskovalci nacionalizma in etnosa (npr. Clifford, 1988, 1992; Friedman, 1989; Gilroy, 1992; Hannerz, 1989; Marcus, 1989) odrekli idealu sveta, sestavljenega iz ločenih, razmeroma homogenih nacionalnih držav, češ da predstavlja bodisi neko že minulo obdobje bodisi modernistično utvaro. Namesto tega govorijo o postmodernem svetu, za katerega so značilne nasprotujoče si težnje k naraščajoči globalizaciji na eni strani in k drobljenju identitet, ki vodi v hibridnost, kreolizacijo in indigenizacijo

[4] Celo v novejših študijah je bila kompleksnost razmerja med arheološkim raziskovanjem in konstrukcijo raznolikih oblik identitete zanemarjena ali upoštevana zgolj mimogrede. Ta tendenca sicer lahko olajša podrobno analizo posameznih področij, kot je na primer vpliv struktur nacionalne države na institucionalizacijo arheologije (glej npr. prispevke v Díaz-Andreu in Champion, 1996b), vendar lahko vodi tudi v poenostavljanje problemov in v pretirano ukvarjanje s slabostmi ekstremnega nacionalizma za ceno preučevanja drugih oblik skupinske identitete, kakršne so manjšine in domorodne identitete (glej npr. prispevke v Kohl in Fawcett, 1995b).

na drugi strani (glej Young, 1995, za kritiko tega trenda). Gre za podobo raznolikih, nestabilnih, nasprotujočih si konfiguracij kulturne identitete, ki se raztezajo od lokalnega do globalnega in so del raznoterih režimov moči (npr. Clifford, 1992, 101, 108).

Arheološke reprezentacije preteklosti so prepredene s takšnimi mnogoterimi in raznolikimi oblikami kulturne identitete, ki pogosto ne sovpadajo z državo. Poleg 'nacionalistične' arheologije je Trigger (1984) identificiral še dva tipa: 'kolonialistično', ki se nanaša na arheologijo držav, kjer so evropske velesile za precej dolgo dobo podvrgle domorodne populacije različnim oblikam institucionaliziranega gospostva, in 'imperialistično' ali 'arheologijo svetovne usmeritve', povezano z majhnim številom držav, kot sta Združeno kraljestvo in Združene države Amerike, ki so izvajale politično gospostvo nad velikim delom sveta. Primerov takšnih kolonialističnih in imperialističnih arheologij je veliko; omenimo naj le razne poskuse rodezijskega kolonialnega režima, da bi izgradnjo Velikega Zimbabveja pripisali alohtonim ljudstvom (Garlake, 1982; Hall, 1995, 32–42), ali arheološko zanikanje kakršnegakoli trajnega razmerja med danes živečimi avstralskimi domorodci in njihovo preteklostjo, ki je bila opredeljena kot 'prazgodovinska' in 'mrtva' (glej Ucko, 1983a, 1983b, 14).

Desetletje kasneje se pojavljajo trditve, da so bile Triggerjeve kategorije preveč površne in posplošene, da bi mogle ustrezno opisati mnogotere načine uporabe arheologije v konstrukciji identitet v različnih predelih sveta (npr. Ucko, 1995b, 9). Trigger (1984, 368) je sam priznal, da tipi arheologije, ki jih je opredelil, ne obsežejo vseh njenih pojavnih oblik, in opozoril, da ni jasno, ali kaže izraelsko arheologijo označiti za nacionalistično ali za kolonialistično, pa tudi ne, ali je bila nemška arheologija Kossinove šole nacionalistična ali imperialistična glede na ekspanzionistične cilje nacionalnega socializma. Kakorkoli že, te dvoumnosti kažejo, da takšne izključujoče kategorije morda niso najbolj uporabne za opredelitev arheologije neke regije in dežele. Tako na primer uporabe arheologije (npr. bronaste dobe in 'keltske' železne dobe) v konstrukciji ekskluzivne reprezentacije evropske kulturne dediščine in identitete v kontekstu Evropske zveze (glej Jones in Graves-Brown, 1996; Megaw in Megaw, 1996) ne moremo zlahka spraviti v nobeno od Triggerjevih kategorij. Kolonialni ali pokolonialni konteksti še dodatno osvetljujejo kompleksnost in dvoumnost razmerja med arheologijo in konstrukcijo posameznih kulturnih identitet. V številnih pokolonialnih kontekstih je bila zahodna znanstvena arheologija in še posebno kulturna zgodovina uporabljena za kulturno regeneracijo in izgradnjo naroda po podjarmljenju in dislokaciji, ki ju je povzročil kolonializem (npr. Mangi, 1989). A čeprav takšne poskuse, da bi izgradili enotno nacionalno identiteto, pogosto razumemo v pozitivnem pomenu kot legitimno vračanje moči predhodno podjarmljenim ljudstvom, pa je obenem razvidno,

da včasih vključujejo zatiranje etničnega pluralizma v novi državi in v nekaterih primerih celo trajno zanikanje obstoja domorodnih manjšin (glej Politis, 1995; Ucko, 1994). Še več, četudi je zahodna oblika arheologije morebiti igrala določeno vlogo v mobilizaciji osvobodilnih gibanj v severni Afriki (Mattingly, 1996, 57–59) in Indiji (Paddayya, 1995, 41), pa je obenem tudi sokriva za etnična in verska nasprotja, ki ogrožajo obstoj sodobnih držav, kot v muslimansko-hindujskem sporu glede najdišča Ayodhya v severni Indiji (glej Rao, 1994; Bernbeck in Pollock, 1996). Navsezadnje načini konceptualizacije preteklosti pri skupnostih četrtega sveta opozarjajo na možnost alternativnih pogledov na razmerje med preteklostjo in identiteto, ki niso nujno skladni z obstoječimi arheološkimi pristopi (glej Layton, 1989b). Kljub temu pa so ta ljudstva pogosto primorana prevzeti zahodne koncepcije kontinuiranega, kulturnozgodovinskega razvoja, da bi mogla legitimirati svoje zahteve do ozemlja in dediščine (glej Clifford, 1988, 336–343; Ucko, 1983b, 16, 18). Vprašanje, ali arheologi lahko identificirajo etnične skupine in njihovo kontinuiteto skozi čas na osnovi prepoznavnih stilov materialne kulture, dobi v takšnih kontekstih velikanski politični pomen.

Tako so denimo arheološki 'podatki' o kulturni kontinuiteti – v nasprotju z diskontinuiteto – lahko bistvenega pomena za ozemeljske zahteve domorodcev, za zagotovitev pravice dostopa do nekega kraja oziroma regije ali za odločitev o hrambi človeškega skeleta v muzeju, namesto da bi ga ponovno pokopali.

(Ucko, 1989, xiii)

Presečišče arheologije s sodobnimi kulturnimi identitetami je kompleksno, razsežno in često odkrito političnega značaja, kar danes priznava vse večje število arheologov. Toda vprašanje, kaj bi bilo potrebno storiti glede potencialnih problemov, ki iz tega izhajajo, ostaja vir sporov znotraj vede. Ključni problem arheologov, soočenih s konfliktnimi interpretacijami preteklosti, je vprašanje, kdaj in kako naj posredujejo med mnogoterimi in nasprotujočimi si interpretacijami. Ali morejo arheologi razlikovati med uravnovešenimi, objektivnimi in izkrivljenimi interpretacijami preteklosti? Ali pa so različne interpretacije le stvar rivalnih subjektivitet in je posredovanje med eno in drugo le stvar politične primernosti?

Takšna vprašanja se dotikajo temeljnih vprašanj o objektivnosti in mestu političnih in etičnih sodb v arheološki vedi. Razmerje med arheologijo in konstrukcijo sodobnih identitet, bodisi domorodnih bodisi etničnih bodisi nacionalnih, osvetljuje družbeno in politično kontingentno naravo arheološke vednosti. V luči tega spoznanja je bila trditev, da arheologija ponuja edini legitimni in avtoritativni pristop do preteklosti, postavljena pod vprašaj (npr. Ucko, 1989, xi) in pojavile so se zahteve po upoštevanju mnogoterih, raznolikih interpretacij preteklosti (npr. Shanks in Tilley, 1992 [1987], 245).

Vendar pa so nekateri arheologi izredno kritični do tega stališča, saj v njem vidijo obliko skrajnega relativizma:

> [R]aznolikost postane odgovornost, kot bi pokazal vsak pregled rasističnih in šovinističnih, nacionalističnih branj preteklosti. To je očitno in bi ne smelo ponovno postati predmet razprav, vendar kaže, da mnogi postprocesualisti v Angliji in v Združenih državah delujejo v utvari, da so takšne nevarne, nezaželene težnje že za nami in predstavljajo zgolj nesrečno epizodo v zgodovini vede. V resničnem svetu (npr. v jugovzhodni Aziji, na Kitajskem, v nekdanji Sovjetski zvezi, na srednjem Vzhodu, v kontinentalni Evropi) so takšna 'branja' še vedno razširjena in še vedno nevarna: zapis materialne kulture je vse prepogosto uporabljen za upravičenje nacionalističnih stremljenj in ozemeljskih zahtev. V luči tega se zdi postprocesualna arheologija absurdno akademska.
>
> (Kohl, 1993a, 15)[5]

Vendar kaže, da večina arheologov na takšne bojazni o možnosti relativističnega zdrsa v mnogotere, enakopravne poglede na preteklost odgovarja edinole z zahtevo po ortodoksnem nizu disciplinarnih meril za ugotavljanje veljavnosti nasprotujočih si interpretacij preteklosti na objektivni osnovi, neodvisno od političnih realitet sedanjosti (npr. Anthony, 1995; Kohl in Fawcett, 1995a; Yoffee in Sherratt, 1993; Trigger, 1995). Menijo, da prav kruta realnost nacionalističnih sporov arheologe zavezuje, da delujejo kot posredniki, ki lahko na osnovi podatkov razločijo, katere interpretacije preteklosti so 'objektivne', 'uravnovešene' in katere 'izkrivljene' ali 'neverjetne' (npr. Anthony, 1995, 83–88; Kohl in Fawcett, 1995a: 8; Kohl in Tsetskhladze, 1995, 168–169).

Takšno stališče ni novo in je podobno stališču nemških in drugih arheologov do uporabe preteklosti v politične namene v nacistični Nemčiji. Umik v empiricistično pozicijo, podkrepljeno z namišljeno objektivnostjo, je politične interese umestil med zunanje vplive, ki vodijo v izkrivljene interpretacije preteklosti, kar naj bi domnevno lahko razkrili na osnovi objektivne analize arheoloških podatkov. Arheologi bi se torej od takšnih interpretacij lahko distancirali ali "trdili, da so z 'resnico' manipulirali 'drugi' za lastne politične cilje" (Ucko, 1995b, 16). Kakorkoli, ker naj bi bili arheološki podatki sami po sebi nevtralni, bi arheologi lahko presojali nasprotujoče si interpretacije le na osnovi natančnosti opazovanja podatkov in glede na to, katere materialne ostaline so povezane z nekim nekdanjim 'ljudstvom' ali etnično skupino (glej Veit, 1989, 41). Kot je poudaril Härke (1995, 56), je bil ta umik v pozitivistično in empiricistično pozicijo še posebej ironičen zato, ker je natanko takšno stališče "sploh olajšalo nacistično zlorabo arheologije in ima še vedno lahko nezaželene politične posledice, čeprav naj bi bilo 'objektivno'". V resnici so prav na osnovi sklicevanja na znanstveno objektivnost

[5] *Opozoriti velja, da dela številnih tako imenovanih 'postprocesualnih' arheologov ne ustrezajo Kohlovi (1993a) karikaturi. Postprocesualisti se ob ukvarjanju z abstraktnimi teoretskimi razpravami pogosto izrecno zanimajo za politične realnosti, na katere opozarja Kohl. V resnici se Kohl v kasnejšem delu, ko razpravlja o študijah razmerja med arheološkim raziskovanjem in njegovimi družbenopolitičnimi konteksti, tudi sam sklicuje na nekatera dela teh postprocesualnih arheologov (Kohl in Fawcett, 1995a, 15).*

posamezne subjektivne interpretacije preteklosti (tudi nacionalistične in fašistične) pogosto pridobile legitimacijsko moč (glej Shanks in Tilley, 1992 [1987], 258). To pa je v nasprotju s trditvijo, da bodo takšne subjektivne interpretacije v kontekstu novejših kritik objektivnosti pridobile več veljave (npr. Anthony, 1995, 85; O'Meara, 1995, 427–428).

Zamisel o dihotomiji med političnim vplivom in vrednostno neobremenjeno znanostjo še nadalje odmeva v dandanašnjih zahtevah po ponovni uveljavitvi ortodoksne znanstvene pozicije, ki naj bi se soočila s prikaznijo domnevnega ekstremnega relativizma. Ta dihotomija je deloma osnovana na nenehni arheološki naivnosti, povezani z neuspehom, da bi preučili temeljne, toda često implicitne predpostavke, ki so v ozadju vseh arheoloških interpretacij etnosa in posledično v ozadju uporabe arheologije v konstrukciji sodobnih kulturnih identitet. Vse dokler arheologi ne bomo raziskali, kako se lahko konvencionalna arheološka epistemologija stika z rasističnimi in nacionalističnimi ideologijami, še posebno prek identifikacije ločenih, monolitnih kulturnih entitet, vse dotlej ne bomo prepoznali cele vrste implicitnih vrednot in predpostavk (glej Shanks in Tilley, 1992 [1987], 46). Še več, kakršnokoli aktivno ukvarjanje z uporabo arheologije v konstrukciji sodobnih identitet mora vključevati ponoven pretres razmerja med materialno kulturo in etnosom (glej Ucko, 1989, xiii). Potrebo po tem jasno kažejo nekatera nasprotja, razvidna iz novejših raziskav na temo nacionalizma in politike arheologije (glej npr. prispevke v Kohl in Fawcett, 1995a). Kot primer naj navedemo, da Kohl in Tsetskhladze (1995, 151) pričneta študijo o nacionalizmu in arheologiji na Kavkazu s trditvijo, da je identificiranje etničnih skupin na osnovi njihove materialne kulture težavno. Nato izjavita, da gruzinski arheologi niso bili "imuni na splošno razširjeno skušnjavo, da bi identificirali prazgodovinske etnične skupine na osnovi njihovih materialnih ostalin", kar je vodilo v neprepričljive poskuse, "da bi identificirali etnos in jezikovne sorodnosti arheološko dokumentiranih kultur" (Kohl in Tsetskhladze, 1995, 158–159). Toda dve strani kasneje ugotavljata, da imajo Gruzinci legitimno zgodovinsko pravico do svojega ozemlja na osnovi dejstva, da je bilo krščanstvo integralna sestavina njihove kulture in da "človek preprosto ne more ignorirati prelepih samostanskih kompleksov in cerkva z njihovimi gruzinskimi napisi" (Kohl in Tsetskhladze, 1995, 161). Končno se torej zdi, da je 'uravnovešene', 'objektivne' in 'zanesljive' interpretacije nekdanjih etničnih skupin, ki jih je po njunem mnenju nujno napraviti, mogoče napraviti zgolj na natanko istih načelih interpretacije, ki so v ozadju 'neuravnovešenih' in 'izkrivljenih' reprezentacij nekaterih nacionalističnih arheologov!

Ambivalenca glede osnovnih interpretativnih metod in predpostavk, ki so konvencionalno v rabi, je očitno precejšnja. Toda želja, ohraniti ideal objektivne in empiricistične arheologije, preprečuje kritičen in teoretsko podprt pretres teh metod in predpostavk.

Ironično je, da žaljive kritike 'postprocesualnega sholasticizma' (npr. Kohl, 1993a, 16) pogosto odklanjajo prav tiste raziskave materialne kulture in oblikovanja družbenih in kulturnih identitet (prim. Hodder, 1982a; Shanks in Tilley, 1992 [1987], 172–240), ki bodo morebiti arheologom ponudile trdnejšo osnovo za obravnavo nacionalističnih rekonstrukcij preteklosti.

V obravnavi kulturne identitete v arheologiji zeva vrzel. Po eni strani je bila identifikacija *nekdanjih* etničnih skupin ali kultur glavna skrb v empiricističnem okviru tradicionalne arheologije. Po drugi strani so se novejše kritične študije osredotočile na vprašanje, kako je arheološka vednost *danes* uporabljena v konstrukciji identitet. Ne eni ne drugi pa se povečini niso ukvarjali s formulacijo novih teoretskih okvirov za interpretacijo etnosa v preteklosti. Opravljenih je bilo zelo malo eksplicitnih analiz narave etnosa in razmerja med materialno kulturo in etnično identiteto (med izjemami so Dolukhanov, 1994; Hodder, 1982a; Olsen in Kobylinski, 1991; Shennan, 1989). V nasprotju s tem je v humanističnih vedah vse od konca šestdesetih let dvajsetega stoletja opazen velik porast raziskovanja in teoretskih razprav o etnosu, kar je prineslo številne pomembne spremembe v našem razumevanju družbenokulturne diferenciacije. Arheologi so ta razvoj doslej v veliki meri ignorirali in mnogi 'arheološke kulture', opredeljene na osnovi ponavljajočih se značilnih povezav v materialni kulturi, še naprej neposredno enačijo z nekdanjimi etničnimi skupinami.

Cilj te knjige je kritična sinteza vrste novejših teorij etnosa v humanističnih vedah in priprava teoretskega okvira za interpretacijo etnosa v arheologiji. Uporabljeni pristop upošteva, kako se koncepti in pomeni, ki dajejo okvir našemu današnjemu razumevanju preteklosti, in predmeti arheološke raziskave povezujejo in kako drug drugega konstituirajo (glej Shanks in Tilley, 1992 [1987], 256–257; McGuire, 1992, 217–218). Takšna dialektika med preteklostjo in sedanjostjo pomeni, da je nujno potrebno raziskati, kako na predpostavke in koncepte, uporabljene v arheološki analizi, vplivajo diskurzi o identiteti v sedanjosti (glej Jones, 1996). Kako in na kakšne načine so koncepti in okviri, ki so uporabljeni v identifikaciji nekdanjih etničnih skupin, družbeno in zgodovinsko konstituirani sami v sebi? Če pri delu izhajamo iz takšne kritične historizacije sedanjih diskurzov o identiteti, lahko raziščemo procese, ki so vpleteni v konstrukcijo etnosa, in razmerje med etnosom in kulturo ter tako razvijemo primerjalni teoretski okvir. Argument, ki ga razvijem, nasprotuje zamisli, da etnos konstituira osnovno, temeljno bit ali značaj skupine ljudi, ki se v času ohranja in mu lahko sledimo nazaj vse do enkratnega izvora. Namesto tega trdim, da je etnična identiteta osnovana na premičnih, situacijskih, subjektivnih identifikacijah sebe in drugih, ki so vkoreninjene v stalnih vsakdanjih praksah in zgodovinskem izkustvu, a so tudi podvržene spremembam in diskontinuiteti. (...) Takšna teoretsko podprta analiza dinamične in

zgodovinsko kontingentne narave etnične identitete nekdaj *in* danes omogoča, da sodobne trditve o trajnem in neodtujljivem statusu identitete in ozemeljskih asociacij podvržemo kritičnemu pretresu.

Prevedla Katarina Predovnik

LITERATURA

ANTHONY, D. W. 1995, Nazi and eco-feminist prehistories: ideology and empiricism in Indo-European archaeology. – V: P. L. KOHL in C. FAWCETT (ur.), Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology, *London: Routledge, str. 82–96.*

ARNOLD, B. 1990, The past as propaganda: totalitarian archaeology in Nazi Germany. – Antiquity *64, str. 464–478.*

BERNBECK, R., in POLLOCK, S. 1996, Ayodha, archaeology and identity. – Current Anthropology *37, str. 138–142.*

BINFORD, L. R. 1962, Archaeology as anthropology. – American Antiquity *28, str. 217–225.*

BINFORD, L. R. 1965, Archaeological systematics and the study of culture process. – American Antiquity *31, str. 203–210.*

BINFORD, L. R. 1972, An Archaeological Perspective, *New York: Seminar Press.*

BINFORD, L. R. 1983, In Pursuit of the Past, *London: Thames & Hudson.*

BINFORD, S. R., in BINFORD, L. R. 1968, New Perspectives in Archaeology, *New York: Aldine.*

BOND, G. C., in GILLIAM, A. (ur.) 1994, Social Construction of the Past: Representation as Power, *London: Routledge.*

CLARKE, D. 1978 [1968], Analytical Archaeology, *London: Methuen.*

CLIFFORD, J. 1988, The Predicament of Culture, *Cambridge, Mass.: Harvard University Press.*

CLIFFORD, J. 1992, Travelling cultures. – V: L. GROSSBERG, C. NELSON in P. A. TREICHLER (ur.), Cultural Studies, *London: Routledge, str. 96–116.*

DÍAZ-ANDREU, M., in CHAMPION, T. C. (ur.) 1996b, Nationalism and Archaeology in Europe, *London: University College London Press.*

DIETLER, M. 1994, "Our ancestors the Gauls": archaeology, ethnic nationalism, and the manipulation of Celtic identity in modern Europe. – American Anthropologist *96, str. 584–605.*

DOLUKHANOV, P. 1994, Environment and Ethnicity in the Ancient Middle East, *Aldershot: Avebury Press.*

FLEURY-ILETT, B. 1996, The identity of France: archetypes in Iron Age studies. – V: P. GRAVES-BROWN, S. JONES in C. GAMBLE (ur.), Cultural Identity and Archaeology: The Construction of European Communities, *London: Routledge, str. 196–208.*

FRIEDMAN, J. 1989, Culture, identity and world process. – V: D. MILLER, M. ROWLANDS in TILLEY (ur.), Domination and Resistance, *London: Unwin Hyman (Routledge 1995), str. 246–260.*

GARLAKE, P. 1982, Prehistory and ideology in Zimbabwe. – Africa *52, str. 1–19.*

GATHERCOLE, P., in LOWENTHAL, D. (ur.) 1990, The Politics of the Past, *London: Unwin Hyman (Routledge 1994).*

GILROY, P. 1992, Cultural studies and ethnic absolutism. – V: L. GROSSBERG, C. NELSON in P. A. TREICHLER (ur.), Cultural Studies, *London: Routledge, str. 187–198.*

GLOCK, A. 1994, Archaeology as cultural survival: the future of the Palestinian past. – Journal of Palestine Studies *23, str. 70–84.*

GRAVES-BROWN, P., JONES, S. in GAMBLE, C. (ur.) 1996, Cultural Identity and Archaeology: The Construction of European Communities, *London: Routledge.*

HALL, M. 1995, Great Zimbabwe and the lost city. – V: P. J. UCKO (ur.), Theory in Archaeology: A World Perspective, *London: Routledge, str. 28–45.*
HANNERZ, U. 1989, Culture between center and periphery: toward a macroanthropology. – Ethnos *54, str. 200–216.*
HÄRKE, H. 1991, All quiet on the western front? Paradigms, methods and approaches in West German archaeology. – V: I. HODDER (ur.), Archaeological Theory in Europe, *London: Routledge, str. 187–222.*
HÄRKE, H. 1995, "The Hun is a methodical chap." Reflections on the German tradition of pre- and proto-history. – V: J. P. UCKO (ur.), Theory in Archaeology: A World Perspective, *London: Routledge, str. 46–60.*
HODDER, I. 1982a, Symbols in Action, *Cambridge: Cambridge University Press.*
HODDER, I. 1982b, Theoretical archaeology: a reactionary view. – V: I. HODDER (ur.), Symbolic and Structural Archaeology, *Cambridge: Cambridge University Press, str. 1–16.*
HODDER, I. 1986, Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology, *Cambridge: Cambridge University Press.*
HODDER, I. 1991a, Preface. – V: I. HODDER (ur.), Archaeological Theory in Europe, *London: Routledge, str. vii–xi.*
HODDER, I. 1991b, Archaeological theory in contemporary European societies: the emergence of competing traditions. – V: I. HODDER (ur.), Archaeological Theory in Europe, *London: Routledge, str. 1–24.*
HUTCHINSEN, J., in SMITH, A. D. (ur.) 1994, Nationalism, *Oxford: Oxford University Press.*
JONES, S. 1996, Discourses of identity in the interpretation of the past. – V: P. GRAVES-BROWN, S. JONES in C. GAMBLE (ur.), Cultural Identity and Archaeology: The Construction of European Communities, *London: Routledge, str. 62–80.*
JONES, S., in GRAVES-BROWN, P. 1996, Introduction: archaeology and cultural identity in Europe. – V: P. GRAVES-BROWN, S. JONES in C. GAMBLE (ur.), Cultural Identity and Archaeology: The Construction of European Communities, *London: Routledge, str. 1–24.*
KAPFERER, B. 1989, Nationalist ideology and a comparative anthropology. – Ethnos *54, str. 161–199.*
KINAHAN, J. 1995, Theory, practice and criticism in the history of Namibian archaeology. – V: P. J. UCKO (ur.), Theory in Archaeology: A World Perspective, *London: Routledge, str. 76–95.*
KOHL, P. L. 1993a, Limits to a post-processual archaeology. – V: N. YOFFEE in A. SHERRATT (ur.), Archaeological Theory: Who Sets the Agenda?, *Cambridge: Cambridge University Press, str. 13–19.*
KOHL, P. L. 1993b, Nationalism, politics, and the practice of archaeology in Soviet Transcaucasia. – Journal of European Archaeology *1(2), str. 181–188.*
KOHL, P. L., in FAWCETT, C. 1995a, Introduction. Archaeology in the service of the state: theoretical considerations. – V: P. L. KOHL in C. FAWCETT (ur.), Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology, *London: Routledge, str. 3–18.*
KOHL, P. L. in FAWCETT, C. (ur.) 1995b, Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology, *London: Routledge.*
KOHL, P. L., in TSETSKHLADZE, G. R. 1995, Nationalism, politics and the practice of archaeology in the Caucasus. – V: P. L. KOHL in C. FAWCETT (ur.), Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology, *London: Routledge, str. 149–174.*
KOSSAK, G. 1992, Prehistoric archaeology in Germany: its history and current situation. – Norwegian Archaeological Review *25, 73–109.*
KOSSINA, G. 1921 Š1914C, Die deutsche Vorgeschichte: eine hervorragend nationale Wissenschaft, *Mannus-Bibliothek 9.*
KRISTIANSEN, K. 1992, The strength of the past and its great might: an essay on the use of the past. – Journal of European Archaeology *1, str. 3–33.*
LAYTON, R. (ur.) 1989a, Conflict in the Archaeology of Living Traditions, *London: Unwin Hyman (Routledge 1994).*

LAYTON, R. 1989b, Introduction: conflict in the archaeology of living traditions. – V: R. LAYTON (ur.), Conflict in the Archaeology of Living Traditions*, London: Unwin Hyman (Routledge 1994), str. 1–31.*

MANGI, J. 1989, The role of archaeology in nation building. – V: R. LAYTON (ur.), Conflict in the Archaeology of Living Traditions*, London: Unwin Hyman (Routledge 1994), str. 217–227.*

MARCUS, C. 1989, A prolegomena to contemporary cosmopolitan conversations on conference occasions such as the present one, entitled Representations of otherness: cultural hermeneutics, east and west. – Criticism, Heresy and Interpretation *2, str. 23–35.*

MATTINGLY, D. J. 1996, From one colonialism to another: imperialism and the Magreb. – V: J. WEBSTER in N. COOPER (ur.), Roman Imperialism: Post-colonial Perspectives*, Leicester: School of Archaeological Studies, University of Leicester, str. 49–69.*

McCANN, W. J. 1990, "Volk und Germanentum": the presentation of the past in Nazi Germany. – V: P. GATHERCOLE in D. LOWENTHAL (ur.), The Politics of the Past*, London: Unwin Hyman (Routledge 1994), str. 74–88.*

McGUIRE, R. H. 1992, The study of ethnicity in historical archaeology. – Journal of Anthropological Archaeology *1, str. 159–178.*

MEGAW, J. V. S., in MEGAW, M. R. 1996, Ancient Celts and modern ethnicity. – Antiquity *70, str. 175–181.*

MOSER, S. 1995, The "Aboriginalization" of Australian archaeology: the contribution of the Australian Institute of Aboriginal Studies to the indigenous transformation of the discipline. – V: P. J. UCKO (ur.), Theory in Archaeology: A World Perspective*, London: Routledge, str. 150–177.*

MURRAY, T. 1993, Communication and the importance of disciplinary communities: who owns the past? – V: N. YOFFEE in A. SHERRATT (ur.), Archaeological Theory: Who Sets the Agenda?*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 105–116.*

O'MEARA, J. T. 1995, Comment on "Objectivity and Militancy: a Debate". – Current Anthropology *36(3), str. 427–428.*

OLIVIER, L., in COUDART, A. 1995, French tradition and the central place of history in the human sciences: preamble to a dialogue between Robinson Crusoe and his Man Friday. – V: J. P. UCKO (ur.), Theory in Archaeology: A World Perspective*, London: Routledge, str. 363–381.*

OLSEN, B. 1986, Norwegian archaeology and the people without (pre-)history: or how to create a myth of a uniform past. – Archaeological Review from Cambridge *5, str. 25–42.*

OLSEN, B., in KOBYLINSKI, Z. 1991, Ethnicity in anthropological and archaeological research: a Norwegian-Polish perspective. – Archaeologia Polona *29, str. 5–27.*

PADDAYYA, K. 1995, Theoretical perspectives in Indian archaeology: an historical overview. – V: P. J. UCKO (ur.), Theory in Archaeology: A World Perspective*, London: Routledge, str. 110–149.*

PINSKY, V., in WYLIE, A. (ur.) 1989, Critical Traditions in Contemporary Archaeology: Essays in the Philosophy, History and Socio-politics of Archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press.*

POLITIS, G. 1995, The socio-politics of the development of archaeology in Hispanic Latin America. – V: P. J. UCKO (ur.), Theory in Archaeology: A World Perspective*, London: Routledge, str. 197–235.*

RAO, N. 1994, Interpreting silences: symbol and history in the case of Ram Janmabhoomi/Babri Masjid. – V: G. C. BOND in A. GILLIAM (ur.), Social Construction of the Past: Representation as Power*, London: Routledge, str. 154–164.*

RENFREW, C. 1972, The Emergence of Civilisation: the Cyclades and the Aegean in the Third Millenium B.C.*, London: Methuen and Co.*

RENFREW, C., in BAHN, P. 1991, Archaeology: Theories, Methods and Practice*, London: Thames & Hudson.*

ROWLANDS, M. J. 1994, The politics of identity in archaeology. – V: G. C. BOND

in A. GILLIAM (ur.), Social Construction of the Past: Representation as Power, *London: Routledge, str. 129–143.*

SHANKS, M., in TILLEY, C. 1992 [1987], Re-constructing Archaeology: Theory and Practice, *London: Routledge.*

SHENNAN, S. J. 1989, Introduction. – V: S. J. SHENNAN (ur.), Archaeological Approaches to Cultural Identity, *London: Unwin Hyman (Routledge 1994), str. 1–32.*

STONE, P. G., in MacKENZIE, R. (ur.) 1990, The Excluded Past: Archaeology in Education, *London: Unwin Hyman (Routledge 1994).*

TARGETT, S. 1995, Nationalism's healthy state. – Times Higher Education Supplement, *27. marec, str. 9.*

TRIGGER, B. G. 1984, Alternative archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist. – Man *19, str. 355–370.*

TRIGGER, B. G. 1989, A History of Archaeological Thought, *Cambridge: Cambridge University Press.*

TRIGGER, B. G. 1995, Romanticism, nationalism and archaeology. – V: P. L. KOHL in C. FAWCETT (ur.), Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology, *London: Routledge, str. 263–279.*

UCKO, P. J. 1983a, The politics of the indigenous minority. – Journal of Biosocial Science Supplement *8, str. 25–40.*

UCKO, P. J. 1983b, Australian academic archaeology. Aboriginal transformations of its aims and practices. – Australian Archaeology *16, str. 11–26.*

UCKO, P. J. 1987, Academic Freedom and Apartheid: The Story of the World Archaeological Congress, *London: Duckworth.*

UCKO, P. J. 1989, Foreword. – V: S. J. SHENNAN (ur.), Archaeological Approaches to Cultural Identity, *London: Unwin Hyman (Routledge 1994), str. ix–xx.*

UCKO, P. J. 1994, Museums and sites: cultures of the past within education – Zimbabwe some ten years on. – V: P. G. STONE in B. L. MOLYNEUX (ur.), The Presented Past: Heritage, Museums, Education, *London: Routledge, str. 237–282.*

UCKO, P. J. (ur.) 1995a, Theory in Archaeology: A World Perspective, *London: Routledge.*

UCKO, P. J. 1995b, Introduction: archaeological interpretation in a world context. – V: UCKO, P. J. (ur.) 1995a, Theory in Archaeology: A World Perspective, *London: Routledge, str. 1–27.*

VEIT, U. 1989, Ethnic concepts in German prehistory: a case study on the relationship between cultural identity and objectivity. – V: S. J. SHENNAN (ur.), Archaeological Approaches to Cultural Identity, *London: Unwin Hyman (Routledge 1994), str. 35–56.*

WILLEY, G. R., in SABLOFF, J. A. 1974, A History of American Archaeology. *London: Thames & Hudson.*

WIWJORRA, I. 1996, German archaeology and its relation to nationalism and racism. – V: M. DÍAZ-ANDREU in T. C. CHAMPION (ur.), Nationalism and Archaeology in Europe, *London: University College London Press, str. 164–188.*

WOBST, M. 1989, Commentary: a socio-politics of socio-politics in archaeology. – V: V. PINSKY in A. WYLIE (ur.), Critical Traditions in Contemporary Archaeology: Essays in the Philosophy, History and Socio-politics of Archaeology, *Cambridge: Cambridge University Press, str. 136–140.*

WOODMAN, P. 1995, Who possesses Tara? Politics in archaeology in Ireland. – V: J. P. UCKO (ur.), Theory in Archaeology: A World Perspective, *London: Routledge, str. 278–297.*

YOFFEE, N., in SHERRATT, A. 1993, Introduction: the sources of archaeological theory. – V: N. YOFFEE in A: SHERRATT (ur.), Archaeological Theory: Who Sets the Agenda?, *Cambridge: Cambridge University Press, str. 1–9.*

YOUNG, R. J. C. 1995, Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race, *London: Routledge.*

ZERUBAVEL, Y. 1994, The death of memory and the memory of death: Masada and the Holocaust as historical metaphors. – Representations *45, str. 72–100.*

Pamela Russell

Paleolitska mati boginja: dejstvo ali fikcija?*

Od leta 1864 je bilo po vsej Evropi odkritih okrog dvesto izrezljanih figuric iz paleolitskega obdobja (Abramova, 1967: 88), ki so bile identificirane kot upodobitve človeka (Rice, 1981: 402). Skozi celotno 20. stoletje so bile vir velikanskega zanimanja prazgodovinarjev in mnogih drugih, ki v teh majhnih kipcih vidijo glavni ključ do verovanj in običajev prvih Evropejcev naše lastne vrste. Pojavila se je popularna ideja, da so bili namenjeni reprezentaciji panevropskega ženskega božanstva, velike matere boginje pozne ledene dobe (na primer Ucko, 1968: xv).

Nekaj zgodnjih najdb v renici predstavlja nesporne modele žensk, debele, gole, z ogromnimi prsmi, obilnimi trebuhi, mogočnimi zadnjicami in stegni; najbolj znana je tako imenovana Willendorfska Venera. To najdbo, odkrito v Avstriji leta 1908 (Delporte, 1979: 137), popularno sprejemajo kot arhetip cele zbirke: ob višini 11 cm je, kot vse druge, tako majhna, da jo je mogoče držati v dlani (Abramova, 1967: 70). Njene drobne ročice so prekrižane čez prsi, njene noge so priostrene. Njena glava je prekrita z obroči ali gubami in nima obraznih potez.

Večina figuric je izdelanih iz slonovine ali mehkega kamna, nekatere kažejo ostanke rdečega barvanja (Bahn in Vertut, 1988: 84). Večina jih je verjetno starejša od 20.000 let in zelo verjetno je, da so jih iz neobstojnih materialov izdelovali celo pred letom 31.000 pr. n. št., to je pred datacijo najstarejše poznane figurice (Bednarik, 1989: 121).

Po dosedanjih dokazih so ti predmeti prvi ohranjeni poskusi upodobitve človeškega telesa. Njihovo splošno privlačnost dobro

** Članek je v angleškem jeziku izšel v zborniku Reader in Gender Archaeology (ur. Kelley Hays-Gilpin in David Whitley), Routledge 1998. Pamela Russell je profesorica na University of Auckland, Nova Zelandija.*

izkazuje obilje literature, ki jih opisuje, povezuje in primerja z drugimi izrezljanimi kipci s pozno neolitskih najdišč – najdišč, za katera njihovi izkopavalci verjamejo, da odsevajo obstoj čaščenja boginje in z njo povezanega kulta plodnosti (Ucko, 1968: 410).

Morda lahko razumemo vpliv upodobitev golih žensk na moške iz sramežljive viktorijanske dobe – saj so bili seveda moški tisti, ki so odkrivali te očarljive predmete, razvijali teorije o zgodnjih družbenih običajih in jih objavljali za sodobnike, prav tako moške.

Leta 1903 je Saloman Reinach predstavil novo teorijo o paleolitski lovski magiji – teorijo, ki je bila široko sprejeta in ki se je hitro razvila v idejo, da je bila religija v pozni ledeni dobi posvečena okrog kultu živalske in človeške plodnosti in povezana s figuricami (James, 1959: 13–17). Arheologija se je razcvetela v poznem 19. stoletju in že klasični arheologi so neolitske kipce identificirali kot upodobitve prazgodovinske boginje plodnosti (Ucko, 1968: 409). Obudili so teorije švicarskega odvetnika Johanna Bachofena, ki je v predavanju v Stuttgartu leta 1856 predstavil teze o obstoju prazgodovinskega matriarhata in kulta ženskega božanstva, zemljo ali mater boginjo (Hays, 1958: 60–1; Lowie, 1937: 40–3).

Raziskovalci so v novem stoletju razmišljali o njej kot o temeljnem simbolu matere, plodnem bitju brez obraza, ki zagotavlja stalen dotok ljudi in živali. Kot je nekdo zapisal:

> Ideal ženske je bil izmišljen kot stroj za rojevanje in prehranjevalni obrat z velikanskimi prsmi … in z enako velikanskim, skoraj kroglastim obsegom trebuha in bokov, zmožnim ščititi prostorno, udobno maternico.

Ženski kipci so bili razumljeni kot izraz nujnosti reprodukcije v zgodnjih časih, kot "obsesivna potreba moškega po ženskah, ki bi mu rodile veliko otrok" (Berenguer, 1973: 51–2).

Čeprav so prazgodovinarji zgodnjega 20. stoletja tolmačili mater boginjo kot pomembno božanstvo, pa to ni vplivalo na njihove ocene o položaju paleolitskih žensk na splošno. Njihovo tolmačenje je kvečjemu potrjevalo pogled, da so bile ženske preprosto proizvajalke otrok in uporabne zaradi sposobnosti v gospodinjski sferi.

Ta pogled se je ohranil vsaj do šestdesetih let 20. stoletja, morda celo dlje. Reinachov članek je spodbudil mnoge domiselne teorije o lovski magiji in privedel, navkljub Bachofenu, do vizije moško orientiranega religioznega sistema ter boginje, na katero so se lovci obračali po pomoč pri svojih lastnih opravilih. Religija in umetnost (vključno z izdelavo kipcev) sta bili videni kot pomemben vidik paleolitskega življenja, v katerem pa so sodelovali zgolj moški.

Kipci, opisani kot simboli "plodnosti, prokreacije in življenja" (Guilaine, 1986: 48), naj bi zaradi "nabreklih maternic in bogatih oblin" (Bowra, 1962: 10) dokazovali, da so bile prazgodovinske ženske "pasivne, noseče hraniteljice …, obravnavane kot boginje v tedanjem kultu plodnosti" (Julien, 1986: 30). Kot dokaz, da je bil

patriarhat "prvobiten pogoj človeške rase" (Maine, cit. Bamberger, 1974: 264), pa so navajali besede iz biblije.

Figurice so pogosto sprejemali kot erotične objekte – za moške, kajpak (na primer Luquet, 1930: 109–11). Erotika v umetnosti, pravi arheolog, "je bila neizbežno povezana z moškim nagonom in željo" (Mellaart, 1967: 202). To je bila umetnost "moških za moške", ki predstavlja "ravno linijo od ledene dobe do Rodina in playboyjevih zajčic današnjih dni" (Kurtén, 1986: 113-14). Raziskovalci so bili gostobesedni: "Ženska je pomenila Vrata v življenje … objekt poželenja; čustva [moških] so se vrtela okrog teh dveh polov" (Laver, 1948: 2, cit. Seltman, 1957: 20).

Nekateri pisci so izpostavili poudarjene seksualne značilnosti (na primer Childe, 1958: 21) in seksualno vabeče drže, ki so jih zaznali na kipcih (Guthrie, 1984: 63-8), nekateri pa so celo verjeli, da njihova oblika kaže, kako zelo so si paleolitske ženske prizadevale ustreči moškim: "Te figurice kažejo," pravi Seltman, "kaj se je moškim, ki so jih izdelovali, zdelo zanimivo in poželjivo … ženska pa se fizično hitro odzove občudovanju moškega." (Seltman, 1957: 19) – Domnevno s pretirano ješčnostjo, vendar pa avtor ni povsem jasen.

Bilo je in je še vedno splošno sprejeto, da večina kipcev predstavlja noseče ženske. Ardrey opisuje Frau Willendorf kot "visoko nosečo" (1976: 165). Drugim se zdijo tik pred porodom (Duhard, 1987: 162), tik po porodu (Michiels, 1926: 53) ali ko so porod že nič kolikokrat prestale (Berenguer, 1973: 51). Identificirali so steatopigijo in jo povezali z Darwinovim odkritjem, da so hotentoške ženske nagnjene k velikim zadnjicam, kar imajo hotentoški moški za zelo privlačno (1901: 881). Stališča za steatopigijo in proti pri paleolitskih ženskah na osnovi kipcev so bila burno obravnavana (glej, na primer Atgier, 1912: 711; Regnault, 1912: 35–6).

Šestdeseta leta so prinesla "osvoboditev žensk". V zahodnem svetu so se začele čutiti feministične ideje, pojavila se je nova vrsta antropološke literature, ki je rasla po obsegu in vztrajnosti. Ženske, ki so vstopale v akademske poklice, so začele dvomiti v nekatere raziskovalne metode in sklepe svojih mentorjev.

Mnogo žensk je, besnih spričo moškega šovinizma, očitnega v literaturi iz predhodnih desetletij, v objavah začelo izražati nejevoljo do pristranskosti, ki so jo jasno prepoznavale. Kako je mogoče, so se spraševale, da lahko raziskovalci še dalje verujejo, da so paleolitske ženske v življenju teh zgodnjih nabiralcev in lovcev igrale tako podrejeno vlogo, da so bile zgolj seksualni objekti v užitek in uporabo moškim? Tako kot moški so tudi one citirale Bachofenovo prazgodovinsko teorijo matere boginje, vendar pa so poudarjale njegovo študijo prvobitnega matriarhata in njegovo prepričanje, da je "materinsko pravo" igralo pomembno vlogo v zgodnji religiji. Trdile so, da je Bachofen pokazal, kako je bil izvorni matriarhat zamenjan s patriarhatom kasnejših obdobij (Bamberger, 1974: 264). V Bachofenovem pisanju so feministke odkrile potrditev visokega

statusa prazgodovinskih žensk, ki jih je poosebljalo božanstvo, "čaščeno kot modro, hrabro, močno in pravično" (Stone, 1976a: 5). Kipce in koncept matere boginje se zagrabile kot dokaz, da je v Evropi obstajalo vrhovno žensko bitje že "davno v preteklosti … že okrog leta 25.000 pr. n. št. " (Stone, 1976b: xii).

Božanstvo in njene podobe so kot pomemben del paleolitske religije sprejeli tako raziskovalci in raziskovalke, a vsak je videl boginjo v drugačni luči. Iz moškega zornega kota je predstavljala ideal ženskosti ter simbol plodnosti in prokreacije v moško dominiranem religioznem sistemu. V glavnem še vedno niso prepričani v visok status ledenodobne ženske, vsaj v primerjavi z moškim. Ženskam je bila ta točka ključna. Pozni paleolitik je temeljno obdobje za *Homo sapiens sapiens*, zato je bilo za raziskovalke pomembno, da se napačne predstave o teh prvih družbah popravijo.

Sedemdeseta in osemdeseta leta so prinesla obilico knjig o "boginjah", ki utemeljujejo nov feministični pogled (na primer Carmody, 1981; Stone, 1976a; Sjöo in Mor, 1987; Gimbutas, 1984, 1990). Čeprav je mnogo antropoloških raziskav spolov, ki so jih opravile ženske, dobro zasnovanih in uspevajo razkrivati pristransko razmišljanje iz prejšnjih časov, pa nekateri prispevki o "boginjah" porajajo nove pristranskosti. Mnogi so izpod peres avtoric, ki niso arheologinje (ena od knjig se ukvarjaja s čarovništvom) (Farrar in Farrar, 1987) in ki skušajo s temi besedili in z uporabo dokazov na "pravi" način pokazati, da dejstva obstajajo in samo še čakajo na pravilno interpretacijo.

Knjige o "boginjah" pogosto zaidejo na področje mističnega – v miš-maš kozmologije, mitologije in astrologije. Avtorice zapadajo v freudovsko in jungovsko psihologijo, s pomočjo kipcev predstavljajo ženske v prazgodovini kot neke vrste super bitja, ki so jih podrejeni moški častili zaradi njihove ženskosti in sposobnosti rojevanja. Arheološki dokazi so v nekaterih primerih tako izkrivljeni, da se ob njih naježi vsak previden arheolog. Namesto da bi nov pogled prinesel nekaj razuma v naše razmišljanje o paleolitski družbi, pa tovrstno sprejemanje nedokazanih teorij, predlogov in mnenj o preteklosti prinaša enako ali še večjo mero pristranskosti.

Pomladili so celo knjigo Geneze. Poučimo se lahko, da vsebuje vse prepoznavne elemente religije starodavne boginje, ki pa se je podvrgla spremembi spola. Ta feministična literatura temelji na ideji, da se je vrhovno božanstvo, ženska, spremenilo v moškega boga s pomočjo moških, zavoljo njihovih potreb, ona pa je postala zgolj žena, spremljevalka boga.

Žal pa takšne neutemeljene informacije sprejema premnogo običajnih bralcev, ki so zavedeni v prepričanje, da gre za preverjena dejstva. Avtorji teorij o "boginji" grajajo "antropološki arheološki akademski" sistem, češ da spregleduje literaturo, ki, kot pravijo, dokazuje njihov prav. Vztrajajo, da je na delu "skoraj popolna slepota

o jasno žensko usmerjenem poznem paleolitiku … vsak kip in slikarija, ki ju odkrijemo, kliče k nam … ti zgodnje kamenodobni ljudje so zapustili celemu človeštvu idejne osnove … jama kot ženska maternica; mati kot noseča zemlja; magična plodna ženska kot mati vseh živali" (Sjöo in Mor, 1987: 8, 79; Thompson, 1981: 102).

Nove feministične avtorice izkrivljajo realne arheološke dokaze v enaki meri, kot so jih prej šovinistični moški. Postavljajo zavajajoče izjave, kot na primer:

> Splošno znano je, da je edina "božja podoba", ki je bila kdaj naslikana na steno, izrezljana iz kamna ali oblikovana iz gline, od poznega paleolitika do srednjega neolitika … podoba človeške ženske (Sjöo in Mor, 1987: 7).

To sploh ni splošno znano – pravzaprav je povsem neresnično. In še ena izjava: "Zbrani arheološki dokazi izdatno potrjujejo, da so prazgodovinski ljudje častili žensko božanstvo." (Gadon, 1990: xii) Arheologija lahko le občasno predvideva takšno možnost: da je takšna boginja v ledeni dobi obstajala, je vsaj vprašljivo, nikakor pa ni utemeljeno na dejstvu.

Bachofen, ta romantični švicarski porotnik, opisan kot mistik (Lowie, 1937: 41, 51), bi bil izjemno presenečen, če bi vedel, kako so bile njegove misli o zemlji materi in materi boginji interpretirane, kako daljnosežne so postale njegove ideje, temelječe zgolj na mitologiji. Ženskost je zgolj romantično občudoval in ji nostalgično pripisoval "brezmadežno lepoto … nedolžnost in veliko vdanost" (Bachofen, 1967: 83). Glede na čas, v katerem je živel, ni verjetno, da bi bil resnični podpornik ženskih pravic. Nasprotno, iz njegovih spisov je razvidno, da je patriarhat razumel kot logičen in zaželen vrhunec evolucijskega družbenega vzorca. Kot poudarja Joan Bamberger, "je viktorijanski pogled žensko povzdignil do statusa boginje", vendar pa je Bachofen ženske še vedno videl kot odvisne, kot tiste, ki naj jim vladajo moški (Bamberger, 1974: 265).

Koncept nekakšnega kulta je bil splošno sprejet, čeprav obstaja drobna, a temeljna razlika med tem, kako ga vidijo moški avtorji in kako ženske avtorice. Moški so opisovali kult plodnosti in poudarjali pomen končnega produkta (otroci ali mlade živali): ženske so se bolj ukvarjale s kultom matere in z močjo ženske plodnosti (na primer Gimbutas 1984: 10). Njihova pozornost je bila usmerjena na same ženske in njihov visok družbeni status, na njihovo sposobnost nadzora nad družbeno kontinuiteto prek izvajanja čudeža rojevanja. Očitno je, da sta obe skupini sicer sprejeli isti princip o materi boginji, branili pa vsaka svojo idealizacijo človeške družbe.

Kdo ima torej prav? Kakšni dokazi obstajajo za potrditev ali zavrnitev enega ali drugega pogleda? Kar je jasno, je to, da so edini veljavni dokaz figurice same. Nadaljnje raziskave ugotavljajo, da je včasih vprašljiva že identifikacija teh predmetov kot človeških. Številne ilustracije v nekaterih delih o podobah žensk (na primer Delporte, 1979) so tako nejasne, da bi lahko predstavljale karkoli.

Mogoče gre včasih ravno za to, da vidimo tisto, kar želimo videti.

In vse figurice niso ženske. Tako v paleolitskih kot v neolitskih zbirkah so nekatere nesporno moške, nekatere verjetno moške, največji delež pa je nedoločljivega spola ali brez spola (Ucko, 1968; Hadingham, 1980: 223–4). Nekateri paleolitski ženski primerki so vitki in večina med njimi bi bila v današnji terminologiji označena za normalne. Če so bili kipci torej namenjeni upodobitvi matere boginje, so si jo mar včasih zamišljali kot vitko, celo suhico? V tem primeru bi morali opustiti predstavo o povezavi med debelostjo in rodovitnostjo. So mar obstajali tudi bog oče in hermafroditska božanstva? Identifikacija velike panevropske boginje z le nekaj figuricami, a hkratno zanikanje ostalih, torej ni verodostojna argumentacija.

Prav tako je hipotetična neolitska velika boginja. Prvi izkopavalci neolitskih kipcev so prišli naravnost iz klasične arheologije in s seboj prinesli lastne, vnaprej ustvarjene teorije o pomenu golih ženskih upodobitev. Primerjanje neolitskih in paleolitskih figuric je bilo neizbežno, kljub veliki časovni luknji, in le redki so dvomili v razlage o rodovitnosti matere boginje (Ucko, 1968: 409, 415-17). Zgodnje neolitsko najdišče Çatal Hüyuk pogosto opisujejo kot center čaščenja matere boginje, čeprav dokazi, tako kot v Hacilarju (Ucko, 1968: 437-8), niso popolni. V Çatal Hüyuku so najdeni moški in ženski kipci, prav tako se zdi, kot da se pogosto pojavlja moški bog v podobi bika. Vendar je Mellaart razlagal vse izbokline na zidu kot dojke in vse kipce kot ženske, čeprav se za večino zdi, da so brez spola (Mellaart, 1967: poglavje 6). Morda je nanj vplivala prevladujoča ideja o materi boginji.

Morda bi morali takšno boginjo obravnavati zgolj kot eno od različic iz panteona moških, ženskih in brezspolnih nadnaravnih bitij in predvidevati, da je to tisto, kar kipci v resnici predstavljajo. Avtentičnost nekaterih skrajnih paleolitskih primerkov je že bila postavljena pod vprašaj (Clottes in Cerou, 1970: 436, 441), podobno pa bi morali podvomiti tako v obstoj vseevropskega kulta plodnosti kakor tudi v uporabo kipcev kot potrjevanj moške ali ženske prevlade v tej zgodnji fazi. Izjemno malo paleolitskih kipcev je, kljub nasprotnim trditvam, skrajnih oblik (Bahn in Vertut, 1988: 138) ali upodobljenih kot nosečih; genitalije so redko pokazane (Bahn in Vertut, 1988: 136); prave steatopigije skoraj ni in kipci imajo pogosto obrazne poteze. Glave, "sklonjene v uslužnosti, pokornosti in sramežljivosti" (Guthrie 1984: 67), morda koga napeljujejo na pravilno obnašanje žensk; erotične in seksualno vabeče poze pa mamijo druge (na primer Guthrie, 1984: 63–70), a vendar je vse skupaj videti kot plod domišljije – ali "pregrešnih misli" (Bahn in Vertut, 1988: 64).
Tudi ime "Venera" ima svoje konotacije. Leta 1864 se je izvorno ime glasilo "Vénus impudique" (Delporte, 1979: 54–5): žal pa je postala tipološka nalepka za vse sodobne antropomorfne oblike.

Vsi prazgodovinarji seveda niso moški šovinisti ali prevrete feministke. Mnogi prepoznavajo pritiske lastne družbene določenosti

in nezavednih predsodkov. Razprave o spolih in preučevanja kipcev so mogoča tudi brez "kastracijskega strahu moških in zmagovitega amazonskega vzklikanja žensk" (Thompson, 1981: 148).

Kako bi lahko drugače razlagali obstoj kipcev? Predlagane so bile številne možnosti, ki nimajo nobene zveze z rodovitnostjo, debelostjo ali materjo boginjo. Vključujejo portrete prednikov (Abramova, 1967: 89; Piette v: Delporte, 1979: 276, 290), iniciacijske kipce (Ucko, 1968: 425), amulete za srečo (Hadingham, 1980: 225), lutke (Zamiatnine in Nougier, 1984: 281), svečenice (Delporte, 1979: 279, 290), čarovnice (Ronen, 1976: 57) ali kipce za odganjanje tujcev (Von Koenigswald, 1972: 137; Rice, 1981: 402). Mogoče so jih uporabljale ženske, da bi se obvarovale težav pri rojevanju otrok (Augusta, 1960: 34), moški kot vražne obeske ali otroci za igrače (Von Koenigswald, 1956: 187; Ucko, 1968: 422). Ali pa so bile morda le kipci za zaščito hiš, tako kot je še danes običaj ponekod v Sibiriji (Waecher, 1976: 124).

Eden izmed argumentov proti teoriji kulta človeške rodovitnosti je tudi, da paleolitskih ljudi – podobno kot drugih nabiralniško-lovskih skupnosti – morda ni zanimala visoka nataliteta (Ucko, 1968: 412), v nasprotju z agrikulturnimi družbami.

Čeprav je verjetno, da so naši paleolitski predniki verjeli v nadnaravno in da je praznoverje v njihovem vsakdanjem življenju igralo neko vlogo, pa moramo biti pazljivi pri predvidevanjih, da je njihova religija imela kakršnokoli podobnost z monoteističnimi religijami sedanjosti. Velika mater boginja ledenodobne Evrope je nejasno, hipotetično bitje. Lahko je celo čista fikcija.

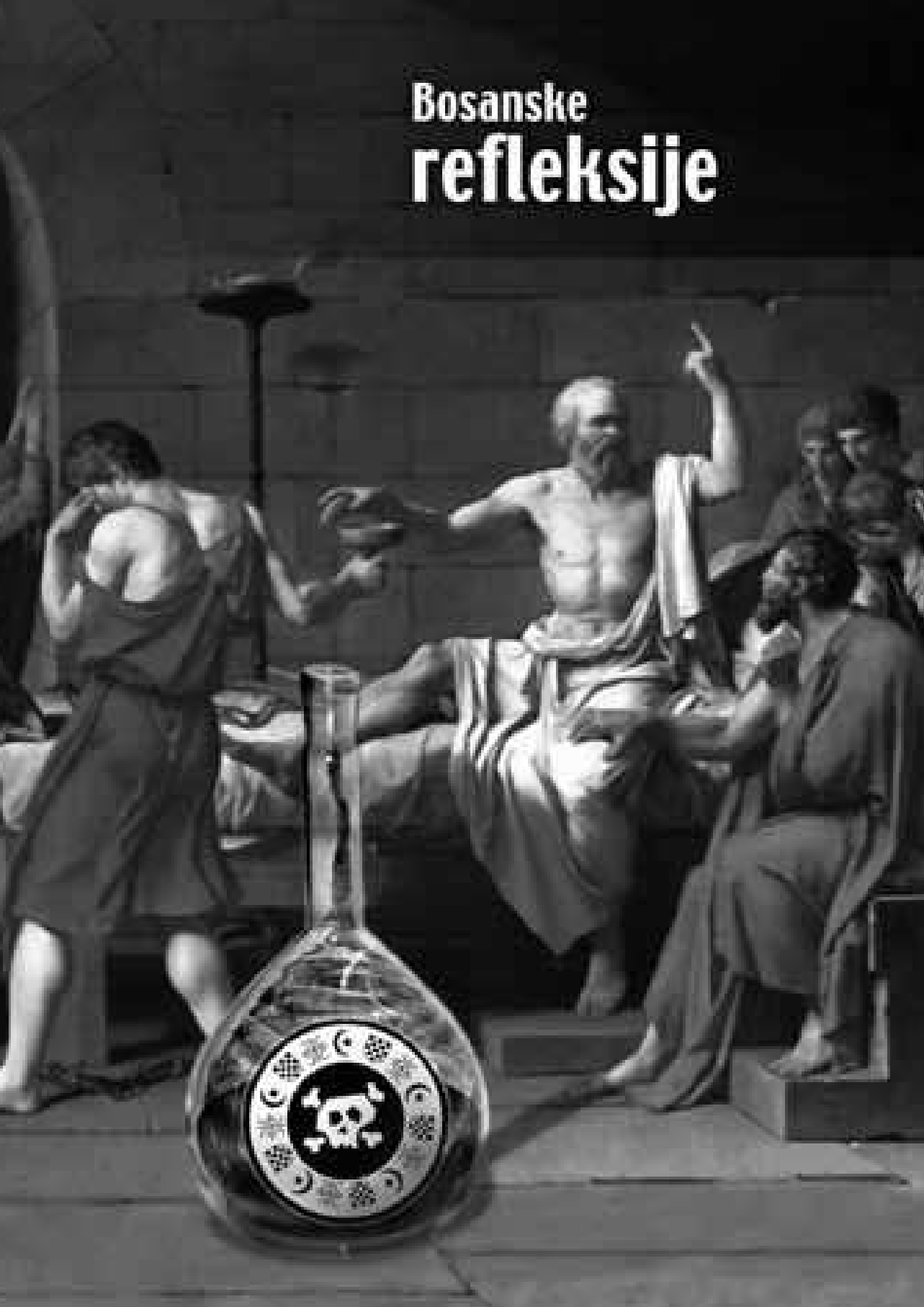
Prevedla Tatjana Greif

LITERATURA

ABRAMOVA, Z. A. (1967), Paleolithic art in USSR, Arctic Archaeology 4(2)*: 1–179.*
ARDREY, R. (1976), The Hunting Hypothesis*. Fontana/Collins.*
ATGIER, (Dr.) (1912) La Stéatopygie en France. Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, str. 7, 11.
AUGUSTA, J. (1960), Prehistoric Man*, London: Hamlyn.*
BACHOFEN, J. J. (1967) Myth, Religion and Mother-Right*. London: Routledge and Kegan Paul.*
BAHN, P. G., in VERTUT, J. (1988), Images of the Ice Age*. Leicester: Windward.*
BAMBERGER, J. (1974), The myth of matriarchy. V: M. Z. Rosaldo in L. Lamphere (ur.), Woman, Culture and Society*, str. 263–80. Stanford University Press.*
BEDNARIK, R. G. (1989) The Galgenberg figure from Krems, Austria. Rock Art Research 6(2)*: 118–25.*
BERENGUER, M. (1973), Prehistoric Man and His Art*. London: Souvenir Press.*
BOWRA, C. M. (1962), Primitive Song*. London: Weidenfeld and Nicholson.*
CAMPBELL, J. (1967), Introduction. V: J. J. Bachofen, Myth, Religion and Mother-Right*, London: Routledge and Kegan Paul.*
CARMODY, D. L. (1981), The Oldest God*. Nashville: Abingdon.*

CHILDE, V. G. (1958), The Prehistory of European Society. *Harmondsworth: Penguin.*
CLOTTES, J., in CÉROU, E. (1970), La statuette feminine de Monpaizer (Dordogne). Bulletin de la Société Préhistorique Française 67. Etudes et Travaux 2*: 435–44.*
DARWIN, C. (1901), The Descent of Man. *London: John Murray.*
DELPORTE, H. (1979), L'Image de la Femme dans L'Art Préhistorique. *Paris: Picard.*
DUHARD, J.-P. (1987) La statuette de Monpazier représente-t-il une parturiente? Bulletin de la Socieété Préhistorique Aričge Pyrénées XLII*: 155–63.*
FARRAR, J., in FARRAR, S. (1987), The Witches' Goddess. *London: Robert Hale.*
GADON, E. W. (1990), The Once and Future Goddess. *New York: Aquarian Press.*
GIMBUTAS, M. (1984), The Goddesses and Gods of Old Europe. *London: Thames and Hudson.*
-(1990), The Language of the Goddess. *New York: Harper Row.*
GUILAINE, J. (1986), Religious cults and concepts. V: J. Huges (ur.), World Atlas of Archaeology, Encyclopaedia Universalis, *str. 48–9.*
GUTHRIE, R. D. (1984), Ethnological observations from Paleolithic art. V: H. Bandi et al. *(ur.),* La Contribution de la Zoologie et de l'Ethnologie a l'Interpretation de l'Art des Peuples Chasseurs Préhistoriques. *3e Colloque de la Société Suisse des Sciences Humaines, Sigriswil. Fribourg: Editions Universitaires, str. 35–74.*
HADINGHAM, E. (1980), Secrets of the Ice Age. *London: Heinemann.*
HAYS, H. R. (1958), From Ape to Angel. *London: Methuen.*
JAMES, E. O. (1959), The Cult of the Mother-Goddess. *London: Thames and Hudson.*
JULIEN, M. (1986), Woman in the Paleolithic age. V: J. Hughes (ur.), World Atlas of Archaeology, Encyclopaedia Universalis, *str. 30–1.*
KURTÉN, B. (1986), How to Deep Freeze a Mammoth. *New York: Columbia University Press.*
LAVER, J. (1948) Homage to Venus. *London: Faber.*
LOWIE, R. H. (1937), The History of Ethnological Theory. *New York: Rinehart.*
LUQUET, G. H. (1930), The Art and Religion of Fossil Man. *Cit. G. R. Levy (1948),* The Gate of Horn, *str. 58. London: Faber.*
MELLAART, J. (1967), Çatal Hüyuk. *London: Thames and Hudson.*
MICHIELS, G. (1926), De L'obésite Partialle, *str. 53. Paris.*
NOUGIER, L.-R. (1984), Les Premiers Éveilles de l'Homme. *Lieu Commun.*
REGNAULT, F. (1912), La representation de l'obésite dans l'art historique. Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, *str. 35–6.*
RICE, P. C. (1981), Prehistoric Venuses: Symbols of motherhood or womanhood? Journal of Anthropological Research 37(4)*: 402–14.*
RONEN, A. (1976), Introducing Prehistory, *London: Cassell.*
SELTMAN, C. (1957), Women in Antiquity. *London: Pan Books.*
SJÖO, M., in MOR, B. (1987), The Great Cosmic Mother. *New York: Harper Row.*
STONE, M. (1976a), The Paradise Papers. *London: Virago Press.*
-(1976b), When God was a Woman. *San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.*
THOMPSON, W. I. (1981), The Time Falling Bodies Take to Light. *New York: St. Martin's Press.*
UCKO, P. J. (1968), Anthropomorphic Figurines. *London: Andrew Szmidla.*
VON KOENIGSWALD, G. H. R. (1956), Meeting Prehistoric Man. *London: Thames and Hudson.*
-(1972) Cit. P. C. Rice (1981) Prehistoric Venuses: Symbols of motherhood or womanhood? Journal of Anthropological Research 37(4)*: 402–14.*
WAECHTER, J. (1976), Man Before History. *Oxford: Phaidon Press.*

Bosanske refleksije



Nikolai Jeffs

K Ateljeju naproti

Pričujoči tematski blok prinaša tekste, ki so nastali bodisi znotraj bodisi v neposredni bližini sarajevskega Ateljeja za filozofijo, družbene znanosti in psihoanalizo. Za Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo je sodelovanje z Ateljejem več kot mikavno. Teoretsko naravnani problemi, ki jih odpira Atelje in se navezujejo na družbeni status humanistike in družboslovja, so pereči tudi v Sloveniji.

Najbolj splošen način, kako definirati te probleme, pa tudi orisati načine njihovega tvornega preseganja, je s predstavitvijo same prakse Ateljeja, kot se nam kaže tu in zdaj. Ta izhaja tudi iz želje po produkciji in ne zgolj reprodukciji znanja, po umestitvi novih subjektov, prostorov in tudi diskurzov tega znanja, po odpiranju in ne po zamejitvi skupnosti in zgodovinskih okvirjev, v katerih je vpeta intelektualna dejavnost. Oblike, s katerimi je mogoče zagotoviti to razpiranje, so, seveda, različne. Na kontekstualni ravni je, na primer, intelektualna dejavnost znotraj Ateljeja precej forumsko naravnana. Samozadostnost določenega diskurza, ki nastaja znotraj tovrstnih okvirjev, postane predmet dialoškosti, po katerem se, če sledimo Bahtinu, metafizična hrepenenja diskurza samega v živo soočijo z relativizacijo in fragmentacijo svoje lastne ene in enotne resnice. Podoben razkroj se dotakne tudi subjekta, ki podaja ta diskurz. Zaradi dialoškosti, s katero je le-ta soočen, so pod vprašaj postavljeni ne samo pogosti hierarhični okvirji, v katerih poteka izmenjava znanja, temveč tudi tisti zadnji braniki intelektualne samo-legitimizacije, po katerih so njihovi subjekti nosilci absolutne vednosti o stanju sveta in tako tudi privilegirani upravičenci do njegovega nadaljnega upravljanja.

Manifest Ateljeja, s katerim odpiramo tematski blok, opozarja tudi na strategijo transferja, po katerem je njegova eksternalizacija vezana na okolja, ki niso naravna zatočišča različnih tem, ki jih sam Atelje odpira. Možnost izmenjave znanja, ki nastaja prav zaradi tega trenja različnosti in dialoškosti, je tudi sestavni del produkcije tega znanja samega. Ta zgolj prostorsko določena interdisciplinarnost pa se ne zaustavi samo pri tem. Ustvarjanje novih

prostorov ruši pregrade med dotedaj posvečnimi lokacijami tega znanja ter njihovimi banalnimi presežki – univerzo na eni strani in preostalo družbo na drugi. Poleg tega pa takšno ustvarjanje tudi nasprotuje mejam znotraj univerze same, mejam, ki jih med seboj začrtujejo in diferencirajo razne družboslovne in humanistične discipline. Tudi prek tega samo-refleksivnega obrata k potrebi po preseganju obstoječih meja intelektualnega delovanja je možno koncipirati nove teme, subjekte ter drugačne skupnosti, v katerih se kalita humanistika in družboslovje. Ta prispevek k njuni preobrazbi je hkrati tudi prispevek k preobrazbi tiste slike sveta, ki ju podajata; je kritika tako njune ideologije kot posredno tudi tistih družbenoekonomskih temeljev, ki so predpostavka rasti in nadaljnjega delovanja unverzitetnih ved nasploh.

Če je ta, takorekoč, metodološka strategija blizu nekaterim željam, ki jih ima tudi Časopis, je potem delovanje Ateljeja za nas mikavno tudi po svoji empirični plati. Žal moramo priznati, da o raznih družbenih skupinah v Bosni in Hercegovini – raja, papci, študentje, raziskovalci in drugi – v Sloveniji še vedno premalo vemo. Ker se tu zbrani teksti ukvarjajo prav s temi skupinami, nam odpirajo realnost in analizo, ki sta ju dominantni medijski, akademski in politični diskurzi, ne samo v Sloveniji, temveč tudi drugod po svetu, potlačili. Kajti, pogled od zunaj je Bosno in Hercegovino marsikdaj homogeniziral in jo diferenciral le v toliko, kolikor je njegov horizont obstal pri raznih etničnih skupinah in pri dokončnosti nacionalistične ideologije, ki motivira njihovo družbeno dinamiko. Toda ne samo navzven, Atelje s svojim delovanjem to naddoločenost subvertira tudi od znotraj, v sami Bosni in Hercegovini. Takšna kritika nacionalizma opozarja na pogosto spregledane družbene prakse in ideologije, ki ga realno motivirajo - na okvir družbene proizvodnje in ne na nadzgodovinske naturalije etno-nacionalnega subjekta. Vsi ti momenti se tudi zoperstavljajo dominantnim intelektualnim in političnim elitam v Bosni in Hercegovini, katerih interes je nadaljnja mistifikacija etno-nacionalne skupnosti.

Pomen vstopa Ateljeja v slovenski prostor lahko opredelimo tudi tako, da se spomnimo teoretskih užitkarjenj v klubu YHD SOT-24 in na Delavsko-punkerski univerzi, raznih projektov Škratove čitalnice, Ženskega centra ter Teatra Gromkega na Metelkovi, nedavnih pohajkovanj hEXPO festivala, ne samo po Ljubljani, Mariboru ter Kopru, temveč tudi globalno, po mreži. Te skupine, in navkljub nekaterim pridržkom, ki bi jih zagotovo imeli tako eni kot drugi, združuje – do sedaj še, žal, nepreizkušena – afiniteta z nekaterimi praksami in teoretskimi ambicijami Ateljeja. Podobni problemi pa najbrž narekujejo podobne rešitve iskanja novih subjektov, načinov, prostorov in zanimanj intelektualnega delovanja ter kreativnosti nasploh. Tudi zato lahko tukajšno objavo "Bosanskih refleksij" razumemo kot posledico kritične refleksije aktualne narave Slovenije same.

Časopis za kritiko znanosti ima, kakor bi dejal Gramsci, organski ne pa odtujen ali hegemon odnos do vseh zgoraj omenjenih formacij. S pričujočo objavo tudi uresničujemo vizijo, ki je skupna nam vseem: ustvarjamo prostor za dialog ter ponujamo platformo, ki presega meje raznih partikularnih družbenih, etničnih, strankarskih in državnih interesov ter njihovih ideoloških aparatov. Jasno je, da želimo s tem procesom prispevati tako h kritiki kot tudi preobrazbi dominantnih načinov intelektualne dejavnosti. Da se pa naše želje po tovrstni preobrazbi ne zaustavljajo samo pri tej dejavnosti sami, temveč vključujejo tudi vse ostale oblike družbenega, ekonomskega in političnega življenja nasploh, pa najbrž ni treba posebej poudarjati.

Kaj je Atelje za filozofijo, družbene vede in psihoanalizo?

V začetku februarja 1999 se je skupina navdušencev, v glavnem mlajših izobražencev, zbrala s skupnim namenom oblikovati forum, kjer bi lahko svobodno izmenjavali ideje in misli, kjer bi se gojila kritična razprava, izvajalo združeno in multidisciplinarno raziskovanje, spodbujalo znanstveno raziskovanje, forum, kjer bi lahko srečali tuje strokovnjake in sprejemali nove ideje. Ustanovitev tega foruma je namreč temeljila na vpogledu v današnje razmere družbenih znanosti ter poskusih, da se jih preseže ali vsaj izboljša stanje. S padcem socializma se univerzitetni prostor ni v ničemer spremenil, ostal je omejen, zaprt in pod nadzorom vladajoče politike. Ta prostor pa ni mogoče spremeniti niti od znotraj – s strani ex-marksistov, ki so ostali na visokih položajih po dokaj lahki preobrazbi v nacionaliste – niti od zunaj, ker ne obstaja nobena podobna ustanova: univerza je edini dom družbenih ved.

Resnična transformacija bi morala peljati k resocializaciji ali demokratizaciji, ki predpostavlja odpiranje *drugega* prostora. Ta prostor bi ne bil prostor vednosti, temveč prostor občutljivega znanja, prostor ne-vednosti oziroma prostor raziskovanja in razprav. Zdi se, da je nujno potrebno imeti drug ali drugačen prostor, onkraj državnih ustanov vsaj zato, da bi vzpostavili skupnost raziskovalcev. V vsej svoji zgodovini socializem namreč ni mogel nikoli izpolniti te nujne predpostavke za "ustrezno delovanje" družbenih ved (nota bene: te vede ne poznajo nobene druge zgodovine razen zgodovine Socializma). Ta režim je tem znanostim priskrbel univerzo in mislilo se je, da je za njihov razvoj to dovolj (tj., da je to edini nujni pogoj za njihovo delovanje). To je razlog, da je univerza, kot domovanje družbenih ved, od samih začetkov delovala v obliki šole, kar je imelo številne posledice. To besedilo lahko le nejasno nakaže, kakšna je bila narava tega *režima vednosti*. Ta narava se nanaša na dovršeno in brezhibno vednost, ki so jo prenesli profesorji. Univerza je zato kraj, kjer tisti, ki ve (skoraj vse), sreča one, ki ne vedo (skoraj nič). Vsaka družbena oblika cirkulacije vednosti zato sestoji iz dveh strani: poznavalcev in nevednežev. Znotraj takšne vertikalne razsežnosti in hierarhičnega sistema ni možna izmenjava spoznanj v pravem pomenu besede. Kar je tu možno, je gol enostranski in pedagoški napor obeh strani. Tu ni nikakršne potrebe po izmenjavi s tistimi, ki nič ne vedo. Produkcije spoznanj in nevednosti ni tam, kjer ni izmenjave, kjer ni dialektike med vednostjo in

nevednostjo, kjer ni preseganja občutljivih in vedno začasnih spoznanj. Občasni seminarji – redke priložnosti za horizontalno izmenjavo spoznanj, oziroma za izmenjavo v pravem pomenu besede – služijo zgolj javni samopromociji profesorjev, promociji v glavnem političnih konsekvenc poučevanja. Takšni seminarji so dejansko politični dogodki, kjer ni prostora za kritično razpravo.

Na padec socializma lahko gledamo kot na primer razkroja strukture družbenih ved in falsifikacije vseh njihovih dosežkov, ki so se pojavili v drugi polovici dvajsetega stoletja. Kljub temu pa ni bila do zdaj opravljena niti ena sama reforma te strukture. Univerza – politična ustanova prejšnjega režima *par excellence*, dejansko zadnje zatočišče legitimacije "prve znanstvene ideologije" – bi se morala demokratizirati od znotraj in končno pridobiti politično avtonomijo (tj. se re-politizirati od znotraj). Brez temeljite preobrazbe družbenih oblik znanstvenega življenja, brez vzpostavitve "proste znanstvene skupnosti" (Pierce), bi vsakršna vpeljava *bolje utemeljenega* znanja – in zagotovo je prišel čas za to – končala s *še slabšimi* političnimi in družbenimi posledicami. Takšna demokratična konstitucija je prvi epistemološki pogoj za razvoj resnično znanstvenega spoznanja. Čeprav bi se lahko zdelo paradoksalno, je sama možnost ne-vednosti, zmot in vrzeli tisto, kar je danes treba – v svojih konstitutivnih zmožnostih – vpeljati v polje družbenih ved, v polje, ki zapušča "sklenjeno in popolno" vedenje.

Atelje za filozofijo, družbene vede in psihoanalizo pomeni tak poskus resocializacije univerzitetnega prostora kot prostora znanstvenega spoznavanja človeštva. Obseg teh prizadevanj je tako demokratičen kot tudi epistemološki: znanstvena skupnost je predvsem skupnost raziskovalcev, njihovih spoznanj, dialektike vednosti in ne-vednosti, potrebe po kritični izmenjavi idej in trditev. Atelje je začel februarja 1999 z oblikovanjem Debatnega foruma. Sodelavci Ateljeja – ki jih lahko imamo za pionirje novega reda znanj in ki so zmožni, zlasti mlajšim učenjakom, naložiti višje profesionalne standarde – so predlagali, da se predstavijo teme, ki so v žarišču njihovih zadnjih teoretskih zanimanj. Vsaki predstavitvi je sledila razprava. Dejansko je v ospredju prav ta produktivna debata, kjer se razpravljajo zgolj predstavljeni argumenti. Tako imajo, s prezentacijo najnovejših, še ne objavljenih del, ki še niso zapustili kabinetov mislecev, avtorji – prek "neusmiljenih pomislekov" svojih kolegov – možnost predelave in izboljšave. To je pravi način vpeljave drugih v samo srčiko znanstvenega dela in k preseganju metodološkega solipsizma – značilnega pojava lokalnega marksizma.

V tem smislu je Atelje prevzel strategijo transferja, ki igra tako politično kot tudi epistemološko vlogo. Prezentacije se namreč nikoli ne dogajajo v domicilni ustanovi avtorja. Filozof ima na primer svojo predstavitev na Akademiji za umetnost, psihoanalitik na Filozofski fakulteti itd. Tako se predstavitve dogajajo pred neznanim občinstvom, ki ga večinoma sestavljajo študentje, pred občinstvom, ki ga ni mogoče "nadzirati" v običajni maniri šole, občinstvom, kjer je mogoče opazovati kolege z bolj ali manj enakim "simbolnim kapitalom" (Bourdieu) in ki prihajajo iz različnih disciplin in ustanov. V primeru univerzitetnega profesorja se poskus prezentacije pred takšnim forumom lahko gleda kot na preizkušanje avtoritete ali pa razkrivanje meja znanj. Lahko pomeni izpostavljanja tveganju javne evalvacije. Nasprotno pa mlajšemu, še ne priznanemu učenjaku, tak nastop pomeni pravi izziv, edinstveno priložnost, da prikaže svojo kompetenco in znanje. V tem je tudi razlog, zakaj je bil prvi nenaklonjen, drugi pa so bili dejansko navdušeni nad tem, da bi napravili predstavitev, zlasti pa nad razpravami.

Resnici na ljubo ni univerzitetni profesorski svet, to okostenelo in birokratsko telo, edina družbena oblika, ki združuje univerzitetne učenjake. Obstaja še druga, sicer zunanja oblika – oblika "naravne skupnosti" (Husserl), na čigar temeljih se oblikujejo različne politične in kulturnopolitične združbe. To je oblika, ki veže intelektualce ob nacionalistične programe. Takšne etnične skupnosti, intelektualna jedra nacionalističnih vladajočih strank, dejansko nadomeščajo skupnosti znanstvenikov; ti so dejansko zavzeli funkcijo in prestiž slednjih, ki se kot takšne niso nikoli utemeljile. Obenem so nadomestili Komunistično partijo v njeni epistemološki in politični vlogi. To je razlog, zakaj je odpor novemu znanju prepleten z nezaupanjem do "tujih profesorjev". Univerza in

njen Oddelek za družbene vede sta se podredila konceptu "naše odlične skupnosti", ki skrbno goji "naše edinstveno znanje", npr. etnično dediščino, in ostaja nedostopno za mednarodno sodelovanje. Naši študentje niso nikoli imeli priložnost, da temeljito spoznajo teorijo kakega tujega strokovnjaka. Celo gostujoči profesorji so naključni. To je zelo presenetljivo, ker Sarajevo, s svojim signifikantnim simboličnim pomenom, ni neprivlačno celo za najbolj slavna imena. Preprosto vabilo bi zadoščalo.

Zato je namen Ateljeja postal recepcijska platforma za "tuje" raziskovalce in predavatelje. Ta "trdi" koncept o tujcih, ki še vedno dominira na Univerzi, je tisto, kar razkriva pravo naravo skupnosti, ki sebe predstavlja kot znanstveno. V dobi nacionalizma je pomembno pokazati – prek ironične opozicije ksenofobičnemu odporu – da za takšno skupnost, kot je Atelje, ne more biti tujcev in da je skupnost znanstvenikov nekaj prvobitnega in ne izpeljana iz nekakšne "naravne skupnosti" (etnične skupine, nacije itd.).

Ugo Vlaisavljević

Politika vednosti in nevednosti

Padec socializma je nedvomno dogodek, ki je zaznamoval novejšo zgodovino Vzhodne Evrope. Zrušitev berlinskega zidu je, kot smo mnogokrat lahko slišali, "končno omogočilo narodom Vzhodne Evrope vrnitev v moderno evropsko zgodovino". Ta dogodek se običajno slavi kot končno zmago demokracije nad totalitarizmom. Seveda pa največjo senco na to zmago meče prebujanje nacionalizma, ki postaja tipičen pojav za celotno regijo. Pomembno je opaziti, da ta nacionalizem-naslednik-socializma po svojih mnogih odlikah ni zvedljiv na svoje predhodne oblike. Zdi se, da je najbolj izrazit tam, kjer se je socializem najtrdovratneje upiral svojemu padcu ali tam, kjer je padel ob oglušujočem poku vojne. Mislimo seveda na območje bivše Jugoslavije. Upoštevajoč ta eksemplarični prostor lahko sklepamo, da morda prav nacionalizem postavlja pod vprašaj padec socializma. Sij vojne vihre nam lahko razkrije, koliko nacionalizem prispeva k ohranitvi socializma, čeprav na videz deluje kot glavno gonilo njegove odprave. Sam zastopam tezo, da t.i. "postsocialistični nacionalizem" ne približuje južnoslovanskih narodov k tisti obliki, ki se danes najpogosteje opredeljuje kot "civilna družba" – temveč je prej način, kako ohraniti socializem po njegovem padcu.

Nacionalizem je torej lahko razlog za dvom, ali je sploh prišlo do propada socializma. Nacionalizem nas lahko spodbudi, da razmišljamo o socializmu bolj poglobljeno, da v njem vidimo več od tega, kar je očitno propadlo, več od določene oblike politične ureditve, gospodarskega sistema, ideologije, itd. Skratka, nacionalizem

nas lahko napoti k uvidu, da socializem lahko preživi tudi v kapitalizmu, ali, povedano previdneje, po padcu socializma, ne glede na to, kakšno je to stanje. Sorodnost socializma in nacionalizma, ki razkriva metamorfozo neke iste družbenopolitične formacije, onemogoča, da bi se v času razcvetelega nacionalizma razmišljalo o bistvu socializma. V tem primeru je težko, če že ne nemogoče, dognati, kaj je bil socializem. Spregledati in razkriti socializem v njegovih najbolj bistvenih odlikah, bi pomenilo utreti pot za premagovanje nacionalizma. To je mogoče doseči samo z raziskovanjem v okviru družbenih znanosti. Žal pa nasledstvo socializma ostaja nepremišljeno (*unbedacht*). To nasledstvo je potlačeno v kolektivni zavesti in postaja nezavedna travmatska vsebina. Mnogi tuji znanstveniki in opazovalci so opazili, da je to značilno za vso Vzhodno Evropo: kulturno zgodovino se začenja na novo od 20-tih ali 30-tih let tega stoletja, kot da socializma nikoli ni bilo.

Vendar prav ta praznina v zavesti in zgodovini kaže na to, da je nasledstvo socializma še kako živo. Najbolj živo je v negiranjih, ki se zvečine vpisujejo pod skupni imenovalec: nacionalizem. Nacionalizem si domišlja, da je socialistično preteklost mogoče enostavno izbrisati – prav zato, ker se prilega vsem njegovim nekdanjim razsežnostim obstoja. Navzočnost nedavne preteklosti je torej tisto pošastno, razpoznavno samo prek simptomov, ki se upirajo razlagi. Vsak poskus razlage tvega, da se dotakne katere od vsebin, ki so za vladajočo zavest nesprejemljive.

Vladavina nacionalizma sama na sebi je dokaz, da se še ne ve, kaj je bil socializem.[1] Sicer pa tega morda tudi nihče ne ve, saj ni mogoče trditi, da smo ga že pustili za seboj. Najprej bi morali vedeti, kaj je postsocialistični nacionalizem. Vendar se tu očitno skriva krog razumevanja: nacionalizem je mogoče razumeti samo, če začnemo pri socializmu, socializem pa, če začnemo pri nacionalizmu. Ne mislimo, da je takšen krog razumevanja ovira, temveč da naravnost pomaga pri razumevanju enega in drugega. Gibali se bomo v tem dvojnem registru, in pri tem predpostavljali, da se za obema fenomenoma skriva ista gramatika. Zdi se, da točke največjega nasprotovanja med socializmom in nacionalizmom – na katerih je utemeljeno njuno smrtno sovraštvo – prikrivajo njuno največjo bližnjost. Če pogledamo na ta način, lahko vidimo, da nacionalizem razkriva nezavedne vsebine socializma, vendar tako, da prikriva njihovo poreklo, glede na to, da jih tudi zdaj uteleša. Velja tudi obratno: nezavedne vsebine nacionalizma so tiste, katere je socializem že izpostavil kot svoje glavne vsebine. To, kar nam omogoča, da govorimo o nezavednih in zavestnih vsebinah komunizma in nacionalizma, je v bistvu subjekt, ki stoji za njimi, zgodovinotvorni subjekt, ki ima predmoderno identiteto, kar pa je kolektivna zavest. Ta kolektivna zavest, ki se na območjih Vzhodne Evrope običajno imenuje z besedo "narod", je morda bolj dostopna kaki etnologiji ali etnopsihoanalizi, kakršno je predlagal Georges

[1] Verjamem, da še ne vemo, kaj je ta nacionalizem in da njegovo raziskovanje še sledi. To bi pomenilo, z vso resnostjo se lotiti marksističnega revizionizma, reinterpretacije "buržoaznega nacionalizma" v socializmu, pri čemer je nacionalizem predvsem ime za ideologijo, za "eno najstarejših ideologij" (cf. na primer Leon P. Baradat, Political Ideologies. Their origins and impact, New Jersey: Prentice-Hall, 1997). Prav na ta revidirani nacionalizem se danes opira pretvarjanje (remake) same komunistične ideologije tako, da se lahko odreče kolektivni lastnini v ekonomiji v imenu kolektivne lastnine v kulturi (v "generalni ekonomiji"): industrijsko revolucijo in agrarno reformo zamenjuje reaproriacija kulturnega blaga.

Devereux. V obeh režimih imamo torej opraviti s predmodernimi družbenimi fenomeni, s predznanstveno racionalnostjo in morebiti tudi z mitsko zavestjo. Oba režima je mogoče predstaviti kot načina upora najdaljnosežnejšim učinkom modernizma, ki konec koncev predstavljajo večjo nevarnost kot katerikoli realni sovražnik. (Prav oba sistema proizvajata svoje sovražnike in se izpostavljata največjim tveganjem, da bi nevtralizirala te učinke.) Sodeč po strategijah spoprijema z izzivi moderne – socializem in nacionalizem sta dva glavna tipa teh strategij – je največja nevarnost disolucija substancialnega subjekta zgodovine, spreminjanje – če uporabimo klasične izraze etnometodologije – skupnosti (*Gemeinschaft*) v družbo (*Gesellschaft*).

Strategija boja proti moderni – kljub nuji in neizogibnosti njenega sprejetja – je morala poseči po njenem najmočnejšem orožju: znanosti. Zato sta socializem in nacionalizem eminentno kvazi-znanstvena režima. Njuna domnevna znanstvena politika je predvsem določena strategija politične uporabe družbenih (*Sozialwissenschaften*) in duhovnih (*Geistwissenschaften*) znanosti. Premislek o padcu "znanstvenega socializma" dejansko zahteva, da z njim začnemo pri znanosti, družbenih in duhovnih znanostih. Kadar se govori o "notranjem sesutju socializma" kot načinu njegovega propada, se zvečine ne opaža, kako se s tem poudarja pomen in vlogo teh znanosti. Kako bi bil lahko socializem – domnevno zadnja ideologija in prvi znanstveno politični sistem – imanentno presežen drugače, kot z znanostjo, s svojo lastno znanostjo? Nacionalizem razkriva kvazi-znanstvenost t.i. "humanističnih znanosti", na katerih se utemeljuje socializem. Pravzaprav je pomembno opaziti, da je to v nekem trenutku storila sama kvazi-znanstvenost. Nacionalistična inteligenca je spreobrnjena "humanistična inteligenca". To so "nacionalno osveščeni" profesorji marksizma, se pravi filozofije, sociologije, politologije, književnosti, zgodovine, pedagogike itd. Njihov nacionalizem ima globok epistemološki smisel: tisto, s čimer so se ukvarjali, ni bila znanost v pravem pomenu besede. Nihče drug ne bi mogel bolje denuncirati znanstvenosti znanstvenega socializma, kot prav oni sami.

Vendar pa se nacionalizem ni vzpostavil kot epistemološka revolucija. Prav nasprotno, le-ta privzema in skrbno neguje kvazi-znanstveno paradigmo socializma. Nacionalizem sam se po svoji strani utemeljuje kot kvazi-znanost. Zato ne izpostavlja resnice, vsaj ne prave resnice, o znanstvenosti znanstvenega socializma.
Ob padcu komunističnega režima nihče ni bil presenečen, da je skupaj z njim padla tudi celotna veličastna tvorba marksizma-leninizma, grajena tako dolgo časa in ob tolikih mukah. Vsi so že vedeli – zlasti protagonisti (socialističnega) režima in njegove največje žrtve – da je bila humanistična znanost zgolj akademska forma ali določna diskurzivna formacija prav te politike, ki se je nenadoma zrušila. Najbolj so se tega zavedali tisti, ki so za ukvarjanje

s to znanostjo prejemali državno plačo. Znameniti primat prakse nad teorijo, ki je v bistvu vseboval strogi nalog instrumentaliziranih družbenih in duhovnih znanosti za dnevno-politične smotre, jih je gnal v neposredni politični angažma, kot najvišjo obliko njihovega profesionalnega delovanja. Po zaslugi znanstvene politike režima so bili glavni stebri režima prav univerzitetni profesorji, zlasti tisti z oddelka za humanistiko. Tako v socializmu kot v nacionalizmu pripadajo "prof. dr. Politiku" glavne družbene funkcije.

Nacionalisti pravzaprav izpostavljajo pogledu POLITIČNO znanstvene politike socializma in mu s tem zadajajo smrtni udarec. Govorimo o odkritju samih akterjev, s kakšno politiko so se ukvarjali. Pokazalo se je, da jih je sama znanstvena forma politike premotila, da bi jo videli v pravi luči. Vsekakor so zadnji, ki so gojili iluzije o čistosti te forme. Popolnoma so se zavedali, da je znanost politično sredstvo, zelo učinkovito orožje v razrednem boju. Humanistične discipline na filozofski fakulteti so zgolj akademske forme politike, njihov glavni namen je služiti indoktrinaciji mladine in legitimiranju politike v kontekstu modernih institucinalnih procedur. Ni bilo dvoma, da mora biti politika v dobi moderne epistemološko redefinirana: kot svojevrstna socialna tehnologija.

Če je bila idealna forma politike spregledana od samega začetka, je bilo potrebno veliko časa, da se spregleda politiko samo. Prva je bila prozorna v svoji politični, ne pa tudi v svoji formalni funkciji. Veljalo je, da je znanost o človeku moderna forma nadnacionalne politike, politike človeka na sploh, družbe na sploh, delavskega razreda kot univerzalnega subjekta zgodovine. Izkazalo pa se je, da se za univerzalno formo znanosti skriva povsem realna nacionalna politika nekega konkretnega subjekta zgodovine. Odkritje kukavičjega jajca humanizma, namreč tuje politike, ki nas je neopazno potegnila v svoje strategije in taktike, bo imelo smisel epistemološke apropriacije, ki definira tudi sam nacionalizem kot moderni pojav: družbene in duhovne znanosti ne morejo biti od kogarkoli, temveč samo ali v prvi vrsti NAŠE. To so najučinkovitejša sredstva "naše politike". S tem naj bi bila opravljena končna adaptacija znanstvene forme k njeni konkretni vsebini, ki je vedno politična, ali z drugimi besedami, politične vsebine, ki je vedno konkretna.

Znanstvena forma je torej osnovna forma tako socializma kot nacionalizma – glede na to, da je to moderna forma politike. Pokazalo se je, da je socializem bil nacionalizem v lažni obliki, ali z drugimi besedami, da je bil nacionalizem resnična forma socializma. Lažna znanstvena forma je v bistvu idealna forma ali – glede na to, da je formalizem znanosti vendar nezvedljiv – preveč idealna forma, zato, ker je politika vedno konkretna. Nacionalizem je torej utemeljen na spoznanju, da je politika vedno nacionalna politika nekoga, in da so družbene in duhovne znanosti idealne forme te politike, njene diskurzivne tehnologije. Torej je znanost o človeku, če nima lažne univerzalne forme, lahko samo znanost o našem

človeku, naša nacionalna znanost. Tako se politično subverzivne abstraktne znanosti spreminjajo v nacionalne duhovne discipline – veliko bližje tradicionalnim epskim kakor modernim znanstvenim formam – v katerih se definira, projicira in delno ustvarja konkretna politika skupnosti. "Abstraktni človek humanizma" dobi zdaj naposled svoje LASTNO IME in – rasistično stilizirane – nezvedljive antropološke specifičnosti. Antropologija je reaproriirana prek politike lastnega imena, prek diskurzivne politike, ki naddoloča vse druge politike skupnosti.

Tu lahko vidimo, da nacionalizem samo utrjuje socializem v paradigmatskem smislu, ker prevzema in udejanja isto epistemološko politiko, po kateri je znanost znanost samo za tiste, ki že vnaprej sprejemajo v njej vsebovano politiko. Zato ni nenavadno, da odkrivamo isti *pathos* končne osvoboditve kot nekoč v socializmu: znanosti o človeku so bile abstraktni idealizem, ki je skrival surovo resničnost gospostva. Nacionalizem je kritika komunističnega idealizma, ki prevzema njegovo najdragocenejšo dediščino, predvsem njegovo logiko in temeljne vrednote; kritiko nemške ideologije je zdaj zamenjala kritika jugoslovanske ideologije. Postsocialistični nacionalizem je realnejši od realsocializma, če je to sploh mogoče. Kot končno uresničenje realnega socializma je nacionalizem poslednji stadij socializma.

Prevzeti nalogo kritičnega mišljenja – ki ima komajda kako tradicijo na področjih Balkana – bi danes pomenilo predvsem opraviti kritiko EPISTEMOLOŠKE POLITIKE, ki osnuje oba totalitarna režima. Tako socializem kot nacionalizem, če ju je sploh mogoče ločiti, z vsemi sredstvi dejansko skrivata in branita kvazi-znanstvenost družbenih in duhovnih znanosti. Razkriti to slepo mesto teh sistemov bi pomenilo razkriti, da je univerza politična institucija *par exellence*. Tako včeraj kot danes je vsak pomembnejši politični dokument svojevrstna znanstvena razprava ali njen del, vedno je overovljen z univerzitetnim pečatom. Zato bi depolitizacija univerze – ki je po socialistični revoluciji postala simbol državnosti in politične modernosti, posebno njegovega nacional-humanističnega krila–, morala biti prva politična naloga demokracije. Ta cilj bi s klasičnim besednjakom najlažje opredelili kot pridobivanje AVTONOMIJE UNIVERZE in osvobajanje družbenih in duhovnih ved od njihove kvazi-znanstvenosti, tj. izrazitih ideoloških vsebin.[2]

Kritika vladajoče (epistemološke) politike nedvomno predpostavlja raziskovanje genealogije družbenih in duhovnih znanosti. Ta genealogija v bistvu ni nič drugega kot genealogija neke pomembne državne ustanove: univerze, glede na to, da so vse te znanosti, zahvaljujoč specifičnemu zgodovinskemu razvoju, zvedljive na njeno produkcijo. Na tem mestu lahko samo markiramo nekaj osnovnih dejstev in glavne etape, najkrajši načrt "arheologije vednosti" (M. Foucault).

[2] Dekonstrukcija univerze kot temeljne politične institucije bi se lahko začela z obelodanjenjem nekega škandala: kako je bilo mogoče, da je čez noč, s padcem Ceausescuja, padla celotna znanstvena konstrukcija, ki se je več kot pol stoletja gradila ravno na univerzi in njenih institucijah, ob ogromni produkciji knjig, študij, člankov, recenzij, magistrskih in doktorskih tez, učiteljskih poklicev, akademskih nazivov itd? Seveda, to vprašanje odpira tudi mnoga druga.

1) Pomembno je opaziti, da zgodovina znanosti o človeku na južnoslovanskem področju sovpada z zgodovino marksizma-leninizma (kratka predzgodovina "buržoazne univerze" je zaradi zgodovinske nedejavnosti v glavnem zanemarljiva). V Bosni in Hercegovini, na primer, je univerza stara približno toliko kot socializem. Še več, sama zgodovina moderne je v večjem delu tega področja komaj kaj daljša od zgodovine prisvajanja marksizma-leninizma. Ne preseneča, da se danes v očeh mnogih izkušnja moderne enači z izkušnjo socializma.

Če sledimo Foucaultovemu napotku, da je treba poreklo znanosti o človeku iskati v novih, "humanejših" tehnikah kaznovanja in discipliniranja[3] – ker je tu, v tej točki križanja moči in vednosti, moderna metamorfoza moči najizrazitejša in najočitnejša – pridemo do zanimivega odkritja. Namreč, izkaže se, da je dejanski predhodnik socialistične univerze, v modernem pomenu besede, bila jetnišnica ali, če smo bolj določni, moderni zapor za najnevarnejše "politične zapornike". Znamenita Lepoglava je v tem pogledu vsekakor eksemplarična. Prav to in nekaj njej podobnih institucij bodo komunisti poimenovali "prve ljudske univerze". Tu bodo tisti, ki bodo kasneje izvedli revolucijo – in katerih glavna odlika bo uvajanje "znanstvenega socializma" in vzpostavljanje znanstveno-političnih institucij – obiskovali svoje univerzitetne tečaje družbenih znanosti in končali svojo najvišjo šolo marksizma-leninizma.

Torej je prva moderna univerza bila kriptouniverza, študij družbenih znanosti pa je bil študij kriptografije. Zaradi tega se v zvezi s tvorci "našega" znanstvenega pogleda na svet – za narodne voditelje, ki so imeli visoko izobrazbo, predvsem po zaslugi prestajanja dolgoletnih kazni s strogim zaporom – nikoli ni moglo vedeti, koliko in kaj so v resnici študirali. To bi pomenilo, da jih silimo k spominjanju na najtežje dni v njihovem življenju ali pa k priznanju tistega, kar niso hoteli priznati niti v najhujših mukah. Od tod v veliki meri izvira globok prezir do "teorije", ki so ga gojili sami "teoretiki", in je odlikoval cel vek socializma, ker je bila teorija razumljena kot praksa, kateri je odvzeto njeno bistvo; svoboda delovanja. V reinterpretaciji kaznjencev iz Lepoglave je marksistični primat prakse nad teorijo pridobil smisel izbire prednosti svobode pred zaprtjem v ječo, javnega političnega delovanja pred prepovedanim ali ilegalnim ipd. Od takrat študiranje prikriva prisilo k študiranju in to tisto najtršo: prisilo jetniškega dela; in prav ta bi morala odplačati prezir do teorije. Teorija ni nikoli čista teorija, kot si to v očeh komunistov želi buržoazna univerza, temveč je predvsem praksa v nesvobodi, v diktaturi, v zaporu (če se poigramo z etimologijo, bi lahko rekli: praksa gledanja skozi rešetke). Dejanski predhodnik predrevolucionarne javne univerze je jetnišnica kot revolucionarna tajna univerza. Revolucija ne bo nič drugega kot – če povemo z besednjakom dekonstrukcije – strategija suplementiranja teh dveh institucij, pri čemer bo nasilni

[3] *Michel Foucault,* Discipline and Punish. The Birth of the Prison, *Peregrine Books, 1977, str. 23.*

primat teorije nadomestila njena praktično-emancipatorska funkcija. V epistemološki metamorfozi in simbiozi teh dveh institucij kaznilnica odkriva praktični smisel univerze, univerza pa svojo pravo družbeno vlogo legitimiranja jetnišnice ali neutemeljene prisile v času vladavine vednosti: prava kapaciteta osvobajanja se je skrivala v jetnišnici, prisile pa na univerzi. Socialistična univerza – predvsem njeno krilo družbenih znanosti, prek katerega je reaproriirana kot socialistična – pridobi smisel institucionalne reinterpretacije institucij, ki ji predhodijo in katere bolj kot vse drugo pripadajo prejšnjemu režimu. Pravzaprav bi morala ljudska univerza predstavljati zadnjo metamorfozo toposa teorije in teoretskega – ki ga uteleša v družbeni imaginaciji – ki odkriva njeno praktično bistvo in revolucionarno resnico, da ne obstaja nikakršen *topos uranios*. Eksemplaričnost Lepoglave je presenetljiva, saj v njej odkrijemo vse institucionalne metamorfoze, ki – v skladu z razlago M. Foucaulta – zaznamujejo magistralno smer prehoda v moderno: preden je postala "rdeča klavnica ljudskih duš" (A. Cesarec), je bila najprej samostan in zatem prvo hrvaško vseučilišče.[4]

Osnovna izkušnja jetnika-študenta – političnih aktivistov, ki kljub zaporskim oblastem od znotraj modernizirajo zapor, tako da se sami posvečajo svoji prevzgoji – je, da je vsaka avtonomija univerze lažna, in da skriva resnico o jetnišnici. Resnica jetnišnice pa je njen moderni *telos*: da je to institucija prevzgoje, se pravi šola za odrasle, v kateri se proizvaja "moderno dušo", ki je , kot je pokazal Foucault, nezvedljiva na svojo teološko predhodnico.[5] Zato ne bi smeli spregledati psihosocialne proizvodnje prauniverze: po dolgoletnem bivanju in prikritem študiju iz njenih celic prihajajo prvi moderni individui, se pravi subjekti, ki so bili sposobni ponotranjiti "samico". V tem je morda skivnost fascinantnega učinka ljudskih voditeljev na množice, hipnotičnega delovanja njihovih besed in dejanj na predmoderne kolektive, ki bodo ob odtekanju substancialnih, folklornih tradicij nasedli kot okorna telesa, pripravljena vsrkati "moderno dušo", ki jim bo v povračilo podarila individualne forme. Uvajanje nove, industrijske tehnologije, znamenita "industrializacija plus elektrifikacija" – kar vse je bil način, na katerega se je socialistična ideologija želela predstaviti kot pohod modernizma samega na zgodovinsko prizorišče – je predpostavljala uvajanje nove tehnologije moči (*qua* tehnologije vednosti), katere prvi proizvodi in pratehnologi so bili politični zaporniki, ki so s svojim subverzivnim delom na lastni prevzgoji – ki bi sicer morala biti imanentni in legitimni cilj prestajanja kazni – prvikrat institucionalizirali novo tehnologijo.

Po zaslugi strategije vsakdanjega dopolnjevanja golega fizičnega dela z intelektualnim delom najvišje vrste – tako, da so tega prvega prikrito naredili za skrajno produktivnega, s samozavestjo "najboljših delavcev", katerim je režim omogočil, da uživajo v delu in plodovih dela, da bi pridobili čas za to drugo – so modernizirali zapor mimo volje njegovih upraviteljev in čuvajev.[6] Lahko bi dokazali, da je bila

[4] *Vladimir Dedijer,* Novi prilozi za biografiju Josipa Broza Tita, *Zagreb: Mladost, Rijeka: Liburnija, Zagreb:Spaktar, 1980, str. 177.*

[5] *M. Foucault, Ibid., str. 29.*

[6] *Cf. V. Dedijer, Ibid., str. 547.*

Lepoglava prva moderna institucija – v emfatičnem pomenu besede – na tem področju, le da takrat, pa tudi še dolgo potem, o tem nihče ni mogel nič vedeti.

2) Socializem je mogoče interpretirati kot revolucionarni akt zasnovanja vseh družbenih institucij kot institucij vednosti. Univerza je s tem aktom pridobila vrednost reprezentativne institucije novega režima. V imaginaciji revolucionarjev je obrat od enega v drugi režim, med drugim, doživljen tudi kot metamorfoza jetnišnice v univerzo, kot prehod od vladavine sile k vladavini vednosti. Vednost, resnična vednost, vodi k osvobajanju celotne družbe, vendar to slednje po svoji strani predpostavlja osvoboditev same vednosti. Razsvetljensko povezovanje vednosti in svobode, na katerem temelji nauk "znanstvenega socializma", ima globok tehnološki smisel, ker je tehnologija tisto, kar osvobaja vednost iz sfere teoretskega. V času, ko je teorija postala znanost, praksa pa tehnika (tehnološka proizvodnja), je nevzdržno vsako, vselej nasilno, ločevanje na sfero gole prakse in čiste teorije. V skladu z miselnostjo novih ideologov-tehnologov je dualistična interpretacija stvarnosti v samem jedru nesvobode starega režima t.i. prve Jugoslavije, v katerem so vse tovarne podobne jetnišnicam in vse politične institucije akademskim. Obsodba tega režima je napisana na podlagi dejstva, da ni mogel na zadovoljujoč način osvojiti nove tehnologije, to pa predvsem pomeni, da ni mogel vsrkati vseh njenih učinkov totalizirajočega posredovanja (teoretskega in praktičnega).

Vse institucije socializma so institucije vednosti samo toliko, kolikor so vse, brez izjem, tehnološke – kolikor so TOVARNE. Prav socialistična univerza – ki zaseda podedovani *topos* čiste in najvišje vednosti – mora najbolj jamčiti za to tehnološko reinterpretacijo vseh institucij. Nikjer ni bilo pomembneje pokazati praktični značaj vednosti, njeno bistveno naravnanost na materialno proizvodnjo, kot na tem vzvišenem mestu. Svoj moderni pomen in družbeno vlogo dobi univerza izključno prek tehnologije: s tem, da postane visoka šola za izobraževanje v visoki tehnologiji. Višina te šole je določena prek tehnologije, s tem pa tudi njen *raison d'être*.

Iz tega ne sledi, da je socialistična univerza mreža naravoslovnih in tehničnih fakultet ali da je zgrajena samo na temeljih pozitivnih znanosti. Moderne tehnologije se ne da zvesti na materialno proizvodnjo v ožjem smislu. Prav na primeru Lepoglave lahko uvidimo antropološki smisel uvajanja moderne tehnologije ali, točneje, njenih epistemoloških učinkov. Zato so bili tisti, ki so to institucijo prisilnega fizičnega dela obiskovali kot visoko šolo in pri tem izkusili prvobitno genezo antropologije in tehnologije, globoko prepričani, da reapropriacija industrijske tehnologije predpostavlja družbeno revolucijo kot tehnološko realizacijo znanosti marksizma-leninizma. Družbene znanosti postanejo ZNANOST in vstopijo v univerzo po svoji praktično-tehnološki verifikaciji v revoluciji, kot

experimentum crucis njihove znanstvenosti. Celotna zgodovina socializma bo predstavljala poskus razvoja svojevrstne antropo-tehnologije, praktično pa se bo lahko zvedla na psihosocialne učinke industrijske revolucije, ki jih je le-ta imela na predmoderno družbo.

Konec komunistične ideologije bi lahko opisali kot konec poskusa antropološke interpretacije ali reapropriacije tehnologije, ki ima globok politični smisel, kot konec verovanja, da moderna tehnologija za svoje uspešno funkcioniranje zahteva znanstveni diskurz o človeku in tehnološko realizirani humanizem. Smrtna ura prve "znanstvene ideologije", v bistvu ideologije družbenih znanosti, je odzvonila takrat, ko se je začelo ugotavljati, da je prav ta ideologija – realizirana v docela dognani kardeljanski tehnologiji gradnje družbenega telesa, katere fantastičnim razsežnostim, ki so opisane na primer v "Smereh razvoja socialističnega samoupravljanja", se danes ne moremo dovolj načuditi – postala ovira razvoju moderne tehnologije. Morda se je to zgodilo prav takrat, kot je ta slednja presegla okvire industrijske tehnologije.

3) Nacionalizem ohranja socializem pri življenju tudi po njegovem propadu, ta padec pretvarja v skrivoma pričakovano prizemljitev ali končno realizacijo, prav kot hiperantropologija ali ultraantropološka interpretacija tehnologije ali sveta, v katerem vlada moderna tehnologija. Nacionalizem se prikazuje kot način reševanja humanizma po odkritju njegove lažne univerzalnosti. Ta odklon lahko opišemo kot premikanje meje med ljudmi in neljudmi. Za prvotno vpisovanje te meje – ki se vsekakor udejanja skozi metode kaznovanja in discipliniranja – pripada posebno mesto Golemu otoku, sicer drugo, a nič manj izborno mesto od tistega, ki ga je predhodno zasedala Lepoglava. Ta kazenska kolonija za "staliniste", narejena po zgledu na zadnje pridobitve Stalinove kaznovalne politike, skriva v svoji zamisli osnovni načrt funkcioniranja celotnega komunističnega režima.[7] Prvi člen njenega statuta, ki seveda ni mogel biti napisan, se glasi: "Med ljudmi ne more biti nasprotnikov socializma". Zelo nevarno je bilo biti proglašen za "najnevarnejšega političnega nasprotnika" v času, ko je bila zgodovinska alternativa: "Socializem ali barbarstvo!" Neprijatelji režima so postali ne-ljudje u emfatičnem pomenu besede. Na lastni koži so občutili, kaj pomeni, ko svet postane "resnično ljudski svet" ali, kar bi moralo biti isto, "svet, vednosti". V času končne osvoboditve, ko so vse institucije postale vzgojno-emancipatorske in ko je univerza postala institucija vseh institucij, njihovo kaznovanje ni moglo biti institucionalizirano. Goli otok ni institucija oziroma je institucija ničte stopnje, ki označuje njihov izpad iz sveta ljudi in hkrati iz vednosti. Goli otok je samo "naravni kraj", kraj za katerega se ne ve in se ne more vedeti, ker na njem niso nastanjeni ljudje, temveč zveri, ljudje-zveri. Goli otok je edina u-topija socializma, ne-kraj kampanelovskega rajskega otoka ali izgubljenega zoološkega vrta, kjer vladavina čiste sile, osvobojene

[7] *M. Foucault, "The Confession of the Flesh", v:* Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ur. Colin Gordon, Brighton: The Harvester Press, 1977, str. 224 in dalje.*

modernističnega posredovanja z vednostjo, povzroča najbolj grozne, nečloveške muke.To je dokaz, kronski dokaz še nerazvite tehnologije moči, ki še ni uspela doseči totalizirajočega posredovanja.[8]

4) Treba je pokazati še na pomen študentskih nemirov leta 68, izhajajoč iz ocene, da so ti dogodki "odprli največjo politično krizo v povojni jugoslovanski družbi".[9] Vzemimo jih kot zadnjo veliko stopnico v genezi nacionaliziranega, se pravi etnično reapropriiranega socializma, ob predpostavki, da so pokazali na najšibkejšo točko socialističnega sistema, na mesto njegovega preboja ali še večje utrditve. Množične študentske demonstracije in zasedba zgradb univerze v Beogradu, Zagrebu in Sarajevu so naznanili univerzo kot politično institucijo *par excellence*. Zasedba visokih šol je bila dejanje simbolnega prevzema oblasti, ki je razkril skrivnost, da je samo tu mogoče komunistom resnično prevzeti oblast. Kasneje bodo prav nacionalisti pokazali, kako je to simbolno tudi mogoče izvesti: v sferi diskurzivne proizvodnje (katere temeljna tovarna je akademska institucija), ki ima, skladno z osnovnim projektom socializma, neposredne praktično/politične konsekvence.

Najpomembnejša politična institucija socializma predstavlja slepo pego celotnega sistema zato, ker se predpostavlja kot znanstvena in ne kot politična institucija; in zato, ker kot znanstvena izrecno ne legitimira vladajoče politike. Študenti nepričakovano odkrijejo javnosti njen politični značaj, pri čemer filozofska fakulteta zasede osrednje mesto, torej mesto centralnega komiteja. Filozofska fakulteta se je pokazala za najbolj krhko mesto v spajanju dveh tehnologij (industrijske in družbene) prek dveh znanosti (naravoslovne in družboslovne). Univerza je v vsaki republiki socialistične Jugoslavije postavljena kot akademska institucija antropotehnologije, ki hkrati jamči tako industrializacijo kot demokratizacijo. Študentski upor je grozil z razkritjem vpadljive asimetrije: resnice o kvaziznanstvenosti in kvazitehnologiji antropološkega krila univerze (resnico o družbenih disciplinah in inženiringu vladanja z ljudmi). Vendar je bilo za kaj takega še prezgodaj. Dejansko je oznanil, da proces demokratizacije zaostaja za razvojem industrije, na to pa je opozoril kot na zaostajanje družbene tehnologije ali antropotehnologije v ožjem pomenu, za družbeno znanostjo. Prav s tem je slednja utrjena kot znanost: marksizem-leninizem, tistim, ki so poznavalci, nudi možnost uvida in preseganja pomanjkljivosti, to je nerazvitosti titoistično-kardeljanske tehnologije (politične prakse).

Politično gibanje na univerzi, pojav univerzitetne politične prakse kot političnega delavskega razreda (to je celotne družbe), povzdiguje to institucijo (točneje filozofsko fakulteto) v institucijo družbenih znanosti, in ne le šolo. Torej gre za odkritje, da je znanost vedno nad tehnologijo, da ukvarjanje z njo ni zvedljivo na učenje uporabne tehnologije. Študenti so nastopili kot mladi znanstveniki, ki

[8] *M. Foucault opozarja, da je treba vprašanje Gulaga "postaviti za vsako socialistično državo posebej, saj se po letu 1917 nobena izmed njih ni uspela obdržati brez bolj ali manj razvitega sistema Gulag". To med drugim ali predvsem pomeni "s stališča resničnosti Gulaga preučiti vse teoretske tekste" (od Marxa in Lenina naprej). (Cf. "Power and Strategies", v:* Power/Knowledge, *str. 135 in 137.*

[9] *Mihailo Marković, "The Praxis Group", v:* From Stalinism to Pluralism. A Documentary History of Eastern Europe Since 1945, *ur. Gale Stokes, New York: Oxford University Press, 1966, str. 118.*

odkrivajo kritični potencial znanosti, in opažajo razliko med tem, kar se/jih učijo, in (tehnološko) stvarnostjo. Študentski prevzem oblasti na filozofski fakulteti je samo utrdil osnovni koncept znanstvenega socializma o znanstvenem upravljanju s tehnologijo, s tem, da je spomnil na osnovne ideale. Kar zadeva oblast, je mogla ta samo podpreti praktično funkcijo univerze, ki si jo je sama postavila, predstavljajoč se kot svojevrstni tehnološki inštitut. Praktična redefinicija filozofske fakultete je politična fakulteta.

Tako kot so se včeraj v Lepoglavi politični zaporniki pojavili kot študenti-učenjaki, se danes študenti-učenjaki pojavljajo kot politiki-zaporniki. Študenti odkrivajo politične implikacije vednosti (o človeku in tehniki), ki so jih pridobili na univerzi, vse te pa izhajajo iz dejstva, ki so se ga naenkrat ozavedeli: da ni vsa vednost realizirana, da tehnika zamuja za znanostjo. Njihova bojevita politična zavest je spodbujena z uvidom, da univerza ne more biti šola, niti tista najvišja, ker bi to predpostavljalo, da je teorija končno v spravi s prakso. Glede na to, da je to samo lažna, ideološka predstava, spoznajo, da so pravzaprav ujetniki univerze: in to enako kot dijaki v šoli. Ko se zavedo političnih implikacij očitno velike praktične kapacitete še-ne-realizirane teorije, se študenti sami konstituirajo kot politični subjekt. V političnem sistemu delavske emancipacije jim tega nihče ni mogel preprečiti. Študenti se upirajo, da bi pokazali predvsem delavcem samim, vsaj dokler oni tega ne vedo, da niso edini politični subjekt. Zavezništvo študentov in delavcev je potrebno, da bi se pokazalo na to, da politični cilj socializma še ni uresničen, in da je treba k temu cilju pristopiti hitreje in odločneje: vedeži morajo delovati praktično, da bi delavci lahko vedeli (vedeli najprej to, za kaj so prikrajšani).

Medtem ko je pred revolucijo subjekt vstaje "delavci, ki vedo", po revoluciji pa "študenti, ki delujejo praktično" – gre v obeh primerih za upor proti izgnanstvu/ujetništvu in za isto politično zahtevo: uresničiti vednost, ki jo je mogoče uresničiti, vendar oblast zanjo trdi, da je že realizirana. Politični subjekt tako v novejši zgodovini izenačuje svoj položaj s položajem določene potlačene vednosti: tako, da se predstavlja kot subjekt znanosti, še-ne-realizirane znanosti. Pripadniki gibanja 68 denuncirajo, da se v domnevnem realizmu "realnega socializma" skriva ključni represivni mehanizem ali najpomembnejši ideologem. Ni res, da je v glavnem realizirano vse , kar bi se realizirati dalo, temveč je to privid, ki ga širi birokracija, vladajoči razred, ki prav s tem razkriva svoj resnični značaj: da je tehnokracija.

Znova ugotavljamo, da se "načela realnosti" ne more fiksirati v modernizmu; ne da se ga več zlahka prevesti v "načelo vladanja", saj v osnovi stvarnosti deluje dinamika realizacije, ki ni nič drugega kot dinamika realizacije vednosti. Načelo realnosti je zato načelo tehnologije, ki samo zahteva svoje preseganje. V moderni tehnologiji (moči) se vednost neposredno vpisuje v polje političnega kot polje osvoboditve, samoosvoboditve. Konstitucionalna nestabilnost polja

vednosti se je leta 68 pokazala s konstitucionalno nestabilnostjo celotnega političnega sistema. Komunistična tehnokracija je ugotovila, da mora razvijati ne le svojo tehnologijo, temveč tudi svojo znanost, tako družbeno tehnologijo kot tudi družbeno znanost. Ob tem pa se pred tveganjem globokih pretresov nikoli več ne more povsem zavarovati: zaradi neizogibnega zamujanja prakse za teorijo, ker je v znanosti vedno vsebovan osnovni tehnološki projekt (ki ga je šele treba uresničiti).

Vse politične zahteve študentov imajo torej za svojo osnovno predpostavko: primat teorije pred prakso – čeprav neznaten. Vendar pa je ta primat sam – ki je nevaren, saj omogoča instanco zdvomljenja v obstoječo prakso, obnavlja predrevolucijski koncept buržoaznega kriticizma, označuje neopazno metamorfozo unverze nazaj v svet idej – oznanjen prek politične prakse – in s tem ukinjen. Filozofsko fakulteto je bilo treba reaproriirati v sistem takrat, ko se je pojavila kot politična fakulteta – in takrat je bilo to tudi mogoče narediti. Na osnovi politične aktivnosti, ki se je tu razvila, se je domnevni zapor pokazal kot kraj največje svobode: ker se je zgodil na univerzi, je upor samo utrdil sistem.

V tem obdobju se dejansko začnejo odpirati fakultete političnih znanosti v vseh glavnih republiških univerzah. Režim pokaže interes za lastno tehnologijo: kar pa se v glavnem strne v intenziviranje kvaziznanstvenosti.[10] Razlika med znanostjo in tehnologijo se je izkazala za plodno, tako da so politiki morali stopiti na mesto, ki so ga s svojim političnim delovanjem označili študenti: politiki to naredijo na najbolj učinkovit način – kot njihovi profesorji. Depolitizacija študentov – ki odtlej nikoli ne bo popolna – se izvaja kot intenzivnejša politizacija profesorjev. Radikalne politične zahteve, ki so se postavile na univerzi, so pokazale, da je univerza že pridobila preveč avtonomije, saj se prav zahteve po določeni politični praksi lahko razloži kot zahteve po ukinitvi avtonomije ali distance znanost–tehnologija, se pravi, kot namen vstopiti v politični sistem skozi glavna vrata: kot politična institucija, ki se jo ne sme več zaobiti.

Vendar pa sta politična fakulteta in repolitizirana filozofska fakulteta lahko le začasno varovala pred zamujanjem tehnologije za znanostjo. Dolgoročno je bil ta poseg države v polje politike obsojen na neuspeh, ker v samem epistemološkem polju ni bilo več mogoče zajamčiti primata prakse. Študentski vstaji predhodi rojstvo praksis filozofije v začetku 60-tih – precej burna gibanja in spremembe v okvirih vednosti o človeku, ki pričajo o tem, da je v dobi moderne tehnologije politično izvedeno iz epistemološkega, oziroma se politično vmešča najprej v slednjega. Z imenom praksis filozofije se označuje dejanje vstopa na pooblaščeno mesto teoretskega, v samo znanost marksizma-leninizma, določenega korpusa vednosti, kar bo privedlo do metamorfoze same znanosti. Nekoč prav z znanostjo pokopana filozofija znova oživlja – na način, ki ga ni mogoče postaviti pod vprašaj – kot antropologija ali transfilozofija.[11] Kajti premik od

[10] Pomembno "priznanje" o strategiji hiperpolitizacije humanističnega krila univerze, ki se je izvajala od leta 1968 dalje, je v svojem svečanem govoru ob štiridesetletnici Sarajevske univerze izrazil zadnji rektor socializma Nenad Kecmanović, tudi sam vzorni prof. dr. Politik. (Cf. "Prelomna bolja godina", Odjek *št. 3, Sarajevo 1990, str. 4.)*

tehnologije k antropologiji – tehnološko podvrženje znanosti je obrazloženo kot znanstveno podvrženje filozofije: družbena znanost je tehnološko podjarmljena filozofija – je v okviru logike danega sistema, vedno napredek k še razvitejši, humanejši tehnologiji.

Praksis filozofija predstavlja najbolj izrazit simptom epistemološkega pretresa, po katerem si socialistična ureditev nikoli več ne bo mogla povsem opomoči. Odtlej se vladajoča znanost začenja pojavljati kot zgolj znanost ali kvazi-znanost, predvsem po zaslugi svojega ambivalentnega odnosa do znova oživljene filozofije. Ambivalentnost, ki spreminja epistemološko polje v polje napetosti, izvira iz logike preseganja, ki pa kljub številnim poskusom ostaja nedefinirana.

Filozofija bo s svojim transcendiranjem družbene znanosti slednji velikodušno zapustila status, ne pa tudi legitimnost znanosti, posebno na začetku, vendar si bo hkrati vzela pravico, da jo opazuje zviška (kot čisto znanost), in tudi s prezirom (kot kvazi-znanost). Vendar te pravice ne more pridobiti iz samega registra epistemologije, ali ne izključno iz njega, kot višji tip vednosti, temveč kot "teoretska praksa" ali teorija nad prakso. Zdaj filozofija prevzema nase tisto, česar ne more uradna znanost: v samem epistemološkem polju zagotoviti primat prakse. In to znova počne tako, da ga ukinja v njegovi samostojnosti in spreminja v polje (politične) prakse *par exellence*. Tako je politični konflikt, potem ko je razkril svoj pravi značaj v epistemološkem, znova preveden v političnega. Praksis filozofija, na žalost, ni opravila imanentne kritike marksizma-leninizma; ko je prehitro in preveč zlahka zapustila polje znanosti, je za samo sebe rezervirala dvom v kvazi-znanstvenost. Kasneje bo nacionalizem izkoristil to že trasirano pot političnega transcendiranja "čiste znanstvenosti" – tako, da to zdaj ne bo počel preko folozofije, temveč preko teologije.

Praksis folizofija se je pokazala za največjo nevarnost in največjo rešitev že porušenega političnega sistema (v katerem se je ugotovilo zaostajanje tehnologije in nezajamčeno znanstvenost). Z razširitvijo pojma prakse do te mere, da je zaobsegel vso teorijo, je ta filozofija opravila najbolj zaželeno politično nalogo svojega časa: reapropriacijo in udomačitev teorije (v smislu t.i. "konstruktivne kritike", ki so jo bili prisiljeni iskati sami politiki). Toda glede na to, da je izvedla radikalno ločevanje folozofije od družbene znanosti (v smislu t.i. "brezkompromisne kritike vsega obstoječega"), je nad njo neprenehno lebdel dvom, ki se je vse bolj kazal za upravičenega, da je to storila samo navidezno, tako da je dala megleno, povsem neprepričljivo obljubo, da bo teorijo podredila praksi. Zato si je tudi zaslužila, da ne bo nikoli niti docela izključena niti vključena – v univerzo in družbo. Njeno resnično mesto je ideološko marginalizirana filozofska fakulteta, v času, ko je družbena znanost v glavnem prešla na fakulteto političnih znanosti.

Radikalizacija antropologije – praksisovci so antropologi ali humanisti *par excellence* – je lahko le še bolj spodbudila razvoj

[11] Gajo Petrović, tvorec "transfilozofije", je to svojo idejo prvič predstavil konec leta 1963, "na prvem znanstvenem srečanju 'Marks in sodobnost'" (cf. "Marks kot folozof", v: Marks i savremenost, prvi naučni skup, I deo, *Beograd-Aranđelovac: Institut za izučavanje radničkog pokreta – Institut društvenih nauka, 1964. Napotek k temu dolgujem Ranku Milanoviću: "Poimanje revolucije u filozofiji Gaje Petrovića", neobjavljena magistrska naloga, Sarajevo 1991, str. 128).*

tehnologije, antropotehnologije s tem, da je začela novo stopnjo v razvoju tehnologije moči, tisto, ki zamenjuje prvo, ne docela tehnologizirano stopnjo, v kateri so se še lahko pojavili otoki "nedotaknjene narave", in ki predhodi antropologiji "našega človeka", ki se ne artikulira več v družbenih, temveč v duhovnih znanostih,[12] natančneje, v reapropriiranih in reinterpretiranih *humaniora* (ki jih zdaj v šolah imenujejo "nacionalna skupina predmetov").

***

Naknadnemu pogledu iz neskončne daljave otoka, ki ne pripada ljudem[13] in uporablja zoologijo neprijateljev socializma, se prehod iz socializma v nacionalizem lahko predstavi kot reinterpretacija antropologije, točneje, kot etnična redefinicija (zoževanje, očiščevanje, osrediščenje) humanizma, ki je posledica velikega porasta števila neprijateljev Človeka, odkritja neizmernega nečloveškega okolja. Brez vojne tega ne bi bilo moč uresničiti, saj se vojna v tem kontekstu kaže kot veliko poldne, v katerem v luči dneva iz človeških obličij izstopijo skrite zveri. Strašni pokoli zadnjih balkanskih vojn preusmerjajo pozornost na temne okvire včerajšnjega humanizma: vsak poskuša zadovoljiti potrebo, da se brani pred zvermi, ki so se skupaj z "Našim človekom" izlevile iz brezkrvnega Človeka. Zato se celo največja zverinstva slavi kot ljudske zmage.

[12] Medtem ko socializem zvaja duhovne znanosti na družbene, pa nacionalizem zvaja družbene znanosti na duhovne.

[13] Zanimivo bi bilo opraviti analizo otoka ali "eks-centričnih pozicij" nekega sistema, ki je moral vse, brez ostanka, sprejeti vase in predelati. Namreč, mogoče je razbrati nek celoten arhipelag komunizma, ki ima velik simbolni pomen: Goli otok (otok ljudi-živali), Brioni (otok Človeka) in Korčula (otok tistih, ki preučujejo razliko med ljudmi in živalmi: antropologov).

Asim Mujkić

O koristi pragmatističnega modela "skupnosti raziskovalcev" za razvoj demokratične kulture

Pri predlogu za model "skupnosti raziskovalcev" izhajam iz treh hipotez:

1. "V znanostih, kjer se ljudje odločijo za sporazumevanje, kadar pride na površje neka teorija, se ta razume kot poskusna, vse dokler ni dosežen sporazum, utemeljen v skupnosti raziskovalcev, ne pa v individualni zavesti."[1]

2. "Kooperativni ethos [tako vodene znanosti] lahko ponudi odgovor neusmiljenemu kompetitivnemu individualizmu kapitalističnega sistema kot tudi totalitarni kolektivistični naraciji."[2]

3. Skupnost raziskovalcev predstavlja kulturološki model organiziranja in komuniciranja, ki lahko v "hrupu" kompetitivnih vokabularjev pripomore k tkanju kulturne mreže, ki podpira lastno samoizpopolnjevanje, toleranco, razmišljanje, javno razpravo, argumentirano nastopanje, solidarnost in senzibilnost do skupnosti, za kar menim, da je vredno prizadevanja v naši družbi.

Kako nam lahko pri tem pomaga Peirceov model "skupnosti raziskovalcev" in njegova redeskripcija?

Idejo, ki je vodila Peircea pri razmišljanju o tej svoji metafori, bi lahko strnili v stališče, da "je mogoče ohraniti resnico in avtoriteto moderne z utemeljevanjem vsega znanja v sistemu raziskovanja, ki vrednoti samega sebe."[3] To pomeni, da cilj znanja ni v odkrivanju večnih resnic, ampak da imajo lahko resnice, do katerih je prišla "skupnost raziskovalcev" v odprtem dialogu, enake vrste obvezujočo avtoriteto. Čeprav je v tem konceptu Ch. S. Peircea

[1] *Philosophical Writings of Peirce, ed. J. Buchler (New York: Dover Publications Inc, 1955) 228, po navedku iz: John P. Murphy: Pragmatism from Peirce to Davidson (Westview Press, Boulder: 1990), 12.*

[2] *John Patrick Diggins: The Promise of Pragmatism (The University of Chicago Press, 1994), 194.*

[3] *Ibid., 190.*

implicitno prisotno protiutemeljevalsko stališče, ga Peirce ni podrobneje artikuliral. Še vedno je bil namreč vpleten v privilegirani scientistični besednjak. Na koncu njegovega znanstvenega horizonta se je namreč kljub temu nahajala utemeljujoča, vseobsegajoča resnica. A če pogledamo podrobneje, je ta utemeljujoča utvara za Peirceov koncept skupnosti raziskovalcev povsem nebistvena. Na čemer vztraja Peirce, pa tudi tale poskus redeskripcije njegove metafore je sam proces raziskovanja oziroma dialoški kontekst, v katerega je umeščen. Kar se v tem procesu dogaja, je po Peirceovih besedah progresivno aproksimiranje objekta znanja – v tem primeru s pomočjo logike, znanosti in semiotike. Tisto, na kar se moramo osredotočiti, je način, na katerem ta model funkcionira, in kako se odvija dialoška razprava, kako se pride do "resnice" ali bolje rečeno diagnoze, ki je rezultat konsenza znotraj neke takšne skupnosti. Še več, zanimajo nas tudi etične posledice funkcioniranja takšnega skupinskega dela.

S tem smo na terenu pragmatizma. V našem primeru pragmatizem osvobaja metaforo "skupnost raziskovalcev" znanstvenega ekskluzivizma. Če priznamo "krhkost" vseh naših resnic in pri tem poleg fokusiranja na sam proces raziskovanja implicitno zavzamemo protiutemeljevalsko stališče, ima metafora "skupnosti raziskovalcev" še eno karakteristiko – aspekt prihodnosti. Že Peirce trdi, da se mora "resnična osvobajajoča moč uma nanašati na prihodnost."[4]

Namesto historično-genealoških vokabularjev in skozi zgodovino zbirajočih identitet, ki svojo "vkoreninjenost" neredko razumejo kot ekskluzivistično superiornost, nam nudi pragmatizem metaforo "utemeljevanja v prihodnosti". Ta prihodnostni aspekt nam služi prav zato, da odstranimo tisti "konec" horizonta, kjer naj bi nas čakale večne resnice. Ohranja nas odprte za soočanje s kontingenco, hkrati pa nas opominja na našo lastno kontekstualnost, ki nas sili – pa naj to priznamo ali ne –, da si dan za dnem postavljamo pragmatično vprašanje: "Kako opraviti z realnostjo?" (*"How to cope with reality?"*) In v zvezi s tem, da vsakodnevno izpopolnjujemo in izumljamo nove vokabularje/orodja za medsebojno akomodiranje v družbi. Tukaj pragmatizem ne odkriva mnogo, če pravi, da je "cilj" tega medsebojnega akomodiranja, da bi nam, članom družbe, bilo čimbolj prijetno, da bi bili čim srečnejši.

Antiesencialistično redeskribirani Peirce nam sporoča naslednje:

Znanje ne temelji na nedvomnih resnicah (aksiomih), kot nas je o tem učila tradicija. Spoznavni proces ima družbeno, komunalno, torej dialoško obliko; je samovrednoten sistem raziskovanja, katerega rezultati izhajajo iz doseženega strinjanja med člani skupnosti učenjakov, "ki so pripravljeni revidirati svoja prepričanja kot odgovor na nove dokaze."[5]

Resnica ali pomen se dogajata v jeziku (kar pomeni svojevrsten "jezikovni preobrat" C. Peircea). Analizirati pomen nekega pojma je mogoče le v neki kontekstualni procesuri, torej s pomočjo drugega

[4] *Ibid., 172.*

[5] *Ibid., 201.*

pojma, s postavljanjem v kontekst z drugimi pojmi, ne pa z referiranjem na nekakšno "notranje ogledalo". Kar je tukaj pomembno, "za Peircea so znaki družbeno standardizirani načini, na katere neka stvar (misel, beseda, gesta ali objekt kot *znak*) referira *nas* (skupnost) proti nečemu drugemu (interpretantu, pomenski posledici ali prevodu znaka), čeprav je tudi sama znak. Na ta način znaki predpostavljajo ume v komunikaciji z drugimi umi, kar pa v zameno predpostavlja skupnost (interpretatorjev) in sistem komunikacije."[6]

Kako naj se iz te poljubnosti podamo v svet, kjer bo mogoče priti do vokabularja nenasilne spremembe? Spomnimo, Rorty pravi, da spremeniti svet pomeni imeti jezik, ki ga opisuje. Strinjam se s prepričanjem pragmatistov, da je "skupnost raziskovalcev" eden od instruktivnih modelov nenasilne spremembe za vse druge kulturne sfere družbe.

Prihodnostni in protiutemeljevalski aspekt te metafore odpirata prazen prostor, mejni pas s stalno spreminjajočo se demarkacijsko črto, kar ustreza neki drugi metafori pragmatizma – metafori "mejnega pasu" (*"frontier"*). Ta prazni prostor "za kreiranje novih sebstev, za projiciranje novih zgodovin, za spodkopavanje novih avtoritet in tradicij,"[7] je prostor nove zemlje in neukročena divjina, kot ugotavlja C. West, "kjer je treba uporabiti herojsko energijo izjemnih posameznikov."[8] Vsaka podobnost z dvema Amerikama, ki ju je bilo treba "kreirati" v konec 18. in v začetku 19. stoletja, ter Srednjo in Vzhodno Evropo s konca 20. in začetka 21. stoletja, je namerna.

Tranzicija, ki je pred nami – od družbe, primerljive z Marxovimi opisi prehajanja družbe iz obdobja prvobitne akumulacije kapitala k meščanski družbi –, predstavlja, kot pravi West, "trop moralne regeneracije". V primeru skupnosti raziskovalcev je treba pripomniti, da seveda ni nujno, da moralna senzibilnost človeka narašča proporcionalno z njegovimi znanstvenimi kapacitetami, kot je razglašal Peirce. Pa vendar, ali lahko rečemo, da se ta senzibilnost izostruje s prihajanjem do samorazumevanja, pripravljenostjo na dialog in nasploh s komuniciranjem znotraj takšne skupnosti?

Znanstvena metoda je že pri Peirceu postala "samokorektivni družbeni in komunalni proces",[9] medtem ko se znanstveno iskanje resnice enači z "razvojem konkretne razumnosti".[10] Tako demistificirana znanost daje s Peirceom prepoznavne karakteristike pragmatistični filozofski smeri, ki začenja razumevati filozofijo kot "kulturno kritiko z moralnim namenom"[11] in tako postane protomodel za metaforo, o kateri govorimo.

Tisti, ki bi morali promovirati ta koncept pri nas, so prav znanstveniki, intelektualci in njim podobni. Da ta naloga ni tako težka, kot se dozdeva, bom pokazal s pomočjo poučnega primera, ki je zelo podoben našemu današnjemu stanju.

Metafizični klub je bil ustanovljen na pobudo Williama Jamesa, ki je v pismu iz Berlina januarja 1868 prijatelju O. W. Holmesu Jr. sporočil:

[6] H.S. Thayer: Meaning and Action / A Critical History of Pragmatism (Hackett Publishing Co., 2nd edition, 1981), 83.

[7] Cornel West: The American Evasion of Philosophy (The University of Wisconsin Press, 1989), 19.

[8] Ibid., 20.

[9] Ibid., 43.

[10] Ibid., 43.

[11] Ibid., 43.

[12] *Čarls Sanders Pers: Izabrani spisi / O pragmatizmu i pragmaticizmu (Beograd: BIGZ, 1993), 271–73.*

[13] *West..., 42.*

"Pa dajmo ustanoviti neko filozofsko društvo, ko se vrnem domov, da se bomo redno sestajali in razpravljali zgolj o tistih najvišjih in najširših vprašanjih ... To bo dalo vsakomur od nas priložnost, da predstavi svoje mnenje v gramatični formi, in da se bomo lahko, ko pridemo domov, porogljivo in samozadovoljno nasmejali temu, kakšni norci so ostali člani skupine – kar bi lahko čez določeno število let preraslo v nekaj izredno pomembnega."

Sam Peirce o tem pravi:

"Poreklo pragmatizma je vsekakor vredno spoštovanja, a njegovo zavestnejše sprejemanje kot neka *lanterna pedibus* pri razpravljanju o nejasnih vprašanjih in njegova razdelava v metodo za pomoč pri filozofskih raziskavah izhajata v prvi vrsti iz najskromnejše *souche*, kar si jih je mogoče zamisliti. Bilo je v začetku sedemdesetih, ko smo se kot skupina mladih ljudi sestajali v starem Cambridgeu, včasih v moji delovni sobi, včasih v delovni sobi Williama Jamesa, in se na pol ironično na pol kljubovalno imenovali Metafizični klub – ker se je agnosticizem takrat predstavil kot oholo posmehovanje vsakršni metafiziki. Morda nekateri od naših starih članov danes ne bi želeli, da pridejo v javnost takšne mladostne neumnosti, čeprav je bila na mizi le ovsena kaša z mlekom in sladkorjem ... Naši metafizični zapiski so bili vsi v krilaticah (in poleg tega jih je večina nastala na hitrico), dokler se nisem končno, da klub ne bi razpadel, ne da bi zapustil za sabo kakšen otipljiv *souvenir*, odločil sestaviti majhne razprave, v kateri sem objavil nekaj mnenj, ki sem jih ves čas zastopal pod imenom pragmatizem."[12]

Tako je v zgodnjih sedemdesetih letih 19. stoletja Metafizični klub začel z delom v Cambridgeu, Massachusets, in zbral okrog sebe vodilna imena ameriške filozofije tistega obdobja. "Prvi misleci, ki so artikulirali ameriški pragmatizem – člani Metafizičnega kluba v Cambridgeu," kot pravi West, "so bili izobraženi profesionalci, načelno zainteresirani za demistificiranje znanosti, nekateri od njih pa tudi za moderniziranje religije."[13]

Jamesovo skoraj preroško predvidevanje, da bi takšna skupnost lahko prerasla v nekaj pomembnega, se je povsem uresničilo. Člani tega kluba, njihove refleksije, dela in postopki so v veliki meri prispevali k spremembi mentalitete v ameriških akademskih krogih tiste dobe. Pragmatistična antiesencialistična misel, pa tudi demistificirana in fabilistična znanstvena metoda, so pognale korenine v intelektualnih krogih in se kasneje razširile na celotno družbo. Tu mislim posebno na Johna Deweya in njegove korenite reforme izobraževanja v tridesetih letih 20. stoletja.

Ne smemo pozabiti, da je bil akademski besednjak Amerike v 70-ih letih 19. stoletja v podobni obupni situaciji, kot je danes pri nas v BiH, pa tudi drugod v Srednji in Vzhodni Evropi. O tem priča neki Peircov zapis:

"Prva stvar, ki jo predpostavlja volja do učenja, je nezadovoljstvo s svojim sedanjim stanjem mišljenja (podčrtal A. M.). V tem je tudi

skrivnost, zakaj so naše ameriške univerze tako obupno nepomembne. V čem je njihov prispevek k razvoju civilizacije? Za katero veliko idejo ali za katerega velikega človeka bi lahko rekli, da je proizvod ameriške univerze? ... Razlog je v tem, da so njihove [misli na prestižne evropske univerze tistega časa, op. A. M.] institucije spoznavanja, medtem ko so naše institucije poučevanja ... Ti stališči sta povsem nespravljivi."[14]

Vladajoča izobraževalna naracija, prevladujoči besednjak, značilen za intelektualce evropske regije v tranziciji, ki bi lahko skozi modele "skupnosti raziskovalcev" služili kot vzor za javno razpravljanje, izključuje dialog ter kreativno in tolerantno razpravo. Razprava intelektualca praviloma postavlja pred izbiro med dvema nehvaležnima modusoma:

– *Modusom marginalizacije*: intelektualec kot zgolj-misleča, samo-zadostna monada, ki zrcali kozmos (v Leibnizovskem smislu). Kreativno-kritično mišljenje intelektualca kot v bistvu individualističen akt se direktno zoperstavlja vladajočim kolektivističnim vokabularjem, v katerih preprosto ni prostora za samorefleksijo. Po sami logiki stvari je razmišljujoča oseba obsojena na samoizolacijo, na tišino svojega delovnega kabineta, na margino aktivnega političnega odločanja.

– *Modusom instrumentalizacije*: v njem se lastne intelektualne sposobnosti uporabljajo za apologijo vladajočega vokabularja. "Individualnost" se staplja s pooblaščenim govorom; namesto "jaz" iz njihovih ust slišimo "mi" – "naša partija, naš narod, naša zgodovina, naša vera, naš razred ..."

Ali obstaja tretja pot? Ta bi vsekakor šla v smeri uresničitve metafore o "skupnosti raziskovalcev" Ch. S. Peircea oziroma "angažiranega fabilističnega pluralizma" Richarda Bernsteina, ki ne pomeni nič drugega kot "jemati lastni fabilizem resno – odločiti se, ne glede na to, kako predani smo lastnim stilom mišljenja, da smo pripravljeni poslušati druge brez medsebojnega negiranja in dušenja tuje drugačnosti."[15] Izhod je v razumevanju, ki nastane iz dialoškega srečanja, to pa je le na površini epistemološka situacija. Takšna srečanja zahtevajo tisto, kar Rorty imenuje "sokratska vrlina", namreč "pripravljenost, da se pogovarjamo, da poslušamo druge ljudi, da tehtamo posledice naših dejanj do drugih ljudi."[16] Zato model dialoške razprave znotraj skupnosti raziskovalcev razumem kot kulturološko izredno dragoceno orodje civilne družbe v povojih. Ali ni samo funkcioniranje demokracije v načelu vodeno z istimi principi, ki upravljajo z delovanjem skupnosti raziskovalcev? Michnik pravi: "Demokracija ni nepogrešljiva ... Je le kontinuirana artikulacija partikularnih interesov, prizadevno iskanje kompromisov med njimi, tržnica strasti, emocij, sovraštev in upov ... Le da ima, ker poseduje sposobnost samoizpraševanja, tudi sposobnost popravljanja lastnih napak."[17]

Poleg tega pa to "koketiranje" antiesencializma z demokracijo niti ni novega datuma. Treba se je le spomniti, da za Deweya ni bilo

[14] *Peirce, Collected Papers, vol 5, 405, po navedku iz: John Patrick Diggins: The Promise of Pragmatism (The University of Chicago Press, 1994), 202–203.*

[15] *Richard J. Bernstein: The New Constellation, The Ethical – Political Horizons of Modernity / Postmodernity (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995, 3. Printing), 336.*

[16] *Richard Rorty: "Pragmatism, Relativism and Irrationalism", iz: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 53 (1980), 736, navedeno po: Bernstein, Ibid., 338.*

[17] *Adam Michnik: "Grey is Beautiful: Thougts on Democracy in Central Europe", Dissent, Spring 97, Vol. 44, No. 2 (html).*

pomembnejše razlike med demokratično proceduro in pragmatistično metodo. S tega stališča lahko antiesencializem med drugim opišemo tudi kot "demokratiziranje intelektualnega prostora".

Ideja "skupnosti raziskovalcev" je na poseben način prisotna tudi pri nas: omenil bi *Atelje za filozofijo, družbene znanosti in psihoanalizo*, ki deluje v Sarajevu od februarja 1999. V njem sodelujem tudi sam. *Atelje za filozofijo, družbene znanosti in psihoanalizo* je okvirno ime za druženje tistih, ki se ukvarjajo s filozofijo, antropologijo in nasploh tistim, kar bi na katedrah ameriških univerz lahko imenovali "humanities". V glavnem je cilj naših srečanj seznaniti drug drugega, s čim se ukvarjamo, s tem pa svoje teze izpostavljamo kritičnim pogledom v odprti, svobodni in fer diskusiji. Lahko torej rečemo, da je namen kritična izmenjava mnenj, diskusija, razgovor, neke vrste tkanje raziskovalne naracije na teh področjih.

Gre za svobodno, izveninstitucionalno "skupnost" raziskovalcev, tistih, ki jim je filozofska naracija, pa tudi želja slišati druge, zadosten razlog za zbiranje. To je izredna priložnost za brušenje naših filozofskih besednjakov in "stapljanje" horizontov razumevanja. Je tudi izredna priložnost, da se začne na teh prostorih tkati mreža deesencializirajočega mišljenja. Tu ni privilegiranega diskurza. Atelje zato predstavlja *filozofsko deinstitucijo*, ki nima pretenzij konkurirati institucionaliziranim miselnim tokovom. Rečemo lahko, da *Atelier* neguje prakso skupnosti raziskovalcev, zamišljeno kot forum za odprto in kritično izmenjavo argumentov, na ta način pa vzpodbuja kulturo svobodnega in "demokratiziranega" mišljenja proti vsakršni mogoči avtoritativni in nasilno vsiljeni resnici, posebno proti resnici vladajočega univerzitetnega diskurza.

Skozi javna predavanja domačih in tujih znanstvenikov (med tujci so v poletnem semestru 1999/2000 pri delu Ateljeja sodelovali Fethi Bensalma, Etienne Balibar, M. F. Burnyeat, Renata Salecl, Mark Terkessidis, Marie-Claire Boons-Grafe in Richard Rorty) je Atelje vključen tudi v širši edukativni proces, ki pri svojem odvijanju "parazitira" na institucijah in deluje izven njih. Nadejam se, da s tem širi margine in odpira nove prostore, v katerih se bo lahko odvijal znanstveni ali nasploh kulturni dialog.

Prevedel Darinko Kores Jacks

Nebojša Jovanović

Študent ali beda življenja

Ne bi se veliko zmotili, če rečemo, da so današnji študentje (poleg policistov in duhovnikov) bitja, ki so najmanj sposobna razmišljati. Pravzaprav bi se težko zmotili, če bi se odločili, da študentsko vprašanje znova aktualiziramo tako, da parafraziramo in prepišemo še druge dele pamfleta *O bedi študentskega življenja*.[1] Paradoks pa je, da bi bila ta trditev napačna, čeprav ne bi bila zmotna. Prvi ključ za rešitev tega paradoksa ponuja že sam odnos današnjih študentov do zapuščine situacionistov.

Postavimo se v kožo kronično naivne (ali skrajno skeptične) osebe in si drznimo študente zadnjega letnika Fakultete političnih znanosti Univerze v Sarajevu vprašati, ali jih je ta ustanova kakor koli spoznala s pamfletom *O bedi študentskega življenja* ali Situacionistično internacionalo in kritiko te organizacije.[2] Enako zmeden odgovor bi dobili, če bi vprašanje zastavili študentom Pravne ali Filozofske fakultete. Vendar študentov FPV nismo izbrali brez razloga – nastanek njihove fakultete je ena od neposrednih posledic tukajšnjega študentskega upora, ki je nastal pod vplivom vseevropskih študentskih gibanj, na katera je močno vplivala SI.

Dejstvo, da sarajevski študenti komaj kaj vedo o SI ali dejavnostih evropskih študentov konec šestdesetih let, ni niti najmanj naključno. Kot tudi ne dejstvo, da so prav tedanji uporniški študenti danes profesorji, ki svojim študentom redno skrivajo ali mistificirajo svojo 'revolucionarno' preteklost. Pred uporniškim letom '68 ni bilo nikakršnega '67, niti mu ni sledilo '69. Po njej na Univerzi v Sarajevu *niso* – v Baudrillardovem smislu – osnovali niti FPV, kar lahko pri

[1] Pamflet O bedi študentskega življenja sem v bosanščino prevedel jeseni 1998. Prevod temelji na slovenskem prevodu Klavdije Poropat, ki je bil objavljen v tematskem bloku Spektakularna razkritja v Časopisu za kritiko znanosti (št. 182, leto 1997), medtem ko sem čakal, da zagrebški Arkzin izda Debordovo knjigo Društvo spektakla. V Bosni in Hercegovini ni bil pamflet nikoli objavljen v celoti; odlomke so objavili v Transferu, glasilu Združenja študentov psihologije na sarajevski Filozofski fakulteti (št. 2, jesen 1999).

[2] Eno najbolj poglobljenih kritik SI lahko preberete v knjigi Luthra Blisseta Nunc est bibendum / Notes for a counter-history of SI / A New Year's Eve in Naples / EPILOGUE?, 1994.

[3] *V devetdesetih letih sta se dogodkov iz l. '68 lotila dva sarajevska literata, in to na popolnoma nasproten način. Semezdin Mehmedinović (Sarajevo Blues) v slogu, ki bi ga lahko označili za dokumentarnega, opisuje posnetek Zdravka Greba, ki kot študentski junak pleza na tramvaj, ki so ga l.1968 v Sarajevu zaustavile študentske barikade. Toda končni izdelek je skrajno romantičen in mističen. Veliko bolj intrigantno in nepopustljivo do mita to ikono dekonstruira Alma Lazarevska v romanu U znaku ruže: "Film, ki so ga posneli s 16 mm filmsko kamero in presneli na laže prenosljivi VHS, danes ljubosumno varuje Martin G. Martin G. ima rad, da se ga sprašuje o velikem dnevu njegove mladosti, o njem zna govoriti lepo in vzneseno. Posnetek pa začuda pokaže le nerad. (...) Dragoceni VHS oživi elektronsko sliko samo enkrat na leto, 2. avgusta zvečer. Njegov edini gledalec je Martin G., ki takrat praznuje rojstni dan. Na ekranu se pojavi slika in Martin G. strastno stiska daljinski upravljalnik. Mladi Lev, razgret kot mesec, v katerem je rojen, se po plezanju zravna. Tramvaj pod njim postane spomenik. Obsijan z jesensko svetlobo svojih let Lev pritisne na gumb in ustavi sliko. Levi niso debla, toda ta kdaj rad reče, da ga razpenjajo notranje letnice. V zamrznjeni avgustovski sliki na ekranu je čista srčika brez ene same letnice. Če ga v tem trenutku pokliče kak prisrčni voščilec, ki ne priznava*

študentih te fakultete preverimo z anketnim vprašanjem: Kateri dogodek je usodno vplival na nastanek vaše fakultete? Dogodki l. '68 naj ne bi imeli nobenih vzrokov, zato bi bilo nesmiselno verjeti, da bi lahko povzročili kakršne koli posledice. Danes delujejo samo kot mit, zgoščen v nekaj sličicah, ki so že postale klišeji študentskega upora.[3]

Posledice ignorantskega odnosa do dogodkov konec šestdesetih let so, da ne obstaja niti ena analiza, ki bi te dogodke kakor koli povezala z našo bližnjo preteklostjo in sedanjostjo. Analiz, ki bi raziskale daljnosežne vplive dogodkov iz l. '68 na anatomijo in fiziologijo seferiotske univerze in nastanek aktualnih nacionalističnih akademskih združenj, je prav toliko kot analiz socialistične in nacionalistične katedre. Samo en sarajevski teoretik si je upal natančno secirati truplo socialistične katedre, katere posamezni organi še naprej gnijejo tudi na nacionalistični univerzi. Mislim na Uga Vlaisavljevića in njegov članek *Politika znanja i neznanja*.[4]

Po Vlaisavljeviću je postsocialistični etnonacionalizem samo mutirana oblika socializma, ki se je tako zavaroval pred svojim dejanskim propadom. Prav sorodnost teh dveh pojavov, če ne celo njuna istovetnost, v razmerah razcvetelega nacionalizma otežuje razkrinkavanje bíti socializma, zato *"nasledstvo socializma ostaja nepremišljeno (unbedacht). To nasledstvo je potlačeno v kolektivni zavesti in postaja nezavedna travmatska vsebina"*.[5] Ena od odlik socializma in nacionalizma, ki kaže, da za njima stoji ista 'globoka gramatika', je, da se vztrajno upirata učinkom modernizma. Znanstvene institucije so bile v protimodernističnih projektih socializma in nacionalizma še posebej pomembne: " Strategija boja proti moderni – kljub nuji in neizogibnosti njenega sprejetja – je morala poseči po njenem najmočnejšem orožju: znanosti".[6] Za streljanje s tem orožjem je zadolžena kvazi-znanstvena, do včeraj humanistična, zdaj pa nacionalistična inteligenca: "'narodnostno osveščeni' profesorji marksizma, filozofije, sociologije, politologije, književnosti, zgodovine, pedagogike. Nihče drug ne bi mogel bolje denuncirati znanstvenosti znanstvenega socializma. (...) Vsi so že vedeli – zlasti pa protagonisti (socialističnega) režima in njegove žrtve –, da je bila humanistična znanost zgolj akademska forma ali posebna oblika diskurza prav te politike, ki se je nenadoma zrušila. Najbolj so se tega zavedali tisti, ki so za ukvarjanje s to znanostjo dobivali državno plačo. (...) Po zaslugi znanstvene politike režima so bili glavni stebri režima prav univerzitetni profesorji, zlasti tisti z oddelka za humanistiko."[7]

A preden se vrnemo k študentom, ki poslušno živijo v senci Akademije, kot da ne bi niti opazili, da so se njeni socialistični atributi spremenili v nacionalistične, poglejmo, kako Vlaisavljević obravnava znamenito leto '68. Njegove ugotovitve nakazujejo, da bi se Libknechtova pripomba o določenih zmagah, ki so sramotnejše od vsakega poraza, navedena v pamfletu O bedi ..., dala uporabiti tudi za 'zmago' študentskega gibanja na Univerzi v Sarajevu. Radikalne

politične zahteve, ki so jih postavili študenti, so samo pokazale, da je univerza že dobila preveč avtonomije, vendar je študenti niso znali izkoristiti, ker se je niso zavedali. Oziroma – če so bile humanistične vede na socialističnih univerzah zgolj akademske oblike politike, s katerimi so indoktrinirali mladino, potem je ustanovitev FPV pravzaprav pomenila zmagoslavje te indoktrinacije. Ker so torej zadnji dokazi o obstoju študentove samozavesti propadli v trenutku, ko se je povzpel na svoj spomenik mestnega prometa, lahko leto '68 nič manj kot simbole študentskega upora razumemo kot najustreznejši simbol študentske nevednosti, pripeljane do vrhunca.

Nismo danes priča popolni odsotnosti razmišljanja študentov o svojem političnem položaju in to z grotesknejšimi posledicami kot leta 1968? Kot najnovejši primer za to bi lahko uporabili direndaj okoli poziva Odpora k vsesplošnem odporu proti Miloševićevemu režimu, ki se je začel letos pomladi in še traja. Tudi Odpor je doživel enako usodo kot demonstracije v Beogradu pozimi 1996/97. Čeprav jih je prvotno organiziralo študentsko gibanje, jih je kmalu prevzela opozicija. Še natančneje – sami študentski voditelji demonstracij so ulične akcije in zborovanja dali na voljo opoziciji, ki jih je, nacionalistična kot je, spremenila v 'protikomunistične' nacionalne shode, na katerih drug ob drugem transparente proti Miloševiću nosijo mladi, ki imajo radi rave, in tisti, ki so se pravkar vrnili z Ravne gore, na kateri so odkrili spomenik Draži Mihajloviću. Letošnja različica istega scenarija je še perverznejša – pred nekaj dnevi smo izvedeli, da je član Odpora postal nihče drug kot Dobrica Čosić. Na srečo ustanoviteljev Odpora Slobodan Milošević še vedno ni njihov član, ker je vprašljivo, ali bi njegovo morebitno zahtevo po članstvu sploh lahko zavrnili.[8]

Vendar so za kanaliziranje protirežimskih potencialov nacionalistične stihije, ki jo vodi opozicija, odgovorni študenti sami – od samega začetka Odpora so poudarjali, da niso tukaj, da bi sami ponudili določeno politično strategijo, temveč da bi podprli obstoječe opozicijske sile. Zadeva je dobila absurdne razsežnosti – voditelji Odpora so s številnimi izjavami, v katerih ni manjkalo nemočnih groženj, opozorili, da *morajo* na čelo Odpora združeno stopiti opozicijski voditelji, kot sta Drašković in Đinđić, če naj se začne rušenje režima.[9] Ker voditelji Odpora niso hoteli ponuditi nikakršne politične iniciative, so suspendirali lastno politično subjektiviteto in to – kar je najbolj simptomatično – se jim šteje za največjo odliko:

"Študentski odpor je v Beogradu edina resna sila, ki bi lahko omogočila družbene spremembe. Zelo dobro je, da niso politična organizacija, da nimajo voditeljev, prostorov, da nimajo člena, pri katerem bi jim lahko posekali temelje."[10]

Kot čisto nasprotje študentov v Srbiji bi lahko navedli študente v BiH, od katerih se bom posvetil predvsem študentom na Univerzi v Sarajevu. Njihov molk je močnejši od vpitja beograjskih kolegov in v

pravice do posvečenega rojstnega dne, telefon dolgo zvoni. Če Martin dvigne slušalko, naredi dolg premor, preden se oglasi." (U znaku ruže, Sarajevo, Bosanska knjiga 1997, str. 33–34.) Razlika med Mehmedinovićem in Lazarevsko se v tem primeru paradoksalno kaže kot razlika med dokumentarnostjo, ki se izteče v patetiko, in okrutno ironijo, ki na koncu proizvede emocije.

[4] Ugo Vlaisavljević, Politika znanja i neznanja, Odjek, št. 2, poletje 1998, str. 13–22. Glej tudi to številko ČKZ.

[5] U. Vlaisavljević, Ibid., str. 13.

[6] U. Vlaisavljević, Ibid.

[7] U. Vlaisavljevć, Ibid. Povezava med Vlaisavljevićevo analizo in situacionističnim diskurzom bi bila lahko predmet posebne analize, a kljub temu si privoščimo nekaj splošnih, nepretencioznih pripomb. Kakor je situacionistična teorija zanemarjala vsakršno bistveno razliko med poznim kapitalizmom in 'socializmom', bi to gotovo spregledala tudi skozi upiranje – na katerega opozarja Vlaisavljević – med modernistično naravo socialistične/nacionalistične (Gemeinschaft) in kapitalistične družbe (Geselschaft) kot modernističnega fenomena par excellence. Situacionisti bi Vlaisavljevićev pristop verjetno označili za metodo, ki se ukvarja s površinskimi podrobnostmi, ki zakrivajo celoto. Kljub temu pa se zdi, da

Vlaisavljević v nekem trenutku popolnoma prevzema ne le situacionistično frazo, temveč tudi situacionistično gardo: "Če bi se danes lotili kritičnega razmišljanja (...), bi to pomenilo predvsem kritiko epistemološke politike, ki osnuje oba totalitarna režima." A prav ko Vlaisavljević najbolj zveni kot situacionist, mu je najmanj podoben: "Zato bi morala biti depolitizacija univerze (...) prva politična naloga demokracije. Ta cilj bi s klasičnim besednjakom najlaže opredelili kot pridobivanje avtonomije univerze in osvobajanje družbenih in duhovnih ved od njihove kvazi-znanstvenosti, tj. izrazitih ideoloških vsebin." V situacionističnem smislu je to predlog za reformo, torej naiven, nesmiseln in neuresničljiv predlog, ki je režimu pisan na kožo. Še več, ta predlog ni slepa pega Vlaisavljevićevega teksta samo iz situacionistične perspektive, slepa pega ostaja tudi v kontekstu preostalega dela njegove analize. Če podobnega projekta ni bilo mogoče uresničiti v socializmu, kako naj bi bilo to mogoče v nacionalističnemu sistemu, ki je, po Vlaisavljevićevih besedah "realnejši od realsocializma, če je to sploh mogoče".

[8] Pravzaprav je tak trik ob študentskih demonstracijah leta 1968 uporabil tudi Josip Broz Tito. Na študentske proteste se je – pričakovano togo – najprej odzvala partijska nomenklatura, ki je študente obtožila, da ogrožajo mir, red in stabilnost države, torej

zadnjih nekaj letih so se oglasili le, kadar so jih k temu prisilile težave v zvezi z nastanitvijo v krajevnih študentskih domovih. Vse druge stvari v njihovem življenju in šolanju pa je odlično – korupcija, gospodarski zlom, brezvladje, povezava oblasti in kriminala, legalizacija ropov in druge odlike povojne Bosne niso dovolj, da bosanski študent odpre usta. Oglasil se bo šele, ko se vtaknete v njegovo nizkokalorično kosilo ali mu zagrozite z odvzemom študentske sobice. Bosanski študenti si ne prizadevajo, da bi svoje težave videli znotraj širšega družbenega okvira, kot posledice določene ideološke/politične konstelacije; ne opazijo, da so namesto kosa zemlje, na katerem bi v mračni različici *Kandida* okopavali svoj vrtiček, v resnici dobili minsko polje, iz katerega gledajo kosti.

Vendar nas navidezne razlike med beograjskimi in sarajevskimi študenti ne bi smele zavesti – vpitje prvih in molk drugih sta samo različna izraza iste študentske nemoči in marginalnega statusa. Veliko pomembneje je poudariti, da študentje v ta položaj niso zašli zaradi represivnega režima, temveč zaradi aktivnega prevzema tega položaja oziroma brezkompromisnega zavračanja, da prevzamejo vlogo političnega subjekta.

Vrnimo se k izhodiščnemu paradoksu – vse študentske napake, ki jih pamflet urejeno našteva, pristajajo študentom na prostoru nekdanje Jugoslavije bolje, kot so pred tridesetimi leti pristajale francoskim študentom. Še več, dopolnili bi ga lahko z obtožbami, ki so povezane z našo neposredno zgodovino – da so se dali zavesti nacionalizmu in se priključili nacionalističnemu projektu, da so bili ubogljivi eksekutorji okrutnih zločinov itd. In pri tem bi se težko zmotili. Ne, tega ne bi smeli sklepati iz razloga in na način, ki so ga uporabili situacionisti, ne bi jih smeli vključiti v svojo ideološko tvarino, kot je to naredila SI. V čem je njena temeljna zmota?

Morebitno pot do odgovora ponuja odkritje, ki je povezano s formalno platjo situacionističnega pamfleta. Za njegovo zgradbo je značilna določena točka preloma – medtem ko v prvem delu pamfleta avtorji naštevajo napake študentov, najdemo v drugem skico revolucionarne strategije. Ali ta zgradba ne zrcali prav tradicionalno, konservativno vzgojno metodo 'Drgnemo vam nosove in vas trpinčimo, da bi iz vas naredili ljudi', ki jo poznamo z različnih slik – od okrutnih učiteljev, ki so otroke šibali za najmanjši prestopek in jih prisiljevali, da so klečali na koruznih zrnih, do hollywoodskih stereotipskih brezčutnih vojaških častnikov, ki nabornike ponižujejo na vse mogoče načine, a pozneje spoznamo, da so ti častniki dobri po srcu in da vse to delajo le zato, da bi vojake, ki jih imajo očetovsko radi, pripravili na grozote bitke. Vprašanje, ki se mu ne moremo izogniti, se glasi: Zakaj SI, ki se je rada hvalila s svojo herostratsko antipatijo do vsega konservativnega, vztraja pri očitno banalno konservativnem *tepem-te-ker-te-imam-rad* pristopu do študentov? Psihoanaliza na to vprašanje odgovarja z vprašanjem, s katerim se odziva tudi na opisane scenarije: Kaj če je brutalni častnik *v resnici*

brutalen, očetovska toplina, ki se skriva za mučenjem nabornikov, pa je nekakšna zaščitna fantazma, s katero se njegovi vojaki (kot tudi idiotski gledalci, ki jih ujame takšna brutalnost) branijo pred mučenjem, ki ga izvaja. Ali – kaj če SI, ki se v obračunu s študenti obnaša kot okrutni učitelj, ki naj bi imel mehko srce in naj bi svojim učencem želel samo najboljše, ni nič drugega kot še en ideološki projekt, ki uporablja radikalni protikonzervativizem kot krinko za pravi konzervativizem, ki je veliko bolj tog od tistega, ki je vladal francoski družbi. In kaj če je vse to naredila le, da bi študente uporabila za svoje namene, da so jo torej vodili isti interesi, zaradi katerih so poskušali študente pridobiti tudi sovražniki situacionistov, kapitalisti/socialisti?

Utilitaristični moment je namreč brezmejen – nemogoče bi si bilo predstavljati pamflet, ki se začne z brezobzirno obsodbo študentov in se z njo tudi konča, ne da bi jim dal možnosti za popravek oziroma ki bi jih popolnoma odstranil iz svojega političnega projekta kot nekaj nepotrebnega, ki bi jih križal.[11] Prav na tej točki pa srečamo še nenavadnejši moment – situacionisti ne ponujajo nobenega pogleda, nobenega namiga, kakšen naj bi bil študent po končani revoluciji, kakšen bi bil, če bi se osvobodil bremena napak, ki mu ga je naložila vladajoča ideologija, kakšno bi bilo njegovo življenje, izboljšano po situacionističnem receptu.

Ta nenavadnost izhaja iz tega, da avtorji pamfleta predpostavljajo obstoj študenta 'kot takega', kot subjekt, ki je lahko popoln in popolnoma konsistenten, in da so mu nasprotja, ki mu jih pripisujejo, podtaknjena in izvirno tuja. V skladu s to predpostavko pamflet že v naslovu in podnaslovu domneva, da poleg bede obstaja neka druga dimenzija študentskega življenja, in celo ponuja "skromen predlog za njegovo izboljšanje". Še več, projekti spreminjanja korumpiranega študenta in revolucionarno poslanstvo sta skladna postopka, a že samo dejstvo, da SI ne opredeli natančno, kaj bo posledica česa – ali bo študentovi emancipaciji sledila revolucija ali obratno –, zrcali negotovost situacionistov pri obravnavanju vprašanja študentov. Vendar ta dilema razen za diagnosticiranje nelagodja situacionistov nima kakšnega večjega pomena – veliko pomembnejše je za nas dejstvo, da situacionisti sploh predpostavljajo obstoj študentov, ki niso korumpirani, neodgovorni itd., oziroma študentov, ki bi si z uresničitvijo določenega političnega projekta 'vrnili' pravi obraz, svoje prvobitne vrline. V Lacanovem pomenu je ključni problem temeljna nemožnost te projekcije, njena zasidranost v domeno Realnega.

Na tem mestu lahko uporabimo avtobiografsko anekdoto režiserja Davida Cronenberga, povezano s snemanjem filma *Trk*, v katerem imata glavna junaka – promiskuitetna zakonca – številne spolne odnose z razmeroma neznanimi ljudmi in pozneje primerjata svoje izkušnje.

"Nekateri morebitni distributerji so rekli: 'Na začetku bi morala biti (filmska lika, op. N. J.) bolj normalna, da bi lahko videli, kje sta naredila napako.' Z drugimi besedami, naredil naj bi nekakšno

socialistični sistem. Toda v trenutku, ko so vsi pričakovali, da bo Tito v nagovoru narodu o študentskih protestih samo okrepil že izrečene obtožbe na račun študentov, je naredil prav nasprotno – zahteve študentov je označil za upravičene in od partijske nomenklature zahteval, da jih nujno reši.

[9] Težko se je izogniti asociaciji na lacanovskega 'izginjajočega posrednika' – ali se govorniki Odpora ne obnašajo, kot da si želijo status 'izginjajočega posrednika'? Oni bodo tukaj, maksimalno bodo podprli opozicijo, katalizirali bodo politični obračun z režimom, opozicijo bodo pripeljali na oblast, potem pa se bodo preprosto umaknili, brez vsakršnih ambicij, da bi sodelovali v vladi. Politična gibanja denimo na Hrvaškem, pa tudi v BiH, kjer postaja socialdemokratska opcija čedalje bolj pomemben dejavnik oblasti, kažejo, da je režim mogoče spremeniti tudi brez tako velikodušne študentske ponudbe – niti na Hrvaškem niti v BiH se namreč študenti niso vsiljevali kot organizirana skupina, ki je s svojim delovanjem pripomogla k vzponu SDP.

[10] Vlada Divljan v intervjuju 'Sve je to samo slika', Zarez, št. 34, 22. 6. 2000.

[11] Ironično – ni te oblike 'nezanimanja' za študente pokazal nacionalistični diskurz? Študenta sploh ne interpelira kot takega, temveč izključno kot

nosilca nekih drugih lastnosti – študenta nagovarja kot nekoga, ki se je pripravljen žrtvovati za blaginjo države, potencialnega vojaka, žsina' naroda itd., a nikoli kot študenta. (Ironija je, da študent na ta način tudi danes deli usodo delavcev, saj znotraj nacionalističnega diskurza 'kot taki' ne obstajajo niti pripadniki delavskega razreda.) Situacionisti ravnajo popolnoma drugače – podrobno naštevajo vse napake študentov, ki jih – v tem primeru gre za francosko politično prizorišče šestdesetih let – kapitalistični sistem neguje, in katere nameravata stalinistična in socialistična opozicija izkoristiti za novačenje študentov v svoje vrste. Razliko med obema diskurzoma lahko izkažemo tudi v psihoanalitičnem registru – nacionalistični diskurz uporablja fantazme o študentih, medtem ko je situacionistični popolnoma potopljen vanjo.

[12] Cronenberg on Cronenberg, uredil Chris Rodley (London Boston: Faber and Faber, 1997), str. 194.

[13] Jeanne L. Schroeder, The End of the Market: A Psychoanalysis of Law and Economics, Cambridge: Harvard Law Review, 112. zvezek, št. 2, december 1998, str. 518.

Usodno privlačnost. Srečen par, mogoče še pes ali zajec ali morda otrok. Potem pa v avtomobilski nesreči spoznata te grozne ljudi in naredita napako. Odgovoril sem: 'To ni dobro, ker je z njima že zdaj nekaj narobe, zato ju skušnjava lahko premami.'"[12]

Ne bi mogli tega trditi tudi za študente? Nikoli ni bilo niti enega nebednega, nepodredljivega, neubogljivega študenta, ki bi zašel v bedo zaradi 'zunanjih okoliščin', ideologije, družbenega porekla itd. Prav nasprotno – študenti so od nekdaj bedni, odvisni od trenutne ideologije. Še več, o idealnem študentu ne moremo govoriti, ker ne obstaja (in tudi nikoli ni obstajal) v stvarnosti ker ne more obstajati *niti v teoriji.* Zato lahko ta neprispodobna utvara, s katero računa pamflet, obstaja le v domeni lacanovskega Realnega, logično paradoksnega, neizrečenega. Zato nam pamflet na koncu ne more ponuditi niti podobe dobrega, popolnega študenta – čeprav v zadnjih odlomkih izvemo, kako naj bi bila videti avtentična revolucija, ni nobenega namiga o tem, kakšen položaj bi v postrevolucionarni družbi imeli študentje, kakšne lastnosti bi jih odlikovale itd.

Zato bi bila največja kritika avtorjev situacionističnega pamfleta podobna tisti, ki jo je Jeanne L. Schroeder namenila ekonomistom, ki predpostavljajo popolni trg, da bi oblikovali zakone, s katerimi bi dosegli rezultate na popolnem trgu. Schroederjeva izhaja iz predpostavke o radikalni nemožnosti popolnega trga, ki je teoretično nemogoče in kot tako leži v domeni lacanovskega Realnega: 'Pretvarjanje, da je mogoče opisati, kaj bi se zgodilo na popolnem trgu, je fantazma v lacanovskem pomenu tega pojma, poskus, da se navidezno dosegljiv namišljeni nadomestek postavi za nedosegljivo, neopisljivo Realno, ki si ga ni mogoče predstavljati.[13] Zato situacionističnemu projektu ni treba očitati, da se ukvarja z *empiričnо* nemogočimi stvarmi – hrepenenje in načrtovanje 'utopične' revolucije ipd. – temveč da operirajo s tem, kar je teoretično nemogoče –, namigujejo, da mora študent šele postati študent oziroma da si mora spet pridobiti domnevne vrline in mora postati idealen, da bi pripomogel k tej 'utopiji'.

Naš sklep bi bil popolnoma nasproten – vsak politični scenarij (tudi revolucionarni), bi moral pragmatično izhajati iz predpostavke, da politična subjektiviteta subjekta ne leži na drugi strani njegovih napak, temveč prav v njihovi domeni; študent je kot politični subjekt naravnost centriran v svoji bedi. Zato je vsak poziv v slogu 'študentske mrhe, samo še malo se potrudite, da zapustite svoje cesarstvo bede, in postali boste popolni, očiščeni in politično osveščeni študenti' napačen že v osnovi. Študentov ni treba nagovarjati kot prihodnjih, potencialnih političnih subjektov, treba jih je prisiliti, da dojamejo, da so že zdaj politični subjekt, ki s svojo neartikulirano, a intenzivno (ne)dejavnostjo še kako sodeluje v oblikovanju družbene pokrajine. Zato današnji študenti ne morejo izbirati, ali hočejo postati politični subjekt, sicer jih ne bo, ampak ali bodo sprejeli, da že delujejo kot politični subjekt, in bodo prevzeli odgovornost za svoja dejanja, sicer jih ne bo.

Nebojša Šavija - Valha

Sarajevski duh – etno(muziko)loška skica

1. UVOD[1]

V tem predavanju bom uvedel veliko število predpostavk, ki jih tukaj ne bom mogel z ničemer dokazati, ker za njimi za zdaj ne stoji nikakršno raziskovanje.

Prva, najbolj splošna in morda najbolj problematična je hipoteza, da znotraj Bosne in Hercegovine ne obstajajo etnične meje, ker ni etničnih skupin: ali je razlikovanje površinske plasti kulturoloških naslag, ki pripadajo vplivu treh velikih religij, ki pa niso bile v bistvu nikoli v popolnosti integrirane v življenje teh skupin, dovolj, da govorimo o treh etnijah? Morda bi lahko govorili o treh nacijah, pa še to le, če vzamemo pojem nacije v zelo širokem smislu – kot naziv za politično strategijo določene skupine, definirane z regijsko pripadnostjo. Pri tem temeljni izvor nacije ni posameznik ampak *Gemeinschaft*.[2]

Naslednji pojem, ki ga je potrebno v baudrillardovskem smislu radikalizirati,[3] je pojem tolerance: znotraj bosansko-hercegovskega kulturnega prostora ta beseda nima pomena. Toleranca – latinska beseda *tolerare* pomeni vzdržati, prenesti, trpeti – v svojem pomenu implicira nekaj so-obstoječega; pa ne nečesa identičnega, ampak nekaj drugačnega, nekaj, kar je treba prenašati. Še več, besede "vzdržati", "prenesti" in "trpeti" implicirajo določeno nezadovoljstvo – nekaj, česar nimamo radi, vendar na tisto pristajamo iz kakršnega koli razloga. Biti toleranten ne pomeni nujno imeti drugega rad, ampak ga prenašati kot takega.

Od tod lahko vidimo, da pojem tolerance predpostavlja pojem drugega, za katerega pa trdim, da v bosansko-hercegovski kulturi

[1] Pričujoče besedilo je bilo napisano kot del referata "AMBROSIA SOUVENIR", pripravljenega za seminar "ON DIVIDED SOCIETIES", ki je bil leta 1998 v Interuniverzitetnem centru v Dubrovniku. Predstavljen je bil v okviru teme "Meje, vojne, kultura: Sarajevo". Osnovni namen referata je bil približati udeležencem seminarja neko kulturno prakso, ki je bila in se še vedno dogaja v razmerah anomije in motene okolice, torej vojne in tranzicije. Praksa, ki naj bi jo predstavil, je aktivnost kulturne asociacije AMBROSIA iz Sarajeva. Da pa bi to bilo mogoče storiti, je bilo treba udeležencem seminarja, ki večinoma niso bili državljani s področij nekdanje Jugoslavije, potrebno vnaprej pojasniti nekaj o sami kulturni predpostavki, v kateri se je ta praksa odvijala. Treba

nima pomena. Pomena pa nima preprosto zato, ker pravzaprav nima česa označiti; ni tiste razlike, ki bi producirala pomen – tu govorim o konceptu drugega znotraj kulture, ne v odnosu do druge kulture. In prav zato, ker je to razliko "treba" ustvariti, jo torej sproducirati samo iz sebe, mora privesti do absolutne drugosti, do nekega ne-jaza, ki je tako močan, da hoče zagospodariti nad mojim jazom. Tukaj imamo sliko sovražnika, mračnega, obskurnega, sliko nas samih v izkrivljenem ogledalu, sliko Schmittovega absolutnega sovražnika.[4] V situaciji "ali on ali jaz" ni tolerance. Meje in vojne so tukaj neločljive, vpisane so v samo kulturno predpostavko.

2. SARAJEVO – PRED VOJNO

Gremo zdaj v Sarajevo. Vsi ljudje s področja TOFY[5] vedo za slavni "sarajevski duh", na katerega so meščani Sarajeva neskončno ponosni. Gre za neko strategijo vsakdanjega življenja v tem mestu. Ničelna točka tega duha je koncept "raje". To je turška beseda, ki označuje podložnika, reveža, v sarajevskem žargonu pa nekoga, ki je *"in"*. Kaj pomeni biti *in* na sarajevski način? Pripadati enemu ali več krogom prijateljev (*raja* iz službe, šole, ulice, gostinskega lokala ...), znotraj katerih se nekomu odvija celotno življenje. Pri tem so pravila obnašanja za vse kroge enaka: osnovno pravilo je biti enak med enakimi, "ne se pretvarjati", "ne se delati, da si nekaj". Ingeniozni mehanizem, ki omogoča obstoj *raje*, je najbolj omembe vredna stvar v "sarajevskem duhu", to pa je humor – koncept *raje* temelji na zafrkantskih odnosih znotraj kroga. Temeljni greh je "prirniti se nekam". To pomeni vlagati več individualne energije v karkoli – torej v delo, družbeni položaj, umetnost, znanost, hobi, skratka karkoli. Vsaka taka investicija vas avtomatsko postavi v položaj objekta posmeha. Enako je tudi s konflikti znotraj *raje* – ne rešuje jih, ampak se jim posmehuje.

Obstajata samo dva mehanizma, da si pridete z *rajo* na čisto. Prvi je, da si ustvarite močan mehanizem samoironije, s katerim se vsakemu svojemu početju že od začetka posmehujete, se zavedate njene omejenosti in tako sami vzpostavite notranje meje svojih zmožnosti. Morda bi bilo treba *rajo* brati skozi Rortyjevo ironijo, solidarnost in kontingenco[6] – gre torej za nekega (samo)ironičnega subjekta kot temeljnega "sočutneža", ki se zaveda svojega "dokončnega besednjaka" in kontingence vseh svojih strategij in praks. Ali je *raja* nekakšna pražival postmoderne družbe, nekakšna v-sebe-implodirajoča baudrillardovska indiferentna masa? Izhodiščne pozicije so vendarle drugačne: namesto "igre razlik" imamo identiteto *Gemeinschafta*. Imamo predmoderni subjekt (ali ne govori Lyotard o nekakšni identiteti predmodernega in postmodernega stanja, ali ni prav tu odgovor?), ki vstopa v socializem kot strategijo skupnosti in nima potrebe po individualizaciji. S tega stališča izraz *raja* povsem

jim je bilo torej predstaviti etnološko skico Sarajeva, s posebnim poudarkom na povezavi med glasbo in socialno strukturo. Z nekaj spremembami je bilo besedilo predstavljeno tudi kot javno predavanje v Sarajevu 1999. leta na glasbeni akademiji, v sklopu dejavnosti Ateljeja za filozofijo, socialne znanosti in psihoanalizo.

[2] Tukaj vsekakor naletimo na problem poimenovanja, ki je na teritoriju, o katerem je govor, najtemeljnejši življenjski problem.

[3] Jean Baudrillard: Radical Thought, http://www.ctheory.com/a25-radical_thought.html

[4] Carl Schmitt: Teorija partizana, v: Evropski diskurs rata, ur. Obrad Savić, Circulus, Beograd, 1995. p. 214–219.

[5] To okrajšavo sam slišal od Rastka Močnika in jo bom uporabljal za imenovanje teritorija bivše Jugoslavije (Territory Of Former Yugoslavija).

[6] Richard Rorty, Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

ustreza "stvari" – skupnost zatiranih, delavski razred, vsi smo enaki: zato so lahko v isti *raji* univerzitetni profesor, točaj in delavec. Kaj se dogaja z nacionalno razliko? Tabu je! Če nekoga vprašate o nekem narodu, je tipičen odgovor: "Ne zanima me, kdo je kdo, važno je, da je dober človek." Z nacionalno razliko se dogaja enako kot z vsemi drugimi: če so na nek način potencirane, so predmet posmeha, torej potlačitve. Če parafraziram Marcuseja,[7] je *raja* ugodni mehanizem nesvobode in socialne prisile.

Drugi mehanizem, da si pridete z *rajo* na čisto, je ta, da enostavno odidete iz mesta. Mnogi so to tudi storili. Ni mogoče preprosto izstopiti iz *raje*, ker izven nje ne obstaja nikakršen prostor.

Seveda pa obstaja tudi nasprotje *raje*, to pa je "papak",[8] ki je *par definitionem* "kmet", primitivno človeško bitje, ki je "sestopilo (s planine)" v mesto in se ne zna obnašati. Lahko se je celo rodil v mestu, a je tak kot "oni" in se tudi druži z njimi. Toda tudi *papki* so med seboj *raja* – tukaj deluje tisto, čemur Devereaux pravi "antagonistična akulturacija"[9] –, le da je njihova zafrkancija "kmetavzarska". Tako da, ponavljam, prostor izven *raje* sploh ne obstaja. O *imidžu papka* ali nekoga iz *raje* tukaj ne bom govoril ampak grem na glavno distinkcijo, ki je povezana z glasbeno subkulturo.

[7] Herbert Marcuse, One Dimensional Man, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1964.

[8] Beseda sicer pomeni parkelj (roževinast noht na nogi sodoprstega kopitarja – na primer goveda, koze, ovce ali svinje), v prenesenem pomenu pa bi ji še najbolj ustrezal slovenski izraz "kmetavz" ali "govedar" – op. prev.

[9] Georges Devereoux: Komplementaristička etnopsihoanaliza, August Cesarec, Zagreb, 1990.

[10] Platon: Država, BIGZ, Beograd, 1976.

3. RAJA IN GLASBA

Vprašanje izbora glasbe, ki jo poslušate v Bosni in Hercegovini (pa tudi v sosednjih državah) v bistvu sploh ni estetsko vprašanje, celo ne vprašanje subjektivnega okusa – ampak je najgloblja (pogosto nezavedna) politična izbira. Upam si trditi, da je najmočnejši mehanizem manipulacije na teh prostorih prav glasba, in to v največji meri tista, ki jo imenujemo novokomponirana narodna glasba ali celo narodna glasba nasploh. Upam si trditi, da je bila vojna v Bosni in Hercegovini in nasploh v TOFY mogoča samo skozi omasovljenje populacije, ki posluša novokomponirano narodno in narodno glasbo nasploh – ker ta glasba producira in reproducira tipičnega nacionalista. Nič čudnega torej ni, da se je vse skupaj začelo v 70-ih.

Morda bi se bilo tukaj primerno sklicevati na Platona, ki v svoji Državi pravi:

"Glasba tudi ne počne ničesar drugega – odgovori (Adeimant) –, kot da se počasi naseljuje in skrivaj prehaja na karakter in na sposobnosti, nato se postopoma krepi in prehaja v življenje državljana, od tam pa se z veliko drznostjo polašča zakonov in ustave, o, Sokrat, dokler končno ne spreobrne vsega zasebnega in javnega življenja."[10]

In to tukaj jemljem za zanesljivo resnico.

Torej, *raja* v povprečju posluša pop glasbo. In sarajevska pop šola je bila najpopularnejša v vsej TOFY. Sarajevski glasbeniki so preprosto segli v srce vsakega povprečnega Jugoslovana urbane provenience. To je glasba za druženje, za zabave, s 3–4 akordi, vsi

lahko pojejo, lahko jo je izvajati zgolj s spremljavo kitare. Vendar deli *raje* poslušajo tudi rock in njegove različne derivate, čeprav sama rock scena v Sarajevu ne obstaja - govorim o predvojnem obdobju. Zakaj? Biti *rocker* je pomenilo upirati se, imeti višek energije in jo biti pripravljen vložiti v neko stvar, torej biti entuziast, biti "zagreben" – torej biti vse tisto, kar *raja* zavrača. Lahko plešeš na rock glasbo v kakem klubu, ker je to dobra zafrkancija, ampak biti rocker pomeni imeti stališče, pozo. Le redkim je to uspevalo in vedno so jih imeli za malo nore. Sarajevo v pogojih TOFY nima niti enega pomembnejšega rock banda – posamezni primeri, kot sta na primer Kongres in SCH, še ne pomenijo, da rock scena obstaja.[11]

Enako je z jazzom. Nekateri ga poslušajo, a v Sarajevu jazzovske scene ni bilo.

Zanimivo pa je omeniti, da je sarajevska publika vedno rada prihajala na koncerte rock in jazz glasbe, kadar so gostovali tujci.[12]

Tukaj moram omeniti še eno institucijo vsakdanjega življenja v najtesnejši povezavi z *rajo* in njeno mentaliteto. To je pojav gostinskih lokalčkov, "kafićev". Ti so tipičen sarajevski izum iz druge polovice 70-ih, ki se je iz Sarajeva razširil po vsej Jugoslaviji. Zelo težko je definirati *kafić* – to ni gostilna, ni kavarna, ni bar, ni bistro in ni diskoteka, ampak je vse to po malem.[13] V osnovi nudi kompromis za vse in je idealno zbirališče za *rajo*. *Raja* ima svoj *kafić,* v katerem se zbira skoraj vsak dan. Tam se da kaj popiti, poklepetati, poslušati glasno glasbo, po malem zaplesati ali le stati v ali pred kafićem. *Kafić* je kraj, kjer se *raja* stalno reproducira.

4. PAPAK IN GLASBA

Papak redno (!?) posluša narodno glasbo in, kar je še hujše, novokomponirano narodno glasbo. Gre za glasbo, ki "vleče" melodije iz narodnih napevov, besedila so ponavadi "cenena" ljubezenska poezija, reprodukcija stereotipa otožne balkanske duše, človeka iz naroda z globokim občutenjem življenja, začinjena so s pijanstvom in zabavljaštvom in podobnim. Seveda se ta glasba izvaja s sodobno glasbeno senzibilnostjo, elektrificirana je in hrupna ter s prevladujočim zvokom distorzirane harmonike.

Hitri vzpon te vrste glasbe se začenja v drugi polovici 70-ih let, hkrati z njim pa se začenja tudi rast "novokomponirane mentalitete", katere idealni tip je "privatnik", oseba, ki je uspešna v nekem malem privatnem biznisu, lastnik gostilne, restavracije, trgovine ipd. Za razliko od *raje*, ki ne pozna idealnega tipa, ker mehanizem zafrkancije izničuje vsako hipostaziranje nekakšnega transcendentalnega označenega, se tukaj ta idealni tip pojavlja kot gibalna sila, ki spravlja v pogon vsakega *papka*, s tem pa se začne smrt *raje*, ki je do takrat vladala med *papki*. Tu ni več čudno, če kdo prekomerno investira energijo, tu je cilj postati nekdo – postati *privatnik*. Prav zato, ker se

[11] Ne moremo reči, da je bilo Sarajevo povsem izključeno tudi od alternativnih struj, a šlo je le za posamične pojave. Najpomembnejši med takimi projekti je zagotovo noise grupa SCH, morda edini zares alternativni projekt v Sarajevu pred vojno. Njihov vodja, Senad Hadžimusić – Tena, je poskušal inkorporirati celoten umetniško-političen program v delovanje svoje skupine, po zgledu slovenske scene tistih let. Še en pomemben alternativni projekt v Sarajevu pred vojno je umetniška skupina Zvono (ime so dobili po cafe-galeriji Zvono, kjer se je zbirala večina sarajevskih alternativnih umetnikov in intelektualcev. To je bil takrat edini kraj v mestu, kjer je bilo mogoče poslušati tudi blues in jazz).Verjetno so bili najrelevantnejši skupinski umetniški projekt iz Sarajeva. Bili so zelo aktivni in priredili so množico razstav, performansov, hepeningov itd.

[12] Položaj "tujca" pri raji je tudi sicer zanimiv – na neki način mu je vse dovoljeno, ker je po definiciji nor in neumen, ker ni "v toku", ker ne pozna "fint"; hkrati je predmet zafrkancije, pa tudi zaščite (jasno je, da tujec za to svojo pozicijo ne ve). Mnogi tujci so Sarajevo naravnost oboževali.

[13] Za to opažanje sem hvaležen gospodu Mladenu Srdiću.

papki kažejo kot primarno ekonomska in ne socialna skupnost, njihov primat raste, proizvajajo presežek vrednosti – za razliko od *raje*, ki ima zgolj enostavno reprodukcijo in pravzaprav stagnira.

Ker pa se reprodukcija *papkov* ne odvija v obliki prostega tržišča, "svobodno lebdečih označevalcev", ampak v bistvu znotraj vertikalne strukture patriarhalne družbe, v najgloblji navezanosti na korenine, na zemljo, na poreklo, reproducira tudi lik *pater familiasa* in odločilno vnaša v družbo nacionalizem, ki ni nacionalizem individuuma (torej meščanski nacionalizem), ampak nacionalizem *Gemeinschafta* (etnonacionalizem?).

Dva umetniška fenomena, ki sta bila znana po vsej Jugoslaviji, sta bistveno povezana s to opozicijo in ju sploh ne moremo dojeti, če vse to zanemarimo.

Eden je jugoslovanska superskupina Bijelo dugme, ki se je pojavila kot neke vrste povezava med obema opozicijskima poloma. Bijelo dugme uvaja v jugoslovansko glasbo dve stvari: vizualno in glasbeno senzibilnost rocka 70-ih ter najbanalnejše folk motive. Njihov vodja Goran Bregović je po eni strani *raja* in po drugi *privatnik*. Vloga Bijelega dugmeta je v tem procesu zelo intrigantna in na tem mestu jo lahko na žalost le omenimo.

Drugi fenomen je gibanje New Primitives, ki predstavlja prvi pojav resničnega upora *raje* proti *papkom*. Njihova metodologija je enostavna: uporabijo tisto najboljše od *raje* – humor – in s spravljanjem mentalitete *papkov* do monthypythonovskega absurda jih izpostavljajo porogu. Izrabljajo njihov žargon in obnašanje ter ju reproducirajo skozi radijske in televizijske oddaje ter skozi glasbo. A njihov končni izdelek je bil vseeno kontraproduktiven – *papki* so njihov humor cenili!

5. SARAJEVO – VOJNA

Tukaj bom v kratkih orisih opisal predvojno situacijo v Sarajevu.

Absolutna dominacija *papkov* in "novokomponirane mentalitete". *Raja* je globoko pretresena od novega vala tranzicije – če hoče preživeti, mora človek vlagati mnogo več energije; s humorjem ni mogoče regulirati globoko načetih socialnih odnosov. *Raji* kot možni izhodi preostanejo tri smeri: zapustiti državo (kar jih mnogo tudi stori), zagnati posel (ki pa ga v popolnosti obvladajo *papki*) ali se navezati na katero od potlačenih življenjskih strategij. Od teh pa je najprivlačnejši in najkonformnejši nacionalizem, ker ponuja nadomestek izgubljene skupnosti: vsi smo enaki, ker se enako imenujemo – in ta opcija v izboru prevladuje. *Raja* tako poka po vseh šivih.

Začetek vojne je zadnji trzljaj institucije *raje*. Uspelo ji je nuditi nekaj odpora – prvič in zadnjič: to je bil izgon narodne glasbe iz vseh valov sarajevskih elektronskih medijev. "Urbano" se je zoperstavilo

mnogo močnejšemu "ruralnemu". "Kmetje" so bili tisti, ki so z okoliških planin ubijali mesto; k definiciji "kmeta" pa spada, da posluša narodno in novokomponirano narodno glasbo – sovražnik je bil torej medijsko identificiran skozi glasbo. Če so se hoteli izogniti etiketiranju za sovražnike, so morali *papki*, ki so ostali v mestu, molčati, čeprav so bili v absolutni večini. In to za nekatere "romantično" obdobje vojne je trajalo dva meseca.

Ko se je izvršila identifikacija sovražnika po nacionalni liniji, se je "naša" narodna glasba ponovno vrnila proti "njihovi" narodni glasbi.[14]

Raje ni bilo več. Njen duh pa je živel naprej skozi samoironijo, ki je bila v veliki meri strategija preživetja v stresnih situacijah vojne.

Hitra krepitev narodnjaško-nacionalističnega duha v teku vojne je tesno povezana z vse večjo ruralizacijo Sarajeva, kar pa je proizvedlo en nedvomno dober učinek. Znotraj majhnega preostanka urbanega jedra je začel rasti upor proti takim strategijam. Upor, ki se je zdaj lahko realiziral, ker ni bilo socialnih spon *raje*. 93. in 94. leta pride v Sarajevu do kulturne vstaje. Za to je v veliki meri zaslužen radio Zid. Prvič se je v Sarajevu porodila rock scena, tista prava, uporniška, neinhibirana. Na desetine rock skupin se pojavlja čez noč, na vseh koncih se igra rock, radio Zid organizira veliko kampanjo, prirejajo se koncerti, nastopi ...

Pa ne samo rock. Igralci in režiserji se samoorganizirajo, izvaja se množica predstav. Organizira se prvi filmski festival. Težko je opisati vse kulturne akcije, ki so se odvijale v tem obdobju. Večina jih je bila izpeljanih "od spodaj", na podlagi individualnih iniciativ. Nastanek alternativne kulturne scene je bil edini možni način za preživetje urbane biti Sarajeva – edino kulturna alternativa je bila namreč dovolj oddaljena od narodnjaško-nacionalistične mentalitete, da je lahko vsaj začasno ustavila njeno širjenje.

SARAJEVO – PO VOJNI?

Kaj je ostalo od te kulturne vstaje? To bi bila tema za kakšno bodočo razpravo.

Prevedel Darinko Kores Jacks

[14] *Pri tem so se na obe strani tihotapile kasete in enih in drugih izvajalcev narodne glasbe.*

LITERATURA

BAUDRILLARD, Jean: Radical Thought, *http://www.ctheory.com/a25-radical_thought.html*

DEVEREOUX, Georges: Komplementaristička etnopsihoanaliza, *August Cesarec, Zagreb, 1990.*

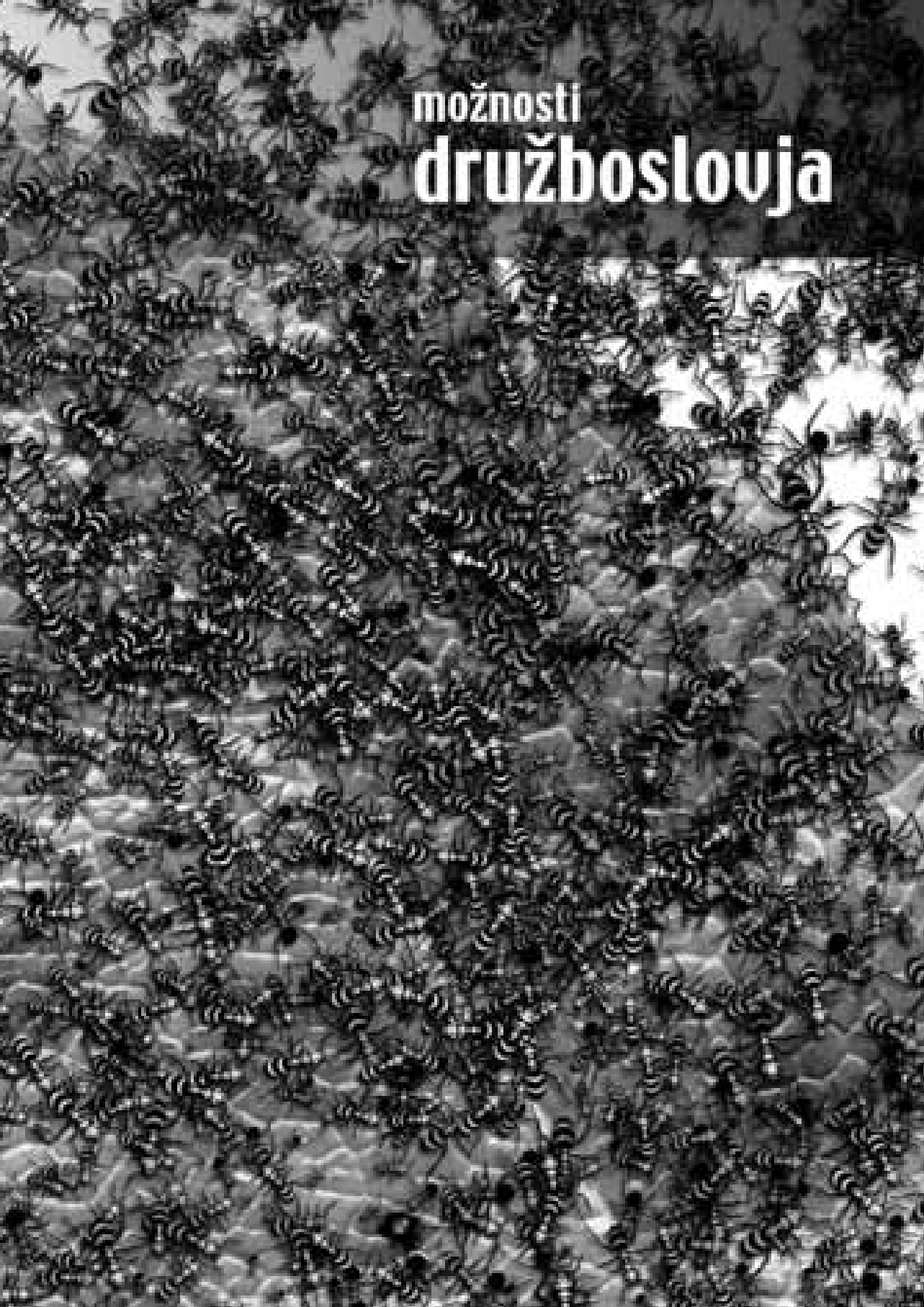
MARCUSE, Herbert: One Dimensional Man, *Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1964.*

PLATON: Država, *BIGZ, Beograd, 1976.*

RORTY, Richard: Contingency, Irony and Solidarity, *Cambridge University Press, Cambridge, 1989.*

SAVIĆ, Obrad (ur.): Evropski diskurs rata, *Circulus, Beograd, 1995.*

možnosti
družboslovja



Rastko Močnik

Sistem družboslovja in njegovi učinki

Pričujoče besedilo je odlomek iz daljše razprave, v kateri bi rad dognal, kaj naj danes počnemo s sociologijo. Tukaj bom poskusil pokazati, da je tisto, kar, denimo, Gulbenkianova komisija[1] razglaša za "sistem družboslovja", le neko določeno (ideološko) samorazumevanje teh ved. Strinjal se bom z avtorji teze o "sistemu družboslovja", da je to samorazumevanje zastarelo, če ga merimo s teoretskimi praksami v družboslovju in humanistiki. Opozoril pa bom, zakaj je ta "sistem" vendarle pomemben: je namreč trdno in cvetoče "družbeno dejstvo", saj "materialno eksistira" v dobršnem delu družboslovnega establišmenta in malone v popolnosti obvladuje državne aparate na področju "znanosti" in "izobraževanja", na področju teoretske produkcije in izpolnjevanja pogojev zanjo. Opozoril bom tudi na nekatere najpomembnejše posledice, ki jih to samorazumevanje prinaša za prakticiranje družboslovnih disciplin. Ob teh pretežno polemičnih izpeljavah upam ponuditi nekaj pozitivnih elementov za obdelavo osnovnega vprašanja: kako je danes sploh še mogoče prakticirati družboslovje.

[1] *Immanuel Wallerstein in drugi, Kako odpreti družbene vede, Založba /*cf., Ljubljana, 2000.*

Sistem disciplin v 19. stoletju

Oglejmo si najprej sistem družboslovnih disciplin, kakršen naj bi se izoblikoval ob koncu prejšnega stoletja. Ta *fin de siecle* je s stališča sociologije še zlasti pomemben: to je trenutek, ko je Durkheim vzpostavil problemsko polje sociologije. Sociologija pripada temu sistemu tako rekoč kar dvakrat: na eni strani je za nazaj

mogoče pokazati, da je sociologija lahko vzniknila prav iz logike tega sistema; da je bila potemtakem vanj vpisana, še preden je nastala. Na drugi strani je sociologija prišla, da bi ta sistem dopolnila, izpolnila – še več: da bi ga povzela in sintetizirala. Ne smemo pozabiti na optimizem začetkov, danes bi lahko rekli: na oholost prvotnih iluzij. Za nazaj lahko namreč vidimo, da se je sistem začel podirati, brž ko so postavili njegov projekt. Da ga pravzaprav nikoli ni bilo. Danes ne živimo več v tem epistemičnem svetu: je potemtakem sociologija le še nekakšen duh iz preteklosti?

Pomagajmo si s tole odločno sintetično formulacijo:[2]

V sistemu disciplin, ki so ga sestavili v poznem devetnajstem stoletju, da bi z njim strukturirali družbene vede, so bile tri jasne razmejitvene črte: črta med raziskovanjem modernega/civiliziranega sveta (zgodovinopisje plus tri nomotetične družbene vede) in raziskovanjem nemodernega sveta (antropologija in orientalistika); v raziskovanju modernega sveta črta med preteklostjo (zgodovinopisjem) in sedanjostjo (nomotetične družbene vede); v nomotetičnih družbenih vedah ostre črte med raziskovanjem trga (ekonomija), države (politologija) in civilne družbe (sociologija). V svetu, ki je nastal po letu 1945, je vsaka izmed teh razmejitvenih črt postala negotova.

Sistem je očitno dieretičen. Zdi pa se, da ima napako: ločnica "moderno/ne-moderno" je lahko časovna ali strukturna, medtem ko je cepitev "modernega sveta" na preteklost in sedanjost nekoliko bizarna.[3] A pomanjkljivost zlahka popravimo: preteklost, ki utemeljuje zgodovinopisje, je preteklost modernega sveta; iz česar pa ne izhaja, da naj bi svetovi, ki nimajo moderne, ne imeli zgodovine.[4] Pač pa je iz tega mogoče sklepati, da je zgodovinska struktura, ki jo stenografsko povzemamo z izrazom "moderna", pogoj, da se lahko izoblikuje tisti specifični pogled, ki omogoča vzpostaviti problematiko zgodovinopisja. "Moderna" je tako rekoč zgodovinski pogoj za možnost zgodovinopisja.

Zakaj? Zato, ker je z "moderno" preteklost postala "tuja dežela".[5] Z "moderno" ali, natančneje, s francosko revolucijo[6] se je pokazalo, da za "sedanjost" ni mogoče najti analogije v preteklosti. Preteklost je postala radikalno drugačna, postalo je jasno, da se iz nje ni mogoče ničesar "naučiti": teoretsko polje historiografije se odpre, ko se zlomi možnost za didaktično ali moralistično branje, "prisvajanje" preteklosti. Ko ni več mogoče pisati kakor Plutarh, se je treba vrniti k Tukididu.

Zgodovinske "strukture" ali, natančneje, zgodovinski kolaži niso homogeni, med njimi ni analogij: zgodovinopisje je postalo mogoče, ko se je pokazalo, da zgodovinski čas ni homogen, da bržkone tudi ni ne enakomeren ne notranje enoten. Čas zgodovinopisja tako ni čas galilejevske in newtonske fizike: med preteklostjo in prihodnostjo ni simetrije. Neposredna posledica pa je, da zgodovinopisje ni veda, ki bi se lahko ukvarjala z "univerzalnimi zakoni".

Zgodovinopisje se torej vzpostavi s tem, da prelomi s paradigmo

[2] Prav tam, str. 44.

[3] Seveda bi si lahko pomagali tako, da bi zaporedje opozicij obrnili: potem bi najprej razločili preteklost in sedanjost, znotraj sedanjosti pa bi naprej razločili ne-modernost in modernost.

[4] Cf. o tem predsodku in o tem, kaj prikriva: Eric R. Wolf, Europe and the People Without History, University of California Press, Berkeley itn., 1982, 1997.

[5] David Lowenthal, The Past is a Foreign Country, Cambridge University Press, Cambridge, 1985; gl. tudi debato: "The past is a foreign country", v: Key debates in Anthropology, Tim Ingold, ed., Routledge, London – New York, 1996.

[6] Lowenthal se, denimo, sklicuje na Chateaubriandov Essai historique, politique et moral sur les revolutions anciennes et modernes.

klasične newtonske znanosti. Razcep, ki vedo o preteklosti loči od vede o sedanjosti, ki izvrže "idiografično" zgodovinopisje in požene nadaljnje dieretično gibanje družboslovja - ta razcep je potemtakem neka posebna incidenca *kartezijanske* zahteve v polje ved, ki se ukvarjajo z družbo in človekom. Zgodovinopisje pade v polje "neeksaktnih" ved, nadaljnji "razvoj" sistema pa se nam zdaj kaže kot težnja k "eksaktnosti", kot projekt "naturalizacije" vednosti o družbi, kot teleološko gibanje, ki na vsaki etapi izloča usedlino svojega neuspeha.

Veda o preteklosti odpade v idiografičnost; ostane "sedanjost". Ta se naprej razcepi v vednost o "državi" (o "političnem") in na vednost o "nedržavi". Če smo natančni, se vsaka izmed teh polut cepi še naprej: "državna" stran na pravo in politično vedo; "ne-državna" stran na ekonomijo (trg) in sociologijo (kar pač ostane).

Pravo se nikoli ni zares integriralo v "družbene vede": njegova paradigma je pač temeljno neskladna z nomotetičnim telosom sistema. Ko se je postavila "eksaktna" zahteva, je bila pravna paradigma že dolgo veliko premočna, da bi jo ta zunanji pretres lahko močneje prizadel. K temu je svoje bržkone prispevala tudi institucionalizacija prava v eno izmed treh "višjih" fakultet. Razcep na "državni strani" potemtakem ponavlja temeljno protislovje, ki poganja celoten sistem družboslovja: nasprotje med eksaktno nomotetično normo in idiografično prakso, kakor se je že ob koncu štirinajstega stoletja izoblikovala v *studia humaniora*, v humanistiki.

A ista logika deluje tudi na "ne-državni strani". Za izhodišče si lahko vzamemo simptomatično dejstvo, da je izmed štirih novih polj (pravo, politologija; ekonomija, sociologija) edinole polje ekonomije nekako doseglo ideal "eksaktnosti". Razlog je *zgodovinski, ne teoretski*. Zgodovinski pogoj za možnost ekonomske znanosti je zgodovinski vznik *avtonomnega ekonomskega področja*.[7] Vzpostavitev ekonomske sfere v posebno in relativno neodvisno družbeno sfero je povezana s splošnim procesom avtonomizacije družbenih sfer v kapitalizmu – in je hkrati tudi strukturni vzrok za to avtonomizacijo. Odločilni moment pri tem je ločitev "družbenega" registra od ekonomske sfere – ali, natančneje, ločitev "odnosov med ljudmi" od področja "odnosov ljudi do stvari".[8] Kapitalistična avtonomna ekonomska sfera je pravzaprav zgodovinsko *edina* ekonomska sfera, saj se v drugih družbenih formacijah "ekonomski odnosi" neločljivo prepletajo s siceršnjimi družbenimi odnosi, zlasti s "statusnimi". Marx je to značilnost kapitalistične ekonomske sfere, značilnost, ki izhaja iz generalizirane blagovne proizvodnje, mislil s formulo "blagovnega fetišizma": v splošni blagovni proizvodnji "odnosi med ljudmi zadobijo videz odnosov med stvarmi". Marxov obrazec lahko razumemo v dveh razsežnostih: 1. v okviru (avtonomizirane) "ekonomske sfere" vlada "blagovni fetišizem", t.j., specifično in "samozadostno" simbolno te sfere deluje na podlagi abstraktne enakosti in kvantifikabilne primerljivosti med blagi; 2.

[7] K. Marx, "Uvod" h Grundrisse… /Očrti za kritiko politične ekonomije, in: Kritika politične ekonomije 1857/58, Delavska enotnost, Ljubljana, 1985, str. 35 sqq./: "… abstrakcija kategorije 'dela', 'delo nasploh', delo sans phrase, izhodišče moderne ekonomije, … ki jo postavlja sodobna ekonomija na začetek …, se vendarle v tej abstrakciji praktično resnično pokaže samo kot kategorija najmodernejše družbe."

[8] Ta ločitev je hkrati tudi podreditev "odnosov med ljudmi" odnosom "ljudi do stvari kot blag"; o tem gl. Alain Caille, "La rationalite economique n'existe pas" /Ni ekonomske racionalnosti/, v: Splendeur et misere des sciences sociales, Droz, Geneve, 1998, str. 231 sqq.

tako strukturirani ekonomski sferi gre "glavna vloga", *Hauptrolle*, med družbenimi instancami. Iz tega izhajata dve epistemični posledici za družbene znanosti:

1. Ker odnosi v ekonomski sferi temeljijo na abstraktni kvantifikabilni naravi in univerzalni primerljivosti blag, *je kapitalistična ekonomija že vnaprej strukturirana tako, da je pri njeni analizi mogoče uporabiti "eksaktne" abstraktne in kvantifikacijske metode*.

2. Ker je ekonomska sfera v družbah, kjer prevladuje kapitalistični proizvodni način, *dominantna družbena sfera ali strukturna instanca*, njena "notranja" struktura vpliva na vse druge družbene sfere ali strukturne instance. Pri njihovi analizi je potemtakem mogoče uporabiti "eksaktne" nomotetične metode prav v tisti meri, v kateri *jih določa kapitalistična ekonomska sfera*. "Uporabnost" nomotetičnih metod v analizi družbenih instanc, "relativno avtonomnih" strukturnih sfer, je potemtakem *mera njihove podvrženosti kapitalističnemu proizvodnemu načinu* – ali, komplementarno, "mera" strukturnega pritiska, ki ga nanje izvršuje kapitalistična dominanta.

Do "avtonomije" ekonomske sfere pride v kapitalističnem proizvodnem načinu zato, ker v njem koincidirata *determinanta in dominanta*. Ekonomska determinanta je v kapitalizmu hkrati tudi dominantna instanca. Posledica tega pa je, da se "avtonomizirajo" tudi vse druge družbene "sfere". Obstoj "relativno avtonomnega" področja družbenosti, ki je lahko predmet posebne vede – sociologije, je potemtakem strukturni učinek avtonomizacije ekonomske sfere, tj., koincidence dominante z determinanto, značilne za kapitalistični način. Ta posebna in "relativno avtonomna" sfera družbenosti v kapitalizmu je tisto, čemur navadno pravimo *civilna družba*.

Vzpostavitev treh posebnih znanosti – politologije, ekonomije, sociologije – je potemtakem mogoča prav zaradi zgodovinske kapitalistične strukture, v kateri se avtonomizirajo tri posebna in "relativno avtonomna področja": država ali sfera političnega; trg; civilna družba. Eksaktne nomotetične ambicije vseh teh treh znanosti so prav vpis zgodovinske vzpostavitve polja, v katerem so kot znanosti sploh šele mogoče: abstraktna homogenost in kvantifikabilnost teh "relativno avtonomnih" polj političnega in družbenega je *strukturni učinek (kapitalistične) ekonomske dominante,* ki "od zunaj" obvladuje ti dve sicer avtonomni polji. Strukturni instanci političnega in družbenega sta relativno avtonomni le za to ceno, da se notranje strukturirata po nareku ekonomske dominante. Ali natančneje: kapitalistična ekonomija "determinira" razmerja med družbenimi sferami tako, da je odnos med njimi ne-odnos. Skupaj pa jih drži njihova notranja struktura, ki se zgleduje po strukturi kapitalistične tržne ekonomije: v tem "notranjem" strukturiranju družbenih instanc se ekonomska sfera uveljavlja kot strukturna dominanta.

Za polje družbenega, katerega avtonomizacija je pogoj za možnost sociologije, ima ta situacija daljnosežne posledice. "Družbena sfera" ali "civilna družba" ima v kapitalizmu bistveno drugačen strukturni položaj kakor v formacijah, kjer kapitalistični način ne prevladuje.[9] "Relativna avtonomija" dela civilno družbo v kapitalizmu na eni strani "relativno irelevantno"; na drugi strani pa jo prav zaradi njene relativne avtonomije kapitalistična ekonomija lahko "kolonizira". Ponovna oživitev civilne družbe v poznem kapitalizmu je po tukajšnji analizi posledica tega, da specifični kapitalistični odnosi (neenakosti) *investirajo ne-kapitalistične odnose neenakosti, ki so se "ohranili"*[10] *v civilni družbi*. Kapitalistično ("čisto ekonomsko") izkoriščanje parazitira na odnosih neenakosti med spoloma, med generacijami ali med etničnimi skupinami ipd.

Za sociologijo, ki se ukvarja z "marginalnimi" in podrejenimi skupinami, z "identitetnimi" in spolnimi skupinami, je značilno, da ne uporablja "nomotetičnih" metod – ali da vsaj ni izključno fiksirana na te metode. To je v skladu z "ne-kapitalistično" naravo odnosov, ki jih te vrste sociologije proučujejo. Razumemo lahko tudi, da se te vrste sociologije povezujejo z reformatorskimi ali revolucionarnimi gibanji – in da jih na drugi strani institucionalni "establišment" pogosto marginalizira.

A vrnimo se k sociologiji. Kar takoj lahko opozorimo, da se v polju sociologije ponovi razcep "idiografičnost/nomotetičnost": "dve kulturi" sta si prav v sociologiji najbolj izrazito v nasprotju. Sociologija ima tako privilegij, da jo v notranjosti njenega polja kolje razcep, ki je sicer gonil "razvoj" dieretičnega sistema družboslovja.

Na kraju, kjer naj bi se sistem dopolnil, se je potemtakem dokončno zlomil v neuspehu svojega projekta. Sociologija se umešča prav na to točko dvomljive odličnosti.

"Logika" tradicionalnega sistema družboslovja

Dieretično gibanje "sistema družboslovja" lahko povzamemo s shemo, katere cepitve sprožajo zunajteoretske opozicije; posamezne vede se vzpostavljajo v horizontu teh zunajteoretskih opozicij:

1. *Preteklost / sedanjost*: v obzorje preteklosti "odpade" idiografično zgodovinopisje; napredovanje k nomotetičnemu idealu se nadaljuje v obzorju sedanjosti; ta se razcepi na:
2. *Ne-modernost / modernost*: v obzorje ne-modernosti odpade antropologija; napredovanje se nadaljuje v obzorju modernosti; ta se razcepi na:
3. *Državnost / ne-državnost*: v obzorje "državnosti" odpade pravo s svojo specifično logiko; vztrajanje nomotetičnega ideala v tem horizontu pripelje do nastanka politične vede; polje "ne-državnega" se razcepi na:

[9] Iz tega tudi lahko razumemo poseben pomen "civilne družbe" v sistemih, ki so poskušali učinke kapitalističnega načina regulirati z zunajekonomskim nasiljem, t.j., v sistemih "realnega socializma".

[10] "Ohranili" je seveda evolucionističen izraz in ga je razumeti bolj metaforično; kapitalizem "ohranja", t.j., naddoloča "stare", a vzpostavlja tudi čisto nove odnose neenakosti med spoloma, med generacijami in med etnijami; ti novi odnosi imajo s podobnimi "ne-kapitalističnimi" odnosi neenakosti skupno le to, da so "spolni, generacijski, etnični". Analogija problem zgolj indicira: saj je treba "spol, generacijo, etnijo" najprej analizirati kot sinhroni strukturni element.

4. *Ne-trg / trg*: v horizont "ne-trga" odpade sociologija; v horizontu trga je naposled dosežen ideal družboslovja – (politična) ekonomija. Ta se v svojem nadaljnjem razvoju "očisti" državo-centričnih prežitkov in postane čista ekonomija. Politična ekonomija je bila namreč še vezana na državo, saj se je konstituirala kot teorija *nacionalne* ekonomije. A nedavna marginalizacija makroekonomije izhaja iz same logike sistema družboslovja: makroekonomija namreč ne more izpolniti "ekonomističnega" epistemičnega ideala abstraktne kvantifikabilnosti. Makroekonomiji se iz načelnih razlogov ne more posrečiti, da bi svoje problemsko polje vzpostavila v njegovi "čistosti" – kakor to čistost diktira "ekonomistična" epistemična norma, ki je, kakor smo videli, izpolnitev tistega ideala, ki poganja cepitve v celotni logiki sistema družboslovja.[11]

Zgornji dieretični razvoj je seveda *karikatura*, ki se ne meni za teoretsko zgodovinsko produkcijo in njen dejanski potek. Shema ne prikazuje teoretskega dela v polju družboslovja, temveč logiko sistema, ki se je vzpostavil ob koncu devetnajstega stoletja in ki še zmerom v veliki meri obvladuje institucionalno in finančno življenje družboslovja. To sistemsko logiko vleče k sebi končni ideal – *ideološka norma* abstraktne kvantifikacije. A če ta sistem ne prikazuje zgodovinskih procesov v teoretski produkciji družboslovja – kakšen je potem njegov status?[12]

Sociologija in sociologizem

Tu bi seveda lahko bili v skušnjavi, da na hitro izpeljemo sociologistično kritiko sociologije in družboslovja nasploh. Družbeni odnosi, ki so abstraktni, homogeni in kvantifikabilni, so namreč odnosi generalizirane tržne proizvodnje, se pravi, odnosi, ki jih obvladuje "blagovni fetišizem" in ki so zato *reificirani* družbeni odnosi. Za normativni ideal, ki obvladuje sistem družboslovja, bi potemtakem lahko rekli, da je zavezan "blagovnemu fetišizmu" ali, širše, da nekritično izhaja iz učinkov reifikacije.

Položaj, ki bi ga proizvedli s te vrste sociologističnim kratkim stikom, bi bil vsekakor zanimiv. Izvedli bi namreč značilno sociološko operacijo v treh stopnjah: poiskali bi skrito "ideološko jedro" neke zgodovinske misli (sociologije ali družboslovja), potem bi to tiho ideološko podmeno "povezali" z neko določeno vrsto zgodovinskih družbenih odnosov – in naposled bi razglasili, da ta misel ne more pretendirati na digniteto teorije, ker pač sodeluje pri ohranjanju in obnavljanju nekega ideološkega obrazca, se pravi, da posredno sodeluje pri reprodukciji odnosov, ki naj bi jih analizirala. Na podlagi te tipične sociološke operacije bi morali ugotoviti, da je sociologija zgolj različica domačinske misli, ki pripada generalizirani tržni ekonomiji. Paradoks bi bil v tem, da bi s sociološko operacijo spodbili

[11] "Makroekonomski" prijem, ki ustreza kapitalizmu, je teorija svetovnega sistema. Ta mora v središče postaviti koncept produkcijskega načina in aparat, ki izhaja iz kritike politične ekonomije, kakor jo je zastavil Karl Marx.

[12] V shemo nismo uvrstili psihologije; ta zasluži posebno obravnavo, saj vemo, kako pomembna in polemična je bila njena vloga ob začetkih sociologije (Durkheim/Tarde); pa tudi sicer je senca (konstitutivne in hkrati izrazito ideološke) opozicije "individuum/družba" dolga in gosta nad družboslovjem.

teoretsko legitimnost sociologije. Sociologija bi nam obveljala za nekakšno racionalistično mitologijo – a k tej ugotovitvi bi nam pomagala sama sociologija. Paradoksa bi bila celo kar dva: s tem, da bi ugotovili mitološko grešnost sociologije, bi se hkrati pregrešili tudi proti logiki mitološke misli, saj mitologiji – vsaj po njenem sociološkem konceptu – ne bi smeli biti dostopni pogoji za njeno možnost. Ker ideologija reproducira pogoje za svojo možnost, v njenem pojmovnem obzorju na kraju, kjer v teoriji pride do teoretske refleksije, nastopi zgolj verjetje – druga stran praktičnega delovanja ideologije kot družbene vezi.

Vendar pa bomo raje stopili za korak nazaj in si ogledali postopek, s katerim smo prišli do sociologistične kritike sociologije in za katerega smo nekoliko na hitro zapisali, da naj bi bil "značilna sociološka operacija". Ta "operacija" je bila na kratko v tem, da smo neko določeno "kognitivno" strukturo povezali z neko zgodovinsko strukturo družbenih odnosov (miselni model abstraktne kvantifikacije smo povezali s strukturo generalizirane blagovne proizvodnje[13]). Pogoj za te vrste operacijo je, da konceptualno razločujemo med "izrekom" in "izrekovalnim položajem".[14] "Reifikacija" ali "blagovni fetišizem" pa sta tisti izjemni položaj, v katerem "kognitivne sheme" ali "strukture izreka" (t.j. abstraktne kvantifikacije) *ni mogoče ločiti od izrekovalnega položaja.* "Položaj", ki ga določa struktura blagovnega fetišizma (t.j. generalizirane blagovne proizvodnje), sploh šele omogoča ta posebni abstraktni in kvantifikacijski "pogled". Osamosvojitev ekonomske sfere je potemtakem posreden zgodovinski pogoj za možnost družboslovja in sociologije posebej – ker je ta "osamosvojitev" zgodovinski pogoj za možnost konceptualizacije problemskega polja sociologije, namreč sfere "družbenega", kolikor je ločena, "osamosvojena" od sfere ekonomskega.[15] Šele čez ta ovinek je mogoče v nadaljnji analizi določiti "blagovni fetišizem" za značilno *simbolno* razsežnost te zgodovinsko osamosvojene ekonomske sfere. "Napaka" ali "mitološki" moment v sociološkem projektu ni zahteva po abstraktni kvantifikaciji sama na sebi – pač pa le-ta zahteva, če ni reflektirana, če se ne "zaveda" zgodovinskega pogoja za svojo možnost. Naše sklepanje je ta pogoj reflektiralo: ta refleksija, ki je naše poprejšnje sklepanje potegnila iz ideološkega začaranega kroga, je bila mogoča, ker smo že od spočetka pritegnili koncept "blagovnega fetišizma". Paradoks sociologistične kritike sociologije zato ni bil nikakršen paradoks, začaranega kroga ni bilo, saj smo sklepanje posredovali s historičnomaterialističnim konceptom "blagovnega fetišizma". Sociologija potemtakem ne pade pod sociološko kritiko, če se opira na teoretski aparat historičnega materializma.

Ideološki "sistem" družboslovja torej z "normo", ki ga poganja, zatira teoretsko delo v polju družboslovja. Iz naravoslovja "uvožena" norma (norma, ki je ideološka bržkone tudi v samem naravoslovju) teleološko strukturira "sistem" tako, da "cenzurira" teorijo, ki se proizvaja v polju, ki ga prekriva "sistem". Če ta "sistem" rabi za

[13] Natančneje, miselni obrazec smo povezali s "krajem" v družbeni strukturi: s "krajem" domorodca "blagovnega fetišizma".

*[14] Tradicionalna ideološka analiza namreč "strukturo izreka" povezuje z izrekovalnim položajem, ki ga konceptualizira kot "kraj" v strukturi družbenih odnosov. Iz tega je mogoče izpeljati konstitutivno aporijo ideološke analize, ki je v tem, da je mogoče teorijo ideologije "aplicirati" na vse mogoče zgodovinske položaje, razen na tistega, ki zgodovinsko omogoči sam projekt analize ideologije. V tem zgodovinskem položaju, v katerem je sploh šele mogoče misliti o razliki med izrekom in izrekovalnim položajem, namreč ni samonikle povezave med položajem in izrekom – povezave, ki je absolutna podmena za to vrsto analize ideologije. Glej Rastko Močnik, 3 teorije, Založba *cf., Ljubljana, 1999.*

[15] Tu je očitna analogija z "abstraktnim delom", katerega zgodovinska udejanitev v kapitalističnem načinu je zgodovinski pogoj za možnost ekonomske znanosti (cf. Karl Marx, "Uvod" v Grundrisse …).

podlago *institucionalni* eksistenci družboslovja, zastopa in izvršuje "družbeno" cenzuro nad teoretsko produkcijo. Zato si velja ta institucionalni sistem podrobneje ogledati.

Izhodiščna opozicija tradicionalnega sistema

Motor sistema, ki je tudi tempirana bomba njegovega neuspeha, smo zgostili v obrazec "kartezijanska zahteva". Oglejmo si podrobneje ta moment.

Vprašanje je namreč, ali je dieretična shema lahko kaj več kakor zgolj didaktično pomagalo. Načelo, ki v zaporednih fazah sproža ločitve, namreč ni isto; še več, cepitve se zdijo precej poljubne. Zaporedje cepitev nima nikakršne notranje logike, pa tudi po zgodovinskem zaporedju nastanka raznih družbenih ved se ne ravna. Ali je to potemtakem sploh kakšno "zaporedje"?

Edina enotnost, ki smo jo lahko zaslutili, je v tem, da se zdi, da se na vsaki stopnji ponovi isti *problem*. Na vsaki "stopnji" namreč vznikne nova veda, ki pa je pravzaprav slepa ulica ali "odpadek" dieretičnega procesa: proces se nadaljuje prav zato, ker se na novo vznikli vedi ne posreči, da bi zadostila implicitni nomotetični normi. "Logika" sheme je potemtakem kvečjemu v ponavljajočem se neuspehu, da bi rešili neki "izvirni" problem.

"Izvirni" ali, bolje, začetni problem, ki sproži dieretično logiko sistema družbenih ved, je prav tisti problem, v odgovor na katerega se družbene vede sploh konstituirajo. Logika sistema družboslovja bi potemtakem bila v nenehnem obnavljanju začetnega problema, na katerega družboslovje znova in znova neuspešno odgovarja.

Začetni problem se prikaže z nastankom klasične, t.j. galilejevske ali galilejevsko-newtonske znanosti. Se pravi: naravne znanosti, fizike. Vznik te nove paradigme zamaje poprejšnjo paradigmo *humanističnih ved*. Ko je humanistiko doletel ta udarec, se je pravzaprav šele komaj zares izmaknila iz poprejšnjega institucionalnega vzorca, v katerem je bila tako rekoč propedevtični del v srednjeveški univerzitetni institucionalizaciji vednosti. Ta "emancipacija", s katero se je humanistika izmaknila služnostni in uvodni vlogi, ki jo je imela glede na tri fakultete v sebi zaokroženega znanja (pravo, medicina, teologija), je nekaj stoletij poprej korenito preobrazila polje, ki je bilo na srednjeveški univerzi institucionalizirano kot *filozofska fakulteta* in ki se je definiralo kot sedmero svobodnih umetnosti, *septem artes liberales*.

Proces emancipacije vednosti, ki so dotlej prebivale v horizontu sedmih "svobodnih umetnosti", je bil notranje protisloven in humanistiki ni zagotavljal kakšnega posebnega notranjega ravnotežja. Splošno rečeno je bil to premik od aristotelizma k platonizmu, a hkrati je bil tudi premik od logike k retoriki; bil je premik od dialogičnega umevanja resnice k univerzalizmu – a hkrati tudi postopen

premik od latinščine k ljudskim jezikom. Nemara najzanesljivejša pot k pojasnjevanju tega premika bi bila tista, ki bi se skromno držala *tehnološke ravni*: v premiku, skozi katerega se je vzpostavila humanistika, je bil nemara najpomembnejši moment *sprememba v tehnikah branja*. Iz te preobrazbe je vzniknila *filologija*. Humanistika je pravzaprav filologija v najširšem pomenu: množica tehnik, spretnosti in umetelnosti, ki jih navadno razumemo z izrazom "filologija", je žarišče, okoli katerega se ohlapno, odprto, nedogmatično spleta mreža humanističnih ved.

"Logika" izhodiščne opozicije

Za zdaj smo dognali dvoje: zavest o ireduktibilnem prelomu, ki ga je v zgodovino človeštva prinesla "moderna", je pogoj za vzpostavitev polja družbenih ved; v tem polju se sproži proces zapovrstnih cepitev v odgovor na polju tujo in neustrezno zahtevo, da naj bi se vednost v tem horizontu strukturirala po zgledu eksaktne naravoslovne znanosti. Ali lahko ti dognanji kako povežemo?

Zgodovinsko, tako rekoč "dejstveno" morata biti ta momenta vsekakor v neki zvezi, saj je prva družbena veda v sodobnem pomenu, ki jo sproži "travma moderne", zgodovinopisje: veda, katere predmet je (vsaj sprva) preteklost modernih družb – in za katero se je kmalu pokazalo, da ne more ustreči "kartezijanski" epistemični zahtevi. Zgodovinopisje se mora potemtakem vzpostaviti kot "idiografična" veda, zahtevo po "nomotetični" vednosti (eksaktni vednosti, ki naj bi proučevala univerzalne zakonitosti) pa naj bi uveljavile znanosti o "sedanjosti".

Nadaljnji "razvoj" družboslovja, v katerem se ponavlja iluzorična zahteva po nomotetični družbeni vednosti, je potemtakem povezan z nekim določenim samorazumevanjem moderne sedanjosti. To samorazumevanje izhaja iz razsvetljenskega prepričanja, da je prišel čas za racionalno urejanje medčloveških odnosov.

Razsvetljenski projekt je že dolgo pod udarom filozofske kritike;[16] v sami sociologiji deluje precej bolj dvoumno.[17] Za naš tukajšnji namen bo najbolj ekspeditivno, če se vprašamo, v čem je zgodovinski pogoj za vzpostavitev razsvetljenskega projekta. Zgodovinski pogoj, s katerim je razsvetljenski projekt sploh mogoče postaviti, je nastanek posebne vrste "moderne" družbenosti – družbenosti brez zunajdružbenega poroka.[18] Ta vrsta družbenosti je *hkrati* zgodovinski pogoj za možnost družbenih ved – in za projekt "racionalnega urejanja medčloveških odnosov". Obe razsežnosti se križata v možnosti za "racionalno" ali, natančneje, za "človeško", za "humano" razmišljanje o medčloveških odnosih. Če se zatečemo k izrazju, ki ga je uporabljala epoha, v kateri se je ta možnost odprla, moramo reči, da je to mišljenje, ki o medčloveških odnosih preudarja "*lege artis litterarum humanarum*": po meri "človeške" vede.

[16] Klasično, denimo, v Horkheimerjevi in Adornovi Dialektiki razsvetljenstva.

[17] Ta dvoumnost bržkone izhaja iz tega, da je sociologija že od začetkov tesno povezana z raznimi družbenoreformatorskimi prizadevanji.

[18] Izraz "družbenost brez zunajdružbenega poroka" povzemam po Claudu Lefortu; razsvetljenstvo kot ideologija seveda po svoje pomaga pri "zgodovinski zmagi" te vrste družbenosti.

V luči pričujočega preudarka je potemtakem videti, da je razsvetljenski racionalizem, ki so mu na daleč zavezane družbene vede, že *redukcija* tiste zastavitve, ki je značilna za "zgodnjo moderno": za zgodovinski moment, ko je bilo ob prvih elementih družbenosti brez družbenega jamstva[19] mogoče lansirati projekt *analize* človeškega sožitja. Ta projekt je že v izhodišču *praktičen* projekt, vpleten v zavzemanje za svobodo, državljansko krepost in republikanizem.[20]

Njegov cilj je svobodna ureditev republike – do nje pa je mogoče skozi analizo obstoječih nesvobodnih razmer. Iz tega izhajata dve epistemični posledici: predmet analize so obstoječa, sočasna, "sedanja" razmerja – analiza je torej "sinhrona"; ključ za analizo sedanjosti je analiza preteklosti: didaktično-moralistično umevanje zgodovine je potemtakem opora za "zainteresirano" analizo sodobnosti. Tudi "moralizma" tega umevanja zgodovine in zgodovinopisja ne smemo razumeti anahrono: veže se na državljansko krepost, ki po tem umevanju zagotavlja "svobodno ureditev". "Moralizem" je torej na eni strani vpis "angažiranosti" te misli v njene preudarke; na drugi strani pa je ideološka opora za kritični, distancirani odnos do sedanjosti, ki je predmet analize – je potemtakem *ideološki pogoj za teoretsko operacijo*.

Glede na namen pričujočega pisanja morda le ne bo preveč drzno, če zdajle takoj preskočimo k Vicovemu razlikovanju med "topično metodo Starih" in "kritično metodo Modernih".[21] V Vicovi ideji *topične metode* se, tako menim, križata dve razsežnosti, ki določata *locus* humanistike, posredno pa tudi položaj družbenih ved: *praktična* usmerjenost humanistike; njen specifični odnos do "praktične pameti", se pravi do tistega, čemur lahko z vso upravičenostjo rečemo "področje *ideologij*". Ti razsežnosti sta pravzaprav druga z drugo v protislovju: humanistika je kritična do praktične pameti, do nje ohranja distanco in jo kritizira; vzpostavlja se kot projekt, ki hoče seči onkraj omejenosti vsakdanjega prakticizma (humanizem to omejenost misli moralistično – "pokvarjenost, samoljubje, strast"; pozneje jo mislijo racionalistično – "zaslepljenost z utvarami, nerazumnost"). Na drugi strani humanizem naivno verjame v svojo praktično učinkovitost in zanjo nekritično meni, da naj bi bila nekakšno premo nadaljevanje teoretskega preudarka. Naivnost je prav v omejenosti kritike vsakdanje pameti: humanistična misel je namreč prepričana, da je zadosti, da prebije omejenosti vsakdanje praktične pameti, pa se ji bo odprlo polje, v katerem bo lahko dosegala svoje blagodejne učinke.

Protislovje med obema razsežnostma zato izhaja iz notranjega protislovja v vsaki izmed obeh razsežnosti posebej: humanistična misel zaupa v svoje praktične učinke *nasploh*, ne zaveda pa se, da jih sproža le *"na posebej"* – in zato tudi ne zmore misliti, kaj šele nadzorovati svojega specifičnega praktičnega učinkovanja. Hkrati misli samoniklo praktično pamet le "sileptično", *nasploh*, pod ideološkimi rubrikami "človeške hudobije, častilakomnosti, ambicije"

[19] Značilno in občudovanja vredno je, da je bil zgodnji humanizem že sposoben lucidne zavesti o družbenem nosilcu te nastajajoče moderne družbenosti: "Coluccio /Salutati/ nenehno hvali mercatores: žVrsta ljudi, ki je potrebna človeški skupnosti, brez katerih ne bi mogli živeti,' – piše … leta 1381." (Eugenio Garin, "Humanistični kanclerji florentinske republike…", v: Spisi o humanizmu in renesansi, ŠKUC/FF, Ljubljana, 1993, str. 45; za pregled problematike glej spremno besedo Igorja Škamperleta "Eugenio Garin in studia humanitatis", v: op. cit.)

[20] Garin opozarja, da je ta praktična razsežnost značilna za celoten humanizem: "… humanistični nauk ni prišel z univerzitetnih kateder ali od prefinjenih dvorskih retorjev. Uveljavil se je s Petrarcom, njegova najvišja katedra je bila Palazzo della Signoria v Firencah, njegovi učitelji pa kanclerji Republike …" (idem, str. 38).

[21] Gianbattista Vico, "De temporis nostri studiorum ratione" /O študijskem načrtu našega časa/, 1706. Cf. tudi: Theodor Viehweg, Topik und Jurisprudenz /Topika in jurisprudenca/, 1953 in številni ponatisi.

ipd. – ni pa sposobna teoretsko zgrabiti ozadja, na katerem se te *individualne človeške "strasti"* sploh lahko pokažejo v tej (ideološki) obliki. To ozadje zagotavlja počasno nastajanje *polja političnega v modernem pomenu*, se pravi polja, v katerem se raznovrstni in konfliktni "interesi" lahko ideološko artikulirajo in v katerem je mogoče s posredovanjem ideoloških artikulacij družbene napetosti in konflikte "razreševati" še kako drugače kakor zgolj z nasiljem in oboroženimi spopadi. Prav zato humanistična misel naposled ni sposobna teoretske refleksije, se pravi, ne zmore misliti zgodovinskih pogojev za svojo možnost.

Vseeno pa se v humanizmu problematika teh pogojev na poseben način vendarle uveljavlja: vprašanje *ideoloških pogojev teoretske misli*, se pravi pogojev na ravni "družbenih vezi", se postavlja v značilni obliki vprašanja, kako "svetovati vladarju". V slikoviti podobi "pravil omikanega vedenja", *intersubjektivnih strategij*, se je humanistična misel lotila eminentno teoretskega problema: kako naj teorija iz same sebe proizvaja pogoje za svojo možnost. Prav na tej točki je humanizem zato proizvedel nastavke za analizo ideologije – in že tudi prve implicitne koncepte za tako analizo.[22]

Humanistika je potemtakem teoretski preudarek, ki poskuša inkorporirati tako svoje neteoretske pogoje možnosti kakor svoje neteoretske učinke. To prizadevanje je v marsičem naivno in omejeno, a meri na pravi kraj: v polje "družbenih vezi", se pravi ideologije; v razmišljanju humanistov gre zlasti za politične učinke.[23]

Z Vicovo na videz konservativno obrambo "metode Starih" je prišlo do dramatičnega epistemičnega prenosa: postopke rimskega prava in klasične retorike, ki so "*tehnologija*" za urejanje medčloveških razmerij, je Vico prenesel na področje *teoretske* analize, se pravi "iskanja resnice". To je skrajno ambivalentna poteza,[24] ki pa jo je v duhu Vicove polemike proti kartezijanski "kritični" metodi mogoče razumeti kot radikalno zahtevo po reviziji "pojma resnice" v humanističnem polju. Ta radikalizem, na katerega poznejša tradicija ni bila zadosti pozorna,[25] se paradoksno kaže v konciliantnosti Vicove zastavitve: Vico namreč naposled predlaga nekakšen kompromis med "kritično metodo Modernih" in "topično metodo Starih". Radikalizem je prav v tem kompromisu: s stališča topične metode je namreč "kritična" metoda pač le eden izmed mogočih *topoi* med vsemi drugimi. Prav ta neekskluzivizem je ključ za specifičnost teoretskega postopka v polju humanistike. Struktura Vicovega "kompromisa" je paradoksna: *univerzalistična* "kritična" metoda naj ne bi bila zadosti, če je ne dopolnimo s *partikularistično* "topično" metodo. Za humanistiko so potemtakem univerzalistične ambicije vselej relativne, partikularistični prijemi, ki jih ni mogoče totalizirati, pa imajo prav kot "odprt" in netotalizabilen niz univerzalno veljavo.[26]

Epistemična težava je, na kratko, v tem, da je nastanek tipa družbenosti, v katerem je mogoče postaviti nomotetični projekt in v okviru katerega je nomotetična metoda (s pogoji, ki jih bomo takoj

[22] Koncepte, ki jih v marsičem razbiramo šele za nazaj: naddoločenost, zgostitev, premestitev, ideološka posredovanost "družbenih odnosov" ipd. Cf. Louis Althusser, La solitude de Machiavel.

[23] Šolska učenost zato humanizem, zlasti njegov "drugi val", uvršča pod zaglavji "politične filozofije" in začetkov moderne historiografije. Za to standardno klasifikacijo obstajajo tehtni razlogi, a je vseeno redukcionistična in nemara celo zavaja. Obrazec "politična filozofija" zbuja napačno predstavo, kakor da bi takrat že obstajalo polje političnega, nemara celo s svojo teoretsko refleksijo – kamor bi intervenirala specifična "filozofska" gesta. Narobe pa Guicciardini in Machiavelli prav šele konstituirata polje političnega in vzpostavljata razmere za njegovo teoretsko refleksijo: tisto, kar se nam kaže kot "filozofsko", bi bila prej njuna praktična družbeno-zgodovinska angažiranost, ki je zunajteoretski pogoj njuni teoriji – to pa je značilna poteza humanizma, pozneje humanistike in, posredno, tudi ne vselej reflektiran pogoj za možnost "družboslovja".

[24] Boštjan M. Zupančič je večkrat opozoril na temeljno razliko med "kontinentalnim evropskim pravom" in anglosaksonskim pravom; to, drugo je zvestejše klasični zasnovi rimskega prava. Medtem ko kontinentalno pravo vidi pogoj za urejanje medčloveških

navedli) aplikabilna, *kontingenten zgodovinski "dogodek"*. Nomotetična metoda torej po definiciji ni sposobna misliti (zgodovinskih, "družbenih") pogojev svoje možnosti. Strukturno ali "sinhrono" je možnost nomotetičnega prijema vezana na obstoj *države* – na obstoj nekega določenega tipa države: moderne administrativne in centralizirane države. Ta vrsta države ne le praktično proizvaja "polje aplikabilnosti" nomotetizma –, temveč vzpostavlja tudi "stališče", "razgledno točko", s katere je nomotetični projekt sploh mogoče uveljavljati. Nomotetična (Vicova "kritična") metoda je potemtakem v svoji teoriji in praksi odvisna od vzpostavitve neke posebne *topike*, katere logika uhaja njenemu dosegu. Zato je popolnoma ustrezno reči, da je nomotetični univerzalizem zgolj eden izmed mogočih *topoi*.

Zato je tudi popolnoma logično, da se je nomotetična zahteva uveljavila v "*državo-centrični trojici*, sociologiji, ekonomiji in politični vedi".[27]

Logika logike ali "epistemični atom družboslovja"

Sistem družboslovja lahko analiziramo tudi s čisto formalnega stališča. Če je "družboslovje" pravzaprav "kompromis" med eksaktnimi znanostmi in *studia humaniora*, potem je njegov sistem samo *ponavljanje* tega izhodiščnega kompromisnega projekta.[28] Lahko bi celo rekli, da je sistem družboslovja nekakšna realizacija Vicovega projekta, ki tudi predlaga "kompromis" med topično in kritično metodo.[29] Ta kompromis si lahko predstavimo na več načinov.

Najprej tako, da izhajamo iz *studia humaniora*. Problemsko polje humanistike je že vzpostavljeno, ko vanj od zunaj vdre "kritična" metoda eksaktnih znanosti. Tisto, česar ta metoda ne more prebaviti, izloči nazaj v "topično" polje humanistike; a to polje ni več "nedolžno", je že predelano, pretresel ga je prav ta vdor "kritične" metode – in tako nastane nova znanost, denimo, zgodovinopisje. "Kritična" metoda žene svoje naprej – in z vsakim svojim nadaljnjim neuspehom proizvede novo družboslovno vedo. Temu bi lahko rekli "produktivnost ideološkega uvoza".

Lahko pa tudi postavimo, da sta obe metodi, kritična in topična, izhodiščno "enakovredni" in da delujeta druga na drugo. Kritična metoda disciplinira topiko – in tako dobimo, denimo, humanistično filologijo. Ali pa topična metoda odpravi pretenciozne iluzije kritične metode – in potem dobimo, denimo, renesanso rimskega prava.

S temi miselnimi poskusi bi se lahko igrali še naprej – a že zgornja zgleda sta zadosti, da doumemo poanto. Vznik vsake družbene vede je *naddoločen* s protislovjem med "kritičnostjo" in "topičnostjo", med eksaktno "naravoslovno" paradigmo in idiografično humanistično paradigmo. Vsak nadaljnji vozel, iz katerega bo

odnosov v "iskanju resnice", se anglosaksonsko pravo drži klasične skromnosti, ki postavlja "ozire resnice" v oklepaj in se izrecno misli kot tehnologija urejanja odnosov in sporov.

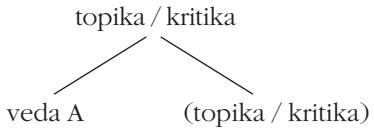
[25] Reaktiviral ga je Lessing, ko je v polemiki proti teološkemu dogmatizmu razvil dialogičen koncept resnice; v takratni teoretski konjunkturi je s tem koncept resnice historiziral v obzorju še razsvetljenskega zaupanja v "napredek v popolnosti". Cf. "Eine Duplik" (1778), v: Saemtliche Schriften, XIII, ur. Karl Lachmann, Leipzig, 1897 (3. izdaja), str. 23–24; franc. prev.: Gerard Raulet, v: Aufklaerung. Les Lumieres allemandes, GF-Flammarion, Pariz, 1995, str. 177–178.

[26] Aktualnost te problematike je očitna: povezuje se tako s sedanjimi preokupacijami v zvezi z "multi-" ali "interkulturalizmom" kakor z vse bolj perečo nalogo, da družboslovje preseže razdelitev na "dve kulturi", nomotetično in idiografsko.

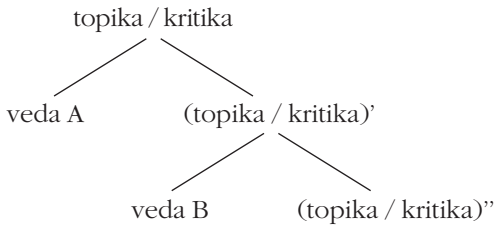
[27] Kako odpreti družbene vede; podčrtal avtor.

[28] Skušnjava, da bi na tem mestu segli po psihoanalitičnem besednjaku, je velika. Družboslovje bi nam tedaj veljalo za "kompromisno formacijo", neuspešnost te formacije bi sprožila Wiederholungszwang, prisilo k ponavljanju, ob vsakem ponavljalnem ciklu bi kot "simptom" izpadla po ena družbena veda. Konstitucije

vzniknila kakšna nova družboslovna veda, vsak nadaljnji trk obeh paradigem je tako rekoč *naddoločen s samim seboj*, s svojo lastno (logično, ne temporalno) preteklostjo. Ponazorimo to najmanjšo možno epistemično situacijo v družboslovju še grafično:



Na tem "drevesu" je vsaka nadaljnja družbena veda *naddoločena s svojo* (logično, ne časovno*) "predhodnico"* – ali, natančneje, z njenim "neuspehom", da bi odpravila svoje konstitutivno protislovje. Epistemični atom družboslovja zato ni zgornji trikotnik; dodati mu je treba še "naslednico", ki zastopa konstitutivno problematiko "predhodnice" v naddoločenem polju izhodiščnega protislovja:



"Najmanjša mogoča epistemična situacija" v družboslovju potemtakem obsega vsaj dve "vedi".[30] Na podlagi tega dosežka pa se zdaj lahko odrečemo izumetničeni predstavitvi z "dieretičnim drevesom". Dieretična predstavitev nam je omogočila, da smo osamili "konstitutivno protislovje" in da smo nazorno prikazali, kako to protislovje poganja proizvodnjo problematike v družboslovju. Protislovje smo zgrabili z zgodovinskim protislovjem med "kartezijansko nomotetičnostjo" in "humanistično idiografičnostjo" ali s prvo teoretsko formulacijo tega protislovja pri Vicu ("topična metoda" *vs.* "kritična metoda"). Dieretična metoda pa ne more pokazati, kako je to isto protislovje hkrati tudi notranje gibalo razvoja problematike v polju vsake družbene vede posebej.

Zdaj smo dognali, da "najmanjša epistemična množica" v družboslovju obsega vsaj dve vedi: to pomeni, da je odnos med posameznimi vedami v družboslovju *notranji odnos*, da se vsaka posamezna veda iz notranjosti svojega polja "nanaša" na kakšno drugo vedo – in da zato grafična ponazoritev z "drevesom" ne ustreza, saj ta ponazoritev *notranje* protislovje vsake vede higienično izloča v "zunanje" viličenje logičnega "razvoja" sistema. To ponazoritveno shemo bomo zdaj opustili; s tem se bomo znebili tudi najbolj sumljive značilnosti dieretičnega prikaza – namreč njegove spontane težnje, da "logična" sistemska razmerja med vedami prikazuje zgolj enodimenzionalno –

posameznih ved bi lahko razumeli kot "vrnitev realnega", se pravi kot "vračanje" nemogočega objekta družboslovja. Tako bi si naredili priročen model, za katerega pa – kakor nasploh pri te vrste modeliranju – ne bi mogli natančno reči, ali je ilustracija problema družboslovja ali je ponazorilo psihoanalitičnega besedišča.

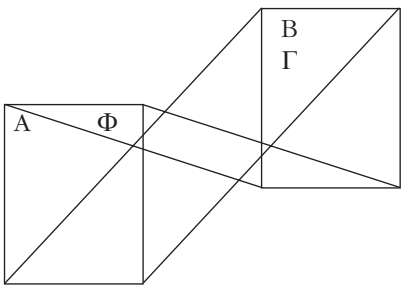
[29] Cf. "De nostri temporis …"

[30] Tradicionalni sistem študija na filozofski fakulteti, ki je obsegal (vsaj) dve skupini predmetov, skupino A in skupino B, je izhajal prav iz te logike.

na vektorju, ki povezuje viličenja ali vozle in ki (zavajajoče) sugerira, da naj bi bile družbene vede med seboj zgolj v razmerju (logične) predhodnice in (logične) naslednice. "Sistem" družboslovja bomo zdaj *odprli*: to pomeni, da je v razmerju naddoločenosti lahko poljuben par družbenih ved –ali, če smo ambicioznejši in s tem tudi natančnejši: *v razmerju vzajemne naddoločenosti, ki poteka skozi "konstitutivno protislovje" vsake izmed ved posebej in družboslovja nasploh, je lahko poljubna množica družboslovnih ved.*

Ko smo tako preoblikovali "sistem" družboslovja, moramo tudi opozoriti, da ni nikakršen "sistem": ni namreč "zapolnjen" in nikakor ni "popoln". Je zgolj polje, ki svojo "sistemsko" konsistenco pridobiva zgolj področno (v vsaki vzajemno naddoločeni množici ved posebej); ta "konsistenca" je vrh tega paradoksna, saj se s stališča vsake vede posebej njen odnos do druge vede ali do drugih ved organizira okoli njene lastne *nepopolnosti*, sistemske neizpolnjenosti. Ta kraj, kjer sistemskost umanjka, spodleti, mora vsaka veda proizvesti posebej: vsaka veda skozi proizvodnjo svoje lastne "necelosti" vzpostavlja svoje donose do drugih ved in hkrati tudi svoj odnos do odprtega polja družboslovja nasploh.

Te preudarke lahko grafično ponazorimo takole:



Epistemični atom družboslovja

"A" in "B", ki zaznamujeta pokonci stoječa pravokotnika, sta poljubni družboslovni vedi; velika grška črka "phi" (postrani ležeči pravokotnik, ki povezuje zgornjo stranico "A" z osnovnico "B") zaznamuje polje samopremisleka notranje nekonsistentnosti (in sistemske nezadostnosti) vede A; velika grška črka "gama" (postrani ležeči pravokotnik, ki povezuje zgornjo stranico "B" z osnovnico "A") zaznamuje polje analogne teoretske refleksije za vedo B; odnos vzajemne naddoločenosti med A in B poteka skoz stičišče obeh teoretskih refleksij, ki smo ga na skici ponazorili s presečiščem pravokotnikov "phi" in "gama".[31]

Vsaka družboslovna veda je potemtakem konstitutivno povezana z drugimi družbenimi vedami. Ta ugotovitev bržkone vsaj v načelu

[31] Pričujoča skica je nadaljnja obdelava vprašanja odnosov med vedami, ki sem ga postavil v spisu "Studia humanitatis danes", spremna beseda k: Roland Barthes, Retorika Starih – Elementi semiologije, ŠKUC-FF, Ljubljana, 1990. Tam sem prvič izdelal zasnutek te skice, ki odnose med humanističnimi vedami ponazarja po zgledu na Levi-Straussovo ponazoritev strukture mitov ("La structure des mythes", v: Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1958, str. 241).

odpravlja marsikatero zadrego, ki nas zatne v vsakdanjem življenju družboslovja.[32]

Delo koncepta v družboslovnih vedah

Idejo o "epistemičnem atomu družboslovja" lahko še nekoliko posplošimo. Tako bomo tudi natančneje določili tisto, kar smo nekoliko pavšalno poimenovali "notranja nekonsistentnost, sistemska nezadostnost" vsake posamične družboslovne vede posebej. Pokazali bomo namreč, da ni odnos vsake posamične vede do same sebe nič drugačen kakor njen odnos do kakšne druge družboslovne vede. Izhajali bomo iz Wallersteinovih premislekov o sedanjem pomenu sociologije. Wallerstein se že spočetka omejuje na obzorje ene same vede, sociologije – mi pa bomo njegove izpeljave interpretirali tako, da bomo pokazali, kako logika "epistemičnega atoma družboslovja" deluje tudi v tako omejenem okviru ene same vede.

Immanuel Wallerstein[33] meni, da sociologijo kot vedo in kot institucijo danes drži skupaj posebna "sociološka kultura", ta pa, da temelji na treh predteoretskih "aksiomih". Te "aksiome" lahko povzamemo iz del "klasikov sociologije", ki so "klasiki" prav zato, ker sociologija še danes svoje problemsko polje konstituira na podlagi "tez"[34] iz njihovih del. A že na tej točki, čisto na začetku, je značilno in epistemološko pomembno, da Wallerstein "aksiome" formulira v govorici, ki jo prevzema iz poznejšega razvoja sociologije: se pravi, da koncepte, ki so jih izdelali "klasiki sociologije", prevaja v govorico poznejših socioloških teorij.

Nadalje je pomembno, da je Wallerstein to prevodno operacijo izvedel samoniklo, se pravi, da je ni reflektiral; zato tudi ni pojasnil, katere poznejše sociološke teorije si je izbral za "jezik prevoda" – in zakaj si je izbral prav te teorije, ne pa katerih drugih. "Jezik prevoda" mu zato deluje kot "kulturni žargon sociologije", se pravi kot besedišče, ki ga brez težav in samodejno razumejo vsi, ki sodijo v skupnost sociologov in sociologinj, četudi se nemara ne strinjajo glede konceptualne vrednosti uporabljenih izrazov. Položaj, ki ga je samoniklo vzpostavil Wallerstein, lahko določimo takole: pojmovno besedišče, ki določa koordinate "sociološke kulture", je nekakšna "ničta točka" odnosa sociologije do svojega "drugega"; "kulturno besedišče" je *profesionalna ideologija* sociologije, se pravi tisto polje, ki je polje drugosti za vsako posebno teorijo v polju sociologije, saj je polje ideologije v nasprotju s polji posamičnih teorij. A ta operacija, s katero je Wallerstein "skupno obzorje" v sociologiji vzpostavil tako, da je sociološkim teorijam poiskal *skupno drugost*, ima še eno pomembno posledico: namreč to, da eksplicira in racionalizira nekaj, kar je sicer intuitivno precej jasno – da so si teorije v sociologiji druga drugi tuje, "druge".[35] Wallerstein je torej naš

[32] Posebno vprašanje pa je, koliko institucionalizacija družboslovnih praks upošteva to konstitutivno potezo. Ena velikih ovir je institucionalna ločnica med družboslovno in ekonomsko fakulteto. Druga ovira je umestitev zgodovinopisja v filozofsko fakulteto in njegova ločitev od preostalih družbenih ved, ki prebivajo na družboslovni fakulteti. Itn.

*[33] Immanuel Wallerstein, "Dediščina sociologije, obljuba družbenih ved", v: Utopistike. Dediščina sociologije, Založba /*cf., Ljubljana, 1999. "Aksiomi" so trije. Prvi je prepričanje, da obstajajo "družbena dejstva"; ta aksiom je učinek Durkheimovega "le fait social". Drugi "aksiom" je podmena, da družbena dejstva preči spopad ali boj, ki jih v temelju cepi, ki jih notranje deli, razganja, celo razdira; ta aksiom je učinek Marxovega koncepta "Klassenkampf", "razrednega boja". Tretji "aksiom" je postavka, da so se družbena dejstva svojemu imanentnemu razkolu navkljub sposobna reproducirati in da je ta reprodukcija proces sui generis: ta aksiom naj bi bil po Wallersteinu učinek Webrovega pojma "Autoritaet", avtoritete in njene legitimacije.*

[34] "Tez" ali "postavk": izhodišča so predteoretska v tem smislu, da jih ni mogoče "dokazati" v polju, ki ga vzpostavljajo, konstituirajo; zato jim Wallerstein po analogiji z matematiko in logiko

pravi "aksiomi"; druga analogija bi nemara lahko bila "teza" v Althusserjevem pomenu "filozofske teze".

[35] Zdi se, da je sociologija kraj, kjer se zgoščajo protislovja družboslovja: "dve kulturi" družboslovja prav v sociologiji neposredno koeksistirata. To je precej dvoumen privilegij: na eni strani omogoča, da "dialog" ali vsaj vzajemno informiranje med sicer ločenima "kulturama" kar naprej potekata in nista bila nikoli pretrgana; na drugi strani pa je iz istega razloga "enotnost" polja sociologije zgolj institucionalna in profesionalno-ideološka.

"epistemični atom" družboslovja "sploščil" na polje sociologije – ali, z drugimi besedami, projiciral ga je v polje same sociologije.

Rezultat te operacije je, da je *specifična zunanjost* sociološkega problemskega polja pri Wallersteinu drugačna kakor v naši zgornji izpeljavi. Mi smo ostali v polju teorije, zato je specifična zunanjost vsake "vede" druga "veda"; Wallerstein je hotel ostati v okvirih sociologije, zato je pri njem specifična zunanjost sociologije (kot teorije) "kultura sociologije" – kot specifična ideologija, ki pripada polju sociooloških teorij. To je edina poenotujoča instanca v epistemičnih okoliščinah, ko polju sociologije ni mogoče najti nikakršne *teoretske konsistence*. To je alternativni prijem za določitev "epistemičnega atoma". Medtem ko smo mi maloprej vztrajali v polju teorije – in smo zato morali "drugost", ki vdre v nekonsistentno polje vsake družboslovne vede, poiskati v kakšni drugi družboslovni vedi –, pa Wallerstein za polje drugosti vzpostavi polje specifične ideologije, ki kakor senca spremlja vsako teoretsko produkcijo v nekonsistentnem polju sociologije, kjer so si teorije druga drugi – druge.

Anekdotična potrditev tega položaja je v tem, da se je izmed treh "klasikov sociologije" samo eden imel za sociologa: Emile Durkheim; Max Weber se je imel za političnega ekonomista, Karl Marx pa je menil, da je vzpostavil novo znanost – historični materializem. Sociologija si torej svoje zunajteoretske "aksiome" res jemlje od "zunaj" – iz Marxovega projekta, ki je samega sebe mislil kot "edino znanost – znanost zgodovine"; iz Webrovega projekta, ki se ni imel za sociološki projekt, četudi je bil izraz tedaj že na voljo; in iz Durkheimovega projekta, ki je samega sebe res razumel kot ustanovni moment znanosti sociologije – a ga je sociologija sama pustila v svoji preteklosti.

Klasičnost klasikov sociologije lahko zato določimo nemara strože kakor Wallerstein: klasiki niso zato, ker bi prispevali temeljne zunajteoretske postavke večine dosedanjega teoretskega dela v sociologiji (ali vsaj postavke, o katerih se tako rekoč vsi sociologi strinjajo ali se vsaj strinjajo, da je o njihovi veljavnosti smiselno razpravljati) – temveč so klasiki zato, ker so v svojem teoretskem delu prakticirali vse glavne vrste odnosov sociologije do njene drugosti in do same sebe. Durkheim je vzpostavil odnos sociologije kot teorije do same sebe kot institucije in poklicne ideologije; Weber odnos sociologije kot vede do drugih ved. Marx je v marsičem poseben primer, zlasti ker je hkrati "predhodnik", klasik in – vsaj po notranji pretenziji svoje teorije – tudi "konec" sociologije; vzpostavil je odnos teorije do obzorja, v katerem se je ta teorija proizvedla, in do drugih teorij v istem obzorju; s tem je eksplicitno odprl permanentno problematičnost teh odnosov; Marx je bil tudi prvi, ki je izrecno mislil, ki je *teoretiziral* odnos teoretske produkcije do njenega *ideološkega* vpisa.[36] Krog je s tem sklenjen: tudi Durkheim

misli odnos sociologije do njene institucionalne eksistence in profesionalne "etike" (t.j. ideologije), tudi Durkheim, tako kot Marx, misli ta odnos s konceptualnim aparatom same vede, se pravi, na način pristne teoretske refleksije; tudi Durkheim, tako kot Marx, misli ta odnos *hkrati* s problematiko ideološkega vpisa sociološke teorije v njen predmet; pri obeh je, naposled, problematika ideološkega vpisa teorije v njeno specifično zunanjost posredovana z zavestjo o zgodovinski krizi in s projektom globalne zgodovinske preobrazbe.[37]

Če čisto na kratko povzamemo epistemično poanto tega sicer zapletenega položaja, lahko rečemo takole: 1. v sociologiji se specifična logika družboslovja uveljavlja s tem, da sociologija svojo "zunanjost" (historični materializem; politično ekonomijo) jemlje za svoj notranji moment; 2. svojo preteklost pa obravnava kot svojo zunanjost (in se šele po tem ovinku vrne k sami sebi: saj, kot pravi teza št. 1, "zunanjost" jemlje za svoj notranji moment). Ta dvojna zveza nam lahko pojasni navidezno protislovje v družboslovju: 1. na eni strani je vsakdanje življenje družboslovja izrazito agonistično: v vsakem trenutku obstajata vsaj dve teoriji, ki pretendirata, da sta sposobni opisati "isto realnost", ki pa si hkrati nasprotujeta ali druga drugo celo izključujeta; 2. na drugi strani je teoretsko življenje družboslovja izrazito tolerantno in prakticira miroljubno koeksistenco: v vsakem trenutku so vse pretekle teorije aktualne, vse tradicije legitimne, vse karte na mizi.[38] Z drugimi besedami: produkcijski čas je v družboslovju hkrati zelo hiter, saj teorije kar prehitevajo druga drugo, se nenehno demantirajo in spodrivajo druga drugo; hkrati pa "časa" v družboslovni teoriji sploh ni, saj so po svoje vse teorije sočasne, vselej aktualne, druga drugi potrebne. Naš "epistemični atom" lahko ta nenavadni položaj uspešno pojasni, saj je zadosti, da rečemo, da je vsaka veda vselej naddoločena s kakšno *sočasno ali preteklo* teorijo; ker je "atom" zunaj "časa", je tako dopolnilo v njegovi interpretaciji vsekakor mogoče.

Je "paradigma 19. stoletja" v resnici le ustanovni mit?

"Sistem družbenih ved" je bil koristen konstrukt, saj nam je pomagal, da smo dognali *ozadenjsko logiko*, ki naj bi "poganjala razvoj" družbenih ved in ki je pravzaprav ideološka zahteva modernega scientizma. Posamezne vede so usedline neuspehov scientističnega projekta; ali z drugimi besedami: so pozitivni učinki negativnega rezultata, da ideološke zahteve ni mogoče izpolniti. Konstrukt nam je tudi pomagal, da smo določili "epistemični atom" družboslovja; struktura atoma je, če lahko tako rečemo, *sistematična kršitev sistema* družboslovja.

V nasprotju z Wallersteinom pa smo tudi pokazali, da ni mogoče predpostaviti, da bi bili ti "aksiomi" kakorkoli utrjeni, zagotovljeni,

[36] Althusser sicer meni, da je odnos med teoretsko produkcijo in njenim ideološkim vpisom prvi prakticiral Machiavelli. Althusserjeva teza ima še nadaljnje implikacije. Če je namreč Machiavellijev "zgodovinski trenutek" moment, ko se sproži strukturna "avtonomizacija" politične sfere, to pa predpostavlja avtonomizacijo ekonomske sfere od področja "družbenega", če je torej Machiavelli prvi mislec "moderne situacije", tedaj bi lahko sklepali, da teoretska produkcija na področju družbenega (in bržkone na vseh "avtonomiziranih področjih", t.j. tudi na področju politike in ekonomije) v načelu ni mogoča, če tako ali drugače ne vključuje tudi refleksije o svojem "ideološkem vpisu". (Cf. Claude Lefort, Le travail de l'oeuvre: Machiavel, Gallimard, Pariz, 1972 in 1979; Louis Althusser, "La solitude de Machiavel" /Machiavellijeva samota/ (1977), v: Solitude de Machiavel et autres textes, ur. Yves Sintomer, PUF, Actuel Marx – Confrontation, Pariz, 1998.)

[37] Tako kot pri Machiavelliju; cf. Althusser, op. cit.

[38] Univerzitetno okolje je zato za družboslovje ugodna institucionalna ureditev; scientistične ideologije, posnete po "naravoslovju", pa so za družboslovje neugodne: državna institucionalizacija raziskovanja in financiranja, ki je redno pod vladavino scientistične ideologije (in zadnje čase celo tehnicistične aplika-

tivistične ideologije), je zato za družboslovje (in humanistiko) izrazito neugodna.

*[39] Tako navaja Immanuel Wallerstein, Unthinking Social Sciences. Enako poročilo Gulbenkianove komisije. Podobno tudi Wallerstein, "Dediščina sociologije – obljuba družbenih ved", v: Utopistike – Obljuba družbenih ved, Založba /*cf., Ljubljana, 1999.*

vnaprej dani; narobe, vsakokratno teoretsko delo jih nemara vsakič ponovno proizvede; "aksiomatski" smisel imajo edinole, če so vsakokrat posebej in ponovno posredovani s konkretnim teoretskim delom; "aksiomi" so potemtakem strogo aposteriorni, njihov status je *ex post facto*, pri čemer je, če sem lahko nekoliko dlagocepski, "*facto*" razumeti kot glagolsko obliko, ne kot "samostalnik". "Aksiomi sociološke kulture" so potemtakem ideološki usedek teoretskega dela; lahko bi tudi rekli, da so ti "aksiomi" diskurzivna sumacija materialnega obstoja te "kulture", tega "ideološkega sedimenta", se pravi, sociološke *institucije*. Šele v tej institucionalni razsežnosti, v razsežnosti materialnega obstoja "sociološke kulture" ali, če smo natančni, v razsežnosti *materialne eksistence sociološke ideologije,* lahko delujejo "aksiomatsko". A njihov status je ves čas pogojen, aposterioren itn. – kar je treba ves čas upoštevati, da ne bi postali nevarni, da ne bi postali omejujoča dogma.

Zdaj lahko nemara tudi natančneje določimo status "sistema družbenih ved". Zanj trdijo,[39] da naj bi nastal v devetnajstem stoletju in da naj bi tako rekoč povzemal "paradigmo" družboslovja, kakor je nastala v devetnajstem stoletju. Rekli smo že, da ta sistem ne povzema zgodovinskega razvoja družboslovja, temveč le njegovo "logiko". Mogoče pa bi bilo pokazati, da *tega sistema nikoli ni bilo*. Njegov status ni teoretski. Nam je prišel prav kot konstrukt iz razlogov, ki smo jih navedli. A že iz tistih opomb lahko sklepamo še naprej: če ta sistem nikoli ni obstajal v teoretski dejavnosti družboslovja, pa vendarle ustrezno povzema ideološke podmene, ki so poganjale teoretsko delo v družboslovju (čeprav je tu njegov status paradoksen, saj produktivno deluje s svojimi "zlomi"). Ustrezno pa povzema še nekaj: namreč *institucionalne pogoje teoretskega dela v družboslovju*. Tako nam razodeva nenehne napetosti med institucionalnim okvirom in teoretskimi praksami, ki potekajo v tem okviru. To "napetost" ali celo kar protislovje, kontradikcijo, ki se kar naprej obnavlja, ta "paradigma" prikazuje zato, ker je *hkrati* ideološki "pogoj" *in ideološki učinek družboslovne teorije*. "Sistem" ali "paradigma" potemtakem sodi k *institucionalni reprodukciji* družboslovja. Ker ta domnevna "paradigma devetnajstega stoletja" hkrati fiksira institucionalne pogoje in "lovi", artikulira ideološke učinke, s tem pa skrbi za "reprodukcijo", jo lahko mislimo z antropološkim konceptom "ustanovnega mita". "Paradigma devetnajstega stoletja" zato ni "nastala" v devetnajstem stoletju, temveč se je s ponavljanjem utrdila v dvajsetem stoletju; to tudi ni paradigma, ki bi bila "na začetku", temveč je kar stalna spremljevalka družboslovnih teoretskih praks – je, denimo, iluzija, ki skrbi za reprodukcijo institucionalnih pogojev teh praks.

Razlog, zakaj ta "paradigma" ni nikoli obstajala kot *teoretska*

paradigma, je seveda strukturen. A lahko ga formuliramo tudi izkustveno-zgodovinsko: v tej perspektivi lahko rečemo, da do te paradigme v teoriji nikoli ni prišlo, ker za kaj takega ni bilo časa. Razlog, zakaj "ni bilo časa", je strukturen: če bi se ta "paradigma" uveljavila v teoriji, bi blokirala teoretsko delo.[40]

Brž ko se je namreč vzpostavila zadnja disciplina s seznama "sistema družbenih ved", sociologija, in ko bi bilo mogoče, da bi se "sistem družboslovja" vzpostavil kot teoretska paradigma – je teoretsko delo to "možnost" spodneslo. Do te subverzije je prišlo na različnih koncih in na razne načine.[41] Način, kako je do tega prišlo, je kar se da poučen, saj producenti teh prebojev ne le, da niso "vedeli", kakšni bodo učinki njihovega dela – to je navsezadnje tipična situacija. Bolj zanimivo je, da niso imeli na voljo optimalne informacije in da je zato še toliko očitnejše, da jih je k preboju prisilila imanentna logika teoretskega dela in ne kakšna "meta-teoretska", se pravi, teoriji "zunanja" špekulacija o konjunkturi. Ob teh teoretskih dogodkih lahko vidimo, da "ni zunanjosti teorije" in da tudi ni "meta-teorije"; mogoče je zgolj za nazaj razbrati in pojasniti epistemične strategije, ki jih v samem teoretskem delu diktirajo zahteve spopada z materialom in zahteve kombinacije teoretskih postopkov.

Še zlasti nazoren zgled so, denimo, epistemični prelomi, ki so jih opravili Marcel Granet, Louis Gernet in Marc Bloch.[42] Vsi trije – sinolog, "orientalist" Granet, klasicist Gernet in historiograf Bloch – so v svojih vedah sprožili odločilne prelome s tem, da so njihovo problematiko "križali", prečili z antropološko in sociološko problematiko. Pri Blochu je gesta, s katero je preobrazil historiografsko problematiko, še toliko bolj izrazita, ker je bila njegova referenca (Frazer, *Zlata veja*) zastarela glede na sočasno produkcijo v antropologiji:[43] za epistemični pretres je bila "performativnost" geste (preboj horizonta posamične vede in referenca na drugo družboslovno vedo) odločilnejša kakor njena "propozicionalna vsebina" (zastarela Frazerjeva "teorija"). – A za nazaj se pokaže, da je tudi polje sociologije, ki je vsem trem rabilo za transformacijsko referenco, nastalo na isti način: ena izmed izvirnih nalog *L'Annee sociologique* je bila, da z recenzijami in prikazi sledi sočasnemu delu v drugih družboslovnih vedah – zato, da bi iz drobcev, ki jih je tam najti, lahko vzpostavili specifično polje sociologije. Tega polja še ni, je takrat pisal Durkheim, lahko ga sestavimo le iz elementov, ki jih prinašajo druge vede – četudi ti elementi v njih ne nastopajo kot specifično "sociološki" elementi. Prav zato, je spodbujal Durkheim, je treba dosežke drugih ved brati s "sociološkega stališča" – ki pa so ga s tem interpretativnim branjem na neki način šele vzpostavljali.

[40] Zato bi se lahko izrazili tudi bolj ekstravagantno in rekli takole: nemara se je ta paradigma kdaj res uveljavila kot teoretska paradigma – a ta trenutek je moral ostati neopazen, saj je – ker je "teoretska paradigma" blokirala teoretsko delo – ostal brez teoretskih rezultatov. Brž ko bi se ta "paradigma" uveljavila kot teoretska paradigma, to ne bi več bil teoretski moment.

[41] Naj dodamo, da tudi z različnimi učinki. Takoj prideta na misel dva teksta – Freud in Saussure. Prvi ima – po Althusserju – naravo epistemičnega reza in naj bi vzpostavil "četrti epistemični kontinent" (ob matematiki, fiziki in historičnem materializmu). O ideoloških učinkih tega reza se je Freud slikovito izrazil: po Koperniku in Darwinu tretji udarec "samoljubju" človeštva ali "človeškemu samoveličju" (cf. Predavanja za uvod v psihoanalizo /1915–1917/, slov. prev., DZS, Ljubljana, 1977, str. 273–274); na "družboslovje" teoretskih učinkov stricto sensu ne more imeti – kvečjemu ga potisne v predteoretsko okolico historičnega materializma. Teoretsko relevantno pa je, da, denimo, koncepta zgostitve in premestitve, ki ju je Freud proizvedel v Traumdeutung (1900), "samoniklo" delujeta v Marxovem 18. brumairu (1852); ali da je v Marxovem konceptu Gliederung ("Uvod" v Očrte …, 1857) mogoče razbrati Freudovo Ueberdeterminierung. Iz tega bi lahko sklepali,

da je, pavšalno rečeno, "paradigmo družboslovja", ki je nikoli ni bilo, spodneslo "odkritje" simbolnega.

[42] Trojica je v letih 1907–1909 skupaj delala na Fondation Thierry v Parizu.

[43] Bloch ni samo pisal potem, ko je ob Malinowskem Frazer že poniknil v predteoretsko zgodovino antropologije; temveč se je v Les Rois thaumaturges /Čudodelni kralji/ skliceval na Frazerjevo obdelavo magije, četudi je imel na voljo Maussovo teorijo (ki pa je očitno ni poznal).

[44] Razlikovanje med "notranjimi" institucionalnimi odnosi in "zunanjo" arti-kulacijo institucionalne strukture z drugimi druž-benimi strukturami lahko zavaja: "notranja" in "zunanja" artikulacija sta druga od druge odvisni, sta pravzaprav ena sama artikulacija. To izhaja že iz Marxovega koncepta Gliederung, "artikulacije, razčlenitve", v Grundrisse ... Cf. obdelavo koncepta Gliederung v: Raziskave za sociologijo književnosti, DZS, Ljubljana, 1984.

[45] O instituciji kot "materialnem obstoju ideologije", gl.: "Should the theory of ideology be conceived as a theory of institutions?", v: Čarnijev zbornik, ur. Alojz Cindrič, Ljubljana, 1998. Althusserjeva dikcija, ki razločuje med ideologijo in njeno "materialno eksistenco", napeljuje k domnevi, da naj bi diskurz ne bil "materialen"; zato tukaj raje govorimo o "diskurzih" in "institucijah".

Ustanovni mit in njegova "materialna eksistenca"

Čemu potemtakem rabi "ustanovni mit"? Seveda reprodukciji obstoječih odnosov; natančneje: ustanovni mit ohranja in obnavlja tako obstoječo institucionalno strukturo kakor njeno vpetost v druge odnose v družbi.[44] Ustanovni mit je potemtakem diskurzivna stran siceršnjega "materialnega obstoja ideologije" v institucijah.[45] Preden si "paradigmo 19. stoletja" ogledamo s te institucionalne strani, bi morali nemara navesti še kakšen argument v prid trditvi, da gre res za "mit". Doslej je bila naša argumentacija pretežno negativna: pokazali smo, da "sistem družboslovja" ni bil nikoli *teoretska* paradigma. Utemeljeno je potemtakem domnevati, da ta "sistem" ali "paradigma" deluje *ideološko*; vseeno pa moramo še dognati, ali je govorjenje o "mitu" lahko kaj več kakor zgolj slikovita primerjava.

Kolikor lahko govorimo o "mitu", je to seveda mogoče edinole na funkcionalni ravni: saj je ta "mit" izrazito moderen, racionalističen; uveljavlja celo specifično moderno umevanje racionalnosti, po katerem je racionalno tisto, kar je dostopno matematičnemu opisu. (Komplementarno velja, da naj bi bil racionalen le tisti opis, ki ga je mogoče izraziti v matematični govorici.) Prav v tej "funkcionalni" razsežnosti je mogoče navesti nekaj temeljnih značilnosti, ki kažejo, da "paradigma" ali "sistem" delujeta na način mita: izhodiščni vzorec deluje kot matrica, iz katere je mogoče generirati razne "pripovedi";[46] vzorec se tipično uveljavlja fragmentarno in ne kot v popolnosti razvita struktura;[47] ta vzorec tipično intervenira na prehodih od ene vrste (ideološkega) diskurza k drugi vrsti in deluje kot opora, ki omogoča prehod.[48]

Kaj se skozi ta mit reproducira? Ta mitični vzorec je skozi zgodovino nosil različne sistemske, institucionalne in kognitivne strukture – in bržkone je prav kriza teh struktur razlog, da je mit zdaj za nas postal presojen. Te strukture tudi niso med seboj uglašene, narobe, med njimi se porajajo specifična protislovja, ki na eni strani pripadajo zgodovini moderne družbe, na drugi pa je z njimi mogoče pojasniti kompleksno in notranje protislovno zgodovino družboslovja.

Mitološka matrica družboslovja je torej, kakor vsak mit, sposobna, da streže najrazličnejšim in celo protislovnim strukturnim zahtevam; kakor vsak mit pa tudi deluje na več ravneh hkrati.

Ponazorimo to na dveh zgledih: prvi bo idiografičen in akademski, drugi nomotetičen in poljuden. Prvi zgled je historiografija. *Zgodovinopisje* tako rekoč s samo svojo eksistenco institucionalizira značilno moderno diskontinuiteto med preteklostjo in sedanjostjo. Ko, kakor pravi Wallerstein, v modernem svetovnem sistemu družbena sprememba postane "normalna", postane preteklost drugačna ali, kakor pravi Lowenthal, preteklost postane "tuja dežela". Vzpostavitev zgodovinopisja kot institucije (kot posebne akademske

discipline s posebnimi ustanovami, kot posebnega diskurza in kot poklicne skupnosti) izhaja iz preloma "moderne",[49] ta pa je sistemski učinek delovanja svetovnega sistema kapitalizma. Na svetovno-sistemski ravni je potemtakem zgodovinopisje teoretski spoprijem s pogojem za svojo možnost – s strukturno *diskontinuiteto*. Vendar pa se zgodovinopisje hkrati angažira pri proizvodnji učinka *kontinuitete* na ravni nacije in nacionalne države. Tako zgodovinopisje s svojo prakso zakriva, prikriva "pogoj svoje možnosti" ali, natančneje, strukturno diskontinuiteto, ki jo hkrati konceptualizira in institucionalizira.[50]

Če se zgodovinopisje "slepo" ali spontano konstituira po nareku "ustanovnega mita", se umesti v svojo idiografično nišo in se hkrati odreže od drugih družboslovnih-humanističnih ved. Neposreden učinek te izolacije je, da zgodovinopisje ne more več doseči ali, natančneje, "proizvesti" svojega predmeta. "Idiografičnost" je na eni strani učinek "empiristične iluzije": na kraju odsotnega spoznavnega predmeta vznikne "kaotično" "neposredno" gradivo. To "neposredno" gradivo je seveda vselej že ideološko posredovano: dogodki, dejanja, procesi so imeli "pomen" (celo več "pomenov") tako za neposredno vpletene zgodovinske akterje kakor tudi za tiste, ki so o njih poročali ali so jih tako ali drugače "prenašali". Zato tega gradiva ni mogoče ustrezno analizirati brez teorije ideologije, teorije družbene strukture itn. Če je zgodovinopisje odrezano od drugih ved, teh teorij nima. Zato je "idiografičnost" na drugi strani odskočišče za prehod iz teorije v ideologijo: gradiva resda ni mogoče teoretsko analizirati, zato pa ga je mogoče – in ga je tudi treba – "organizirati", "osmisliti". Historiografski diskurz tedaj z nekega implicitnega ideološkega stališča "organizira" "neposredno dano" gradivo, ga razvrsti po pomembnosti, selekcionira, osmisli v pripoved – in s tem proizvede neki nov "pomen". Ta postopek dobesedno "proizvaja zgodovino" – saj ideološko proizvaja preteklost, se pravi, posega v sedanjost.[51]

Iz skiciranega zgleda lahko povzamemo tole: "ustanovni mit" klasificira neko diskurzivno prakso za zgodovinopisno prakso; to prakso osami in jo loči od drugih vednostnih praks; s tem ji onemogoči, da bi bila teoretska praksa; hkrati jo "prisili" k ideološkim operacijam; med temi ideološkimi operacijami so: prevzem nekega (že obstoječega) ideološkega stališča, njegova uveljavitev na gradivu iz preteklosti in s tem reprodukcija nekih določenih družbenih odnosov v sedanjosti.

Drugi zgled je lahko "divja" sociologija raznih mnenjskih anket. Njihova vloga v sodobni ideologiji spominja na nekdanje prebiranje božjih znamenj iz ptičjega leta ali drobovja žrtvovane živali. Vprašanja tudi tu postavlja vladajoča ideologija, tako da so njeni reproduktivni učinki že vnaprej zagotovljeni ne glede na konkreten odgovor. Sodobnim avgurom pa se niti ni treba zatekati k besednim igram in podobnim pitijskim zvijačam, saj jim statistična narava

[46] Ta značilnost ustreza Levi-Straussovemu konceptu mita.

*[47] Tudi ta značilnost ustreza Levi-Straussovemu konceptu, ki govori o "la structure feuillete du mythe". "Nepopolnost" mita pravzaprav izhaja iz njegovih strukturnih značilnosti: "popolna" je, denimo, matrica, a ta je le generativni konstrukt in ne nastopa na ravni "fenotipa"; mit dejansko obstaja le v različicah, te pa so različice prav po tem, da so drugačne od drugih variant – in da nobena izmed variant ni "popolna" v smislu "variante (vseh) variant". Naposled mit lahko proizvaja svoje ideološke učinke prav zato, ker "ni popoln". Nekaj nadaljnjih opomb o tem glej v spisu: "Mit v teoriji ideologije", spremna beseda k: Paul Veyne, So Grki verjeli v svoje mite?, Založba /*cf., Ljubljana, 1999. (V tukajšnjem posebnem primeru "racionalističnega mita" vzpostavitev njegove matrice – "logike sistema" – mit že tudi demistificira.)*

[48] Koncept mita kot sredstva, ki omogoča prehode med različnimi vrstami diskurza (mit kot "program manager"), sem razvil v pravkar navedenem spisu. – Ustanovni mit družboslovja omogoča, denimo, prehode od teoretskega diskurza k upravnemu diskurzu, k diskurzom trenutno prevladujočih političnih ideologij itn.

[49] O statusu tega "preloma" so mnenja različna. Za Wallersteina in Lowenthala je prelom

znamenj dopušča, da si odgovore izbirajo v stilu alternative "steklenica je napol prazna" ali "steklenica je napol polna". A celotna operacija je odvisna od tega, ali je mogoče osamiti "znamenje", o katerem je mogoče verjeti, da prinaša "resnico". Prav izpolnitev obeh pogojev zagotavlja družboslovni mit: z njegovo pomočjo je mogoče osamiti sociološke postopke, njihov rezultat pa po njegovi zaslugi uživa digniteto nosilca resnice.

najprej "dejanski", potem pa sproži teoretske odzive (vzpostavitev modernega zgodovinopisja po Lowenthalu) in ideološke odzive (moderne politične ideologije in prakse po Wallersteinu). Za Andreja Gunderja Franka pa je ta "prelom" ideološka iluzija in spada k evrocentričnemu pogledu; njegovo racionalno jedro je svetovno-sistemska kriza azijskega gospodarstva, ki omogoči "vzpon Evrope" na začetku 19. stoletja in prevlado evro-atlantskega bazena do začetka 21. stoletja.

*[50] Cf. Mary Douglas, How Institutions Think, Syracuse University Press, New York, 1987; ista, Miselni slogi, Založba / *cf., Ljubljana, 1998 (prevod: Thought Styles, SAGE, London itn., 1996).*

[51] Tako, denimo, nekatere zgodovinske obdelave revije Perspektive prevzemajo takratno ideološko stališče perspektivovskega krožka. Glej naš spis "Zgodovinopisje o Perspektivah. Epistemološka opomba", v: T. Kermauner, Slovensko perspektivovstvo, Ljubljana, 1996 (=Borec, 551–552, 1996).

Ugo Vlaisavljević

K epistemološkemu preizpraševanju družbenih znanosti

Sodeč po živih in nedokončanih metateoretskih in metodoloških diskusijah, se družbene znanosti še niso dokončno odločile za svoj družbeni status. Ni nedvoumnega in prepričljivega odgovora na vprašanje, ali so njihovi dosežki zares znanstveni. Praktično vsa zgodovina družbenih znanosti, ki komajda seže prek enega stoletja, je poskus odgovora na to vprašanje. V teku razvoja teh znanosti – nedvomno so se vendarle razvijale – nikdar ni bil sprejet enoten in zanesljiv model niti skupek kriterijev, po katerih bi se moralo ravnati njihovo epistemološko razsojanje in vrednotenje. Kot je opazil E. Gellner: "Znanost je morda konsenzualna, teorija znanosti pa to zagotovo ni."[1]

Nastale v odklonu od kulturnih in hermenevtičnih znanosti (*Geisteswissenschaften*) – ki imajo dolgo predzgodovino[2] –, te znanosti kljub vztrajnim poskusom niso nikdar uspele na zadovoljiv način obvladati metodologije naravoslovnih znanosti. Neuspehi konzervativnih obvladovanj te metodologije – ki je sprva veljala za kanonično – so nakazovali sklep, da se mora družbena znanost pobrigati za svojo lastno, "od znotraj motivirano metodologijo".[3] A šele v 60-ih je program združene znanosti (*unified science*), ki ga je ponudila analitična filozofija znanosti, izgubil prevlado in se umaknil pred bujnim metodološkim pluralizmom.[4] Vseeno pa legitimizacija raziskovanja, ki je uporabljalo "nekanonične" metodologije, ni našla trdnejše oporne točke od različnih interpretacij, za katere se znanstveniki opredeljujejo kot za različne "ideologije": za univerzalnost, za nepristranskost, za vrednostno neopredeljenost itd.[5] Tako so metodološko različno utemeljene

[1] Ernest Gellner, Relativism and the Social Sciences, Cambridge University Press, 1985, str. 118.

[2] Cf. na primer Lutz Geldsetzer, "Die Geisteswissenschaften – Begriff und Entwicklung", in Heinrich Rombach (hrsg.), Wissenschaftstheorie, Bd. 1, Herder KG: Freiburg-Basel-Wien 1974, str. 141–151.

[3] Ted Honderich (ed.), The Oxford Companion to Philosophy, Oxford University Press: Oxford-New York, str. 834.

[4] Prav najbolj izpostavljeni predstavniki te filozofije, kot sta Quine in Hempel, so ga v začetku 50-tih zamajali. "Ena od največjih izkušenj umika logičnega pozitivizma je bila težava – ali, če rečemo brez ovinkarjenja: nezmožnost – oblikovanja kriterijev za razlikovanje

družbene znanosti predvidevale različne, pogosto povsem nezdružljive načine verifikacije, ki so po drugi strani ostali brez možnosti legitimiranja, opravljenega s strani neke poslednje instance, brez odločitve "vrhovnega sodišča". V epistemologiji je tako *kontekstualizem* kot radikalizirani konvencionalizem uvedel za *fundacionalizem* nedopusten pojem "epistemološke skupnosti" kot skupnosti znanstvenikov, ki jih družijo ista "temeljna prepričanja" (ki jih druga skupnost z drugimi prepričanji ne more zavrniti).[6]

Kot je opazil Habermas, že sama izhodiščna epistemološka pozicija družbenim znanostim ni dovolila, da bi ostale spokojne ob trdno ustoličenem dualizmu vladajoče filozofije znanosti – kjer sta si v popolni medsebojni izključenosti in ravnodušnosti stali nasproti "generalna metodologija empiričnih znanosti" in "generalna metodologija duhovnih znanosti",[7] analitična teorija znanosti in filozofska hermenevtika –, ker se prav na tem področju njihovi "heterogeni cilji in pristopi spopadajo in mešajo med sabo" (90).[8] Kako pomembna in težka je ta naloga, je Habermas pokazal v svojem že klasičnem delu o "logiki družbenih znanosti". Ko je utiral pot novemu tipu znanosti – vso njeno problematičnost in paradoksalnost morda najbolje izraža psihoanaliza (318–329)[9] –, je poskušal prikazati, da ne obstaja nobeno nedotakljivo "metafizično" zaledje vladajočega znanstvenega dualizma (v razliki duha in telesa), pa tudi to, da z njim ne moremo obračunati z enostavno kritiko ideologije (118–121), kot je mislil Ernst Topitsch. Kasneje pa je Habermas – ko se je ukvarjal s teorijo komunikativnega delovanja, ki je postajala vse bolj kontekstualno odvisna in v kateri so prihajale vse bolj na površje formalno-pragmatične predpostavke in pogoji izkustva, ob tem pa je "obračala na glavo običajni odnos med metodologijo in izkustveno-znanstveno teorijo" (593) – spoznal, da spoznavno-kritični epistemološki pristop k družbenim znanostim ne predstavlja nikakršne "kraljevske poti" do njih (11), čeprav priznava, da se v teh znanostih "substancialne težave pojavljajo *v obliki* metodoloških težav" (593).

Habermas je izšel iz spoznanja, da priključevanje družbeno-znanstvenih teorij naravnoznanstvenim v bistvu predstavlja podrejanje prvih določenemu *redukcionističnemu spoznavnemu programu* (560). Zaradi uresničevanja lastnega programa in lastnega znanstvenega statusa družbenih znanosti je treba podvomiti v na videz nedvomno "ontološko-epistemološko prednost" nazorov o "objektivirajočem spoznanju" in že enkrat proučiti in upoštevati "praktično prednost", ki jo je "življenjskoizkustvena perspektiva vse do danes obdržala napram znanstveni perspektivi" (561). Za takšno preusmerjanje ni samoumevno zavračanje metateoretskih in metodoloških razglabljanj, ampak prav insistiranje na "v znanosti sami delujoči refleksiji",[10] ki daje pravico, kot je ugotovil H. Rombach, da se vsaki teoriji znanosti, ki se hoče umestiti v "metaznanost", zoperstavi "samemu raziskovanju imanentna teorija znanosti".[11]

resnične znanosti." Philip Kitcher, The Advancement of Science: Science without Legend, Objectivity without Illusions, Oxford University Press, 1993, str. 195.

[5] Ted Honderich, op. cit., str. 835.

[6] Dosledna kontekstualistična argumentacija vodi k zavračanju same epistemologije, kot je primer pri R. Rortyju (cf. Herman J. Satkamp (ed.), Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to his Critics, Vanderbilt University Press: Neshville & London, 1995, str. 134. in dalje.). O glavnih smereh obrambe fundacionalizma, s tem pa tudi "epistemološkega prijema" cf. Susan Haack, Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology, Oxford: Blackwell, 1993.

[7] Jürgen Habermas, Zur Logik der Socialwissenschaften, Suhrkamp: Frankfurt am Mein, 1982, str. 90. Nadaljnji navedki so podani v tekstu.

[8] Izhodišče te Habermasove raziskave je naslednje spoznanje: "Dokler naravne in duhovne znanosti lahko živijo v ravnodušni, prej spravljivi kot miroljubni koeksistenci, morajo družbene znanosti napetosti, ki vladajo med nasprotnimi stališči, spraviti pod eno streho; tukaj sama raziskovalna praksa neizprosno vzpodbuja refleksijo o odnosu med analitičnimi in hermenevtičnimi načini postopanja." (91–92)

S tem vsaka znanost sprejme vase svojo epistemološko refleksijo in postane *kritična znanost*, se pravi "historično reflektirajoča znanost"[12], v kateri se "znanstvenoteoretska vprašanja vedno naknadno preverjajo glede na aktualne probleme in konkretna raziskovalna vprašanja".[13] Habermas je to imenoval "radikaliziranje avtorefleksije" (585) družbenih znanosti, ki se morajo podati v tveganje prevzemanja praktičnih vprašanj iz sveta vsakdanjega življenja.[14]

Takšna "refleksivna teorija" (585) je pripravljena dovoliti svojo "kontekstualno odvisnost" (585), ker je sposobna kritično tematizirati pogoje svojega nastanka, pronikniti skozi dani kontekst in ga preseči, namesto da bi ostala provincialno navezana nanj. Svoj kritiški potencial – s pomočjo katerega lahko "opazi konsenze, ki so dejansko v igri, revidira napake, korigira nesporazume ..." (578) – dobivajo družbene znanosti iz same vključenosti svojih znanstvenikov v predznanstveno predrazumevanje sveta, v komunikativno delovanje, ki si ga dan za dnem delijo z navadnimi ljudmi, ob tem pa so sposobni ta potencial še sistematično in metodično izkoristiti.

Prav to odpiranje k življenjskoizkustveni praksi kritike – ne pa na primer radikalizacija značilno etimološkega distanciranja od predznanstvene prakse – varuje družbeno znanost ne le pred škodljivimi vplivi "od zunaj", pred neznanstvenimi vplivi, ampak tudi pred "notranjimi silami", ki, kot opaža A. W. Gouldner, usmerjajo same znanstvenike k "izdaji lastnih opredelitev".[15] Habermas je prepričan, da ni potrebno nobeno posebno metaepistemološko zavarovanje *refleksije*, ker družbeni znanstvenik pri odkrivanju kakega *pragmatičnega protislovja* – "med propozicionalno vsebino neke trditve in predpostavko" (581) – ne ravna bistveno drugače od laika. Oba na enak način "dosežeta distanco do konteksta, ki je bil do takrat naivno predpostavljen", oba "pridobita refleksivno izkustvo spremembe določenega znanja, na katerega sta se naslanjala in ki sta si ga intersubjektivno delila" (581). No, vseeno pa je treba sistemsko znanstveno refleksijo nekako "metodično" zavarovati: na primer v kakšni teoriji komunikativnega delovanja.

Potek razvoja družbenih znanosti si torej lahko predstavljamo kot proces zagona in doseganja vse bolj poglobljene refleksije o lastni znanstvenosti, pa tudi o – in to ne naknadno ali mimogrede – uresničeni svobodi širše komunikacijske skupnosti, znotraj katere deluje neka komunikacijska skupnost znanstvenikov. Čeprav danes "tolerantno razmišljamo o tem, kaj lahko razumemo kot znanost",[16] lahko pomanjkanje epistemološkega preizpraševanja vsekakor nakazuje psevdoznanstvenost, prav tako pa je lahko *simptomatično* v političnem smislu. Prav vztrajanje na tem preizpraševanju lahko da zagon refleksiji in kritičnemu preizpraševanju, ki presega neposredno nakazano polje znanstvene vednosti.

Tukaj nas zanima lastno okolje pod lupo epistemološkega vprašanja, pod katero se to vprašanje spremeni v vprašanje o

[9] Posebno dragocen prispevek k ognjevitim in še nedokončanim razpravam o znanstvenosti psihoanalize je v novejšem času, iz kota Lacanove reinterpretacije, podal Joël Dor v svojem delu L'aćscientificité de la psychanalyse, tome I et II, Editions Universitaire: Paris, 1988.

[10] H. Rombach, op. cit., str. 11, n. 4.

[11] Ibid., str. 9

[12] Ibid., str. 115.

[13] Ibid., str. 21.

[14] Radikalizacija avtorefleksije zavrača podedovane strategije Bewußtseinsphilosophie, kritična teorija družbe je reinterpretirana kot teorija komunikativnega delovanja prav zato ker "se Geschichtsphilosophie ne more več ohraniti". Ta teorija se trudi v sebi poenotiti – danes najpomembnejše, toda med sabo povsem nepovezane in zoperstavljene – raziskovalne smeri, znotraj katerih filozofija vstopa v neposredno sodelovanje z družbenimi znanostmi, ki jih odlikuje "rekonstruktivistični postopek". (Cf. Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band II, Suhrkamp: Frankfurt am Mein, 1981, str. 550–553.)

[15] Na temelju tega Habermas kritizira Gouldnerov projekt refleksivne sociologije ali sociologije sociologije, ki je "zasnovana na spoznanju, da akademik in univerza nista preprosto prepuščena

politiki, o vladajoči politiki, ki ga s svoje strani denuncira kot politično vprašanje – namreč kot politično vprašanje, ki želi denuncirati. Ta metamorfoza vprašanja in njena logika nista nič posebnega. Neznanstvenost ali še raje psevdoznanstvenost se praviloma pojavljata kot bolj ali manj prikrita politika: sumljiva objektivnost skriva "subjektivnost" – nek poseben pogled ali interpretacijo –, ki je socializirana, institucionalizirana, na videz objektivizirana (kot znanost). Posebno pozornost bi bilo treba posvetiti prav tej strategiji skrivanja "pogleda", povešanja pogleda, ki se najpogosteje obnaša kot ogluševanje in ostro odgovarjanje "glasnogovornikov" vladajoče politike: samih znanstvenikov.

Vsekakor se družbene znanosti tega podnebja nahajajo pred doslej še nikdar opravljeno nalogo *epistemološkega preizpraševanja*, ki lahko edino zares presodi o doseženih uspehih na vsakem posameznem področju in podpodročju. Lahko je zaslutiti, da tega preizpraševanja – glede na to, da je govor o znanostih, ki so "za avtoritarno politično prakso birokratsko-etatističnih sistemov figurirale kot ideološke 'znanosti legitimiranja'" (O. Negt)[17] – ne bo mogoče opraviti drugače, kot na način "kritike moči",[18] katere najoprijemljivejši rezultat bi bila vseobsežna in morda kontinuirana "depolitizacija" družbenih znanosti. In vsekakor je mogoče to preizpraševanje odlagati v nedogled in sproti brisati vsako sled potrebe po njem. To bi bila dobra indikacija stanja na tem področju. Po drugi strani pa bo vsak pojav zrelejšega znanstvenega pristopa – kar med drugim pomeni, da bo bolj odprt do kritike – opozoril na to imanentno znanstveno potrebo.

Če "primemo za besedo" vladajočo ideologijo ali državljansko samozavest vzhodnoevropskih držav, se nam trenutno nasmiha dobra priložnost: padec "totalitarnega sistema" in "začetek procesa demokratizacije" nam nudita povsem ugodna tla za tak podvig. Zastavljanje etimoloških vprašanj nudi zanesljivo ogledalo, ki nam omogoča videti, katera je glavna tendenca: depolitizacija ali re-politizacija družbenih znanosti. Stanje v družbenih znanostih je vedno dober pokazatelj celovitih procesov demokratizacije. Na poseben način se to izraža v "postsocialističnih" družbah, kjer je do včeraj vladala politika, ki se je v bistvu predstavljala in samo sebe razumela kot epistemološko politiko. Beseda je o vladavini tako imenovanega "znanstvenega socializma", v katerem je sama ideologija težila k temu, da bi bila znanstvena ali da bi bila znanost, družbena znanost *par excellence*.[19] Vseeno pa ni treba predvidevati, da je vsa moderna politika v bistvu določena kot politika znanja. Znanje postaja z nastopom moderne dobe privilegirano mesto moči: znanje samo postane moč, najvišja in največja moč.[20] Torej je v epistemološki politiki domnevno minulega socializma treba videti odraz njegove celotne politike v njeni najčistejši in "najhumanejši" podobi, po kateri se je sprva tudi vtisnila v horizont moderne politike kot njen poseben in karakterističen primer.

hudobiji zunanjega sveta, sta tudi sama aktivna in svojevoljna dejavnika dehumanizacije tega sveta, ki mu pripadata" (The Coming Crisis of Western Sociology, New York, 1970, str. 512. Navedeno po: J. Habermas, op. cit., str. 580.)

[16] J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, Suhrkamp: Frankfurt am Mein, 1988, str. 14.

[17] Helmut Fahrenbach, "Philosophie, Marxismus und sozialistische Theorie – nach dem Zusammenbruch des totalitären Staats-'Sozialismus' (Kommunismus)", in: R. Brunner und F.-J. Deiters (Hg.), Das Politische der Philosophie, Talheimer Verlag, 1993, str. 131.

[18] Axel Honneth je podal načrt teoretske konstrukcije takšne kritike. V njej bi kritična teorija družbe dobila sodobno obliko zahvaljujoč odločnim vzpodbudam Foucaulta in Habermasa, hkrati pa bi našla izhod iz svojih najtežjih aporij in ohranila svoje največje dosežke – oboje najdemo zabeležene v Dialektiki razsvetljenstva. Cf. Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Suhrkamp: Frankfurt am Mein, 1985.

[19] Po znanstvenem utemeljevanju seveda posega tudi "buržoazna ideologija". Cf. J. Habermas, Legitimation Crisis, Heinemann: London, 1976, str. 22.

[20] Cf. o tem: Jon Simons, Foucault and the Political, Routledge:

Padec socializma lahko torej opazujemo tudi kot neuspeh neke politike znanja; do padca je morda prišlo, ko je bilo na mestu znanja razkrito neznanje. Politični neuspeh se je izkazal za politično nemoč, ta pa naposled kot neznanje, neznanje, ki je bilo vladalo na politično/epistemološko privilegiranem mestu: *mestu znanosti*. Katero je to mesto? V socializmu so bile družbene znanosti doma skoraj izključno na *univerzi*, v državni instituciji znanja ali politični instituciji *par excellence*. Kaj bi pomenilo proučiti padec preteklega režima, nameščen na univerzi, spremljati vse burne dogodke novejše zgodovine skozi univerzitetna okna? Obstaja dvojna obveznost storiti to. Po eni strani je to imanentna epistemološka obveznost samih družbenih znanosti, da preizprašajo ali se končno že enkrat odpravijo proti stalnemu preizpraševanju lastne znanstvenosti. Po drugi strani je to svojevrstna politična domača naloga, ki jo morajo uvrstiti na svoj dnevni red tisti, ki bi radi odprli procese demokratizacije celotne družbe. Epistemološka naloga se končno kaže kot politična, politična pa kot epistemološka. To podvajanje nakazuje njeno težo. Z vidika predstavnikov družbenih znanosti se ta težava kaže kot "nevarnost": nevarnost odpiranja političnih vprašanj, pa ne kakršnih koli, ampak tistih najtežjih, "najkontroverznejših". Lahko je najti opravičilo za opuščanje te naloge: zakaj se *izpostavljati* nevarnosti *s prekoračevanjem* lastne domene ukvarjanja? No, gre za to, da je *politično* vključeno kot imanentna vsebina raziskovanja, kamor koli je že usmerjeno. Znanstveniki, ki se večinoma nočejo izpostavljati "političnemu" tveganju *kritike družbe*, počnejo prav to, da v svoji argumentaciji zahajajo v sfero političnega kot *nečesa zunaj* logike in vsebine svojega dela (to pa nato najprej služi njihovemu namenu verifikacije in legitimizacije svojih "znanstvenih" dosežkov).

Težava radikalne epistemološke kritike obstoječih družbenih znanosti[21] ni v tem, da bi bila ta kritika politična, ampak v tem, ker je ostalo politično tisto, kar je zunanje samemu spoznanju in znanju. Naloga bi bila seveda politična v predmodernem pomenu besede ali preprosto predpolitična predvsem po svojem kontekstu recepcije znotraj vladajočega samorazumevanja. Politično, kot ga poznamo in živimo, je tukaj še nekje nameščeno, še mu lahko lociramo rezidenco, še se mu lahko približamo ali se od njega oddaljimo. Še ni postalo moderno – po vpogledu, ki ga dolgujemo M. Foucaultu – ter se ne nahaja povsod in nikjer, razpršeno po totalni in totalizirajoči distribuciji znanja in informacij. Morda bo prav čas začetka epistemološkega preizpraševanja najbolje dokazal, da je prišlo do modernega prestrukturiranja političnega, do uspele deseminacije brez ostanka.

Znano je, v koliki meri je socializem v bivši Jugoslaviji odprl pot k modernosti. Že to, da njegova temeljna analiza kaže k univerzi, govori o nespornem uspehu modernizacije. Vsekakor pa uspeh ni bil popoln. Lahko bi rekli, da prav zato, ker ne moremo izpeljati popolne politične analize preteklega sistema zgolj v okviru univerze

London and New York, 1995, str. 27 in dalje.

[21] V socialističnih državah je to naziv, ki ne podrazumeva distinkcije do duhovnih znanosti ali do humaniora, ampak se nanaša na vse tako imenovane humanistične discipline, zastopane v visokoškolski učiteljski nomenklaturi.

[22] Univerza kot predmet sociološke analize – na to bi bilo treba posebej opozoriti – postavlja pred takšno analizo posebne težave, ki niso samo metodološke, opozarjajo pa na njeno epistemološko rezistentnost. Kot je opazil P. Bourdieu, bi "sociološka analiza družbenih pogojev sociološke analize" (293), o kateri je pravzaprav govor, zahtevala "podvajanje kapacitet objektivacije" znanstvenega subjekta, kateri bi se poskušal objektivirati kot "objektivirajoči subjekt". V takšnem prizadevanju avtorefleksije – ki ni niti malo lahko, ker bi bilo treba doseči distanco etnologa do predmeta njegovega proučevanja, pri čemer bi bilo treba namesto "domestifikacije eksotičnega" (domestiquer l'exotique), kar ta znanstvenik ponavadi počne, "tisto domače pretvoriti v nekaj eksotičnega (exotiser le domestique) na način prekinitve prvobitno pristnega odnosa s svetom življenja in mišljenja, ki sta ostala tuja, ker sta preveč znana" (289) – bi se izkazalo, da sociologiji glede na druge znanosti pripada "epistemološka pooblaščenost", v kar je prepričan tudi Habermas.

in "imanentnih" dosežkov družbenih znanosti, socializem ne zadovoljuje kriterijev modernosti. Danes se nahajamo v povsem ambivalentnem polju znanja, ki ni povsem politizirano, in politike, ki ni povsem scientizirana, v družbeni stvarnosti, ki ni ne predmoderna ne moderna in ki je moderna in predmoderna.

Političnega nasledstva socializma danes ne moremo oceniti brez analize funkcije in vloge univerze in "akademske" produkcije tistega njenega trakta, kjer so bile nameščene družbene znanosti.[22] Po drugi strani pa takšna revalorizacija vodi "izven" univerze: k političnim institucijam in dejavnostim njihovih funkcionarjev. Ta predmoderna ločenost sfer – ki sta bili razumljeni kot ločeni sferi praktične dejavnosti in znanja, nameščeni znotraj praktične teoretske dejavnosti, ki je bila po drugi strani zopet ločena od produkcijske sfere – je na videz dopuščala zgolj "politično" oziroma ideološko kritiko socializma, ki se ni dotaknila univerze. Kot da socializem ne bi bil "znanstveni socializem" in kot da bi bil edini sedež moči v njem centralni komite! To je pomenilo kritizirati socializem tam, kjer je bil najmanj *totalitaren*, predstavljati ga kot samovoljo oblastnikov, vladavino nasilja, fizične sile sodstva in policije (kaznovanje in zapiranje političnih nasprotnikov, ki je vključevalo tudi najhujše torture, prepovedovanje drugačnega mnenja, pretepanje demonstrantov ...). A bolj verjetno se zdi, da so bili izrazi nasilja njegova neuspela dejanja, kratki stiki, zunanji robovi, periferije, prazna mesta ... Iz teh "izpadov" je vsekakor treba dekonstruktivistično brati glavno logiko celotnega sistema, način, kako je deloval, toda samo srce sistema se je po vsej verjetnosti nahajalo bolj "znotraj", tam, kjer je bil sistem za množice "sprejemljivejši".[23] Sicer pa se je titovski socializem v tem smislu stalno popravljal, "humaniziral", izpopolnjeval svojo moč – z eno besedo: moderniziral. "Nasilni izpadi" – čeprav sprejmemo trditev, da so bili bistven del sistema – niso bili glavni razlog njegovega padca. (Tukaj vsaj opomnimo: glavni razlogi padca vzbujajo dvome, da je do padca sploh prišlo.) Po takšni argumentaciji bi moral socializem pasti bolj na začetku kot na koncu svoje vladavine. Goli otok – kraj čistega nasilja in predmoderne torture, ne-kraj, ki je nujno izpadel iz prvotne totalizacije, resnična u-topija ideologije komunizma – je bil nujen pogoj za možnost obstanka socializma le v njegovi prvi fazi. (Za drugo je morda pomembneje analizirati odpiranje političnih fakultet kot reapropriiranih filozofskih fakultet – taktično-politično ločevanje "družbenih znanosti" od pedagoško-edukativnih *humaniora* – tik pred in po študentskih nemirih okrog 68-ega.)

Prodornejša in produktivnejša kritika od tiste, ki povezuje centralni komite in centralni zapor – in ki se je tudi sicer izkazala za povsem sterilno, celo sožalno –, bi bila kritika, ki bi povezala centralni komite in socialistično univerzo.[24] Centralni komite je deloval v neposredni izmenjavi in ob naslanjanju na fakultete in oddelke družbenih znanosti. Vloga filozofske ali "pritaknjene"

Cf. o tem: Bourdieuov Homo Academicus, Minuit: Paris, 1984.

[23] Tu je treba upoštevati razliko med nasiljem in močjo, pa tudi bližino svobode in moči. Cf. o tem: M. Foucault, "The Subject and Power", an Afterword in: Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, The University of Chicago Press: Chicago, 1982, str. 220–221.

[24] S to potezo nikakor na bi skrivali zapora niti njegovega mesta in funkcije, ki jo opravlja v sistemu. Prav v tej smeri smo namreč sploh lahko odkrili metamorfozo zapora v univerzo, znano iz začetkov socializma. O kaznilnici Lepoglava kot prvi komunistični univerzi glej: U. Vlaisavljević: "Politika znanja i neznanja", Odjek 2, 1998, str. 13–22, pa tudi: "Antropotehnologija", Dijalog 5–6, 1998, str. 48–57.

politične fakultete je bila legitimirati dnevno politiko kot znanstveno. Vendar pa "neposredna menjava dela" ni potekala kot mreža omenjenih institucij, skozi katere se pretakajo sklepi in sporočila, ampak preko predstavnikov, profesorjev humanistične stroke, angažiranih v političnih institucijah. V okviru samostojnih sociooloških raziskav bi bilo treba analizirati "visoko" institucionalno gibanje teh profesorjev, s pomočjo katerega so predli temeljni votek modernističnega posredovanja (prakse in teorije, dela in mišljenja ...) .[25] Modernizacija družbe se je kot poseganje moči po znanju odvijala predvsem s pomočjo teh "prof. dr. politikov" s humanističnih kateder.

Tok razvoja socializma – njegova modernizacija – je torej nujno moral iti v smeri vse večjega naslanjanja politike na znanje, pri čemer je neprestano rastel pomen socialistične univerze. (Spomnimo le, da je bilo vprašanje odpiranja univerz v glavnih mestih bivših jugoslovanskih republik vprašanje njihove politične suverenosti.) Ta proces je bil, kar je paradoksalno, proces vse večje depolitizacije univerz in družbenih znanosti, ki so tam domovale. Do tega je prišlo zato, ker se je *politično* vse bolj razgrajevalo v svoji zunanji substancialnosti, vse bolj se je izlivalo iz upravljalskih institucij in se neprestano socializiralo. Druga stran tega procesa je zmanjševanje in redčenje neposrednih izlivov sile, postopno zmanjševanje potrebe po neposrednem zatiranju. Porast avtonomije univerze – ki, kot je znano, iz imanentno političnih razlogov ni bila nikoli dosežena – je bila v direktni funkciji *imanentne* politizacije družbenih znanosti. Sociološka analiza družbenih znanosti socializma bi se torej dala izvesti na rdeči niti hipoteze o imanentni "apolitičnosti" teh znanosti, oziroma, ker je govor o dinamičnem procesu modernizacije (totalizirajočega posredovanja), bi bilo pravilneje govoriti o hipotezi o določenem *pragu* ali *meji* imanentne politizacije, ki ohranja možnost, da se "od zunaj", začenši z nadrejenimi mesti instanc oblasti in upravljalske politike, politizirajo družbene znanosti.

Po tej hipotezi so torej imanentno politizacijo družbenih znanosti – dojeto kot njeno *lastno* politiko teoretske in raziskovalne prakse – preprečevale določene notranje meje, ki so bile postavljene "od zunaj" in sprejete "znotraj". Te meje, ki jih kritična refleksija ni smela prestopiti, so bile notranje ograje, ki so čuvale (pred kritično refleksijo, kajpada) samo temeljno vsebino znanstvene interpretacije, jedro znanstvene resnice, namreč *temeljne postavke marksistično-leninističnega nauka*. Ponovno spomnimo, da ni treba predvideti dinamike izgradnje in ohranjanja kompleksnega znanstvenega polja, o katerem je govor: ograde so se po malem in vse bolj prekoračevale, kar je pomenilo, da so se tudi same ograde pomikale, umikale k "notranjosti", proti najmanj vprašljivim ali najbolj temeljnim načelom, in to po logiki interpretacije, ki uvaja nova načela in se odreka starih. To dobro zavarovano in čuvano okostenelo jedro "znanstvene interpretacije" družbenih znanosti je bilo temeljna politična vsebina – tisto, kar je v njihovem prostoru zase zagotovila vladajoča ideologija,

[25] V najkrajšem orisu je bilo to videti približno tako: v Centralnem komiteju so se pojavljali kot tisti, ki vedo, in zaprepaščali prisotne ("Prišel je naš tovariš s Fakultete"); na svojih fakultetah pa so nastopali kot tisti, ki "morejo", in s tem vzbujali strahospoštovanje ("Prišel je naš kolega iz Centralnega komiteja"). Diskurzi obeh vladajočih institucij so bili vedno overjeni "od zunaj".

[26] Povedano v duhu kritičnega racionalizma: marksizem je bil znanstvena teorija, vse dokler ga je bilo mogoče ovreči in dokler ni bil resnično ovržen. Ali, po Popperjevih besedah: "Glede na to bi lahko rekli, da je marksizem nekoč bil znanost, vendar znanost, ki so jo ovrgla nekatera od dejstev, za katera se je izkazalo, da se ne skladajo z njegovimi predvidevanji." Cf.: Paul A. Schilpp (ed.), The Philosophy of Karl Popper, Part II, The Library of Living Philosophers, vol. XIV, La Salle: Illinois, 1974, str. 985.

[27] Značilno epistemološko vprašanje je, ali je za "znanstveno metodo" potrebno še kaj več od demokratične družbene prakse, ki se opira na določene tehnike. Rorty je posumil, da ko uporabljamo ta termin, ne podrazumevamo nič več od "eksperimentalne demokratične metode". V svojem komentarju Rortyjeve interpretacije Deweya se je J. Gouinlock dotaknil tega vprašanja na način, ki bi ga želeli tukaj posebej izpostaviti:

"Ali torej obstajata dve različni metodi – ena, ki pripada znanosti in druga, ki pripada demokraciji? Ne, samo ena je! Oziroma, natančneje povedano: norme znanosti so inkorporirane v norme demokracije. V skladu z Deweyevim idealom sta se eksperimentalno raziskovanje in demokratično obnašanje zlila. Naravo njune povezanosti lahko morda najbolje opišemo, če ju gledamo kot enotnost določene morale in intelektualnih vrlin – pri čemer je razlika med moralo in intelektom manj trdna in nespremenljiva, kot je mislil Aristotel. Vrline vključujejo pripravljenost za postavljanje vprašanj, raziskovanje in učenje, odločnost za iskanje jasnosti v govoru in dokazov v argumentaciji. Prisotna je tudi pripravljenost prisluhniti in upoštevati poglede drugih ljudi, da se pozorno in nepristransko razmotrijo tudi drugačna mnenja, ter da se na prav tak način komunicira. Ni se treba brezprizivno držati predhodnih prepričanj, ampak je treba biti pripravljen preizprašati in spremeniti svoje poglede v luči preizpraševanja in izmenjave mnenj (communication). Nujno je vztrajati v pogovoru, ki odpira pot k dogovoru. V te vrline so vključeni: novost, iznajdba, rast, pripoznavanje tujih interesov in znanstvena disciplina. Zavračajo slepo upoštevanje običajev, avtoritet in pobud. V naprej izključujejo ne le dogmetizem in absolutizem, ampak tudi

da bi imela zanesljivo zaslombo svoje legitimacije in verifikacije, zaslombo, ki je ni mogoče postaviti pod vprašaj, ker je najvišja oblika resnice: znanstvena resnica. V srcu celotne znanstvene produkcije se je ohranjala ideološka vsebina: kot *temeljna interpretacija* vseh interpretacij, kot *pra*znanstvena vsebina vseh znanstvenih vsebin. Pomembno je pripomniti, da to ni bila nikakršna skrivna, nasilno vsiljena *politična vsebina*. Po svojem poreklu je bila to prav *znanstvena vsebina*, veliki dosežek ali popolna celota ali kompleks dosežkov, ustvarjen v nekem okrilju in tradiciji filozofije in (še ne izdiferenciranih) družbeno-duhovnih znanosti. Ta vsebina je bila politizirana – "od zunaj", po "neznanstveni" logiki – v trenutku, ko je postala temeljna vsebina neke ideologije, torej takrat, ko so bile epistemološke predpostavke in konteksti znanstvene produkcije (brez katerih se ne more obdržati) odstranjeni.[26]

Ideologizirana vsebina znanstvene resnice je vsebina, ki je izključena, iztrgana iz imanentne zgodovine znanosti, iz dinamične tradicije ustvarjanja znanstvenih dosežkov znotraj načeloma "neskončno odprte skupnosti znanstvenikov" (Pierce), kjer je resnica le "začasno najboljša rešitev zastavljenega problema" (Popper), načeloma odprta za kritiko in stalno izboljševanje. Namesto da bi predstavljala najvzornejšo obliko *intersubjetivne konstitucije* in *demokratičnega odločanja*, je družbena znanost v svojem primarnem družbenem korpusu pridobila sebi tuje despotske poteze. Zvedena na korpus pridobljenega znanja – marksistična znanost je bila v bistvenem smislu popolna – je bila znanost nasilno ločena od svojih neločljivih komponent: od *raziskovanja*, raziskovanje pa od *komunikacije* (imaginacije, eksperimentiranja, pomembnosti ...).[27]

Ideologija potvarja znanstveno resnico v religiozno ali mitsko, ker jo iz njene bistvene temporalnosti, fragilnosti, kontekstualne odvisnosti itd., premešča v trajno in brezčasovno področje *svetega*. Z umikom v nedotakljivo, nedvomno, transcendentalno sfero, kjer je bil zaustavljen in onemogočen znanstveni proces "stalne rekompozicije temeljnih verovanj" (Rorty), je marksizem-leninizem v socialističnih državah porodil specifični pojav *politične religije*, ki je znotraj *sekularnega* političnega in socialnega horizonta modernega življenja ponovno obnavljala *sakralne* forme in vrednote.[28]

Politiziranost družbenih znanosti v socializmu ni pomenila njihove *usmerjenosti k praktičnemu življenju*, k dejanskim problemom konkretne skupnosti, k "dnevni politiki", ampak ravno nasprotno: nameščene na univerzi *kot šoli*, kjer je shranjeno pridobljeno, načeloma *popolno* znanje (ki ga je mogoče dopolnjevati le še "od zunaj" in po naključju)[29], družbene znanosti v resnici niso igrale nobene vloge v javnem in političnem življenju. Njihova politična vloga je pravzaprav bila čuvati univerzo v njeni "zunanji", distancirani poziciji *šolske institucije*, pri čemer so same predstavljale polje, v katerem, in način, na katerega se dodeljuje posebno močan status

(status najvišjega znanja) politikom ter nevprašljivo verifikacijo in legitimizacijo tistega, kar govorijo in počnejo. Socialistična univerza, edina institucija družbenih znanosti, je bila torej (kot so jo tudi imenovali) "visokošolska institucija", ne pa tudi znanstvena, vsaj ko je govor o njenem ideološko pomembnem traktu: fakultetah družbenih znanosti. Zahvaljujoč eksterni politizaciji, ki je zajela samo jedro – če smo natančnejši, je od tam celo izvirala – teh znanosti, lahko rečemo, da je socialistična univerza imela celo preveč avtonomije: imela je "absolutno", azilantsko, samostansko avtonomijo.[30] Takšno "religijsko" stvarnost je prikrival privid bližine univerze "življenju delavskega razreda", privid, ki so ga v očeh javnosti stalno proizvajali in vzdrževali hiperpolitizirani profesorji-"humanisti", ki so v javnosti nastopali politično – "kot znanstveniki". To predvsem pomeni, da so jih ob njihovih javnih nastopih predstavljali kot "cenjene profesorje" in da so se v svojih političnih govorih sklicevali na svoje "strokovno znanje". Prav oni so preprečevali uvajanje znanstvene analize v javni prostor, prenasičen s političnim diskurzom, in znanstveno zajemanje srži aktualnih problemov. Na kratko: *raziskovanje* – teoretično-praktično-politična dejavnost znanosti *par excellence* – je veljalo za nekako frivolnejši, blažji, "akademski" vidik *praktične dejavnosti*, praktična dejavnost *par excellence* pa je bila politična dejavnost.

Socialistični režim je bil režim "svetega", strukturiran v fundamentalni bipolarnosti dveh poglavitnih področij: "politike" in "znanja", ki so ju kot "sveto" vzdrževali s pomočjo logike "nedotakljivosti" in igre "zunanje-notranje". Znanost je imela v sebi kukavičje jajce politike, politika pa kukavičje jajce znanosti. Tako ena kot druga sta morali gnezditi na njem, toda zelo previdno, da ga ne razbijeta. Eks-centričnost lastnih predpostavk dveh osnovnih polj dejavnosti in mišljenja ter cirkularna delegiranost kompetenc, ki jih je mogoče imeti znotraj teh dveh polj, predstavljata način vzdrževanja "svetega". Skupnost znanstvenikov, kolegij profesorjev, ni mogel nikdar proučiti temeljnih predpostavk vladajoče interpretacije družbenega in zgodovinskega sveta – ker je to bila "stvar" politikov. Skupnost politikov, partija komunistov, ni mogla nikdar proučiti poslednjih temeljev lastne politike – ker je to bila "stvar" znanstvenikov. Ne glede na to, kako intenzivna je bila izmenjava članov dveh temeljnih skupnosti, ne glede na to, kako pogosto so se znanstveniki pojavljali kot politiki in politiki kot znanstveniki, poslednje instance odločanja so bile vendarle ločene: "sveto" se je svetlikalo iz praznine, precepa, čeprav neznatnega, ki je onemogočal biti hkrati na dveh mestih.

Opažamo, da je v samem srcu družbe, ki je bila ideološko podvržena stalni in neprestani *hipersocializaciji* (zasebnost je bila le še neosvojeni reziduum "nečloveške" predzgodovine), obstajala določena *nesocializiranost*, imanentna nesocializiranost samih vzornih nosilcev vsesplošne socializacije, ki je zahtevala zunanje

namerno škodljivo ravnanje. Te vrline lahko razumemo kot vrline eksperimentalnega raziskovanja, ki pa so tudi vrline v procesu kolektivnega moralnega presojanja. Tisto, kar dviga demokratično odločanje nad svobodo govora in preštevanje volilnih glasov, je prav dejstvo, da udeleženci uporabljajo znanstven način razmišljanja in določanja narave situacije, v kateri se nahajajo, ter pri sprejemanju načrtov delovanja, tako da ne ostajajo pri v naprej ustvarjenih sklepih. Še več, znanstvena mentaliteta je prežeta s spoštovanjem drugih tudi z moralno nepristranskostjo, ki preobrača izraženo sovraštvo v iskanje skupnih sklepov, v katerih ni izpuščeno nič pomembnega." (Cf.: "What is the legacy of instrumentalism? Rorty's interpretation of Dewey", in: Herman J. Saatkamp (ed.): op. cit., str. 88–89.)

[28] O pojmu "politične religije" in razliki do "civilne religije", o socialističnem režimu ki je "in sekularen in religiozen", ker je "temeljna sekularna orientacija postala sakralna" (36), kar je bila izhodiščna predpostavka za zanimivo in plodno etnološko analizo napredne industrijske družbe kot ritualnega sistema, cf.: Christel Lane, The Rites of Rules: Ritual in Industrial Society – The Soviet Case, Cambridge University Press, 1981. O nujnosti, da se sodobna politika (psiho)analizira kot religija, cf.: Pierre

intervencije na področju socializacije, stalno "krpanje", predvsem iz vrst druge ko-primarne skupnosti. To izdaja neskončna "profesionalna osamljenost" politično neangažiranih profesorjev.[31] Zdi se, da sta se ti odznotraj "votli" skupnosti – to je podoba, ki se nam kaže, če ju opazujemo kot telesi – morali, da bi lahko v svoji logiki medsebojnega dopolnjevanja pravilno funkcionirali, naslanjati na nekega vodjo, na močnega in brezprizivnega voditelja ali vsaj na njegov duh – glede na to, da se sam ni mogel postaviti nekam "izven" tega podvojenega telesa in njegovih zraščenih organov, ker jim je tudi sam moral velikodušno odstopati svojo moč, "vračati" svojo funkcijo, "demokratizirati" svoje sklepe, delegirati svoja pooblastila ... Vodja je pravzaprav bil tisti, ki je ohranjal "sveto" – katerega obstoj ni bil potreben nikomur razen samemu sistemu –, vendar tako, da ga ni nihče opazil pri tem njegovem najodgovornejšem poslu, nadnaravnem poslanstvu. V meri, v kateri je bil resnični vodja, kadar je posegal v sistem, da bi stabiliziral odnose med politiki in znanstveniki, kar se je po vsem sodeč moralo dogajati razmeroma pogosto, je nedvomno pridobil idealne poteze. Ohranjanje "svetega" je bilo v obdobju moderne mogoče zaupati le utvari, fantomskemu vodji.

Skupnost znanstvenikov nikakor ni uspela v svoji *intersubjektivni konstituciji*, ker je bila razrešena svoje primarne funkcije: kritičnega razpravljanja – s (političnimi) nesomišljeniki –, ki dodeljuje ali odreka *objektivnost* določenemu *raziskovalnemu* dosežku. Glede na to, da je *verifikacija družbena* in ne aksiomatska ali naravna, je bila neresničnost ali zgrešenost predvsem posledica nezadostne ali pomanjkljive socializiranosti ter nedemokratičnosti skupnosti znanstvenikov, katerih komunikacija je bila izkrivljena in motena zahvaljujoč različnim zunanjim in notranjim prisilam.[32] Na mestu skupnosti znanstvenikov je v resnici stala skupnost učiteljev, konstituirana kot skupnost politikov (znanja). Odsotnost vsake resnejše kritične razprave v skupnosti politikov – zato so demagoško pripisovali velik pomen "resničnemu dialogu" – je bila konec koncev rezultat "objektivnosti" (kot domnevno uspešne intersubjektivne konstitucije), dosežene v skupnosti znanstvenikov, oziroma skupnosti znanstvenikov dodeljene (v hrambo in izpopolnjevanje) od "utemeljiteljev marksizma". "Sveto" je torej bilo neke vrste *fantazija*, če se strinjamo s Popperjem, da ni objektivna resnica znanosti nič drugega kot "fantazija" – kar je skupen element tako mitologije kot religije in umetnosti –, vendar tista, ki je podvržena kritični racionalnosti (izbojevani v debati ekspertov).[33]

Kaj pa, če padec socializma ni bil nekaj preprosto "političnega", ampak tudi "notranja" stvar družbenih znanosti: veliki dogodek *falsifikacije*? Ali vemo, kolikšen je obseg tega dogodka in katere so glavne posledice? Ali obstaja nekaj kot škandal Ceausescujevega padca, ko so bili čez noč postavljeni pod vprašaj do takrat nevprašljivi rezultati družbenih znanosti, polstoletna univerzitetna

Legendre, Jouir du pouvoir: Traité de la bureaucratie patriote, Minuit: Paris, 1976.

[29] Kot je opazil P. Bourdieu, je marksistična ortodoksija ostro obsojala "vse tiste, ki so že s tem, da so se sploh ukvarjali z raziskovanjem, nakazovali, da vse še ni odkrito". V komentarju te izjave je Jeannine Verdčs-Leroux ugotovila: "V veri, da vedo vse ali da vedo dovolj, so režimi, ki so se imeli za marksistične, izvajali brutalne voluntaristične preobrazbe: kot je znano, se to ni moglo končati drugače kot v ekonomskih katastrofah in s smrtjo mnogih ljudi." Actes de la recheche en sciences sociales, 36/37, 1981, str. 26.

[30] O aktualnih pogledih na politično avtonomijo univerze v razvitejšem univerzitetnem okolju, ki se zavzema za "politično akcijo novega tipa" in izhaja iz "kolektivnega dela diskusije in analize", za svoj cilj pa ima "racionalno samoupravljanje izobraževalnega sistema", cf.: ARESER, Quelques diagnostics et remédes urgents pour une université en péril, Liber-Raison d'agir: Paris, 1997.

[31] Nekoč bi bilo treba s skrbno tekstovno analizo, čeprav najreprezentativnejših del, raziskati, koliko sledi je ta avtistična pozicija avtorjev pustila v njihovih delih.

[32] Po Rortyjevem mnenju znanstvena resnica in racionalnost nista nič več kot uspešna verifikacija (justification), ta pa po

proizvodnja tez, projektov, titul, statusov ...? Ali ena sama, na koncu že vsebinsko izpraznjena in presahla, vendar regulativno še vedno absolutno obvezujoča teza vseh tez: tista o marksizmu kot poslednji resnici družbenih znanosti? Ali je socializem zares padel, če o *en bloc* falsifikaciji znanosti o človeku, do katere zrelejše diferenciacije ni nikoli niti prišlo, ni praktično nobenih dokazov?[34] Mar se epistemološko preizpraševanje dandanes ne odlaga prav zato, ker bi utegnilo obelodaniti, da se na univerzi kot politični instituciji *par excellence* namešča nova (znanstvena) politika? Ali osnovna epistemološka vloga socializma, da je neka znanost *znanost samo za tiste, ki so že v naprej sprejeli v njej vsebovano politiko*, ne ostaja nedotaknjena? Ali ne kaže današnji "pluralizem" političnih orientacij, ki mu odgovarja prav takšen pluralizem psevdo-znanstvenih resnic – ki niso resnice odprtih in nedokončanih raziskovanj, ampak *šolske resnice*, obvezno gradivo za socializacijo članov neke politične skupnosti –, da je vladajoča politika ostala zvesti čuvaj podedovane epistemološke politike? Kaj ne bi bil še večji uspeh socializma, če se izkaže, da družbene znanosti zaradi kraha "politične interpretacije" ne podlegajo, vsaj ne v celoti, pripombi o psevdoznanstvenosti? Ali ni to še bolj zanesljiv znak njegovega zagrobnega življenja? A to potem vodi k sumu, ki lahko izzove veliko nespokojnost in ki zlahka ostane v senci spoznanja, da psevdoznanost varuje "politično" pred njegovo modernistično razgradnjo in razpršitvijo. Ta sumnja ali slutnja pa se glasi: ali lahko nek moderen sistem (natančneje: tisto, kar je v njem zares moderno) "propade"?

Prevedel Darinko Kores Jacks

eni strani predpostavlja objektivnost, ki je stopenjska, odvisna od avditorija, ki je lahko vedno boljši (na primer, boljše informiran in z več domišljije). Cf. o tem: R. Rorty, Objectivity, Relativism, and Truth, Cambridge University Press, 1991, str. 30 in dalje, pa tudi novejše delo: "Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright", in: Truth and Progress, Cambridge University Press, str. 21–22.

[33] Cf. o tem: Karl R. Popper, Auf der Suche nach einer besseren Welt, Piper: München-Zürich, str. 67–68.

[34] Morda ni odveč pripomniti, da produktivno epistemološko preizpraševanje ne bo odstranilo možnosti falsifikacije in na koncu ne bo prineslo pravega znanja. Ob Popperjev princip falsifikacije kot načela znanstvenosti je treba dodati še Rortyjevo načelno prednost demokracije nad vsako epistemološko-metafizično interpretacijo. Cf.: R. Rorty, "Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie", Zeitschrift für Philosophische Forschung, Bd. 42, 1988, str. 3–17.

Andrej Adam

Analiza Feyerabendove argumentacije antropološke metode kot pravilne metode za proučevanje ustroja znanosti

1. Uvod

Vprašajmo se najprej, kaj je glavni sklep Feyerabendove knjige *Proti metodi* oziroma, v kaj nas njen avtor prepričuje. John Preston pravi, da je poglavitna teza omenjene knjige iz leta 1975 zanikanje znanstvene metode. Po Feyerabendu so veliki znanstveniki metodološki oportunisti in se ne ravnajo po kanonih empiristične metodologije.[1]

Sam Feyerabend postavlja glavni sklep svoje knjige v 15. poglavje.[2] Tamkaj lahko preberemo, da je znanost mnogo bolj iracionalna, kot to kaže njena metodološka slika, izgrajena na principih /predvsem Popperjevega/ kritičnega racionalizma. Napredek znanosti je povezan s tem, da se znanstveniki, ki so največ prispevali k napredku, niso držali racionalnih pravil znanstvenega postopanja. Njihove oportunistične deviacije in zablode celo predstavljajo predpogoj napredka. To pomeni, da brez pogostega zavračanja uma napredka ni. Še več, ideje, ki danes predstavljajo temelj znanosti, obstajajo zgolj zato, ker so se znanstveniki v imenu predsodkov, nečimrnosti in strasti zoperstavili umu /racionalnim kriterijem/. Zaradi tega moramo dopustiti, da um ne obsega vsega v znanosti, da mora pogosto biti preglasovan v korist številnih drugih dejavnikov. In naprej, sprejeti moramo, da ne obstaja eno samo pravilo, ki bi bilo veljavno v vseh okoliščinah in tudi ne en sam aktivni dejavnik, na katerega bi se vselej lahko sklicali.

Z enim stavkom bi lahko Feyerabendov glavni sklep knjige *Proti metodi* zapisali takole: "V znanosti ne obstaja ena sama, univerzalna, edino pravilna metoda racionalnega znanstvenega postopanja, kajti,

[1] Preston, John: Paul Feyerabend. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 1997; http://plato.standford.edu/entries/feyerabend/.

[2] Feyerabend, Paul: Protiv metode: skica jedne anarhističke teorije spoznaje. Biblioteka Logos; Veselin Masleša; Sarajevo 1987. Navedeno delo je prevod prve verzije Feyerabendove knjige: Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. London: New Left Books; 1975. To omenjamo zato, ker je pred kratkim izšel slovenski prevod, ki je prevod razširjene in popravljene verzije v nemškem jeziku iz leta 1983. Glede na to, da se ključni poudarki nove in stare verzije ne razlikujejo, bomo v pričujočem članku, ki je nastal še pred izidom slovenskega prevoda, ostali pri navajanju stare

če bi takšna metoda obstajala, se znanost sploh ne bi razvila tako, kot se je." V tekstu *Tolažba za specialiste*[3] je Feyerabend izrazil podobno. Dejal je, da ne obstaja racionalna metoda za spremembo znanosti.

Feyerabend niza in razvija razloge za podani sklep v celotni knjigi *Proti metodi*. Zaradi tega se bomo tukaj omejili na tiste, ki so najbolj bistveni. V ta namen bomo podali kratek povzetek knjige, kar bo predstavljajo izhodišče za nadaljnjo analizo. Razloge bomo nato poskusili izluščiti, pri čemer se bomo osredotočili predvsem na Feyerabendovo vpeljevanje dosežkov antropologije v filozofijo znanosti, saj mu prav ti ponudijo teorijo, na katero nasloni svoje ideje. V tej zvezi bomo pokazali, da se Feyerabend omejuje na neko točno določeno antropološko tradicijo, kar pomeni, da razlogi za njegov sklep in sklep sam držijo samo v okvirih te tradicije.

K povedanemu pristavimo, da si bomo pri analizi Feyerabendove argumentacije pomagali z orodjem, ki ga tudi sam Feyerabend nikoli ne odloži. Gre za kritično oceno predlaganih argumentov in postavljanje protiargumentov. Gramatiko – če se tako izrazimo – sposobnosti kritičnega razmišljanja in proučevanja dokazovanj v njihovem "naravnem" okolju najdemo med drugim v knjigi Danila Šusterja *Moč argumenta*[4] in v knjigi *The logic of real arguments,*[5] ki jo napisal Alec Fisher. To pomeni, da bomo posamezne argumentativne sklope razdelili v propozicije, odnose med temi propozicijami pa bomo dodatno prikazali s pomočjo diagramov. "V diagramu puščica zaznamuje neko sklepalno zvezo – tisto, kar je zgoraj (premise), podpira tisto, kaj je spodaj (sklep). Znak '+' označuje, da premisi skupaj podpirata sklep, ki je zapisan pod črto. Sklep je podčrtan, znak '>' označuje glavni sklep…" /Šuster 1998, 38/. Analizo Feyerabendovih argumentov bomo dodatno opremili z dodajanjem implicitnih premis oziroma domnev, s pomočjo katerih njegovo dokazovanje zares steče. Domneve so označene z velikimi latinskimi črkami /Ibid., 42/.

2. Strnjen prikaz Feyerabendove argumentacije

Kratek povzetek Feyerabendove argumentacije:

Dejstva in teorije so mnogo bolj povezani, kot to dopušča npr. empiristični princip avtonomije dejstev /Feyerabend 1987; 30/. Opazovanja fenomena in izražanja fenomena ne moremo razločiti. Enotnost tega procesa je nekaj, kar se naučimo že v otroštvu. Postopki pouka oblikujejo pojav in kreirajo tesno povezavo z besedami. Ubesedenje fenomenov je poleg tega odvisno še od oblikovanja predhodnih pokolenj. (Skratka vse to ni stvar razuma) /Feyerabend 1987; 63, 64/. Če to velja za vsakodnevno življenje, velja tudi za znanost. Tudi najbolj rafinirane teorije so sestavljene iz nekaterih nepoznanih principov, ki pa jih vseskozi uporabljamo.

verzije. Opozorimo pa, da posamezna poglavja ne prinašajo povsem iste vsebine. Petnajsto poglavje novejše verzije se od starejše precej razlikuje.

[3] Feyerabend, Paul: Consolations for the Specialist. V: Criticism And the Growth of Knowledge. Edited by Imre Lakatos and Alan Musgrave; Cambridge University Press 1970; str. 197–230.

[4] Šuster, Danilo: Moč argumenta: logika in kritično razmišljanje. Pedagoška fakulteta; Maribor 1998.

[5] Fisher, Alec: The logic of real arguments; Cambridge University Press; 1988, reprinted 1994.

/Feyerabend 1987; 23–25/. To pomeni, da je tudi struktura opažanj, ki vstopajo v korpus znanosti, odvisna od jezikovnih izrazov /Feyerabend 1987; 63, 64/ in naprej, da so znanstvena dejstva že določena s teorijo /Feyerabend 1987; 23–25/.

Sedaj se postavlja vprašanje, kako naj raziščemo nekaj, kar ves čas uporabljamo. Kako naj raziščemo termine, s katerimi označujemo naša najbolj neposredna opazovanja? /Feyerabend 1987; 23–25/. Ali, kako naj raziščemo nekaj, kar v vsakem trenutku predpostavljamo? In kako naj kritiziramo termine, s katerimi izražamo naša opazovanja? /Feyerabend 1987; 59, 60/. Po Feyerabendu tega ne moremo od znotraj. Potrebna so nam zunanja merila kritike, sklop alternativnih predpostavk, konstrukcija alternativnega sveta /Feyerabend 1987; 23–25/. Potrebno je torej postaviti merilo kritike, nekaj, ob čemer je mogoče problemske pojme primerjati. Iznajti je potrebno novi pojmovni sistem, v katerega je mogoče vnesti nezanesljive elemente /Feyerabend 1987; 59, 60/.

Kako, če pa alternative na svojem začetku nikakor niso utemeljene, saj za seboj še nimajo izdelane teorije, ki bi podpirala opazovanja, razlagala dejstva ipd., kako torej, ko pa so nove alternative že vnaprej ovržene? Feyerabend odgovarja takole: s propagando, vztrajnostjo, veščim prepričevanjem, dobrim stilom, psihološkimi triki, ad hoc hipotezami, navideznimi argumenti, naslanjanjem na trenutno politično situacijo /npr. družbeni razred/ itd. Rečeno krajše, vpeljevanje alternative je mogoče s priznavanjem eksternih momentov, ki sodelujejo v razvoju znanosti predvsem v času, ko teorija še ni razvita in stara teorija brez težav spodbija novo izkustvo /Feyerabend 1987; 91/. Dokler so opazovanja v skladu s staro teorijo, se pokaže, da je novo pojmovanje samovoljno ločeno od podatkov, ki to pojmovanje v mejah stare teorije falsificirajo; novo pojmovanje je tako metafizično. Novo obdobje se potemtakem prične z vzvratnim gibanjem, ki ima manj empirične vsebine kot stara teorija in potrebuje čas za razvoj. Ljudi pa je mogoče prepričati v novo, absurdno pojmovanje in jih odvrniti od dobro definiranega in empirično uspešnega sistema s sklicevanjem na eksterne, iracionalne momente[6]. /Feyerabend 1984; 74, 75/.

Galilej je dosegel napredek prav na ta način. Spremenil je običajne povezave med besedami in zaznavami ter vpeljal nove naravne interpretacije. Poleg tega je preoblikoval čutno jedro izjav opazovanja. Zavzemal se je za kopernikansko stališče, ki je nasprotovalo gramatiki takratnega vsakodnevnega jezika oziroma ni ustrezalo življenjski formi, ki je vsebovala dano gramatiko, dejstva in pravila. Na ta način je tlakoval pot za zamenjavo starih pravil z novimi, za kar je seveda potrebno veliko časa. Galilejev način ravnanja je torej v tem, da je teoriji (kopernikanstvu) poiskal naravne interpretacije, nova dejstva, nova gramatikalna pravila in nova načela. Podoben postopek sta ubrala tudi Einstein in Bohr /Feyerabend 1984; 82, 83/.

[6] *Feyerabend, Paul: Proti metodi; poglavja 12–15. Časopis za kritiko znanost; 64/65; zbornik Struktura znanstvene paradigme in razvoj znanosti; november, Ljubljana 1984.*

Zgodovinski primeri kažejo, da ne moremo ločiti konteksta odkritja od konteksta utemeljitve, se pravi, iracionalne dejavnosti ne moremo ločiti od logično urejene kritike. Že sam obstoj znanosti dokazuje, da so logična pravila kršena v korist konteksta odkritja, se pravi, v korist psiholoških, družbenih, gospodarskih in drugih eksternih dejavnikov. Znanost obstaja prav zato, ker vztraja pri eksternih dejavnikih /Feyerabend 1984; 83, 84/.

To nadalje pomeni, da razvoj institucij, idej, praktik večinoma ne pričenja s problemom, temveč z dejavnostjo. In naprej: nova teorija ne prinese povečanja vsebine stare teorije, zakaj nove teorije, ki stopijo na mesto predhodnic, so na začetku omejene na precej ozko pojmovanje dejstev in se le počasi širijo na nova področja. Tudi o tem se lahko prepričamo na osnovi zgodovinskih primerov, ki kažejo, da se je pri poskusih razvijanja nove teorije potrebno odmakniti od opazovanja, ki temelji na stari teoriji, in znova premisliti problem. Počasi se razvijajoči pojmovni aparat teorije kmalu prične definirati lastne probleme, zaradi česar stari problemi in tudi dejstva in opazovanja postajajo irelevantni. Zakaj bi se naj neka ideologija pustila omejevati s starejšimi problemi, ki so bili smiselni v opuščenem okviru in v novem delujejo nenaravno in neumno? "Od obsežne teorije se končno pričakuje, da vsebuje tudi ontologijo, ki določa, kaj obstaja, in s tem označi območje možnih dejstev in možnih vprašanj. Razvoj znanosti ustreza tem premislekom. Nova pojmovanja odprejo nove aspekte in zviška gledajo na starejše probleme ..., kakor tudi na starejša dejstva ..., ki so prejšnje mislece tako vznemirjali." /Feyerabend 1984; 90, 91/.

Merila, ki jih postavlja racionalistična metodologija za oceno teorij in kot kriterij za razvoj znanosti, predstavljajo oviro, saj ima tisto, kar se tej metodologiji prikazuje kot površnost, kaos, oportunizem, pomembno funkcijo pri razvoju teorij, ki jih štejemo za bistvene sestavine našega spoznanja narave. Ti (odkloni) so predpogoj napredka, ker omogočajo spoznanju obstanek v kompliciranem in težavnem svetu, v katerem živimo, poleg tega pa nam omogočajo ravnati svobodno in srečno. Razumno je torej, če razumu ne priznamo prevlade. Poleg tega ta merila niso liberalna, ker ne omogočajo razprave med znanostjo, miti, religijo, itd., ki so po Feyerabendu enakovredne konstrukcije sveta /Feyerabend 1984; 92/.

Odkloni oziroma epistemološke iluzije so torej nujni. Argument bi preprečil razvoj znanosti prav v času, ko je prevara nujna. Poleg tega ne obstaja noben način, s katerim bi lahko nevtralno, objektivno in avtoritarno ovrednotili različne konstrukcije sveta /Feyerabend 1987; 186/. Če temeljne vrednostne sodbe niso vselej umne, /ker pač nimajo objektivnega statusa/, tedaj racionalna rekonstrukcija znanosti nima nobene prednosti /Feyerabend 1987; 192/. Racionalna rekonstrukcija še ni uspela podati metode, s katero bi lahko brez predsodkov izbirala med alternativnimi konstruiranji sveta. Zato še ni pluralistična /Feyerabend 1987; 196/.

Poleg tega /logični/ principi, ki vključujejo primerjavo razredov vsebine, niso vselej uporabni. Razredi vsebine posameznih teorij niso primerljivi v smislu, da ne moremo za nobenega od običajnih logičnih odnosov (vključevanje, izključevanje) reči, da velja za odnose med temi razredi. Do takšnih razlik pride prav, ko primerjamo mite in znanost. /Feyerabend 1987; 215/. Če imamo skupne dražljaje in drugačne sistemske klasifikacije, bo naš perceptivni aparat proizvedel objekte, ki jih ni mogoče enostavno primerjati /Feyerabend 1987; 217/.

Na tej točki Feyerabend omeni, da ima veliko posluha za stališče, ki ga je formuliral Whorff, namreč, da jeziki in obrazci reagiranja, ki jih jeziki vsebujejo, niso zgolj instrumenti za opisovanje dogodkov (dejstev), temveč so hkrati tvorci dogodkov (dejstev, stanja stvari). Gramatika jezikov vsebuje kozmologijo, vseobsegajoč nazor oziroma pogled na svet, družbo in človeka, ki vpliva na mišljenje, obnašanje in opazovanje /Feyerabend 1987; 215/. Po Whorffu se kozmologija jezika izraža tako manifestno kot prikrito (v klasifikacijah, ki niso manifestne).

Prikrite klasifikacije se zaradi njihove narave prej doživljajo kot pojmujejo. Zavest ima o njih intuitivno kakšnost. Poleg tega so lahko bolj racionalne kot tiste, ki so manifestne /Feyerabend 1987; 216/. Pri tem je ključno, da ustvarjajo shematizirane odpore do zelo različnih stališč (gledišč). Če se ti odpori zoperstavljajo ne le resnici kakšne alternative, temveč tudi verjetnosti, da je alternativa sploh predstavljena, tedaj smo soočeni z inkomenzurabilnostjo.

Feyerabend nadalje verjame, da so znanstvene teorije (relativnostna teorija, kvantna teorija, klasična in moderna kozmologija ...) dovolj splošne in da so se razvile na dovolj kompleksne načine, da jih je mogoče obravnavati po istih načelih kot naravne jezike. Če smo pozorni, ugotovimo, da so tudi znanstveni argumenti lahko podvrženi shematiziranim odporom, zaradi česar smemo pričakovati, da bo inkomenzurabilnost na delu tudi med teorijami /Feyerabend 1987; 217/.

Ker je inkomenzurabilnost odvisna od prikritih klasifikacij in vključuje glavne pojmovne spremembe, je skorajda ni mogoče definirati na ekspliciten način /Feyerabend 1987; 218/. Do izraza prihaja v /neuspeli/ primerjavi teorij, v stališčih o drugih narodih in kulturah ter v samem razvoju človekovega perceptivnega aparata od otroštva do odraslosti /Piaget/. /Feyerabend 1987; 220/. V kolikor sprejmemo hipotezo o inkomenzurabilnosti, pridemo do sklepa, da ni nevtralnih objektov, ki bi jih lahko predstavili v kateremkoli slogu, ali bi jih mogli uporabiti kot objektivne arbitre med radikalno drugačnimi slogi /Feyerabend 1987; 222/.

Mogoče pa je sklepanje iz jezika na kozmologijo in moduse opazovanja v okviru določene kozmologije. To je v skladu z Whorffovo tezo, da jeziki niso samo instrument za opis dogodkov, temveč so hkrati tvorci dogodkov. Argument, ki utemeljuje takšno sklepanje, sestoji iz prikaza podobnih svojstvenih lastnosti iz različnih,

oddaljenih področij človeškega ustvarjanja. Če se značilnosti določenega stila npr. slikarstva v nekem času nahajajo tudi v kiparstvu tega časa in naprej v gramatiki sodobnih jezikov in v prikritih klasifikacijah, ki jih ni mogoče kar tako izkriviti, če je poleg tega mogoče pokazati, da s temi jeziki govorijo tako umetniki kot navadni ljudje, če obstajajo filozofski principi, ki so formulirani v teh jezikih, in ki potrjujejo, da so dane značilnosti lastnosti sveta, če imata človek in narava te lastnosti tudi sicer (v poeziji, popularnih izrekih, običajnem pravu) in ne samo v slikarstvu, če se ideji, da so lastnosti deli normalnega opazovanja, ne zoperstavlja nič, kar nam je znano iz fiziologije ali psihologije zaznavanja, če poleg tega kasnejši misleci napadajo značilnosti kot zablode, ki so posledica nevednosti, tedaj lahko predpostavimo, da nimamo opraviti samo s tehničnimi neuspehi in določenimi cilji, temveč s koherentnim načinom življenja in lahko pričakujemo, da ljudje, ki so v ta način življenja vključeni, tudi vidijo svet na nek točno določen način /Feyerabend 1987; 231/.

Do lastnosti, ki so svojstvene neki kozmologiji, se lahko dokopljemo s posebno metodo, ki je v principu identična metodi antropologa, ki raziskuje svetovni nazor pri kakšnem plemenu. Kakšna je ta metoda? Antropolog se najprej nauči jezik in osnovne družbene običaje. Nato raziskuje, v kakšnem odnosu so ti običaji do drugih aktivnosti, na primer, do molzenja krav ali kuhanja hrane, s čimer poskuša identificirati ključne ideje. Ko ključne ideje odkrije, jih poskuša razumeti, kar počne na enak način, kot se je učil lastnega jezika. To pomeni, da internalizira ideje in jih ne poskuša interpretirati z zunanjimi, evropskimi koncepti, katere že pozna in jih ima za širše in natančnejše. To naprej pomeni, da se antropolog ne sme spustiti v logično rekonstrukcijo, ker bi ga le-ta navezala na že znano oziroma za tisto, kar je v tem že znanem vnaprej preferirano. S tem bi si preprečil dostop do razumevanja neznane ideologije, ki jo raziskuje. (Feyerabend vse to povzema po Evans-Pritchardu). Ko antropolog konča proučevanje, nosi v sebi svojo in proučevano družbo. Šele sedaj se lahko loti primerjave in ugotavljanja, ali lahko način mišljenje domorodcev reproducira v evropskih terminih, ali pa to ni mogoče, ker poseduje domorodski način razmišljanja neko sebi lastno logiko. Antropolog lahko tudi prevede nekatere domorodske termine v angleščino, a to ne pomeni, da sta jezika inkomenzurabilna ali da je razumevanje odvisno od določene množice pravil /Feyerabend 1987; 243, 244/.

Antropolog torej domačijskih terminov neke kulture ne sme po vsej sili narediti jasnih, ne sme si pomagati s svojimi koncepti, temveč mora na terenu čakati na pravo informacijo, ki bo nejasne koncepte razjasnila /Feyerabend 1987; 244/. To pomeni, da vsaka enota informacije predstavlja gradbeni kamen razumevanja. Potrebno je iskati tudi druge kamne v jeziku ali ideologiji nekega plemena in ne pohiteti s prehitrimi definicijami in logičnimi pojasnjevanji. Feyerabend se na tej točki skliče na učenje jezika pri

otroku, kar je pri njem precej pogosto. Otrok se ne nauči pomena besed z logičnim pojasnjevanjem, temveč z razumevanjem odnosa, ki ga imajo besede s stvarmi in drugimi besedami. Pomanjkanje jasnosti nekega antropološkega stavka kaže na ubornost materiala.

Če velja, da zgornja hipoteza, da lahko znanosti primerjamo s kozmologijami, tedaj moramo tudi pri vzporejanju znanstvenih teorij postopati podobno kot v antropologiji. To hkrati pomeni, da Feyerabendov argument predpostavlja, da je antropološka metoda pravilna metoda za raziskovanje ustroja znanosti in tudi vsake druge oblike življenja. Rečeno drugače, dve teoriji, ki ju primerjamo, moramo internalizirati, drugače bodo termini ene ali druge nepopolno dojeti. /Feyerabend 1987; 245/. K proučevanju znanosti moramo torej pristopiti kot antropologi h kakšnemu plemenu. Samo tako bomo ugotovili, kaj pomeni nek termin v odnosu do drugih terminov. Biti moramo pripravljeni, da so posamezne mentalne igre zelo nelogične s stališča formalne logike, vendar morajo biti nelogične, če naj funkcionirajo tako kot funkcionirajo /Feyerabend 1987; 247/. "Termini novega jezika postanejo jasni šele tedaj, ko je proces dodobra napredoval, tako da je vsaka posamezna beseda središče številnih linij, ki jo povezujejo z drugimi besedami, stavki, koščki umovanj, gestami, ki od začetka zvenijo absurdno in ki postanejo dovršeno umne, ko se povezave vzpostavijo." /Feyerabend 1987; 249/.

Inkomenzurabilne teorije je potemtakem mogoče ovreči le z osredotočenjem na njihove lastne, notranje odnosne vrste izkustva; z odkrivanjem notranjih vrst protislovnosti, četudi so takšne ovržbe, v kolikor so somerne alternative odsotne, šibke. Vsebin nesomernih teorij namreč ni mogoče primerjati. Kakorkoli že, nobene metode racionaliziranja znanstvenih sprememb /Carnap, Hempel, Nagel, Popper in tudi Lakatos/ ni mogoče uporabiti, tisto, ki jo lahko /teorija ovržbe/, pa je v svoji moči precej reducirana. Kar nam ostane, so estetske sodbe, presoje okusa, metafizični predsodki, religiozne želje, rečeno drugače, kar nam ostane, so naše subjektivne želje. To pomeni, da znanost, ki to prizna, vrača posamezniku svobodo, ki bi jo le-ta sicer izgubil. To je hkrati poslednji argument, ki je potreben, če hočemo ohraniti sklep 15. poglavja in s tem celotne knjige *Proti metodi* /Feyerabend 1987 ; 278, 279/.

3. Feyerabendovi razlogi

I. Do glavnega sklepa v Feyerabendovi knjigi *Proti metodi*, ki zatrjuje, ? (S) da v znanosti ne obstaja ena sama, univerzalna in edino pravilna metoda racionalnega znanstvenega postopanja, vodi serija delnih sklepov. Prvi, ki ga bomo izolirali, pravi, da so dejstva mnogo bolj povezana s teorijami, kot to dopušča empiristični princip avtonomije dejstev. Rečeno drugače: dejstva so dejstva le v luči

neke teorije. Poglejmo, kako je ta sklep podprt. Iz Feyerabendovega teksta lahko izluščimo tri premise: 1. Opazovanja fenomena in izražanja fenomena ne moremo razločiti, ker je enotnost tega procesa nekaj, kar se naučimo že v otroštvu. 2. Postopki pouka oblikujejo pojav in kreirajo tesno povezavo z besedami.
3. Če to velja za vsakdanje življenje, velja tudi za znanost.

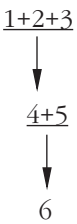
Na ta način dobimo naslednjo argumentacijo:

(1) Enotnost opazovanja in izražanja fenomena sta nekaj, česar ne moremo razločiti, ker se tega naučimo v otroštvu. (2) Poleg tega postopki pouka oblikujejo pojav in kreirajo tesno povezavo z besedami; (3) Če to velja tako za vsakdanje življenje kot za znanost, *tedaj* (4) so dejstva tesno povezana s teorijami, ki ta dejstva izražajo.

Zaradi prikaza možnega potega Feyerabendove argumentacije zaenkrat privzemimo, da navedene premise in zveze med njimi niso sporne.

II. Vprašanje, ki izhaja neposredno iz podanega delnega sklepa, se glasi takole: "Kako naj raziščemo nekaj, kar ves čas uporabljamo oziroma, kar v vsakem trenutku predpostavljamo?" Ali: "Kako naj raziščemo termine, s katerimi označujemo naša najbolj neposredna opazovanja?" Feyerabend odgovarja, da je to nemogoče in da so nam potrebna zunanja merila kritike, nekaj, ob čemer je mogoče primerjati problemske sklope. Po njegovem je potrebno iznajti nov pojmovni sistem.

Se pravi: (4) Dejstva so tesno povezana s teorijami, ki ta dejstva izražajo. V kolikor velja tudi (5), da do tega, kar od zgodnjega otroštva naprej neprenehoma uporabljamo, ne moremo vzpostaviti kritične distance, *potem* (6) moramo iznajti zunanja merila kritike ali novi pojmovni sistem, seveda, če hočemo raziskati /kritizirati/ termine, s katerimi označujemo naša najbolj neposredna opazovanja.



III. Kako naj torej vzpostavimo zunanja merila kritike? Če drži (2), da postopki pouka oblikujejo pojav in kreirajo tesno povezavo z

besedami in tudi (5), da tega, kar nenehoma uporabljamo od znotraj, ne moremo raziskati, tedaj je vzpostavitev zunanjih meril vsaj problem. Problem je še toliko večji, ker (7) novi pojmovni sistem na začetku svojega obstoja še ni utemeljen in ker (8) odnosi med termini in termini in stvarmi itd. še niso vzpostavljeni. Se pravi, v določenem zgodovinskem trenutku (4) ne velja. Absolutno gledano, si delni sklep (4) in premisa (8) nasprotujeta, v nekem določenem, relativnem zgodovinskem momentu pa se dogajata in to istočasno. Dogajata se v smislu, da se (A) v določenem zgodovinskem trenutku tesno povezovanje dejstev s teorijo šele vzpostavlja. (A) označuje domnevo, ki jo lahko pripišemo Feyerabendu, saj je v njegovem toku argumentacije očitna. Nenazadnje Feyerabend precizira zgodovinske momente, ko je (A) na delu. Nastopu Galileja in kopernikanski revoluciji nameni celo največ prostora v svoji knjigi, omenja pa tudi Einsteina, Bohra in revolucijo znanosti v XX. stoletju.

IV. Kako je potemtakem mogoče vzpostaviti zunanja merila kritike? Kakor hitro sprejmemo premise (2), (5), (7), (8) in hkrati domnevo (A), potem (9) je mogoče zunanja merila kritike oziroma nov pojmovni sistem vzpostaviti edino s propagando, vztrajnostjo, veščim prepričevanjem, primernim stilom, navideznimi argumenti, naslanjanjem na družbene, politične, gospodarske dejavnike itd.

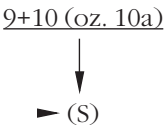
Rečeno krajše: (9) novi pojmovni sistem je mogoče vzpostaviti z zanašanjem na eksterne, iracionalne momente.

$$\underline{2+5+7+8+A}$$
$$\downarrow$$
$$9$$

Pravzaprav opazimo, da si Feyerabend pri svoji argumentaciji iz zagate pomaga z obratom k heterogenim zgodovinskim dejavnikom oziroma z razlago posameznih zgodovinskih primerov. Pri tem ne smemo spregledati, da nas z obratom k razlagi posameznih zgodovinskih primerov prepričuje v pravilnost glavnega sklepa. Saj, če velja (9), da lahko novi pojmovni sistem vzpostavimo z zanašanjem na eksterne, iracionalne momente, tedaj drži > (S), da v znanosti ne obstaja ena sama, univerzalna in edino pravilna metoda racionalnega znanstvenega postopanja.

Na tem mestu lahko izluščimo naslednjo premiso, vpeto v tok Feyerabendove argumentacije: (10) obrat k posameznim zgodovinskim primerom kot tak je razumen oziroma upravičen. Gre za premiso, ki je podobna Lakatosevi postavki, po kateri predstavlja raziskovanje zgodovine znanosti kriterij analize racionalnega znanstvenega postopanja. Feyerabend omenjeno premiso formulira tudi takole: (10a) upoštevanje iracionalnih momentov v razvoju znanosti je racionalno. Glede na to, da Feyerabend največ prostora v

svoji knjigi nameni prav analizi zgodovinskih primerov, lahko napredujemo do naslednjega logičnega sklopa:



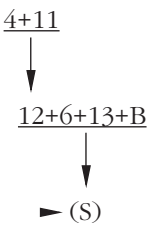
V. (11) Ko prične počasi se razvijajoči pojmovni aparat razvijati lastne probleme, potem stari problemi pa tudi dejstva in opazovanja postajajo irelevantni. Prikličimo si v spomin delni sklep (4). Kombinacija slednjega in premise (11) nas pripeljeta do naslednje argumentacije: (4) Dejstva so tesno povezana s teorijami, ki ta dejstva izražajo. (11) Ko prične počasi se razvijajoči pojmovni aparat razvijati lastne probleme, potem stari problemi skupaj z dejstvi in opazovanji postajajo irelevantni. *Od tod je razvidno*, da (12) ne obstaja noben način, s katerim bi lahko nevtralno, objektivno in avtoritarno ovrednotili različne konstrukcije sveta.

VI. Težava, ki sedaj nastopi, je ta, da sta (12) in (6) logično vsaj navidez nezdružljivi premisi. Delni sklep (6) deluje pravzaprav kot nek napotek, po katerem moramo vzpostaviti zunanja merila kritike, če hočemo ovrednotiti tisto, kar nenehno uporabljamo, in izhaja iz delnega sklepa (4), ki pravi, da so dejstva tesno povezana s teorijo, in premise (5), ki pravi, da tega, kar nenehoma uporabljamo od znotraj, ne moremo raziskati. Toda, delni sklep (12) sedaj zatrjuje, da ne obstaja noben način, s katerim bi lahko objektivno ovrednotili različne konstrukcije sveta.

V toku Feyerabendove argumentacije se nenadoma izkaže, da od alternative oziroma novega pojmovnega sistema, ki bi naj nastopal kot zunanje merilo kritike, ne moremo pričakovati ravno tega, za kar smo ga vzpostavili. Novi sistem namreč razvija lastne aspekte in zviška gleda na starejše probleme. Da je temu tako, nenazadnje sledi tudi iz premis (1) in (2), iz katerih prav tako lahko razberemo, da novega načina opazovanja fenomena ne moremo razločiti od načina izražanja tega fenomena itd. To bi pomenilo, ne le, da v okviru novega pojmovnega sistema stari problemi niso zanimivi, temveč tudi, da iz okvira novega sistema starih problemov sploh ni možno opaziti.

Po načelu dobrotljivega tolmačenja bomo tukaj privzeli, da ne gre za logično nekonsistentnost. Tako oba delna sklepa (12) in (6) vendarle podpirata glavni sklep (S). Poglejmo. Glavni sklep Feyerabendove argumentacije pravi, ? (S), da v znanosti ne obstaja

ena sama, univerzalna in edino pravilna metoda racionalnega znanstvenega postopanja. Recimo sedaj (13), da so prav univerzalna pravila racionalnega postopanja tisto, kar zagotavlja objektivnost. Mimogrede omenimo, da je premisa (13) v Feyerabendovi knjigi zastopana kot predmet kritike, kot premisa, ki jo Feyerabend pripiše Poppru in tudi Lakatosu. Kaj bi morali domnevati, da bi lahko dopustili delni sklep (12), ki pravi, da ne obstaja noben način, s katerim bi objektivno ovrednotili različne konstrukcije sveta? Zunanjim merilom kritike, o katerih govori in jih za ovrednotenje tistega, kar nenehno uporabljamo, zahteva napotek (6), bi morali dodati domnevo (B), po kateri od novih, zunanjih meril kritike ne bi smeli pričakovati objektivnosti. Zgornji diagram bi tedaj razširili takole:



Ali je takšna interpretacija v skladu s Feyerabendovo argumentacijo?

VII. Na vprašanje ne moremo odgovoriti, ne da bi povedali nekaj več o teoretskem ozadju, na katerega se nasloni Feyerabend. Na tem mestu moramo omeniti dva vira. Prvi je, kot navaja John Preston na že navedeni internet strani, Wittgensteinova kontekstualna teorija pomena, drugi vir pa predstavljajo dosežki antropologije. V tej analizi bomo raziskali Feyerabendovo naslonitev na antropologijo, nenazadnje zato, ker se v 17. poglavju knjige *Proti metodi* nanjo skliče tudi sam. Najprej omenja delo Benjamina Lee Whorffa, ki ga zgodovina antropologije umešča v tradicijo ameriške kulturne antropologije, in nato na Evans-Pritcharda, ki je bil eden izmed vodilnih pripadnikov britanske socialne antropologije. Četudi obstaja med obema antropologijama znatna razlika, obstaja med omenjenima avtorjema neka paradigmatska podobnost, namreč sklicevanje na relativistično pozicijo.

VIII. Relativizem ima v antropologiji že kar dolgo tradicijo. Njegovo krepitev lepo oriše Vesna Vuk Godina v knjigi *Izbrana poglavja iz zgodovine antropoloških teorij*[7]. Najprej pokaže, da je temu pojavu mogoče slediti na treh ravneh: na obče teoretični ravni, na ravni zrelativiziranega odnosa do evropske civilizacije in kulture in končno na ravni neposrednega etnografskega dela, kjer je pomembno zrelativiziranje rabe evropskega vidika kot vidika, s katerega se opazuje.

Na splošni ravni je relativizem zelo jasno formuliral že Frazer leta 1888. Menil je, da ne obstaja noben absoluten način gledanja na svet,

[7] *Godina, Vesna Vuk: Izbrana poglavja iz zgodovine antropoloških teorij; Zbirka Teorija in praksa; FDV, Ljubljana 1998.*

kar pomeni, da imajo ljudje različnih kultur nujno različna gledanja na ista dejstva. Različni pogledi poleg tega niso posledica nekakšnih bioloških danosti, temveč rezultat delovanja okoljskih, kulturnih dejavnikov.

Druga raven formuliranja relativizma zadeva oceno kakovosti evropske kulture oziroma spodbijanje njene večvrednosti. Leta 1877 je npr. Codrington kritiziral ekonomsko izkoriščanje in se zavzemal za obvarovanje neevropskih civilizacij, ki pridejo v stik z evropskimi.

Tretji vidik relativizma govori o tem, da evropski pogled onemogoča razumevanje kultur domorodcev. V zgodovini antropologije je uveljavljanje tega pogleda pomembno zaradi metod, ki se nanašajo na terensko delo, zaradi ideje, da so evropske kategorije neuporabne pri proučevanju neevropskih kultur. V sedemdesetih letih 19. stoletja je Fison poudaril nujnost opustitve naših lastnih pojmov kot predpogoja za razumevanje mišljenja domorodcev. Podobno so mislili tudi nekateri drugi terenski delavci iz tistega časa /Godina 1998; 189–192/.

IX. Zaradi prikaza Feyerabendove argumentacije najprej poglejmo, kako je tezo o relativnosti formuliral Benjamin Lee Whorff, za katerega se zdi, da se bolj ujema s Feyerabendovimi pogledi kot Evans-Pritchard.

Whorff se je začel za lingvistiko in etnološke študije zanimati pod vplivom Edwarda Sapirja. Po obeh možeh se imenuje hipoteza o jezikovni relativnosti, ki pravi, da specifičnost strukture posameznega jezika vpliva na pogled ljudi, ki govorijo ta jezik in seveda tudi na njihovo obnašanje ter odnos do stvarnosti. Ljudje živijo v različnih pojmovnih svetovih, ki jih določajo posebne značilnosti gramatične strukture njihovih materinskih jezikov. Kategorije gramatične strukture posameznega jezika neposredno odločajo o načinu klasifikacije izkustvenega sveta in se odražajo v sferi percepcije prostorsko-časovnih, vzročno-posledičnih in drugih odnosov.

Whorff se je ukvarjal predvsem z jezikom in kozmologijo Indijancev iz plemena Hopi. V tekstu *Model univerzuma ameriških Indijancev*[8] že kar v uvodu izpostavi, po njegovem neupravičeno predpostavko, da bi lahko nek Indijance iz plemena Hopi, ki govori samo svoj jezik in pozna samo ideje, razvite v njegovi kulturi, imel iste pojme prostora in časa kot mi. Po natančni analizi namreč opazimo, da hopščina ne vsebuje besed, gramatičnih oblik in izrazov, ki bi se neposredno nanašali na tisto, kar mi imenujemo čas oziroma preteklost, sedanjost in prihodnost. To pomeni, da obstajajo opisi stvarnosti, ki so različni od našega, a enako veljavni. Glede na to, da vsebujeta jezik in kultura Hopijev metafiziko, ki se razlikuje od naše, strukture univerzuma, ki izhaja iz hopščine, ni mogoče opisati v nobenem drugem jeziku. Vsak znanstveni poskus, da bi strukturo univerzuma Hopijev podali s termini drugih jezikov, je zgolj nekaj približnega. /Whorff 1979; 27–28/. Whorff razvija svoje ideje tudi v

[8] *Whorff, Benjamin Lee: Model univerzuma ameriških Indijancev. V: Jezik, misao in stvarnost; Bigz, Biblioteka XX. vek; Beograd 1979.*

drugih tekstih, ki jih je pisal v tridesetih letih XX. stoletja. V spisu *Lingvistično raziskovanje mišljenja v primitivnih družbah*[9] npr. pravi, da pomeni govor uporabo kompleksne kulturne organizacije, kjer smisel in pomen ne rezultirata iz besed ali morfemov, temveč iz shematiziranih relacij med besedami in morfemi /Ibid.; 42/. Te relacije so običajno prikrite, tvorijo kriptotip, ki se ga govorci nekega jezika ne zavedajo itd. V tekstu *Od jezika do običajnega mišljenja in obnašanja* Whorff pravi, da o naši lastni kulturi in njeni pogojenosti z značilnostmi jezika težko sodimo, ker so te značilnosti globoko ukoreninjene v naša stališča. Preblizu so nam in se izognejo objektivni analizi. Filozofski sistemi zahodnega sveta so utemeljeni na razliki med formo in substanco, kar je možno razbrati tako v materialističnih sistemih kot v dualističnih in tudi v Newtonovi fiziki. Newtonovski prostor, čas in materija niso intuitivni, kot menijo nekateri, temveč predstavljajo ideje, ki so formirane na osnovi jezika in kulture, od koder jih je Newton prevzel. Zdrav razum se upira novim pogledom, saj so slednji izrazljivi le v nekem novem jeziku /Ibid.; 124/.

[9] *Whorff, Benjamin Lee: Lingvistično raziskovanje mišljenja v primitivnih družbah. V: Jezik, misao in stvarnost; Bigz, Biblioteka XX. vek; Beograd 1979.*

X. Vrnimo se sedaj k Feyerabendu, za katerega bi lahko rekli, da je relativist v vseh treh zgoraj podanih pomenih. K temu pristavimo, da po njegovem tudi (C) Evans-Pritchard in Whorff zastopata relativizem na vseh treh nivojih. O slednjem lahko sklepamo iz dejstva, da se v toku svoje argumentacije sklicuje na oba avtorja, ne da bi med njima nakazal kakršnokoli razliko. Toda Feyerabendovo domnevno izenačevanje obeh avtorjev je napačno. Če drži, da je bil Whorff radikalen relativist, bi zelo težko enako trdili tudi za Evans-Pritcharda. K omenjeni razliki in prikazu pozicije Evans-Pritcharda se bomo vrnili, ko bo jasno, kje se Feyerabend nasloni na enega in drugega.

XI. Najprej nanizajmo stične točke, ki pričajo o Feyerabendovem posluhu za stališča Benjamina Lee Whorffa. Premise, ki so tako podobno idejam pripadnikov ameriške kulturne antropologije, predvsem pa idejam Sapirja in Whorffa, bomo našli v 17. poglavju knjige *Proti metodi*. Naštejmo nekatere: (14) Jeziki in obrazci reagiranja, ki jih jeziki vsebujejo, niso zgolj instrumenti za opisovanje dogodkov (dejstev), temveč so hkrati tvorci dogodkov (dejstev, stanja stvari). To pomeni tudi, da (15) gramatika jezikov vsebuje kozmologijo, vseobsegajoč nazor oziroma pogled na svet, družbo in človeka, ki vpliva na mišljenje, obnašanje in opazovanje. Pri tem se (16) kozmologija jezika izraža tako manifestno kot prikrito, tj. v klasifikacijah, ki niso manifestne. (17) Prikrite klasifikacije se zaradi njihove narave prej doživljajo kot pojmujejo. (18) Poleg tega prikrite klasifikacije ustvarjajo nezavedne odpore do zelo drugačnih stališč oziroma pogledov na svet. (19) Od tod sledi, da če imamo skupne dražljaje in drugačne sistemske klasifikacije, bo naš perceptivni aparat proizvedel objekte, ki jih ni mogoče enostavno primerjati.

14+15+16+17+18

↓

19

XII. Feyerabend na osnovi premis, povzetih iz tradicije kulturne antropologije, proizvede naslednje sklepanje: (20) če se značilnosti določenega stila slikarstva nahajajo tudi v kiparstvu, v gramatiki jezika in v prikritih klasifikacijah, (21) če je mogoče pokazati, da s temi jeziki govorijo tako umetniki kot navadni ljudje, (22) če obstajajo filozofski principi, ki so formulirani v teh jezikih in potrjujejo, da so lastnosti sveta, ki izhajajo iz teh principov, skladne z značilnostmi, ki nastopajo v slikarstvu, kiparstvu itd., (23) če imata človek in narava te lastnosti tudi sicer (v poeziji, popularnih izrekih, običajnem pravu), (24) če so tudi lastnosti normalnega opazovanja ne zoperstavljajo tem principom in (25) če poleg tega kasnejši misleci napadajo te značilnosti kot zablode, ki so posledica nevednosti, tedaj lahko predpostavimo, (26) da imamo opraviti s koherentnim načinom življenja in lahko pričakujemo, da ljudje, ki so v ta način življenja vključeni, tudi vidijo svet na isti način, kot vidimo mi njihove artefakte /Feyerabend 1987; 231/.

20+21+22+23+24+25

↓

26

XIII. Temu Feyerabendovemu sklepanju lahko pridamo domnevo, (D) da imajo oddaljena področja udejstvovanja v neki kulturi podobne temeljne lastnosti oziroma da oddaljena področja na osnovi skupnih temeljnih lastnosti tvorijo koherenten način življenja, vseobsegajoč svetovni nazor /kozmologijo/ ali kulturo. Kot kaže, sta kozmologija in kultura pri Feyerabendu v veliki meri sopomenki.

20+21+22+23+24+25+D

↓

26

XIV. Iz korpusa premis od 14 do 25 oziroma 26 je mogoče izpeljati številne in analogne argumentacije. Poskusil bom podati različico, ki najbolj ustreza prikazu Feyerabendove pozicije.

Sprejmimo premise (14), (15), (16), (17) in (18). Privzemimo tudi premiso (1), po kateri je enotnost opazovanja in izražanja fenomena nekaj, česar ne moremo razločiti, ker se tega naučimo v otroštvu ter poudarimo (2) učenje v otroštvu. Od tod lahko *sklepamo*: (19) če imamo skupne dražljaje in drugačne sistemske

klasifikacije, bo naš perceptivni aparat proizvedel objekte, ki jih ni mogoče enostavno primerjati.

1+2+14+15+16+17+18
↓
19

XV. Podano sklepanje steče še bolj gladko, če Feyerabendu pripišemo naslednjo domnevo: (E) izkušnje oziroma učenje v otroštvu igrajo bistveno vlogo pri socializaciji v neko kulturo ali v nek kozmos. Teoretično ozadje te domneve bomo našli v teoriji socializacije /inkulturacije/, ki zavzema pomembno mesto v tradiciji ameriške kulturne antropologije. Vesna V. Godina piše, da je v tridesetih letih XX. stoletja v ameriški antropologiji prevladoval linearni model medgeneracijskega kulturnega prenosa. Gre za idejo, "da tip družbe linearno določa tip vzgoje oziroma socializacije, le-ta pa spet linearno tip osebnosti oziroma njene strukture." Po tem modelu kultura selekcionira razvoj osebnosti: posamezniku, ki se rodi s potenciali izredno širokega obsega, dovoli razviti samo nekatere, tiste, ki so skladni s standardi njegove skupine /Godina, 1998, str. 220, 221/.

1+2+14+15+16+17+18+E
↓
19

XVI. Na osnovi delnega sklepa (19) in na osnovi premis od (20) do (25), ki vodijo do delnega sklepa (26), ter tudi domnev (D) in (E), ki podobno kot navedene premise izhajajo iz tradicije ameriške kulturne antropologije, lahko ugotovimo, (27) da primerjava ni mogoča med tistimi objekti, ki izhajajo iz različnih kozmosov oziroma kultur.

19+26
↓
27

V tej izpeljavi lahko vidimo osnovo za razširitev zgoraj podanih sklepanj. Spomnimo se za hip sklopa premis (I), ki je vodil do delnega sklepa (4). Razširitev se kaže predvsem v dodanem teoretičnem ozadju, na osnovi katerega je Feyerabendova argumentacija smiselna, ne glede na to, ali se s tem teoretičnim ozadjem strinjamo. Pri tem seveda ne smemo pozabiti, da Feyerabend vrže posamezne teoretike /Whorrfa in Evans-Pritcharda/ v en in isti koš. Zaradi tega bi lahko podani diagram zapisali tudi takole:

[10] *Kuhn, Thomas S.: Struktura znanstvenih revolucij; Knjižna zbirka Temeljna dela; Krtina; Ljubljana 1998; str. 49–55.*

[11] *Primerjaj Šuster: Moč argumenta, str. 251.*

[12] *Primerjaj: Popper, Karl Raimund: Logika znanstvenega odkritja; Studia Humanitatis, Ljubljana 1999.*

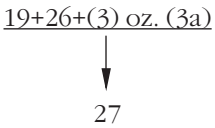
19+26+C
↓
27

XVII. Zgoraj smo premise od (1) do (3) zaradi prikaza Feyerabendove argumentacije najprej enostavno sprejeli. Sedaj bi se kazalo vprašati, ali gre za osnovne premise, torej za premise, ki jih ne podpira noben nadaljnji razlog. Na tej točki je potrebno priznati, da v nekem momentu ni več jasno, kako se ločijo osnovna premisa, domneva in razlaga. Zdi se namreč, da so osnovne premise (1), (2) in (3), ki podpirajo delni sklep (4) in v različnih kombinacijah tudi druge delne sklepe, kakor smo jih izluščili iz Feyerabendove argumentacije, istočasno domneve in razlage. Če jih opazujemo kot razlage določenih lastnosti človeškega ustroja, tedaj imajo status sprejetih postavk oziroma domnev, ki so lahko v določeni raziskovalni tradiciji tudi samoumevne oziroma nevprašljive. V okviru takšne tradicije lahko premise nastopajo v sklopu paradigme v Kuhnovem[10] smislu, tj. paradigme, ki predstavlja temelj za pisanje učbenikov. Glede na to, da se vsebino učbenikov poučuje, podaja ali razlaga, je razprava o resničnosti premis v okviru posamezne tradicije prekinjena, tako da lahko sklepamo, da argument preneha biti argument, ko se v okviru neke tradicije spremeni v razlago.[11] Rečeno drugače, argument se spremeni v razlago, ko kot argument uspe, deluje prepričljivo v okvirih posamezne tradicije.

XVIII. Premisi (1) in (2) v okviru teorije socializacije, kakor jo je razvila kulturna antropologija, izhajata iz Freudovega nauka o odločilnem pomenu zgodnjih otroških let na celoten kasnejši razvoj posameznika. Obema premisama daje pomen prav ta nauk. Lahko bi rekli, da so ameriški antropologi v svojem terenskem delu poskusili najti evidenco, potrdilo za pravilnost Freudove hipoteze. S tega vidika bi morda omenjeni premisi lahko imeli za osnovni premisi nekega nauka oziroma za osnovna stavka v Popprovem smislu.[12] Pri tem omenimo, da Feyerabend s tema premisama nastopa prav zoper Popperja, kajti če ne moremo ločiti opazovanja in izražanja fenomena itn., tedaj prav tako ne moremo ločiti konteksta odkritja od konteksta preverjanja odkritja, kar je pomembna Popperjeva stava.

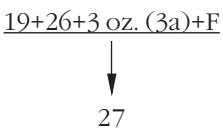
XIX. Ob premisi (3) pa moramo biti pozorni predvsem na dejstvo, da vzpostavlja analogijo med vsakdanjim življenjem in znanostjo. V okviru Feyerabendove argumentacije bi premiso, ki pravi – (3a) da tako v vsakdanjem življenju kot znanosti ne moremo razločiti opazovanja in izražanja fenomena, ker v obeh sferah življenja postopki pouka oblikujejo pojav in kreirajo tesno povezavo z besedami – zelo težko ločili od delnih sklepov (19) in (26).

V kolikor sprejmemo določeno ekvivalenco med (3) na eni strani in (19) ter (26) na drugi, tedaj tudi (3) oz. (3a) podpira delni sklep 27.



Iz diagrama lahko sklepamo, (F) da je neka teorija kulturno dejstvo, kar pomeni, da ima ta teorija nek pomen samo za pripadnike te iste kulture oz. da zgolj zanje poseduje razlagalno vrednost.

Z dodano domnevo izgleda diagram takole:

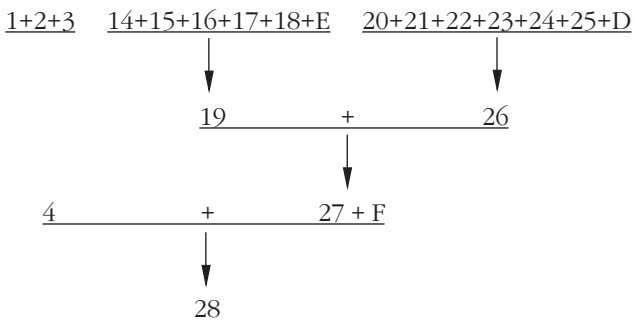


Do podobnega sklepa pridemo, če se osredotočimo na stavek, ki odpre 17. poglavje knjige *Proti metodi*: (28) razredi vsebine posameznih teorij niso vselej primerljivi v smislu, da ne moremo za nobenega od običajnih logičnih odnosov reči, da velja za odnose med temi razredi.

Premiso (28) lahko izpeljemo kot delni sklep iz dosedanjih delnih sklepov (4), (27) in domneve F.

(4) (Dejstva so tesno povezana s teorijami, ki ta dejstva izražajo.) (27) (Ni mogoča primerjava med objekti, ki izhajajo iz različnih kozmosov oziroma kultur.) (F) (Neka teorija je kulturno dejstvo, kar pomeni, da ima ta teorija nek pomen samo za pripadnike te iste kulture oz. da zgolj zanje poseduje razlagalno vrednost.)

Diagram bi bil videti takole:



Če torej sprejmemo (27), da ni mogoča primerjava med tistimi objekti, ki izhajajo iz različnih kozmosov oziroma kultur, tedaj po analogiji, ki jo na osnovi premis, povzetih po tradiciji kulturne antropologije, vzpostavljajo premise, ki vodijo do delnega sklepa

(4), posebno še premisa (3), in seveda domneva F, velja tudi, da (28) vsebine posameznih teorij niso vselej primerljive, ker ne moremo za nobenega od običajnih logičnih odnosov reči, da velja za odnose med temi razredi.

Feyerabend pove isto s stavkom, (28a) da so znanstvene teorije med seboj inkomenzurabilne, kar je variacija delnega sklepa, da (12) ne obstaja način, s katerim bi lahko nevtralno, objektivno in avtoritarno ovrednotili različne konstrukcije sveta.

Četudi je res, da nastopa premisa (28) v Feyerabendovi argumentaciji na diahroni skali, tako, da bi jo morali brati, kakor da vsebine zaporednih teorij v okviru ene kulture med seboj niso primerljive, pa naša interpretacija, ki predlaga sinhrono branje, se pravi, da vsebine teorij, ki izhajajo iz različnih, tudi sočasnih kultur, med seboj niso primerljive, ne zgreši Feyerabendovega "duha".

Tudi tukaj bi opozorili, da smo tudi delni sklep (12) skonstruirali v diahronem smislu:

$$\frac{4+11}{\downarrow}$$
$$12;$$

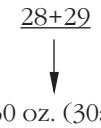
kar pa v okviru Feyerabendove argumentacije ne preprečuje razširitve v sinhrono perspektivo.

O tem se lahko prepričamo na osnovi premise, ki pravi (29), da so znanstvene teorije /na ravni najbolj obče paradigmatske usmerjenosti, na osnovi česar govorimo o klasični fiziki, relativnostni fiziki .../ dovolj splošne in da so se razvile na dovolj kompleksne načine, da jih je mogoče obravnavati po istih načelih kot naravne jezike /oziroma kozmologije, ki so v jezikih vsebovane/.

Ker značilnosti nekega naravnega jezika določa gramatika tega jezika in ker gramatika vsebuje kozmologijo, ta pa je, kot sledi iz domnev (F) in (D), tako kulturno dejstvo kot zgolj še eno področje udejstvovanja v neki kulturi, lahko sklepamo, da bomo razloge za premiso (3) /podobno kot za delni sklep (28)/ našli v podanih domnevah in premisi (29). V kolikor bi to držalo, tedaj bi tudi znanstveni argumenti bili podvrženi shematiziranim odporom itd. oziroma, tudi zanje bi veljalo vse, kar je bilo postavljeno v seriji premis od (14) do (27). Glede na to, premise (3) ne moremo imeti za osnovno premiso; razloge zanjo najde Feyerabend v kompleksni naravi razvoja teorij, zaradi česar je le-te mogoče obravnavati po istih načelih kot naravne jezike oziroma kozmologije.

XX. Analogija med znanostjo in kulturo /kozmologijo/ je celo ključna za nadaljnje Feyerabendovo argumentiranje. V bistvu predstavlja osnovo za njegovo zagovarjanje antropološke metode kot pravilne metode za proučevanje ustroja znanosti.

Če namreč sprejmemo, (29) da lahko znanosti primerjamo s kozmologijami /kulturami, jeziki/ oziroma jih obravnavamo po istih načelih, in k temu dodamo argumentacijo, ki nas je vodila do delnega sklepa (28), tedaj (30) moramo dve teoriji, ki ju primerjamo, internalizirati, drugače bodo termini ene ali druge nepopolno dojeti. Sklep (30) lahko preformuliramo v (30a), da je antropološka metoda pravilna metoda za proučevanje ustroja znanosti.



XXI. Po Feyerabendu je prav (30) ponotranjenje dveh teorij, ki sta (28a) inkomenzurabilni, identično z delom antropologa, ki na terenu raziskuje svetovni nazor pri kakšnem plemenu. Kaj počne antropolog? Feyerabend, ki delo antropologa povzema po Evans-Pritchardu, pravi takole: antropolog odide na teren, kjer se najprej nauči jezika in osnovi običajev družbe, ki jo raziskuje. Nato ga zanima, v kakšnem odnosu so ti običaji do drugih aktivnosti, s čimer poskuša identificirati ključne ideje. Ko le-te odkrije, jih poskuša razumeti, kar počne na enak način, kot se je učil lastnega jezika. To pomeni, da internalizira ideje in jih ne poskuša interpretirati z zunanjimi, evropskimi koncepti, ker na ta način ne bi razumel domačijske ideologije. Na osnovi že znanega bi namreč izkrivil tuje koncepte. Ko antropolog konča proučevanje, nosi v sebi svojo in proučevano družbo. Šele sedaj se lahko loti primerjave in ugotavljanja, ali lahko način mišljenja domorodcev reproducira v evropskih terminih, ali pa to ni mogoče, ker poseduje raziskovani način razmišljanja neko sebi lastno logiko. Antropolog lahko samo na ta način ugotovi, kaj pomeni nek termin v danem kulturnem kontekstu v odnosu do drugih terminov. Biti mora pripravljeni, da so posamezne mentalne igre zelo nelogične s stališča formalne logike itd. Skratka: "Termini novega jezika postanejo jasni šele tedaj, ko je proces dodobra napredoval, tako da je vsaka posamezna beseda središče številnih linij, ki jo povezujejo z drugimi besedami, stavki, koščki umovanj, gestami, ki od začetka zvenijo absurdno in ki postanejo dovršeno umne, ko se povezave vzpostavijo." /Feyerabend 1987; 249/.

XXII. Sklep (30) oziroma (30a) lahko potemtakem dojamemo kot metodološki napotek, ki temelji na domnevi, (G) da je analogija, zaradi katere je mogoče obravnavati kulture in obče znanstvene paradigme po istih načelih, dejansko dobra.

Slednje je seveda dvomljivo.

Prikažimo Feyerabendovo analogijo shematsko :[13]

[13] *V shematskem prikazu analogije ne podajamo razlik med znanostjo in kulturo. Kar želimo prikazati, so samo skupne lastnosti med teorijami in kulturami, na osnovi katerih Feyerabend razvija tezo o primernosti antropološke metode.*

[14] *Kuper, Adam: Anthropology and Anthropologists. The Modern British School. Routledge, London – New York 1996 /3. ed/.*

[15] *Evans-Pritchard: Ljudstvo Nuer: Opis načinov preživljanja in političnih institucij enega izmed nilotskih ljudstev; Studia Humanitatis; Ljubljana 1993. Tretje poglavje: str. 119–164.*

Kozmologije kultur in znanstvene teorije	
imajo naslednje skupne lastnosti:	– skupen izvor /iz gramatike jezikov/, – kompleksno zgodovino, – predstavljajo vseobsegajoč nazor /pogled na svet/, – prenašajo se s socializacijo in empatijo, – vsebujejo prikrite klasifikacije, – ustvarjajo odpore do zelo različnih alternativ, – so inkomenzurabilne, itd.;
kar pomeni,	da jih je potrebno obravnavati z antropološko metodo.

V kritiki podane analogije bi se morali osredotočiti na vsako alineo posebej. To pomeni, da bi se morali nasloniti vsaj na filozofijo jezika, zgodovino, teorijo ustvarjanja pomena, teorijo socializacije in filozofijo znanosti. Vse to je v okvirih enega samega eseja tako rekoč nemogoče. Zato bomo tukaj izpostavili le nekatere probleme.

XXIII. Najprej poudarimo, da ena sama antropološka metoda sploh ne obstaja. Tako velja ponoviti (glej zgoraj; X), da Feyerabendovo navajanje Evans-Pritcharda ni dosledno. Feyerabendova argumentacija ustvari vtis, kot da je bil Evans-Pritchard nekakšen radikalen relativist. To ne drži. Četudi je res, da je britanski antropolog dejansko razvil relativistično stališče, se zdi, da gre bolj za relativizem na splošni ravni, če sploh. Do empatije, ki ji Feyerabend pripiše metodološki status, je bil Evans-Pritchard precej skeptičen. Na podobno skepso bi naleteli tudi, ko gre za vprašanje medkulturne neprevedljivosti terminov.

Adam Kuper[14] pravi, da je Evans-Pritchard razvil tezo o družbeni relativnosti v tretjem poglavju knjige *Ljudstvo Nuer*.[15] Kuper k temu doda, da si je Evans-Pritchard idejo o relativnosti sposodil pri tedanji fiziki. Tretje poglavje knjige *Ljudstvo Nuer* predstavlja most med raziskovanjem, kako vplivajo ekološka razmerja na politične in druge institucije, in raziskovanjem vpliva družbene strukture na konceptualizacijo ekoloških razmerij /Evans-Pritchard 1993; 119/. Nuerske koncepte časa je mogoče razdeliti v dva dela: na tiste, ki so predvsem refleksije razmerja z okoljem /ekološki čas/ in tiste, ki izhajajo iz refleksije medsebojnih razmerij v družbeni strukturi / strukturni čas/ /Ibid.: 119, 120/. Ekološki cikel pri Nuerih predstavlja eno leto, za katerega je značilno spreminjanje družbenih dejavnosti. Spremembe so pomembne, ker koncepti ekološkega časa temeljijo na njih /Ibid.: 122/. Četudi Nueri poznajo lunarni koledar, ki ima dvanajst mesecev, je ta konceptualni ciklus odvisen od ciklusa

dejavnosti, od katerega dobiva pomen in funkcijo. "V mesecu *kur* človek napravi prvi ribiški jez in postavi prve živinske tabore, in ker to dela, mora biti *kur* ali vsaj približno ta mesec." Evans-Pritchard doda, da Nueri zelo redko uporabljajo imena mesecev za opredelitev časa kakšnega dogodka, raje se sklicujejo na kakšno izstopajočo dejavnost, ki je potekala v času dogodka, npr. v času zgodnjih taborov itd. /Ibid.: 125/. Čeprav je ekološko merjenje časa v zadnji instanci določeno z gibanjem nebesnih teles, so v glavnem dejavnosti ekonomske vrste osnova za nuerski sistem merjenja časa in dajejo večino njegovih enot in simbolov. Časovni tok je zato dojet v razmerju med eno in drugo dejavnostjo. Posledica takšne konceptualizacije časa je, da le-ta nima vse leto iste vrednosti. V sušnem obdobju so dejavnosti rutinske in enolične, poleg tega zaradi težavnosti vremenskih razmer zahtevajo veliko koordinacije. V času deževja je drugače. Nueri prirejajo številna slavja in plese, tako da ima čas v deževnem obdobju drugačne konotacije kot v sušni dobi. "V skladu s tem se lahko spreminja ritem časa, kajti percepcija časa je funkcija sistemov za merjenje časa …" /Ibid.: 126, 127/. "Sklenemo lahko, da je nuerski sistem merjenja časa v okviru letnega ciklusa in delov tega ciklusa serija konceptualizacij naravnih sprememb in da izbiro referenc določa pomen, ki ga imajo te naravne spremembe za človeške dejavnosti." /Ibid.: 128/.

Toda obstaja točka, ko konceptov časa ne določajo več ekološki dejavniki, temveč strukturna medsebojna razmerja, ki niso več odsev človekove odvisnosti od narave, ampak odsev interakcije družbenih skupin. To pomeni, da Nueri merijo časovno razdaljo med dogodki po sistemu starostnih razredov oziroma na podlagi razmerja med skupinami ljudi. Nuer lahko reče, da se je nekaj zgodilo po rojstvu starostnega razreda *Thut*, ali v času iniciacije starostnega razreda Bojloč /Ibid.: 129/. Skratka, strukturno merjenje časa predstavlja način konceptualizacije periodičnosti družbenih odnosov, družbenega razvoja posameznika in tudi vzpostavljanja rodovnih odnosov. Nuer razume družbeno razdaljo med dvema moškima sorodnikoma po očetovi strani kot časovno razdaljo, ki oba ločuje od skupnega prednika. /Kuper/. "Merjenje časa, ki je daljši od letnega ciklusa, je konceptualizacija družbene strukture, in reference so projekcija sedanjih razmerij med skupinami ljudi v preteklost. Je manj sredstvo koordiniranja dogodkov, bolj sredstvo koordiniranja odnosov, in je torej v glavnem nekakšno vzvratno gledanje, saj je treba odnose razlagati v okviru preteklosti." /Evans-Pritchard 1993; 132/.

XXIV. Evans-Pritchardovo proučevanje nuerskih konceptov časa smo nekoliko podrobneje prikazali predvsem zato, ker služi Feyerabendu kot potrdilo za njegovo radikalno različico relativizma. A kot rečeno, se takšno sklicevanje ne zdi upravičeno.

Veliko ustrezneje se zdi, če postavimo Evans-Pritchardov relativizem v kontekst antropoloških razprav v 50. in 60. letih XX. stoletja. V predavanju z naslovom *Socialna antropologija: preteklost*

in sedanjost[16] lahko razberemo, da so bila 50. leta XX. stoletja na področju antropologije zaznamovana s prevlado funkcionalistične metode, ki je svojo moč črpala iz zahteve po dolgotrajnem terenskem delu in v zavračanju zgodovine. Istočasno so obstajali trendi, da bi socialno antropologijo v klasifikaciji znanosti uvrstili v naravoslovne znanosti, kar bi pomenilo, da je njena naloga iskanje trdnih zakonov. Prav to je bilo tisto, kar je Evans-Pritchard zavračal. Po njegovem bi morala socialna antropologija iskati vzorce družbene strukture in se pri tem nasloniti na metode sodobne zgodovine, denimo zgodovine, kakršno je razvila francoska šola *Annales*.

Kaj dela antropolog po Evans-Pritchardu? Najprej preživi nekaj mesecev na terenu pri nekem "primitivnem" ljudstvu. Nauči se jezika. Nauči se misliti in občutiti kot ljudje, pri katerih živi. Ko se vrne s terena, pridobljeno izkustvo ponovno oživi in ga kritično ovrednoti v skladu s pojmovnimi kategorijami in merili lastne kulture in v luči teorije, s katero razpolaga. "Povedano drugače: on eno obliko kulture prevaja v drugo." To pa še ni vse. Naslednji antropologov korak je odkrivanje strukturalne ureditve proučevane družbe, iskanje pravilnosti, s katerimi bo dano družbo v celoti uvidel. S tem ta družba ni razumljiva zgolj na nivoju zavesti njenega pripadnika, temveč postane sociološko razumljiva. Kaj torej počne antropolog? Poskuša odkriti vzorce strukture družbe. A tudi to še ni vse. Naslednji korak se nanaša na primerjavo vzorcev različnih družb in izdelavo tipologije oblik. Vse to pomeni, da delo antropologa sestoji s treh nivojev abstrakcije /Evans-Pritchard 1983; 55–57/. Evans-Pritchard k temu doda, da primerjave in klasifikacije vedno obstajajo, četudi včasih implicitno. Toda tako zgodovina kot socialna antropologija ne bi bili mogoči brez merila, na osnovi katerega so primerjave šele možne, četudi predstavlja to merilo lastna kultura.

V zvezi s tem je zanimiv tudi članek *Antropologija in zgodovina*[17] iz leta 1961. Evans-Pritchard v njem najprej izrazi nezaupanje do empatije v imenu razumevanja kategorij ljudi iz drugih obdobij zgodovine, nato pa stori še korak naprej in reče, "da če se naša sedanja kultura ne bi ujemala z vsemi drugimi kulturami, prav tako pa tudi osnovna psihologija, ki je skupna vsem narodom, potem ne bi niti zgodovinarji, ki se ukvarjajo z narodi iz davnih časov in krajev, in tudi ne antropologi, ki živijo pri primitivnih narodih, imeli možnosti, da jih razumejo. Manjkale bi jim celo kategorije, s katerimi bi opisali svoja opažanja, npr. pravo, religija, ekonomija itd., kategorije, katere je, resda, včasih potrebno raztegniti, da bi bile uporabne /Ibid.: 188/.

XXV. Iz povedanega je razvidno, da Evans-Pritchard ni nikoli napravil koraka, zaradi katerega bi mu lahko pripisali radikalni relativizem. Z besednjakom Marvina Harrisa[18] bi utegnili reči, da se Evans-Pritchard ni nikoli spustil tako daleč, da bi pretirano poudarjal zanesenjaške, iracionalne ipd. sestavine človeškega življenja, ali da bi izžareval pretirano navdušenost nad raznolikostjo vzorcev, kar bi ga

[16] *Evans-Pritchard, Edward Evan: Socijalna antropologija: prošlost i sadašnjost (Predavanje "Maret"). V: Socijalna antropologija; Biblioteka XX. vek (59); Prosveta, Beograd 1983.*

[17] *Evans-Pritchard, Edward Evan: Antropologija i istorija. V: Socijalna antropologija; Biblioteka XX. vek (59); Prosveta, Beograd 1983.*

[18] *Harris, Marvin: The Rise od Anthropological Theory, A History of Theories of Culture; Routledge & Kegan Paul; London 1972.*

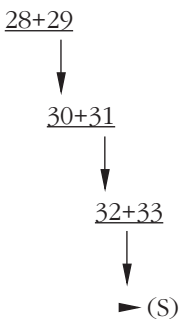
vodilo v iskanje divergentnih in neprimerljivih dogodkov. Prav tako ni na vse pretege poudarjal notranjega, subjektivnega pomena izkustva, v imenu katerega bi izključeval objektivne relacije in historični determinizem kot tak /Harris 1972; 2/. Iz kratkega prikaza njegove pozicije sledi prej nasprotno.

XXVI. Domneva, ki smo jo pripisali Feyerabendu, (C) da Whorff in Evans-Pritchard zastopata relativizem na vseh treh nivojih, torej ne drži. To pomeni, da je njegovo sklicevanje na dosežke antropologije tendenciozno ali vsaj ne najbolje utemeljeno.

Od tod sledi, da je potrebno razloge za tezo, da je mogoče kozmologijo nekega plemena in kozmologijo-znanost proučevati z eno in isto antropološko metodo, torej domnevo, ki vzpostavlja analogijo med kulturo in znanost, iskati predvsem v Feyerabendovi naslonitvi na Whorffa in ameriško kulturno antropologijo. Kritiko analogije in vpraševanje o vsebini zgornjih alinej je potemtakem potrebno utemeljiti na kritiki stališč prav te tradicije, četudi niti ta ne predstavlja nekega monolitnega korpusa spoznanj. Sapir, npr., je /podobno kot Evans-Pritchard/ postavil pod vprašaj identifikacijo z domorodci v okviru terenskega dela. Po njegovem antropolog na ta način izgubi distanco do kulturnega vzorca, ki ga raziskuje. "In če je izguba te distance morda lahko pot za manjšanje prikrojevanja tuje kulture, je hkrati pot, po kateri antropolog preneha biti antropolog v analitičnem smislu." /Godina 1998; str. 232/.

XXVII. Preidimo k ameriški kulturni antropologiji. Vzemimo najprej, da je zgornja interpretacija, ki pravi, da delna sklepa (6) in (12) v okviru Feyerabendove argumentacije ne stojita v logičnem protislovju, upravičena. Sprejetje ima številne implikacije. Najprej izpostavimo domnevo, ki smo jo pripisali Feyerabendu in za katero smo rekli, (B) da od novo vzpostavljenih, zunanjih meril ne smemo pričakovati objektivnosti. Takšna domneva je povsem v skladu z drugimi navedenimi premisami, denimo, (28) da so teorije inkomenzurabilne, kar pomeni, da novi pojmovni sistem ne deli nobenega izreka s starim sistemom. To je nadalje v skladu s premiso, ki trdi, (14) da jezik ni le sredstvo za opis sveta, saj svet in njegove objekte šele konstruira. Ker od tod sledi /od (14) do (18)/, da (19) bo naš zaznavni aparat na osnovi skupnih dražljajev in različnih teorij proizvedel objekte, ki jih ne moremo enostavno primerjati, tedaj (12a) objektivnost dejansko pade oziroma (12) Ne obstaja noben način, s katerim bi nevtralno, objektivno ovrednotili različne konstrukcije sveta. In če objektivnost pade, potem (31) so vse konstrukcije sveta, ki obstajajo in so obstajale, enakovredne.
V tej tezi se kaže normativna plat Feyerabendove argumentacije.
(32) Enakovrednost vseh konstrukcij sveta pomeni zanikanje slehernega racionaliziranja znanstvenih sprememb in postulira idejo, da nam ostanejo le naše subjektivne želje. (33) Znanost, ki to prizna, pravi Feyerabend, vrača posamezniku svobodo.
To je hkrati poslednji argument za glavni sklep knjige *Proti metodi.*

Glede na to, da smo diagram, ki vodi do delnega sklepa (28), zgoraj ponazorili, prikažimo tukaj le diagram, ki povezuje delni sklep (30) in stavke od (31) do (33) v glavni sklep:



Se pravi: Če objektivnost pade itd., kar nas vodi k delnemu sklepu, da so (28) teorije inkomenzurabilne in (29) zaradi kompleksnega razvoja teorij sprejmemo analogno obravnavanje teorij in naravnih jezikov /kozmologij/, *tedaj* (30) moramo dve teoriji, ki ju želimo primerjati, ponotranjiti. V kolikor k temu dodamo, (31) da so vse konstrukcije sveta, kamor sodijo tudi teorije, med seboj enakovredne, potem lahko *ugotovimo*, (32) da smo zanikali sleherno racionaliziranje znanstvenih sprememb in ostali zgolj s subjektivnimi željami. Sedaj moramo samo še (33) priznati, da zares nimamo nič drugega kot subjektivne, s čimer vrnemo posamezniku svobodo, istočasno pa potrdimo glavni sklep celotne knjige *Proti metodi*.

Rečeno drugače: inkomenzurabilne teorije je mogoče ovreči le z osredotočenjem na njihove lastne, notranje odnosne vrste izkustva; z odkrivanjem notranjih vrst protislovnosti, četudi so takšne ovržbe, v kolikor so somerne alternative odsotne, šibke. Vsebin nesomernih teorij namreč ni mogoče primerjati. Kakorkoli že, nobene metode racionaliziranja znanstvenih sprememb ni mogoče uporabiti, tisto, ki jo lahko /teorija ovržbe/, pa je v svoji moči precej reducirana. Kar nam ostane, so estetske sodbe, presoje okusa, metafizični predsodki, religiozne želje, rečeno drugače, kar nam ostane, so naše subjektivne želje. Kot smo videli, to pomeni, da znanost, ki to prizna, vrača posamezniku svobodo, ki bi jo le-ta sicer izgubil /Feyerabend 1987 ; 278, 279/.

V samem vračanju svobode posamezniku ni seveda nič spornega. Če postavimo to idejo v zgodovinski kontekst, ugotovimo, da jo je v okviru ameriške kulturne antropologije zastavil njen začetnik Boas, čigar program je bil kompatibilen levim liberalističnim političnim gibanjem in je stavil na multirasno demokracijo, relativnost običajev, maksimalno svobodo za posameznika, na pomen materialnega komforta, predvsem pa na vse večje poudarjanje razumskih moči in na odprtost družbe in zgodovine /Harris 1972; 298/.

Ideja (31) je potemtakem smiselna v nekem zgodovinskem kontekstu. Nikakor ne smemo pozabiti, da je Boas deloval v ZDA,

kjer se je soočil z močjo rasističnih teorij in ideologij. /Ibid.: 297/.

V danem demokratičnem kontekstu je bil subjektivizem povezan z odporom zoper predhodnike, ki so zagovarjali večvrednost bele rase ipd. Zdi se, da je, ko gre za vprašanje svobode, Sapir formuliral stališče, ki je presenetljivo podobno Feyerabendovemu. V. V. Godina piše, da kljub temu, da je Sapir, kot smo videli zgoraj, formuliral paradoks, po katerem velja, da bolj kot se identificiraš z ljudmi, manj si antropolog, to pri njemu še ne pomeni, da uporaba nativne terminologije pri študiju drugih kultur ni nujna. Slednje je v skladu z domnevo, da je vse v terminologiji, da zgolj raba terminologije dela vzorce. Od tod sledi, da antropologiji ne preostane drugega, kot vztrajanje pri razliki in odpovedi objektivnosti, saj obstaja radikalno nesorazmerje med tistim, kaj kot neko kulturo vidi antropolog in kaj kot to isto kulturo vidijo njeni člani. Antropologova kultura je potemtakem zgolj mentalni konstrukt in nima nikakršne objektivne realnosti /Godina 1998; 232, 233/.

XXVIII. Harris v tem programu vendarle najde koncept, ki ni skladen z ideološko podobo demokratičnega liberalizma: gre za koncept kulture, ki lahko nosi v sebi deterministične in antidemokratične poteze /Harris 1972; 298/.

Če sprejmemo zamenjavo historičnega determinizma s kulturnim determinizmom, tedaj menimo, da inkulturacija /socializacija/ determinira za vse življenje, kako naj posameznik živi v okviru kulturnega vzorca /od spolnosti, umetnosti do kozmologije/. Postavi se vprašanje, kaj preostane od želene (celo predpostavljene) individualne svobode? Oziroma, če kultura determinira naše obnašanje, kakšna je potem razlika med demokratičnim in totalitarnim režimom? Kaj ni razlika le stvar iluzije in ali ni tudi demokratična ideja, da lahko svobodno izbiramo individualno in kolektivno usodo, zgolj iluzija? /Ibid.: 298./

Podoben dvom se nam vzbudi ob Feyerabendovi ideji o enakovrednosti vseh konstrukcij sveta. Če so le-te enakovredne, mar nista tedaj enakovredna tudi fašizem in ideja o strpnosti? Izhodišča, ki vodijo do enakovrednosti vseh koncepcij sveta, in posledice takšnega načina gledanja med drugimi kritizirata tudi Imre Lakatos[19] in Ernest Gellner[20]. Lakatos veliko piše o Popperjevem problemu demarkacije med različnimi konstrukcijami sveta, denimo med znanostjo na eni strani in metafiziko, ideologijo itd. na drugi. Izhajajoč iz tega problema predstavi tri šole, načine razmišljanja: (1) militantni pozitivizem, (2) skepticizem, epistemološki anarhizem ali kulturni relativizem in (3) avtoritarni elitizem.

Način razmišljanja, s katerim se ukvarjamo v tej analizi, opiše takole: "Skepticizem, epistemološki anarhizem ali kulturni relativizem so sinonimi za tok razmišljanja, ki sega nazaj do antičnega skeptika Pirona in ima danes glavnega zagovornika v Paulu Feyerabendu, katerega delo *Proti metodi* se je pojavilo kot četrta knjiga v zbirki Minnesota Studies. Če sledimo skeptikom, je problem

[19] Lakatos, Imre: For and against method: including Lakatos´s lectures on scientific method and the Lakatos-Feyerabend correspondence; The University of Chicago Press; Chicago 1999.

[20] Na tem mestu bi omenil dve knjigi, s katerima si lahko neposredno pomagamo pri našem razmišljanju:
Gellner, Ernest: Antropologija in politika: Revolucije v svetem gaju; Studia Humanitatis; Ljubljana 1999.
Gellner, Ernest: Language and solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg dilemma; Cambridge University Press; Cambridge 1998.

demarkacije nerešljiv. Razlog je zelo enostaven: demarkacijska linija ne obstaja. Epistemološko rečeno, vse teorije so enakopravne. Skepticizem smatra, da so znanstvene teorije zgolj še ena družina prepričanj in njihov rang je enak s tisočimi drugimi družinami različnih prepričanj. Nobena od teh družin – ali sistemov – nima nič bolj prav kot druga, vendar imajo nekatere več oblasti. Čeprav se lahko v posameznem sistemu prepričanj pride do sprememb, pa napredek ne obstaja. S stališča pozitivistov obstaja tok napredka, ki vodi vsaj do Einsteina, toda epistemološki anarhisti na takšen napredek ne pristajajo. Kar vidijo, so samo spremenljive mode, t.i. učinek priključevanja večini." /Lakatos 1999; 25/.

XXIX. V čem je po Lakatosu osnovna težava Feyerabendove pozicije? Če so vsa prepričanja enakovredna, tedaj ne more prav nihče dogmatično zatrjevati, da poseduje moralno, politično, religiozno in sploh katerokoli resnico. Tisti, ki kaj podobnega vendarle trdijo, uporabljajo nasilje, vojne in podobne metode, s katerimi udejanjajo svoje napovedi. Tolerantni skeptik zato sanja o družbeni pogodbi, ki bi v največji meri izničila trpljenje ljudi. Po njegovem mora sreča oziroma težnja k sreči nadomestiti Resnico. Po njegovem je bolje, da človek izda razum, kakor da razum izda človeka. Toda skeptik v resnici nima takšne izbire. Na voljo ima dvoje: ali dogmatizem ali pa se zateče k sili brez argumenta. Od tod sledi, da obstaja samo ena politična filozofija, ki je konsistenta s skepticizmom, in sicer filozofija, ki izenači resnico z močjo[21]. Osnovni problem skeptikove pozicije je potemtakem v zanikanju Resnice oziroma v zanikanju ideje, ki govori o približevanju Resnici, v kolikor brez te ideje ne moremo vzpostaviti kriterija za razmejevanje.

XXX. Feyerabend je v pismih Lakatosu zavrnil kritiko, da bi bil skeptik. Po njegovem skeptiki ne gredo dovolj daleč, ne napravijo koraka v kulturni relativizem. Formula, po kateri "vse gre", sicer ne zanika propagande ipd., a tudi ne zanika argumentacije. /Lakatos 1999; Feyerabendovo pismo Lakatosu, marec 1973; 324/. Lakatos zaradi tega Feyerabendu očita, da nima dovolj poguma za skepticizem. Poleg tega vodi odmik od skepticizma, torej misel, da epistemološkega anarhizma /kulturnega relativizma/ s skepticizmom ni mogoče izenačevati, v nekonsistentnost. Če namreč razliko sprejmemo, tedaj je anarhizem dvolična pozicija. Po eni strani je skeptična, po drugi pa avtoritarna. /Lakatos 1999; Lakatosevo pismo Feyerabendu, marec 1973; 323/.

XXXI. Kako naj razumemo Lakatosevo kritiko? Spomnimo se, da Lakatos vsaki predlagani znanstveni metodologiji pripiše določene standarde intelektualne časti, za katere se zdi, da jih ne moremo ločiti od metodologije, kateri pripadajo. Argumentacija med Lakatosem in Feyerabendom zadeva njuno držo do teh standardov. Zdi se, da Lakatos predpostavlja nujno alternativo za skepticizem, iz katere izhaja, da odsotnost razumnih standardov vodi bodisi k dogmatizmu /recimo filozofiji sreče/ ali uporabi sile, medtem ko Feyerabend na

[21] *Primerjaj: Motterlini, Matteo: Introduction: A Dialogue. V: For and against method: including Lakatos´s lectures on scientific method and the Lakatos-Feyerabend correspondence; The University of Chicago Press; Chicago 1999.*

takšno alternativo ne pristaja. Po Lakatosu pomeni prisotnost razumnih standardov hkrati pogoj in možnost za rangiranje različnih konstrukcij sveta, tako da zanikanje standardov vodi v idejo, da so vse teorije, idealno gledano, sicer enakovredne, v praksi pa se to nikoli ne zgodi, ker med njimi odločajo dejavniki moči, npr. dejavniki politične premoči ipd. Lakatos seveda nastopa zoper takšno /po njegovem tudi Feyerabendovo/ filozofijo in se zavzema za razumno argumentacijo kot kriterij odločanja med različnimi teorijami o svetu in tudi ideologijami. Feyerabend pa v bistvu zavrne takšno umestitev svoje filozofije, kar glede na Lakatosevo interpretacijo /alternativo/ pomeni, da smo soočeni s skepticizmom, ki zavrača prav tisto, zaradi česar skepticizem je to, kar je, se pravi enakovrednost vseh možnih stališč, iz katere dogmatizem ali sila izhajata. To pa naprej pomeni, da na neki točki tudi Feyerabend pristaja na avtoritarna merila razuma.

XXXII. Da slednje drži, se lahko prepričamo na podlagi Gellnerjeve kritike relativistične pozicije. Pri tem omenimo, da se je Gellner vsaj nekoliko zgledoval pri Lakatosu, katerega je poslušal na LSE. Skratka, Gellner poudarja, da relativisti vidijo sami sebe kot pravičnike, ki razglašajo enako veljavnost vseh resnic. Do tega stališča so prišli izhajajoč iz medsebojnega izenačenja vseh ljudi, kultur in narodov. Po njihovem je bilo vztrajanje pri monopolu nad resnico zabloda. Gellner poleg tega izpostavlja, da je prav ideja, ki zatrjuje, da je eno povezano z drugim, zmotna, saj iz zatrjevanja enakosti vseh ljudi še ne moremo sklepati, da so takšni tudi njihovi pogledi. "Naš svet je nedvomno pluralen, a temelji na enotnosti resnice, na osupljivi tehnološki premoči enega samega izjemnega kognitivnega sloga, namreč na znanosti in njenih implikacijah. … In vse tiste številne kulture, katerih neodvisno notranjo avtoriteto zagovarja naš relativist v svoji vnemi, da ne bi bil večvreden, *same* sprejemajo, da je nova znanost veljavna vsaj na svojem lastnem področju, in si jo željno prizadevajo doseči." /Gellner 1999; 13/. Gellner seveda ne ostane zgolj pri temu opisu stanja. V nadaljevanju se loti protislovnosti relativistične pozicije. Ni namreč vprašljivo le, da relativist svojo lastno stališče artikulira v nerelativistični govorici, saj hkrati zagovarja tudi tiste kulture, ki drugim zanikajo enakost. In naprej: "Če lahko resnica obstaja le znotraj kulture in njenih norm, v kateri medzvezdni ali medkulturni praznini naš relativist artikulira svojo pozicijo? Zanj preprosto ni prostora …" /Ibid.; 14/. Izhajajoč iz Gellnerjeve kritike, bi lahko rekli, da navsezadnje tudi Feyerabend svoje argumente niza po vseh pravilih racionalne argumentacije, ki ji, v kolikor sprejmemo osnovne teze in na videz nevprašljive domneve, le stežka kaj očitamo.

XXXIII. Idejo kulturnega determinizma, ki izhaja iz teorije socializacije, lahko nadalje kritiziramo tudi s stališča marksovske antropologije, kakor jo je podal Ernest Wolff.[22] Wolffova kritika je zanimiva predvsem zato, ker precej plastično prikaže iluzorično dimenzijo antropološkega dela. Po Wolffu se antropolog samo na

[22] *Wolf, Eric Robert: Evropa in ljudstva brez zgodovine (zv. 1, 2); Studia Humanitatis; Ljubljana 1998–1999.*

Wolf, Eric Robert Envisioning power: ideologies of dominance and crisis; University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1999.

videz ukvarja s kulturo ali socialno organizacijo kakšnega bolj ali manj izoliranega plemena. V resnici se je do antropologovega prihoda na teren zgodilo že marsikaj. Večina plemen je že zdavnaj stopila v kontakt z zahodnimi kulturami in pod pritiski /denimo Wallersteinovskega ali Braudelovega svetovnega sistema/ razvila družbene oblike, obrede in običaje, ki se bistveno razlikujejo od nekdanjih, avtohtonih form. Kar raziskuje antropolog, je torej že to spremenjeno stanje itd. Glede na zgornjo, relativistično argumentacijo, bi morala biti Wolffova zgodovina nemogoča. Če namreč gramatične strukture določajo pomensko vsebino kozmosa, oziroma če raba terminologije dela vzorce, tedaj bi morali ljudje v spremenjenih okoliščinah prevzeti nove jezike, drugačno terminologijo, kar pa se ni zgodilo.

XXXIV. Podani predlogi kritike koncepta kulture, na katerega se nasloni Feyerabend, se zdijo dovolj prepričljivi, da lahko ugotovimo, da s tem konceptom ni vse v najlepšem redu. Toda kje moramo iskati ključno zmoto?

Če se osredotočimo na Feyerabenda, na njegovo naslonitev na Whorffa in potemtakem na sklop premis od (14) do (19), na osnovi katerih Feyerabend vzpostavi analogijo med kulturo in znanostjo, tedaj dobi Feyerabendova zmota ime *ad verecundiam*, v smislu, da vzame za privzeto nekaj, o čemer se sami raziskovalci ne strinjajo.[23] Omenjene premise in analogija so torej sporne, hkrati pa Feyerabend ne upošteva evidence drugih antropoloških šol.

Spornost ideje, da gramatika nekega jezika že določa kozmologijo ljudi, ki govorijo ta jezik, je mogoče pokazati tudi izhajajoč iz idej, ki jih je razvijal N. Chomsky. Tukaj bomo uporabili njegovo razlikovanje med jezikom ljudi in komunikacijo živali.[24] Razlike med sistemom za komunikacijo pri živalih in sistemom za komunikacijo pri ljudeh ni mogoče vzpostaviti v smislu kontinuitete, tj. v smislu več ali manj /oziroma bolj ali manj razvito/, saj temelji človeški jezik na nekem povsem drugačnem principu organizacije. Na osnovi tega razlikovanja bi lahko inkomenzurabilnost vzpostavili kvečjemu med sistemi komunikacije, ki pripadajo različnim biološkim vrstam, nikakor pa ne v okviru ene same vrste, se pravi izhajajoč iz raznolikosti kultur. Teorije N. Chomskega tukaj ne bomo podrobneje prikazali. Trenutno zadostuje, da ta teorija prinaša drugačno videnje jezika in njegovih posledic za bitja, ki ga uporabljajo, kot to sledi iz teorije, na katero pristaja Feyerabend. V bistvu prav ta različnost teorij govori o pomanjkanju konsenza na tem področju, poleg tega pa se ideja o univerzalni generični transformativni gramatiki zdi sprejemljivejša in verjetnejša od ideje, na katero se nasloni Feyerabend. Podobno velja za implikacije te ideje, ki nas ne vodijo do teze, da so jeziki med seboj neprevedljivi in kozmosi inkomenzurabilni.

Tako bi lahko sklenili, da se Feyerabend zaplete v *petitio* – predpostavlja tisto, kar bi moral šele dokazati. Njegova argumentacija nas potemtakem ne prepriča. Kljub temu pa nam posamezne ideje

[23] *Primerjaj: Šuster 1998; str. 181–183.*

[24] *Chomsky, Noam: Gramatika i um; Biblioteka Sazvežđa (31); Nolit; Beograd 1979.*

njegovega epistemološkega anarhizma morajo dati misliti. Izjemno pomembna je predvsem njegova kritika znanstvenega oziroma raziskovalnega parazitizma, t.j. kritika vseh tistih raziskovalcev, ki so zaradi "strokovnih" razlogov postali nedejavni v širšem, družbenem smislu.

DODATEK

Glavni sklep:

(S) V znanosti ne obstaja ena sama, univerzalna in edino pravilna metoda racionalnega znanstvenega postopanja.

Razlogi:

1. Opazovanja fenomena in izražanja fenomena ne moremo razločiti, ker je enotnost tega procesa nekaj, kar se naučimo že v otroštvu.
2. Postopki pouka oblikujejo pojav in kreirajo tesno povezavo z besedami.
3. To velja tako za vsakdanje življenje kot tudi za znanost.
4. Dejstva so tesno povezana s teorijami, ki ta dejstva izražajo.
5. V okviru tega, kar neprenehoma uporabljamo /od zgodnjega otroštva naprej/, v tem istem okviru ne moremo vzpostaviti kritične distance.
6. Iznajti moramo zunanja merila kritike ali novi pojmovni sistem.
7. Novi pojmovni sistem na začetku svojega obstoja še ni utemeljen.
8. Odnosi med termini in termini in stvarmi itd. še niso vzpostavljeni.
9. Novi pojmovni sistem je mogoče vzpostaviti z zanašanjem na eksterne, iracionalne momente.
10. Obrat k posameznim zgodovinskim primerom kot tak je razumen oziroma upravičen.
11. Ko počasi se razvijajoči pojmovni aparat prične razvijati lastne probleme, potem stari problemi pa tudi dejstva in opazovanja postajajo irelevantni.
12. Ne obstaja noben način, s katerim bi lahko nevtralno, objektivno in avtoritarno ovrednotili različne konstrukcije sveta.
13. Univerzalna pravila racionalnega postopanja so tisto, kar zagotavlja objektivnost.
14. Jeziki in obrazci reagiranja, ki jih jeziki vsebujejo, niso zgolj instrumenti za opisovanje dogodkov (dejstev), temveč so hkrati tvorci dogodkov (dejstev, stanja stvari).
15. Gramatika jezikov vsebuje kozmologijo, vseobsegajoč nazor oziroma pogled na svet, družbo in človeka, ki vpliva na mišljenje, obnašanje in opazovanje.
16. Kozmologija jezika se izraža tako manifestno kot prikrito, tj. v klasifikacijah, ki niso manifestne.
17. Prikrite klasifikacije se zaradi njihove narave prej doživljajo kot pojmujejo.
18. Poleg tega prikrite klasifikacije ustvarjajo nezavedne odpore do zelo drugačnih stališč oziroma pogledov na svet.

19. Če imamo skupne dražljaje in drugačne sistemske klasifikacije, bo naš perceptivni aparat proizvedel objekte, ki jih ni mogoče enostavno primerjati.

20. Značilnosti določenega stila slikarstva se nahajajo tudi v kiparstvu, v gramatiki jezika in v prikritih klasifikacijah.

21. Mogoče je pokazati, da s temi jeziki govorijo tako umetniki kot navadni ljudje.

22. Obstajajo filozofski principi, ki so formulirani v teh jezikih in potrjujejo, da so lastnosti sveta, ki izhajajo iz teh principov, skladne z značilnostmi, ki nastopajo v slikarstvu, kiparstvu itd.

23. Človek in narava imata te lastnosti tudi sicer (v poeziji, popularnih izrekih, običajnem pravu).

24. Tudi lastnosti normalnega opazovanja se ne zoperstavljajo tem principom.

25. Poleg tega kasnejši misleci napadajo te značilnosti kot zablode, ki so posledica nevednosti.

26. Opraviti imamo s koherentnim načinom življenja in lahko pričakujemo, da ljudje, ki so v ta način življenja vključeni, tudi vidijo svet na isti način, kot vidimo mi njihove artefakte.

27. Primerjava ni mogoča med tistimi objekti, ki izhajajo iz različnih kozmosov oziroma kultur.

28. Vsebine posameznih teorij niso vselej primerljive v smislu, da ne moremo za nobenega od običajnih logičnih odnosov reči, da velja za odnose med temi razredi.

29. Znanstvene teorije so se razvile na dovolj kompleksne načine, poleg tega so na ravni najbolj obče paradigmatske usmerjenosti, na osnovi česar govorimo o klasični fiziki, relativnostni fiziki itd., dovolj splošne, da jih je mogoče obravnavati po istih načelih kot naravne jezike.

30. Dve teoriji, ki ju primerjamo, moramo internalizirati, drugače bodo termini ene ali druge nepopolno dojeti.

31. Vse konstrukcije sveta, ki obstajajo in so obstajale, so enakovredne.

32. Enakovrednost vseh konstrukcij sveta pomeni zanikanje slehernega racionaliziranja znanstvenih sprememb in postulira idejo, da nam ostanejo le naše subjektivne želje.

33. Znanost, ki priznava, da nam ostanejo le naše subjektivne želje, vrača posamezniku svobodo.

Domneve:

(A) V določenem zgodovinskem trenutku tesno povezovanje dejstev s teorijo šele vzpostavlja.

(B) Od novih, zunanjih meril kritike ne smemo pričakovati objektivnosti.

(C) Evans-Pritchard in Whorff zastopata relativizem na treh nivojih.

(D) Oddaljena področja udejstvovanja v neki kulturi imajo podobne temeljne lastnosti oziroma oddaljena področja na osnovi

skupnih temeljnih lastnosti tvorijo koherenten način življenja, vseobsegajoč svetovni nazor /kozmologijo/ ali kulturo.

(E) Izkušnje oziroma učenje v otroštvu igrajo bistveno vlogo pri socializaciji v neko kulturo ali v nek kozmos.

(F) Neka teorija je kulturno dejstvo, kar pomeni, da ima ta teorija nek pomen samo za pripadnike te iste kulture oz. da zgolj zanje poseduje razlagalno vrednost.

(G) Analogija, zaradi katere je mogoče obravnavati kulture in obče znanstvene paradigme po istih načelih, je dejansko dobra.

LITERATURA

CHOMSKY, Noam: Gramatika i um*; Biblioteka Sazvežđa (31); Nolit; Beograd 1979.*

EVANS-PRITCHARD: Ljudstvo Nuer: Opis načinov preživljanja in političnih institucij enega izmed nilotskih ljudstev*; Studia Humanitatis; Ljubljana 1993.*

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan: "Socijalna antropologija: prošlost i sadašnjost (Predavanje "Maret")". V: Socijalna antropologija*; Biblioteka XX. vek (59); Prosveta, Beograd 1983.*

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan: "Antropologija i istorija". V: Socijalna antropologija*; Biblioteka XX. vek (59); Prosveta, Beograd 1983.*

FEYERABEND, Paul: Protiv metode: skica jedne anarhističke teorije spoznaje*. Biblioteka Logos; Veselin Masleša; Sarajevo 1987.*

FEYERABEND, Paul: "Proti metodi; poglavja 12–15". Časopis za kritiko znanost*; 64/65; zbornik Struktura znanstvene paradigme in razvoj znanosti; november, Ljubljana 1984.*

FEYERABEND, Paul: Proti metodi*. Prevod Slavko Hozjan; spremna beseda Andrej Ule in Slavko Hozjan. Studia Humanitatis; Ljubljana 1999.*

FEYERABEND, Paul: "Consolations for the Specialist". V: Criticism And the Growth of Knowledge*. Edited by Imre Lakatos and Alan Musgrave; Cambridge University Press 1970; str. 197–230.*

FISHER, Alec: The logic of real arguments*; Cambridge University Press; 1988, reprinted 1994.*

GELLNER, Ernest: Antropologija in politika: Revolucije v svetem gaju*; Studia Humanitatis; Ljubljana 1999.*

GELLNER, Ernest: Language and solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg dilemma*; Cambridge University Press; Cambridge 1998.*

GODINA, Vesna Vuk: Izbrana poglavja iz zgodovine antropoloških teorij*; Zbirka Teorija in praksa; FDV, Ljubljana 1998.*

HARRIS, Marvin: The Rise od Anthropological Theory, A History of Theories of Culture*; Routledge & Kegan Paul; London 1972.*

KUHN, Thomas S.: Struktura znanstvenih revolucij*; Knjižna zbirka Temeljna dela; Krtina; Ljubljana 1998.*

KUPER, Adam: Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*. Routledge, London – New York 1996 /3. ed/.*

LAKATOS, Imre: "Lectures on Scientific Method". V: For and against method: including Lakatos´s lectures on scientific method and the Lakatos-Feyerabend correspondence*; The University of Chicago Press; Chicago 1999.*

MOTTERLINI, Matteo: "Introduction: A Dialogue". V: For and against method: including Lakatos´s lectures on scientific method and the Lakatos-Feyerabend correspondence*; The University of Chicago Press; Chicago 1999.*

POPPER, Karl Raimund: Logika znanstvenega odkritja*; Studia Humanitatis, Ljubljana 1999.*

PRESTON, John: Paul Feyerabend. *Stanford Encyclopedia of Philosophy, 1997; http://plato.standford.edu/entries/feyerabend/.*

ŠUSTER, Danilo: Moč argumenta: logika in kritično razmišljanje. *Pedagoška fakulteta; Maribor 1998.*

WHORFF, Benjamin Lee: "Model univerzuma ameriških Indijancev". V: Jezik, misao i stvarnost*; Bigz, Biblioteka XX. vek; Beograd 1979.*

WHORFF, Benjamin Lee: "Lingvistično raziskovanje mišljenja v primitivnih družbah". V: Jezik, misao i stvarnost*; Bigz, Biblioteka XX. vek; Beograd 1979.*

WOLF, Eric Robert: Evropa in ljudstva brez zgodovine *(zv. 1, 2); Studia Humanitatis; Ljubljana 1998–1999.*

WOLF, Eric Robert: Envisioning power: ideologies of dominance and crisis*; University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1999.*

Georges
Bataille

Georges Bataille

Sade

Sredi te burne cesarske epopeje vidimo, kako plamti ta glava, od strele zadeta, kako plamtijo te široke prsi, ki jih brazdajo bliski, človek-falus, z veličastnim in ciničnim profilom, z grozečo in vzvišeno spako titana; čutimo, kako na teh prekletih straneh kroži drget neskončnosti, kako na teh ožganih ustnicah zveni dih viharnega ideala. Približajte se in slišali boste, kako v tej blatni in krvavi mrhovini utripajo arterije vesoljne duše, vene, po katerih polje božanska kri. To gnojišče napolnjuje jasnina; v teh latrinah je nekaj božjega. Zatisnite si ušesa pred žvenketom bajonetov in lajanjem topov; odvrnite pogled od plime in oseke izgubljenih ali dobljenih bitk in videli boste, kako se na tem senčnem ozadju zarisuje neizmeren, bleščeč in neizreklјiv privid; videli boste, kako bo nad celotno dobo, posejano z zvezdami, vzšla velikanska in grozeča podoba markiza de Sada.

Swinburne

Zakaj naj bi čas revolucije pripomogel k sijaju umetnosti in književnosti? Divjanje oboroženega nasilja se slabo sklada s težnjo, da bi obogatili področje, katerega sadove lahko uživamo le v miru. Časopisi si tedaj zadajo nalogo izrisati podobo človekove usode: mesto samo, in ne junaki tragedij ali romanov, pretresa duha tako, kot to običajno storijo izmišljene osebe. Neposredno videnje življenja je revno, če ga primerjamo s predstavo, ki jo izdelata zgodovinarjeva misel in umetnost. Toda če velja enako za ljubezen, ki najde svojo razumljivo resnico v spominu (največkrat se nam zdijo ljubezni mitičnih junakov bolj resnične od naše lastne), ali lahko rečemo, da nas čas splošnega vrenja ne

prevzame v celoti tudi tedaj, ko nam ga premajhna budnost zavesti prikriva? Načeloma čas nemirov ni primeren za razcvet književnosti. Francoska revolucija je na prvi pogled skromno obdobje francoske književnosti. Navedemo lahko le eno pomembnejšo izjemo, ki pa zadeva slabo poznanega pisatelja (za časa svojega življenja je sicer užival sloves, vendar slabega). Vseeno pa izjemni Sadov primer ne nasprotuje takšnemu mnenju, temveč ga celo potrjuje.

Najprej moramo povedati, da so bile genialnost, pomembnost in literarna lepota Sadovih del priznane šele v zadnjem času: potrdila so jih šele dela Jeana Paulhana, Pierra Klossowskega in Mauricea Blanchotja. Gotovo je, da obče priznanje, ki so ga spodbudili nekateri sijajni pokloni avtorju in njegovemu delu[1] in ki se je počasi, a zanesljivo utrdilo, nikdar prej ni bilo izraženo jasno in nevsiljivo, kot nekaj, kar se razume samo po sebi.

Sade in zavzetje Bastilje

Prav tako je treba povedati, da sta Sadovo življenje in delo na čuden način povezana z zgodovinskim dogajanjem. V Sadovih idejah ne gre iskati smisla revolucije; njegovih idej nikakor ni mogoče omejiti na revolucijo. Sade in njegova dela so med seboj povezani, tako kot so med seboj povezani neskladni deli neke dovršene podobe, podobno kot so s pečino povezane ruševine ali s tišino noč. Značilnosti te podobe ostajajo nerazločne, a čas je, da jih razjasnimo.

Le malo je dogodkov, ki imajo takšno simbolično vrednost, kot je zavzetje Bastilje. Številni Francozi med praznikom, ki mu je posvečen, ob pogledu na sprevod z baklami in lampijoni, ki se približuje v noči, čutijo, kaj jih povezuje s suverenostjo njihove države. Tej ljudski suverenosti, ki je nemir in upor, se tako kot kriku ne da upreti. Za praznik si ni mogoče zamisliti zgovornejšega obeležja, kot je vstajniško

[1] Navesti je treba imena Swinburna, Baudelaira, Apollinaira, Bretona in Eluarda. Posebno pozornost si zasluži potrpežljivo raziskovanje in upornost Mauricea Heineja (umrl je maja 1940). Ta očarljiva, nenavadna in bistroumna osebnost je vse svoje življenje posvetila spominu na Sada, zato se nam zdi koristno, da si prikličemo v spomin poglavitne poteze njegovega značaja. Bil je bibliofil in vesten erudit (in sicer tako vesten, da žal ni objavil skoraj ničesar), ki je med svojim govorom na kongresu v Toursu (kjer je prišlo po prvi svetovni vojni do dokončnega razdora med francoskimi komunisti in socialisti) izvlekel revolver, streljal na slepo in v roko laže ranil svojo ženo. Heine je bil sicer eden najmilejših in najbolje vzgojenih ljudi, kar sem jih poznal. Ta vneti zagovornik Sada, prav tako nepopustljiv kot njegov idol, je pacifizem prignal do skrajnosti. Na Leninovo stran je stopil leta 1919, komunistično partijo pa je zato, ker je Trocki zadušil anarhistični upor kronštadtskih mornarjev, zapustil že leta 1921. Vse svoje premoženje je porabil za raziskovanje Sada, tako da je umrl v pomanjkanju – da je lahko nahranil nešteto svojih mačk, je le malo jedel. Do smrtne kazni je čutil takšen odpor – podobno kot Sade –, da je najstrože obsojal celo bikoborbe. Skratka, bil je eden tistih ljudi, ki so na najbolj nevsiljiv in na najpristnejši način počastili svojo dobo. Ponosen sem, da sem bil njegov prijatelj.

porušenje jetnišnice: praznik, ki pa ne bi bil praznik, če bi ne bil suveren, je že v svojem bistvu *nebrzdanost* in iz te nebrzdanosti izvira prav neupogljiva suverenost. A dogodek bi brez pomoči naključja, brez *muhavosti*, ne imel iste pomembnosti (prav zato je simbol in prav zato se razlikuje od abstraktnih vzorcev).

Rečeno je bilo, da zavzetje Bastilje v resnici ni imelo pomena, ki se mu pripisuje. Morda. Štirinajstega julija 1789 so bili v tej ječi le nepomembni zaporniki. Dogodek je lahko na koncu koncev le nesporazum. Če je verjeti Sadu, potem je bil dogodek resnično posledica nesporazuma, in to nesporazuma, ki naj bi ga sam izzval! Toda lahko bi rekli, da je zaradi deleža nesporazuma zgodovina pač nujno slepa, sicer bi bila le preprosta izpolnitev zahtev nujnosti (kot v tovarni). Dodajmo še, da muhavost v podobo 14. julija ne vnaša le delnega zanikanja njegovega pomena, temveč daje dogodku razsežnost naključja.

V trenutku, ko je v duhu ljudstva, čeprav nezavedno, zorel dogodek, ki bo pretresel svet in ga malo celo osvobodil, je bil med nesrečniki, ki so jih obdajali zidovi Bastilje, tudi avtor *Justine* (gre za knjigo, o kateri je v njenem uvodu Jean Paulhan[2] zatrdil, da *je zastavila tako težko vprašanje, da je bilo potrebno celo stoletje, da bi nanj lahko odgovorili*). V tem času je bil zaprt že deset let, v Bastilji od leta 1784: bil je eden najupornejših in najtogotnejših ljudi, ki so kdaj govorili o uporu in togoti: z eno besedo pošasten človek, ki ga je obsedala strast *nemogoče* svobode. Rokopis *Justine* je bil 14. julija še v Bastilji, a pozabljen v neki prazni celici (skupaj z rokopisom *Sto dvajsetih dni Sodome*). Zanesljivo je, da je Sade dan pred uporom nagovoril množico: da bi ga ljudje bolje slišali, je uporabil cev, ki je služila za odtekanje umazane vode iz celice. Med drugim je kričal, da "pobijajo zapornike"[3]. To se lepo sklada z izzivalnim značajem, ki ga jasno izražata njegovo življenje in delo. Toda tega človeka, ki je bil deset let uklenjen zato, ker je bil poosebljena nebrzdanost, in ki je že deset let čakal trenutek osvoboditve, "nebrzdanost" upora ni osvobodila. Pogosto se zgodi, da nam v tesnobi sanje omogočijo za hip uzreti popolno možnost, ki pa jo potem v zadnjem trenutku skrijejo: kot bi bil le nejasen odgovor zadosti *muhast*, da bi ugodil besni želji. Zapornikova besnost je za devet mesecev zadržala njegovo osvoboditev: upravnik je zahteval premestitev osebe, ki se je po svojem značaju tako dobro skladala z dogodki[4]. Ko je zapah popustil in ko so osvoboditelji napolnili hodnike trdnjave, je bila Sadova celica prazna, markizovi raztreseni rokopisi pa so se

[2] Prva različica knjige, ki jo je Sade napisal v Bastilji leta 1787, je nosila naslov *Les Infortunes de la Vertu*. Prav za to različico je uvod napisal Jean Paulhan (Sade, *Les Infortunes de la Vertu*. Predstavitev avtorja in dela je prispeval Maurice Heine, bibliografijo Robert Valençay in uvod Jean Paulhan. Point du Jour, 1946).

[3] O tem poroča *Le Répertoire ou Journalier de la Bastille à commencer le mercredi 15 mai 1782* (delno ga je v *La Nouvelle Revue*, november in december 1882, objavil že Alfred Bégis). Glej Apollinaire, *L'Oeuvre de Sade* (Paris, 1909), str. 4–5.

v nastali zmedi izgubili, rokopis *Sto dvajsetih dni* (knjiga, ki se nekako dviguje nad druge knjige, saj izpričuje resnico človeške nebrzdanosti, ki jo je človek prisiljen zadrževati in utišati) je tako izginil: napad na Bastiljo ni osvobodil avtorja knjige, ki sama izraža, ali je vsaj prva izrazila, vso grozo svobode, temveč je povzročil izgubo njenega rokopisa. Štirinajsti julij je v resnici prinesel osvoboditev, a na skriven način, kot v sanjah. Rokopis so kasneje našli (objavljen je bil v našem času) –, a sam markiz je za vedno ostal brez njega: prepričanje, da je za vedno izgubljen, ga je težilo. To je bila "največja nesreča," je zapisal, "ki mi jo je pripravilo nebo"[5] ; umrl je, ne da bi vedel, da bo tisto, kar je imel v resnici za izgubljeno, malo kasneje zasedlo svoje mesto med "neminljivimi spomeniki preteklosti".

---

[4] V pismu notarju Gaufridyju, ki je brez datuma, a je nedvomno napisano maja 1790, markiz de Sade pravi: "Četrtega julija se je upravnik ministru pritožil zaradi manjših izgredov, ki sem jih v Bastilji povzročil iz maščevanja za vse neprijetnosti, ki so mi jih tu povzročili. Rekli so, da sem podžigal ljudstvo, da sem ga hujskal, naj porušijo ta spomenik groze ... Vse to je res...!" (*Correspondance inédite du marquis de Sade* ..., objavil Paul Bourdin. Pariz, 1929, in-4o, str. 269). V pismu z 19. aprila 1792, naslovljenem na predsednika Ustavnega kluba iz Lacosta, pa: "Pozanimajte se in povedali vam bodo, da je splošno znano in neizpodbitno objavljeno, da so me kot nevarnega človeka na hitro odstranili zaradi ljudstva, ki sem ga zbral pod svojim oknom v Bastilji in čigar uporniška moč bi zrušila ta spomenik groze. Priskrbite si pisma, ki jih je upravnik pisal ministru, in ko boste v njih prebrali tele besede: "Če g. de Sada še to noč ne odstranimo iz Bastilje, ne odgovarjam več za kraljevo trdnjavo", boste videli, ali je to človek, ki ga je potrebno mučiti" (*Ibid*., str. 314–315). In nenazadnje v osnutku zahteve "zakonodajalcem Konvencije" iz leta 1793: "... 3. julija 1789 sem bil še v Bastilji. Tu sem posadko približeval ljudstvu; prebivalcem Pariza sem razkrival, kakšne grozote se proti njim pripravljajo v tem gradu. Launay me je imel za nevarnega; imam pismo, v katerem prosi ministra Villedeuila, naj me odstrani iz trdnjave, izdajo katere sem želel preprečiti za vsako ceno" (*Ibid*., str. 348).

[5] Sade se je o tem izrazil takole: "... Nad izgubo svojih rokopisov točim krvave solze! ... nikoli vam ne bom mogel opisati svojega obupa nad to izgubo; zame je nepopravljiva ..." (*Correspondance*, str. 263). In: " ... rokopise vse dni objokujem s krvavimi solzami ... Oprostite mi, da o tem dogodku ne želim govoriti; srce se mi trga na tako krut način, da najbolje storim, če pozabim na to nesrečo in o njej nikomur ne govorim. Nekaj sem vseeno našel na mestih, kamor so vrgli papirje, najdene v Bastilji, a ničesar pomembnega ... le malenkosti in niti enega pomembnejšega dela ... To je največja nesreča, ki mi jo je pripravilo nebo! ..." (*Ibid.,* str. 270). Sade je v resnici našel drugo, dokaj spodobno različico *Justine*, ki jo je objavil leta 1791. Prva in najmilejša različica, ki jo je Maurice Heine prvič objavil leta 1930 in ki jo je *Point du jour* pred kratkim ponovno izdal, je prišla neposredno v Narodno knjižnico. Zdi se, da je izguba *Sto dvajsetih dni* spodbodla Sada, da se je lotil še tretje, škandalozne različice zgodbe o Justine, ki ji je kot nadaljevanje sledila zgodba o Juliette: ker bistvene izpovedi, ki jo je želel podati, ni imel več na voljo, jo je najbrž mislil nadomestiti z nekim prav tako zaokroženim delom. Priznati pa moramo, da tudi temu zadnjemu delu manjka veličastnost *Sto dvajsetih dni*. Vemo, da je nenavadni rokopis te knjige (dvanajst metrov dolg zvitek), ki naj bi ga v Sadovi celici našel nekdo z imenom Arnoux-Saint-Maximin, stoletje kasneje neki pariški knjigarnar prodal nemškemu ljubitelju. Doktor Dühren ga je objavil leta 1904. v Berlinu, a s številnimi napakami in v nakladi 180 primerkov. Končno je Murice Heine, ki je rokopis vrnil v Pariz leta 1929, poskrbel za objavo natančnega besedila (Pariz, 1931–1935), na katerega so se opirale izdaje iz let 1947 in 1953 (posodobljen je bil le pravopis in popravljene napake iz rokopisa, ki jih je Heine zvesto ohranil).

Volja do samouničenja

Vidimo, da avtor in knjiga nista nujno srečna sadova mirne dobe. V našem primeru je vse povezano z nasiljem revolucije. In podoba markiza de Sada zgodovini književnosti pripada le posredno. Res je, da je želel v književnost vstopiti kot vsi drugi in da je obupaval nad izgubo svojih rokopisov. Toda nikomur ni dano, da bi odkrito želel in upal na tisto, kar je Sade le nejasno terjal in na koncu dobil. Kajti bistvo njegovih del je uničevanje: ne le predmetov in prikazanih žrtev (ki so na oder postavljeni le zato, da zadostijo besu izničevanja), temveč tudi avtorja in dela samega. V skrajnem primeru je mogoče, da usoda, ki je želela, da Sade napiše in ostane brez svojega dela, izpričuje isto resnico kot samo delo: ki prinaša *slabo* novico o soglasju živih s tistim, kar jih ubija, Dobrega z Zlim, in lahko bi rekli: najglasnejšega krika s tišino. Ne moremo vedeti, kakšnim nagibom je sledil tako nestanoviten človek v trenutku, ko je v oporoki dajal napotke o svojem grobu, za katerega je želel, da je na kakšnem odmaknjenem kraju njegovega posestva. Toda kakršenkoli je že bil naključni vzrok, spodaj navedeni stavki brezpogojno obvladujejo in *končujejo* njegovo življenje:

"*Ko bo grob zasut, posujte po njem želoda, da bo, ko se bo zemlja nad omenjenim grobom ponovno zarasla in ko bo rastje tako gosto, kot je bilo poprej, z obličja zemlje izginila vsaka sled mojega groba, tako kot upam, da bo moj spomin izbrisan iz spomina ljudi*."[6]

V resnici je razdalja, ki ločuje "krvave solze", ki jih je točil za *Sto dvajsetimi dnevi*, od težnje po niču, enaka razdalji med puščico in tarčo. V nadaljevanju bom pokazal, da je smisel neskončno globokega dela v avtorjevi želji, da *izgine* (se razkroji in za sabo ne pusti človeških sledi): kajti nič drugega bi ne ustrezalo njegovi veličini.

Sadova misel

Da ne bo nesporazuma: nič ne bi bilo tako brezplodno, kot če bi Sada jemali resno, *dobesedno*. S katerekoli strani se ga lotimo, se Sade že vnaprej izmakne. Nobene od različnih filozofij, ki jih pripisuje svojim osebam, ne moremo posebej izpostaviti. Analize Klossowskega to dobro pokažejo. S pomočjo romanesknih oseb razvije včasih teologijo *Bitja najvišje zlobe*, včasih pa je ateist, a nikoli hladnokrven: njegov ateizem izziva Boga in uživa v bogoskrunstvu. Boga običajno nadomesti z *Naravo v večnem gibanju*, a je včasih njen častilec, včasih njen zagrizen sovražnik: "Njena nečloveška roka," pravi kemik Almani, "lahko oblikuje le zlo: zlo jo kratkočasi: a da bi imel takšno mater! Ne: ravnal bom kot ona: in jo hkrati preziral; oponašal jo bom, saj to hoče, a jo bom vseskozi sovražil."[7]. Ključ za rešitev teh protislovnosti leži nedvomno v stavku,

6 Citirano po Apollinairu, *op.cit.*, str.14–15.

7 *La nouvelle Justine*, zv. III; citirano po Pierre Klossowski, *Sade, mon prochain*, Seuil, 1947, str. 72.

ki neposredno izraža njegovo misel (v pismu 26. januarja 1782, "iz kokošnjaka (stolpa) gradu Vincennes", podpisanem Des Aulnets – kot da bi bila prisotnost njegovega pravega imena nezdružljiva z moralno sodbo): "O, človek," piše, "ali je v tvoji pristojnosti, da odločaš, kaj je dobro in kaj slabo ... Želiš razčleniti zakone narave in svoje srce ... a tvoje srce, kamor se je narava vtisnila, je že samo uganka, ki je ne moreš rešiti ..."[8] V resnici ni poznal mirovanja in le redkih misli se je trdno oklepal. Gotovo je, da je bil materialist, a to še ne more rešiti *njegovega* vprašanja: vprašanja Zla, ki ga je ljubil, in Dobrega, ki ga je obsojal. Sade, ki je v resnici *ljubil* Zlo, čigar celotno delo je želelo Zlo napraviti privlačno, ga ni mogel obsoditi, a ga ni mogel niti opravičiti: razvratni *filozofi*, ki jih opisuje, so to poskušali vsak po svoje, a ne najdejo in ne morejo najti načina, ki bi dejanjem, katerih dobrodejnosti hvalijo, odvzel pečat zavrženosti. Saj v teh dejanjih iščejo prav zavrženost. In trpki Almanijev vzklik dokazuje, da je svoje misli znal usmeriti le po poti negotovosti in zmede. Trdno je prepričan le, da se kazni ne da z ničimer opravičiti, vsaj človeške kazni ne: "zakon," pravi,[9] "sam po sebi hladen, ne more biti dostopen čustvom, ki lahko opravičijo kruto dejanje uboja". Tega pomenljivega stališča ni bistveno spreminjal: "Želiš," piše v pismu že 29. januarja 1782, "da bi bil ves svet kreposten, in ne čutiš, da bi vse propadlo v trenutku, ko bi na Zemlji ostale le še kreposti ... ne želiš razumeti, da je prav tako nepravično kaznovati pregrehe, če pač morajo obstajati, kot bi se bilo nepravično norčevati iz človeka, ki je izgubil oko ...". In v nadaljevanju: "... uživaj, moj prijatelj, uživaj in ne sodi ... uživaj, ti pravim, in prepusti naravi skrb, da te vodi po svoji volji, in večnemu, da te kaznuje."[10] Če je že "nebrzdanost" strasti prekleta, potem ima vsaj kazen, ki naj jo prepreči, značaj, ki ga zločin nima. (Sodobniki to povedo z besedami, ki imajo svoje slabosti, a so natančnejše: zločin, ki ga povzroči strast, je sicer nevaren, a ni zato nič manj pristen; s kaznovanjem pa ni tako, saj mora zadostiti naslednjemu pogoju: naj ne išče več pristnega, temveč koristno).

Mnogi duhovi se strinjajo, da ima sodnikovo dejanje v sebi nekaj hladnega, da je brez želja in za sodnika ni nevarno; od njega otrdi srce. A spričo povedanega in ker vemo, da je Sade pravo nasprotje sodnika, moramo priznati, da v njem ni ne zmernosti ne strogosti, ki bi dopustili, da njegovo življenje skrčimo na eno samo načelo. Bil je neizmerno velikodušen: vemo, da je Montreuileve rešil morišča, čeprav je gospa de Montreuil, njegova tašča, v preteklosti zanj izposlovala zaporni nalog; toda po drugi strani se je z njo strinjal – in jo celo priganjal –, da se na isti način odstrani Nanon Sablonnière, njegova služkinja, ki je preveč

[8] *Correspondance* ..., str. 182–183. Pismo je brez imena naslovnika, a je bilo brez dvoma poslano gospodični Rousset, lepi in slikoviti ženski, s katero ga je vezala kratkotrajna ljubezen.
[9] *Philosophie dans le boudoir*, 1795: "Francozi, še malo se potrudite, da bi postali republikanci ...".
[10] *Correspondance* ..., str. 183.

videla[11]. Med letoma 1792 in 1793 je kot predsednik in sekretar nekega revolucionarnega odseka kazal veliko republikanske vneme: vseeno pa moramo upoštevati pismo iz leta 1791, kjer pravi: "Sprašujete me, kakšne so v resnici moje misli, da bi jim laže sledili. V tej točki vašega pisma resda ni ničesar kočljivega, a vseeno bom le s težavo natančno odgovoril na to prošnjo. Najprej sem kot pisatelj prisiljen, da iz dneva v dan delam zdaj za to, zdaj za drugo stranko, in to ustvarja v mojih nazorih določeno gibljivost, kar vpliva tudi na moja najgloblja prepričanja. Ali jih sploh želim spoznati? V resnici se ne nagibajo na nobeno stran in so zmes vseh. Sem antijakobinec, sovražim jih na smrt, obožujem kralja, a sovražim nekdanje zlorabe; ljubim številne člene ustave, drugi me spravijo v bes, želim, da se plemstvu vrne sijaj, saj to, da so jim ga vzeli, ne vodi nikamor; želim, da je kralj vodja naroda, ne želim narodne skupščine, temveč dva domova, kot v Angliji, kar zrahlja kraljevo oblast in jo uravnoteži s sodelovanjem naroda, ki bo nujno razdeljen v dva stanova, tretji je odveč in ga odklanjam. Takšna so moja prepričanja. Kaj sem torej? Aristokrat ali demokrat? Prosim vas, da mi poveste ..., saj sam tega ne vem."[12] Iz napisanega očitno ne izvemo veliko (pisal je nekemu meščanu, ki ga je Sade potreboval za zagotovitev rent), pozorni smo lahko le na besedne zveze, kot so "gibljivost v mojih nazorih", "kdo sem?" ..., ki bi "božanskemu markizu" lahko služile kot geslo.[13]

Zdi se mi, da je Pierre Klossowski v svoji študiji "Sade in francoska revolucija", ali v svojem "Očrtu Sadovega sistema" podal nekoliko samovoljno podobo avtorja *Justine*: Sade je le še delček kolesja, kjer učena dialektika povezuje Boga, teokratsko družbo in upor velikega gospoda (ki želi ohraniti svoje privilegije in zanikati dolžnosti). Po svoje je to zelo heglovsko, le da brez Heglove strogosti. Ta dialektika spominja na *Fenomenologijo duha*, ki kot krožna celota zaobjema ves razvoj duha v zgodovini. A Klossowski potegne nekoliko prenagljene sklepe iz sijajnega odlomka *Filozofije v budoarju*, kjer želi Sade republikansko državo utemeljiti na zločinu. Na podlagi tega odlomka je bilo sicer vabljivo iz uboja kralja, ki nadomešča uboj Boga, izpeljati sociološko koncepcijo, ki jo utemeljuje teologija in določa psihoanaliza (in ki dolguje veliko idejam Josepha de Maistra ...). A takšno sklepanje nima trdne osnove. Stavek, ki ga Sade položi v usta Dolmancéja, je le logično opažanje, le eden številnih dokazov zmote, v kateri živi človeštvo, ki ne upošteva dovolj vloge uničenja in Zla. Klossowski gre na koncu celo tako daleč, da vidi v Dolmancéjevem razmišljanju le dokazovanje

[11] V pismu Gaufridyju, napisanem pred 15. julijem 1775 (*Correspondance* ..., str. 37).

[12] Pismo Gaufridyju s 5. decembra 1791 (*Ibid.*, str.301–302). Nič oprijemljivejšega ne zvemo niti iz odlomka pisma iz leta 1776, kjer Gaufridyju piše takole: "Nisem se mogel ukloniti človeku, ki me je že v začetku žalil, saj bi to kasneje lahko služilo kot zelo slab zgled, še posebej na mojem posestvu, na posestvu, kot je tole, kjer je bistveno, da med podložniki uživaš dolžno spoštovanje, ki ti ga le-ti vse preradi odtegnejo."

[13] Ti pomisleki pa ne zadevajo izražanja prvinskega sovraštva do duhovništva ("tretji je odveč").

napačnosti republikanskega načela: na vsa ta učena ugibanja markiz odgovarja z brezbrižnostjo. Govor je o povsem drugih stvareh.

"Sprašujem se," pravi Jean Paulhan,[14] "ko vidim, da si danes toliko pisateljev zavestno prizadeva, da bi literarno spretnost in igračkanje zavrgli v korist neizrekljivega dogodka, o katerem ne skrivajo, da je hkrati erotičen in strašljiv, ki so se pripravljeni v vsakem trenutku zoperstaviti stvarjenju in ki vztrajno iščejo vzvišeno v nizkotnem in veličino v prevratniškem, obenem pa zahtevajo, da vsako delo za vedno poveže in zaznamuje svojega avtorja ..., sprašujem se, ali ni treba v tako hudi grozi prej prepoznati spomina kot iznajdbe, ne toliko ideala kot spominjanja; in na kratko, ali ni naša sodobna književnost, v delu, ki se zdi najvitalnejši – vsekakor pa je najnapadalnejši –, v celoti obrnjena v preteklost, in ali je usodno ne določa ravno Sade ...". Paulhan se morda moti, ko danes Sadu pripisuje *posnemovalce* (o njem govorimo, ga občudujemo, a *nihče* se ne čuti zavezanega, da bi mu bil podoben: danes mislimo na drugačne vrste "groze"). A Sadovo stališče je dobro opisal. Možnosti in nevarnosti jezika ga niso zanimale: ni si mogel zamisliti dela, ki bi bilo ločeno od predmeta, ki ga je slikal: kajti predmet ga je *obsedal* – v pomenu, kot to besedo uporablja hudič. Pisal je zaslepljen od želje po tem predmetu, z gorečnostjo vernika. Klossowski pravilno ugotavlja:[15] "Sade se svojim sanjam nič več le ne vdaja, temveč jih usmerja in vodi nazaj k predmetu, ki je vir njegovih sanjarij, to pa počne z natančno izdelano metodo kontemplativnega meniha, ki svojo dušo v molitvi izroča božanski skrivnosti. Krščanska duša se sama sebe zaveda pred Bogom. Toda če se romantična duša, ki je le še nostalgično stanje vere,[16] sama sebe zaveda, ko svojo strast postavi kot absolut, tako da postane patetično stanje pri njej funkcija življenja, pa se sadistična duša sama sebe zaveda le prek predmeta, ki razvnema njeno možatost in jo spravlja v stanje razvnete možatosti, ki postane prav tako paradoksalna funkcija življenja: šele v razvnetosti čuti, da živi". Na tej točki je potrebnih nekaj pojasnil: predmet, o katerem govorimo in ki ga lahko primerjamo z Bogom (to primerjavo je prvi predlagal kristjan, Klossowski), ni *dan*, kot je Bog dan verniku. Predmet *kot tak* (neko človeško bitje) je nepomemben: treba ga je preoblikovati, da bi od njega lahko dobili želeno trpljenje. Preoblikovati ga, pomeni uničiti ga.

V nadaljevanju bom pokazal, da je bil Sadov cilj (v čemer se razlikuje od navadnega *sadista*, ki je nepremišljen) doseči jasno zavest o tem, kar edino "nebrzdanost" lahko doseže (toda nebrzdanost vodi v izgubo zavesti), to je, v odpravo razlike med subjektom in objektom. Njegov cilj se torej ne razlikuje od cilja filozofije, razlikuje se le po poti, ki jo je Sade ubral (Sade je izhajal iz dejanske "nebrzdanosti", ki jo je skušal napraviti razumljivo, filozofija pa pričenja pri mirni zavesti – pri jasni razumljivosti – in jo pelje do točke spojitve). Še prej pa bom govoril o

[14] *Les Infortunes de la vertu*, Uvod, str.11–12.
[15] *Sade, mon prochain*, str. 123.
[16] V tej točki s Klossowskim nisem istih misli.

očitni enoličnosti Sadovih knjig, ki izhaja iz odločitve, da književnost podredi izražanju *neizrekljivega dogodka*. Te knjige se od tistega, kar običajno razumemo kot *književnost*, resnično razlikujejo vsaj toliko, kot se planjava redko posejanih skal, brezbarvnih in brez posebnosti, razlikuje od barvite pokrajine, od potokov, jezer in polj, ki jih ljubimo. Toda ali bomo kdaj dokončno izmerili veličino takšne planjave?

Sadovska brezumnost

Sade se je izključil iz človeštva in v njegovem dolgem življenju ga je privlačilo eno samo opravilo: do onemoglosti naštevati različne možnosti uničevanja človeških bitij, njihovega uničevanja in uživanja v misli na njihovo smrt in trpljenje. Tudi najlepši in najpopolnejši opis bi mu ne pomenil ničesar. Le neskončno in dolgočasno naštevanje je lahko pred njim razgrnilo praznino, *puščavo*, po kateri je hlepel njegov bes (in ki jo njegove knjige še vedno razgrinjajo pred tistimi, ki jih odprejo).

Iz pošastnosti Sadovih del veje dolgčas, a sam ta dolgčas je njihov smisel. Kot pravi kristjan Klossowski,[17] spominjajo njegovi neskončni romani prej na pobožne knjige kot pa na knjige, ki bi nas zabavale. Ureja jih "natančno izdelana metoda /.../ meniha ..., ki svojo dušo izroča božanski skrivnosti". Brati jih je treba tako, kot so bile napisane, s težnjo, da odkrivamo skrivnost, ki ni nič manj globoka in manj "božanska", kot je skrivnost teologije. Ta človek, ki je v svojih pismih nestanoviten, šaljiv, očarljiv ali vzkipljiv, navdušen ali veder, sposoben nežnosti, morda celo kesanja, se v svojih knjigah posveča le enemu nespremenljivemu opravilu, v katerem se ostra napetost, neskončno enaka sama sebi, že od začetka osvobaja skrbi, ki nas omejujejo. Že od samega začetka smo izgubljeni na nedostopnih višinah. Nič več omahovanja, nič več brzdanja. Vrtinec, ki ne pozna umiritve in nima konca, neizbežno odnaša predmete želje v mučenje in smrt. Edini konec, ki si ga je mogoče zamisliti, je rabljeva želja, da postane sam žrtev mučenja. V že navedeni oporoki ta vrtinec na svojem vrhuncu zahteva, da niti sam grob ne obstaja več, zbuja željo, da naj bo tudi ime "izbrisano iz spomina ljudi".

Če to nasilnost razumemo kot znamenje težko dosegljive resnice, ki tako globoko obseda tistega, ki sledi njenemu smislu, da o njej govori kot o skrivnosti, potem jo moramo povezati s podobo, ki jo je podal sam Sade.

"Sedaj moraš, prijatelj bralec," piše na začetku *Sto dvajsetih dni,*[18] "svoje srce in svojega duha pripraviti na najnespodobnejšo pripoved, ki je nastala, odkar ta svet stoji, kajti takšne knjige ni najti ne pri starih ne pri modernih. Vedi, da bo vsak spodoben užitek ali užitek, ki ga pred-

[17] *Sade, mon prochain*, str. 123.
[18] Izd. 1931 (uredil Maurice Heine), zv. I, str. 74; izd. Pauvert, 1953, zv. I, str. 99.

pisuje zver, o kateri nenehno govoriš, ne da bi jo poznal, in ki jo imenuješ narava, da bodo torej ti užitki namerno izločeni iz te zbirke, srečal jih boš lahko po naključju in vedno v spremstvu kakšnega zločina ali obarvane s kakšno podlostjo."

Sadova sprevrženost junakov ne prikazuje le kot nizkotneže, temveč kot bojazljivce. Poglejmo si opis enega najpopolnejših:

"Že od rojstva je bil izdajalski, trd, oblasten, nečloveški, sebičen, radodaren za svoje užitke in skop, ko je treba biti koristen, lažnivec, požeruh, pijanec, strahopetec, sodomit, krvoskrunec, morilec, požigalec, tat ...". Gre za vojvodo de Blangisa, enega štirih rabljev v *Sto dvajsetih dneh*. "Vsak malo odločnejši otrok bi prestrašil tega velikana, ki je postal v trenutku, ko svojega sovražnika ni več mogel premagati z zvijačo ali z izdajo, plašen in strahopeten ... "[19]

A Blangis izmed vseh štirih nizkotnežev še ni najodvratnejši.

"Predsednik de Curval je bil starosta te združbe. Bližal se je šestdesetemu letu in razuzdanost ga je že tako zdelala, da je bil še najbolj podoben okostnjaku. Bil je velik, suh, koščen, udrtih in ugaslih oči, bledih in nezdravih ustnic, privzdignjene brade in dolgega nosu. Bil je poraščen kot satir, ravnega hrbta, z mehko in mahedravo ritjo, ki je spominjala na umazano krpo, ki opleta po stegnih ...; v mlako pregrehe in razuzdanosti je Curval zabredel tako globoko, da je le s težavo govoril še o čem drugem. Na jeziku in v srcu je imel vedno najbolj umazane izraze, med katere je odločno vpletal bogokletnosti, ki jih je črpal iz resnične groze, ki jo je podobno kot njegovi somišljeniki čutil do vsega, kar je bilo kakorkoli povezano z vero. Ta duševni nered, ki ga je še povečevala nenenehna pijanost, mu je v zadnjih letih dajal bebav in otopel izraz, nad katerim se je, kot je trdil sam, neskončno naslajal."[20]

Predsednik Curval, "prekrit z umazanijo" in predvsem "dokaj neprijetnega vonja", je bil povsem otopel, vojvoda de Blangis pa je, nasprotno, pooseblјal sijaj in nasilje: "Nasilen je bil že v svojih željah, toda, o moj Bog!, kašen je postal šele, ko ga je obsedala pijanost naslade, tedaj ni bil več človek, ampak razbesnjeni tiger in gorje tistemu, ki je tedaj stregel njegovim strastem; iz njegovih napetih prsi so se trgali obupni kriki in strašne kletvice, zdelo se je, da mu iz oči švigajo plameni, penil se je, rezgetal in človek bi ga imel za samega boga pohote."[21]

Takšne brezmejne krutosti ne moremo prištevati med Sadove lastnosti. Velikokrat je imel težave s policijo, ki mu ni zaupala, vendar mu ni mogla pripisati nobenega pravega zločina. Vemo, da je z nožem porezal neko mlado beračico, Roso Keller, in v rane nalil topljeni vosek. Grad Lacoste, v Provansi, je bil nedvomno prizorišče številnih organiziranih orgij, le da brez grozot, ki so mogoče le v izmišljenem gradu Silling, postavljenem v odmaknjeno skalnato puščavo. Morda je kdaj preklinjal strast, ki mu je ob prizorih tujega trpljenja zbujala nepojmljive

[19] Izd. 1931, zv. I, str. 11 in 17; izd. 1953, zv. I, str. 21 in 27.
[20] Izd. 1931, zv. I, str. 20-22; izd. 1953, zv. I., str. 31–33.
[21] Izd. 1931, zv. I, str. 15-16; izd. 1953, zv. I., str. 26.

užitke. Rose Keller je v enem od uradnih pričanj govorila o strašnih krikih, ki so se mu izvijali ob užitkih. Vsaj ta poteza ga približuje Blangisu. Ne vem, ali je upravičeneje o takšnem besnenju preprosto govoriti kot o užitku. Na nek način čezmernost presega obče sprejeto predstavo o užitku. Ali lahko užitek imenujemo tudi ravnanje divjakov, ki si v prsi zabodejo kavelj, potem pa se, pritrjeni na vrv, vrtijo okrog stebra? Pričevanja iz Marseilla navajajo udarce bičev, opremljenih s kovinskimi bodicami, pod katerimi je krvavel markiz. Treba je iti še dlje: pogosto so Sadove domislice takšne, da bi vzele pogum tudi najbolj izkušenemu fakirju. Kdor bi trdil, da zavida življenje nizkotnežem iz Sillinga, bi se le širokoustil. V primerjavi z njimi je Bendikt Labre[22] prefinjen človek: v zgodovini ni bilo asketa, ki bi v taki meri presegel gnus.

Od nebrzdanosti do jasne zavesti

Toda Sade je bil prav v takšnem moralnem položaju. Od svojih junakov se je močno razlikoval, saj je bil sposoben tudi človeških čustev; poznal je stanja nebrzdanosti in zanosa, ki jim je glede na splošno-človeške zmožnosti pripisoval velik pomen. Teh nevarnih stanj, v katera so ga silile neobvladljive želje, ni mogel ali ni smel ločiti od življenja. V svojih normalnih stanjih jih ni pozabil, kot je to navada, pač pa se je z njimi drznil soočiti in zastavil si je globoko vprašanje, ki ga ta stanja v resnici postavljajo vsem ljudem. Že drugi pred njim so doživljali podobne blodnje, toda med nebrzdanostjo strasti in zavestjo je temeljno nasprotje. Vedno se je človeški duh od časa do časa odzival na hotenja, ki vodijo k sadizmu. A to se je vedno dogajalo skrivaj, v temi, ki je posledica nezdružljivosti slepega nasilja in jasnosti zavesti. Brezumnost je odvračala zavest. Po drugi strani pa je zavest s svojim tesnobnim obsojanjem zanikovala smisel brezumnosti, ki ga ni uvidela. Sade je bil prvi, ki je v samoti zapora razumsko izrazil te neobvladljive nagibe, ki jih zavest odklanja – družbena stavba in podoba človeka temeljita prav na tem odklanjanju. Spričo tega cilja se je moral vprašanja lotiti povsem drugače in izpodbijati vse, kar imajo drugi za neomajno. Njegove knjige zbujajo občutek, da je s silovito odločnostjo želel *nemogoče* in *drugo stran* življenja: bil je odločen kot gospodinja, ki v želji, da čimprej konča, z eno odločno potezo odre zajca (tudi gospodinja tako odkrije drugo stran resnice in v tem primeru se druga stran izkaže za samo bistvo resnice). Sade se opira na izkušnjo, ki nam je skupna: čutnosti – ki osvobaja navadnih vrst prisile – ne vznikne le ob prisotnosti mogočega predmeta, temveč tudi zahvaljujoč njegovemu *preoblikovanju*. Z dru-

[22] Sveti Benedikt Labre je svojo umazanost gnal tako daleč, da je jedel celo mrčes s svojega telesa. Klossowski je v epigraf svoje knjige postavil tale stavek: *Če bi se kakšen svobodomislec spomnil in svetega Benedikta Labra vprašal, kaj misli o svojem sodobniku, markizu de Sadu, bi mu svetnik brez odlašanja odgovoril: "On je moj bližnji."*

gimi besedami, erotično slo, ki je *nebrzdanost* (v primerjavi z obnašanjem prilagojenemu delu ali, splošneje, življenju v družbi), sproži ustrezna *nebrzdanost* njenega predmeta. "Skrivnost žal ne pušča nobenega dvoma," ugotavlja Sade, "in vsak v pregrehi malo bolj izkušen lahkoživec ve, v kolikšni meri se uboj polasti čutov ...". "Torej je res," vzklikne Blangis, "da je zločin že sam po sabi tako privlačen, da lahko neodvisno od vsake druge naslade razplamti vse strasti". Biti *nebrzdan* ni vedno lastno predmetu strasti. Kar neko bitje uničuje, ga tudi *razbrzda*; *nebrzdanost* je tudi sicer vedno poguba za bitje, ki si je postavilo meje dostojnosti. Že samo razgaljanje pomeni prekoračitev zastavljenih meja (je znamenje nereda, po katerem kliče tisti, ki se vdaja razgaljanju). Spolna razbrzdanost razkraja enovito podobo, ki nas, pred nami samimi in pred drugimi, utemeljuje kot natančno opredeljena bitja (počasi jih že potiska v neskončnost, ki je smrt). Za čutnost sta značilna nemir in občutek utapljanja, podoben nelagodju, ki ga zbujajo mrtveci. Na drugi strani pa se v tesnobnosti smrti nekaj izgubi in nekaj nam ubeži, v nas se zbudi nemir, občutek praznine in stanje, v katero vstopamo, je sorodno tistemu, ki nastopi pred čutno željo. Neki mladi mož je ob pogledu na pogreb občutil fizično razdraženost: spričo tega se ni udeležil pogreba svojega očeta. Njegovo obnašanje se je razlikovalo od obče sprejetih oblik obnašanja. Spolne sle pa nikakor ne moremo omejiti le na prijetno in dobrodejno. V njej igra pomembno vlogo tudi nered, čezmernost, ki ogroža življenje tistih, ki ji sledijo.

Sadova domišljija je ta nered in to čezmernost prignala do najhujšega. Nihče, razen če ni povsem neobčutljiv, ne more končati *Sto dvajsetih dni*, ne da bi zbolel: najhuje pa zboli tisti, ki ga branje tudi čutno razvnema. Odsekani prsti, izdrte oči in nohti, trpinčenje, kjer moralna groza še povečuje bolečino, mati, ki jo zvijačnost in ustrahovanje prisilita k umoru lastnega sina, kriki, kri, prelita v smradu, vse to na koncu privede do občutka gnusa. Zbega nas, nas duši in nam podobno kot ostra bolečina zbuja čustvo, ki nas razkraja – in ki ubija. Od kod mu pogum? In predvsem kako, da je *moral?* Tisti, ki je pisal te nenavadne strani, je vedel in šel je najdlje, kot si je mogoče zamisliti: vse, kar zbuja spoštovanje, zasmehuje, kar je čisto, omadežuje, kar zbuja radost, napolni z grozo. Ta knjiga osebno zadeva vsakega od nas: vsakogar, ki ima v sebi še kaj človeškosti, ta knjiga prizadene kot žalitev, kot bolezen, ki napade obraz, prizadene, kar nam je najdražje, najsvetejše. Toda ali gre predaleč? V resnici je ta knjiga edina, kjer človekov duh ustreza *temu, kar je.* Jezik *Sto dvajsetih dni* je jezik počasnega sveta, ki zanesljivo ponižuje, muči in uničuje – vsa bitja, ki jih je ustvaril.

V zablodi čutnosti človek svojega duha privede v stanje, kjer je *enak temu, kar je.*

Tok življenja nas priklanja na lahko sprejemljiva prepričanja: same sebe si predstavljamo kot natančno opredeljene entitete. O ničemer nismo bolj prepričani kot o *jazu*, ki je temelj naše misli. *Predmetov* se

polašča le, da jih preoblikuje v skladu s svojimi potrebami: nikoli ni enak temu, kar ni sam. Kar je zunaj naših omejenih bitij, je včasih nedoumljiva neskončnost, ki nas podreja, včasih pa predmet, ki ga uporabljamo in ki se podreja nam. Dodajmo še, da se človek z dodatnim naporom, če se poistoveti s stvarmi, ki jih uporablja, še lahko podredi končnemu redu, ki ga *vklene* znotraj neskončnosti. Če skuša na podlagi tega neskončnost vkleniti v zakone znanosti (ki postavijo *enačaj* med svet in končne stvari), je svojemu predmetu enak le, če se *priklene* na red, ki ga uničuje (ki ga zanikuje in ki zanika vse, kar ga razlikuje od končne in podrejene stvari). Zmožen je le enega načina, da ubeži različnim oblikam meja: uničenje bitja, ki nam je podobno (v uničenju je zanikana meja sočloveka; dejansko ne moremo uničiti neživega predmeta, ki se spremeni, a ne izgine, le nam podobno bitje izgine v smrti). Nasilje, ki ga doživlja sočlovek, se izmika redu končnih, morda tudi koristnih stvari: vrača ga v neskončnost.

To je veljalo že v žrtvovanju. V dojemanju svetega, polnem groze, je duh postajal enak *temu, kar je* (nedoločni celoti, ki je ne moremo spoznati). Toda žrtvovanje je hkrati strah pred nebrzdanostjo in nebrzdanost sama. Je postopek, s katerim se svet zavestne dejavnosti (posvetni svet) osvobaja nasilja, ki bi ga lahko uničilo. V žrtvovanju velja, da je pozornost usmerjena v prehod med osamljenim posameznikom in brezmejnostjo, hkrati pa ne smemo pozabiti, da se pozornost loteva tudi neulovljivih razlag, povsem nasprotnih jasni zavesti. Sicer pa je žrtvovanje nedejavno, saj temelji na prvinskem strahu: le želja je dejavna in edino ona nas dela prisotne.

Jasno spoznanje lahko nastopi le, če duh, ki trči ob težavo, svojo upočasnjeno pozornost usmeri na predmet svoje želje. To predvideva srd in nasičenost, zatekanje k vedno bolj oddaljenim možnostim. Končno predvideva tudi razmislek, vezan na trenutno nemoč, da se zadovolji želja, kasneje pa tudi hotenje po bolj zavestni zadovoljitvi.

"Med pravimi lahkoživci je obče sprejeto," opaža Sade, "da so občutki, ki nam jih posreduje organ sluha, najmočnejši. Zato so si naši štirje zavrženci, ki so si želeli, da naslada prepoji njihovo srce tako temeljito in tako globoko, kot je le mogoče, v ta namen izmislili nekaj nenavadnega." Gre za "pripovedovalke", katerih naloga je bila, da med predahi sillingških orgij duha poživijo s pripovedmi o vseh pregrehah, ki so jih poznale: to so stare prostitutke – njihova dolga in umazana izkušnja je osnova brezhibnega opisa, ki je nastal pred kliničnim opazovanjem in ki ga je klinično opazovanje kasneje potrdilo. Toda s stališča zavesti je pomen "pripovedovalk" predvsem v tem, da z višine katedra v obliki natančne razlage orišejo blodnjak, ki ga je Sade želel do konca razjasniti, a je to raje storil s pomočjo glasu nekoga drugega. In kar je najpomembnejše, ta nenavadna iznajdba se je porajala iz samote jetniške celice. V resnici je jasna in razločna, vedno znova potrjena in temeljito premišljena zavest o temelju erotične sle za svoje oblikovanje potrebovala nečloveško življenje zapornika. Če bi bil Sade svoboden, bi lahko potešil željo, ki ga je razvnemala, a mu je zapor to onemogočal.

Če strast, o kateri se govori, ne pretrese tistega, ki o njej govori, je objektivno, zunanje spoznanje mogoče, ni pa dosežena polna zavest, saj mora biti v tem primeru želja občutena. Slavna *Pathologia sexualis* Kraft-Ebinga in druga podobna dela so pomembna s stališča objektivne zavesti o človekovem obnašanju, a jim izkušnja globoke resnice tega obnašanja ostaja povsem nedosegljiva. To je resnica želje, ki je temelj takšnega obnašanja in ki v razumskem naštevanju Kraft-Ebinga in podobnih ne igra nobene vloge. Vidimo, da je zavest o želji težko dosegljiva: že sama želja zmanjšuje jasnost zavesti, povsem pa jo izniči možnost zadovoljitve. Zdi se, da se v vsem živalskem svetu spolna zadovoljitev odvija v veliki "zmedi čutov". Po drugi strani pa je prepoved, ki smo ji priča pri človeku, povezana z značilnostjo takšne zadovoljitve, ki je močno oddaljena od jasne zavesti, če že ni nezavedna. Takšno zavest je pripravljala Sadova pretežno razumska osebnost: Sade se je ob nenehnem potrpežljivem razmišljanju ves čas trudil osvojiti večino spoznanj njegovega časa. Toda če bi ne bilo zapora, bi mu neurejeno življenje ne dovoljevalo, da bi gojil neskončno željo, ki se je brez možnosti zadovoljitve vsiljevala njegovi misli.

Da bi še razločneje poudaril težavo, dodajam, da Sade le napoveduje popolno zavest: polne jasnosti še ni dosegel. Duh mora še vedno sprejeti, če že ne odsotnost želje, pa vsaj obup, ki ga Sadovemu bralcu zbuja občutek skrajne podobnosti med Sadovimi željami in njegovimi lastnimi, ki pa niso tako silovite, ki so normalne.

Poezija sadove usode

Ne smemo se čuditi, da se je tako nenavadna in tako težka resnica najprej odkrila v skrajno presenetljivi obliki. Njena temeljna vrednost je možnost zavesti, ki pa se mora nenehno navezovati na skrivno ozadje, katerega znak je. Kako bi lahko takšna porajajoča se resnica ostala brez pesniškega sijaja? Ta resnica bi brez pesniškega sijaja za človeka ne imela istega pomena. Za nas je vedno vznemirljivo, če mitološka zgodba sodeluje pri končnem odkrivanju bistva mitov. Potrebna je bila revolucija – v trušču razbitih vrat Bastilje –, da se nam je, zahvaljujoč neredu, odkrila Sadova skrivnost: njemu je nesreča dovolila, da je živel sen, ki je duša filozofije: enotnost subjekta in objekta; v Sadovem primeru preseganje meja med bitji omogoča enakost med objektom želje in subjektom, ki želi. Maurice Blanchot je za Sada pravilno ugotovil, da je "znal iz ječe ustvariti podobo osamljenosti sveta", a da mu ta ječa oziroma ta svet ni bil več nadležen, saj je iz njega "izgnal in izključil vsa bitja". Bastilja, kjer je Sade pisal, je tako talilni lonec, kjer je ogenj strasti, ki jo je podaljševala nemoč, izničil zavestne meje bitij.

Georges Bataille

Transgresija

Transgresija ni zanikanje prepovedi, temveč prepovedano presega in dopolnjuje

O prepovedi je težko govoriti ne le zaradi raznolikosti njenih predmetov, temveč tudi zaradi nelogičnosti njenega značaja. Za enako stvar sta vedno mogoči dve nasprotujoči si trditvi. Ni prepovedi, ki je ne bi bilo mogoče kršiti. Transgresija je pogosto sprejeta, včasih celo predpisana.

Pogosto nam gre na smeh ob slovesni zapovedi: "Ne ubijaj", ki ji sledita blagoslov orožja in apoteoza "Te Deum". Prepovedi brezobzirno sledi zarotništvo v ubijanju! Nasilje vojn prav gotovo izdaja Boga Nove zaveze, vendar se prav tako ne zoperstavlja Bogu Orožja iz Stare zaveze. Če bi bila prepoved zasnovana na racionalnih temeljih, bi to pomenilo, da je treba vojne obsojati, in bi nas postavilo pred izbiro: jo sprejeti in storiti vse, da se vojni poboji nehajo; v drugem primeru pa bojevati se, in licemersko spregledati zakon ... Prepovedi, na katerih temelji svet razuma, same po sebi niso racionalne. Kot prvo – mirno nasprotovanje nasilju ne bi zadostovalo za rez med dvema svetovoma: če nasprotovanje ne bi bilo nekako samo vpleteno v nasilje, če ne bi neko močno negativno čustvo nasilja v očeh vsakogar spremenilo v grozo, naš razum ne bi mogel dovolj avtoritativno definirati meje zdrsa. Nasproti ekscesnih izlivov bi lahko obstala le groza in strah. Takšna je narava *tabuja*, ki omogoča svet miru in svet razuma, vendar je tako sam v svojem principu tabu strah, ki temelji na občutljivosti in ne na inteligentnosti tako kot nasilje (v bistvu je človeško nasilje posledica določenih stanj občutljivosti: jeze, strahu, želje, ne pa preračunljivosti). Če želimo razumeti njeno svojevrstno neodvisnost od logike, ki je s temi čustvi ves čas povezana,

moramo upoštevati iracionalni značaj prepovedi. Na področju iracionalnega, kjer nas omejuje naše mišljenje, moramo reči: "Včasih kršimo nedotakljivo prepoved, vendar pa to še ne pomeni, da je s tem prenehala biti nedotakljiva." Lahko nadaljujemo s še bolj absurdno trditvijo: "prepoved je zato, da se krši." Trditev ni, kot bi se morda zdelo na prvi pogled, blazna, temveč pravilna izjava, ki izvira iz nujnega odnosa med nasprotujočimi si čustvi. Prepoved moramo spoštovati pod vplivom negativnih čustev; prekršimo jo, če je čustvo pozitivno. Povzročeni prekršek ni takšne vrste, da bi izbrisal možnost in smer nasprotno usmerjenega čustva: je hkrati njegova utemeljitev in izvir. Nasilje nas ne bi tako prestrašilo, če ne bi vedeli, oziroma če ne bi ohranjali temne zavesti o tem, da nas lahko odnese k najhujšemu.

Trditev "prepoved je zato, da se krši" vsekakor pojasnjuje dejstvo, da prepoved umora kljub svoji univerzalnosti nikakor ni v nasprotju z vojno. Prepričan sem celo, da je brez prepovedi vojna nemogoča, celo nepredstavljiva!

Živali, ki ne poznajo prepovedi, iz svojih medsebojnih bojevanj niso razvile razvpitega organiziranega boja z imenom vojna. Vojna je v določenem pogledu, tako kot delo, kolektivna organizacija agresivnega gibanja. Prav tako kot delo je organizirana kolektivno; tako kot delo ima tudi sama zastavljene cilje in izpolnjuje premišljeno zastavljen načrt tistih, ki ga vodijo. Kljub vsemu ne moremo trditi, da sta si vojna in nasilje nasprotna. Vojna je *organizirano* nasilje. Transgresija prepovedi ni živalsko nasilje. Je še vedno nasilje, nasilje bitja, obdarjenega z razumom, ki včasih svojo modrost podredi nasilju. Prepoved je prag, ko stopimo prek njega, je mogoč le še umor; vojno, kolektivno gibanje, določa prav ta prekoračitev praga.

Če bi transgresijo v pravem pomenu besede postavili nasproti nepoznavanja prepovedi, ne bi imela omejenih lastnosti, to bi pomenilo vrnitev k nasilju – k živalskosti v nasilju. Vendar ni tako. Prepoved z organizirano transgresijo tvori celoto, ki določa socialno življenje. Pogosto in redno pojavljanje transgresij samo po sebi ne načenja nedotakljive čvrstosti prepovedi, saj je ta transgresiji vedno pričakovano dopolnilo. Tako kakor pri utripanju srca diastoli vedno sledi sistola, ali pa eksplozijo vedno izzove predhodna zgostitev. Kompresija se eksploziji ne podreja, temveč jo razdraži. Ta resnica, ki se zdi nova, temelji na starodavnih izkušnjah. Kljub temu nasprotuje svetu govora, iz katerega izvira znanost, zato so jo tako pozno obelodanili. Te resnice se je zavedal tudi Marcel Mauss, morda najopaznejši razlagalec zgodovine religij, in jo izoblikoval v svojih predavanjih. Toda njegovo stališče pride do izraza le v zanemarljivem številu stavkov njegovih objavljenih del. Roger Caillois se je edini oprl na poučevanje in nauke Maussa in je v svoji "teoriji praznovanja" prvi obdelal vprašanje transgresije.[1]

[1] *L'Homme et le Sacré*, IV. pogl.: Le sacré de transgression: théorie de la fête, p.125–168, Gallimard, 1950.

Nedefinirana transgresija

Transgresija prepovedi ni v prav nič manjši meri podrejena pravilom. Nikakršne svobode ni: *v tistem trenutku in do takrat je vse mogoče* – v tem je smisel prepovedi. Vendar ta omejena svoboda sproži neomejeno prepuščanje nasilju: meje ovir niso preprosto odstranjene, morda je celo potrebno, da se v trenutku transgresije okrepi njihova trdnost. Včasih je pri transgresiji skrb za uresničevanje pravil veliko večja: nemir, ki vznikne, je namreč veliko teže obrzdati.

Izjemoma je neomejena transgresija prav tako mogoča.

Navedel bom primer, vreden pozornosti.

Včasih se zgodi, da nasilje tako ali drugače prestopi mejo prepovedi. Od trenutka, ko zakon postane nemočen, se lahko dozdeva, da nasilja ne more ustaviti nič trdnega. V osnovi smrt prepoved presega in se zoperstavlja nasilju, ki je teoretično tudi njen vzrok: najpogosteje občutek zloma, ki sledi, povzroči manjšo motnjo, toda pogrebno obredje in praznovanje, ki določata ritual in omejujeta nekontrolirane izpade, tovrstne motnje uspešno vsrkata. Tedaj, ko smrt premaga višje bitje, za katerega se je zdelo, da je smrt nadvladalo, nas občutje zloma odnese in zmešnjava postane neomejena.

Caillois je tako prikazal vedenje nekaterih oceanskih ljudstev.

"V deželah, kjer posvečena osebnost kralja uteleša življenje družbe in narave," pravi, "je smrtna ura tista, ki določa kritično točko in povzroči obredne svoboščine. Te v tistem trenutku prevzamejo obliko, ki je natančno takšna kot nastala katastrofa. Svetoskrunstvo ima družbeno naravo. Izvaja se na račun dostojanstva, hierarhije in moči ... Besnenju množic se nikoli ne zoperstavi niti najmanjši upor, saj velja, da je to blaznenje tako potrebno, kot je bila potrebna pokornost pokojniku. Na otoku Sandwich množica, ki izve za kraljevo smrt, izvaja vsa dejanja, ki bi jih v normalnem času imeli za kriminalna: zažiga, ropa in ubija, ženske so se prisiljene javno prostituirati ... Na otočju Fidji so dejanja še ostrejša: smrt poglavarja je znamenje za ropanje, podložna plemena zavzamejo glavno mesto in tam izvajajo vsa mogoča razbojništva in vse oblike nasilja.

Tovrstne transgresije so še vedno del svetoskrunstva. Z njimi se krhajo pravila, ki so nastala prejšnjega dne in ki bodo že naslednjega dne postala najbolj sveta in najbolj nedotakljiva. So resnično podoba kardinalnega svetoskrunstva."[2]

Omembe vredno je dejstvo, da se nered pojavi v "času, ko je smrt še posebno kužno in umazano dejstvo", v "času njenega močno nalezljivega in vzvišenega strupenega razsajanja. Konča se s popolnim izginotjem trohnečih delov kraljevega trupla, ko od posmrtnih ostankov ne ostane nič drugega kot čvrst in zdrav nekvarljivi skelet."[3]

Mehanizem transgresije se pojavi v divjanju nasilja. Človek si je

[2] *Op. cit.*, p.151.
[3] *Op. cit.*, p.153.

želel, verjel je, da lahko nasprotuje naravi s tem, da ji zoperstavi zanikanje prepovedi. S tem, ko je v sebi omejil nagon nasilja, ga je hkrati hotel omejiti tudi v zunanjem, realnem svetu. Če bi se zavedel neučinkovitosti ovir, s katerimi je hotel zajeziti nasilje, bi meje, ki si jih je bil namenil upoštevati, zanj izgubile smisel: njegovi zadrževani nagoni so se osvobodili in od tega trenutka je svobodno ubijal, prenehal je kontrolirati svoje seksualne izbruhe in je začel v javnosti početi brez strahu in zadržkov to, kar je dotlej počel skrivaj. Toliko časa, dokler je bilo kraljevo truplo v stanju agresivnega razpadanja, je bila vsa človeška družba v oblasti nasilja. Nemočna ovira, ki bi varovala kraljevo življenje pred strupeno smrtjo, ne bi mogla učinkovito preprečiti ekscesov, ki nenehno ogrožajo socialni red.

Nikakršna natančno opredeljena meja ne omejuje teh "višjih svetoskrunstev", ki jih sproži kraljeva smrt. Vrnitev pokojnika v očiščeno stanje skeleta kljub vsemu časovno omejuje nekontroliran izbruh svobode. Tudi v tem najhujšem primeru nima transgresija nič skupnega s primarno svobodo živalskega življenja: odpira dostop do onstranstva in omejitev, ki jih ponavadi spoštujemo, ne da bi jih obenem izbrisala. Transgresija prestopa meje profanega sveta, katerega dopolnilo je, ne da bi jih uničila. Človeška družba ni le svet dela. Hkrati ali izmenično ga sestavljata dva svetova, ki sta obenem njegovi komplementarni obliki – *profani* in *sakralni* svet. *Profani* svet je svet prepovedi. *Sakralni* svet je svet, odprt za določeno število transgresij. To je svet praznovanj, vladarjev in bogov.

Takšen vidik je težko sprejemljiv, zlasti tisti del, ki zadeva *sveto*, in hkrati vsebuje obe nasprotji. V svojem temeljnem bistvu je *sveto* tisto, kar je predmet prepovedi. Prepoved, ki negativno označuje sveto stvar, nima le te moči, da v nas – na religioznem področju – zbudi občutek strahu in drhtenja. To občutje se nekako spremeni v pobožnost, spremeni se v obo̊evanje. Bogovi, ki poosebljajo sveto, častilcem zbujajo strah, pa jih ti kljub temu častijo. Ljudje so hkrati izpostavljeni dvema gibanjema: strahu, ki odbija, in privlačnosti, ki zbuja zaslepljeno spoštovanje. Prepoved in transgresija ustrezata tema dvema nasprotujočima si gibanjema: prepoved transgresijo zavrača, zaslepljeno obo̊evanje jo povzroča. Prepoved in tabu se zoperstavljata božanskemu samo v enem pogledu, saj božansko pomeni zaslepljujoči vidik prepovedi: prepoved, ki je doživela preobrazbo. Mitologija svojo snov sestavlja in včasih plete prav okrog teh dejstev.

Le ekonomski pogled izpričanih nasprotij omogoča jasno in dojemljivo razlikovanje obeh vidikov. Prepoved ustreza delu, delo proizvodnji: v profanem obdobju dela družba kopiči vire, poraba je omejena na količino, ki je enaka proizvodnji. Pravo *sakralno* obdobje pa je čas praznovanja. Praznovanje ne pomeni nujno množičnega odpravljanja prepovedi, tako kot smo to videli pri praznovanju, ki nastopi po kraljevi smrti. V času praznovanja je tisto, kar je ponavadi prepovedano, lahko še vedno dovoljeno, včasih celo pretirano. V času prehajanja med običajnim časom in časom praznovanja pride do preobrata vrednosti, ki

ga je izpostavil že Caillois.[4] Gledano z ekonomskega stališča, praznovanje v svoji razsipnosti troši sredstva, pridobljena v času dela. V tem primeru gre za razkosano nasprotovanje. Ne moremo kar takoj zatrditi, da religija bolj kot na prepovedi temelji na transgresiji. Osnova praznovanja je razsipnost, praznovanje je vrhunec religiozne aktivnosti. Kopičenje in trošenje sta dve sestavni fazi te aktivnosti: če za izhodišče vzamemo to gledišče, je sestavni del religije ples, v katerem vsak vzvratni korak povzroči odriv.

Za človeka je bistvenega pomena, da se zoperstavi naravnemu nasilju, toda to nasprotovanje še ne pomeni popolnega razkola, prav nasprotno, naznanja še globljo pritrditev. V ozadju te sprijaznitve ostaja občutje, ki je zbudilo zoperstavljanje. To občutje je tako skrbno varovano, da je gibanje, ki podira to strinjanje, vedno vrtoglavo. Gnus, premagovanje gnusa, ki sledi vrtoglavici, so faze paradoksnega plesa, ki določajo religiozen odnos.

Kljub zapletenosti tega gibanja se v vsem skupaj smisel pojavi v polni luči: v svojem bistvu religija zapoveduje transgresijo prepovedi.

Toda zmešnjava ostaja, ohranjajo jo občutki strahu, brez katerih bi bila osnova religije nepredstavljiva. Bistvo religije je vedno korak nazaj, ki sproži odskok. Ta pogled je seveda nepopoln in z lahkoto bi razrešili nesporazum, če ne bi bil globoki preobrat, ki je vedno v skladu z namerami razumskega ali praktičnega sveta, osnova za notranji polet, ki povzroči spremembo. V svetovnih religijah, od krščanstva do budizma, sta gnus in strah uvod v goreče vrhove spiritualnega življenja. Vendar je to duhovno življenje, ki temelji na utrjevanju osnovnih prepovedi, smisel praznovanja: je kršenje (transgresija) in ne spoštovanje zakonov. V krščanstvu in budizmu ekstaza temelji na premagovanju strahu. Odobravanje ekscesov, ki odnesejo vse stvari, se včasih močneje kaže v religijah, kjer sta strah in gnus globlje razjedla dušo. Nobeno občutje nas s takšno silo ne vrže v pretiravanje kot občutek niča. Vendar pretiravanje nikakor ni uničenje: gre za preseganje prizemljenega odnosa, za transgresijo.

Če bi hotel podrobneje pojasniti, kaj pomeni transgresija, ne bi toliko govoril o preprostih primerih, temveč bi v vrh postavil krščansko ali budistično pretiravanje, ki kaže na popolno uresničevanje transgresije. Vendar moram najprej govoriti o najnižjih oblikah transgresije. O vojni in žrtvovanju. In šele nato o erotizmu telesa.

[4] *Op. cit.*, IV., p.125–168.

Mojca Puncer

Nujnost transgresije, igra kot pravilo

Po Bataillevi smrti, leta 1962[1] , je njegovo delo postalo predmet številnih člankov in razprav. V šestdesetih, sedemdesetih je bil Georges Bataille v očeh njegovih razlagalcev najprej tekst , ki je služil predvsem kot predtekst, tako kot telo tistega mladega Kitajca, ki so ga izpostavili mukam raztelešenja in čigar fotografija je tako pretresla Batailla.[2]

Batailla opredeljuje trajna fascinacija s smrtjo: v oprezanju za smrtjo na samem robu brezna, onkraj katerega je le še praznina niča, je Georges Bataille zvest naslednik markiza de Sada.

Vznemirljivost in prelomnost učinka te fascinacije je ravno v pripoznanju smrti, ki jo razpre prostor, kjer "se človeštvo šele konstituira in hkrati vzpostavi pogoje za erotizem in umetnost".[3]

Bataille je bil vse do konca zavezan pisavi, ki je kljub manku zanj ostajala najvišja igra: literaturi je zaupal "vse tisto bistveno", četudi je zadel ob meje govorice, trpel njeno izdajstvo. Jezik na svoji meji razkrije suvereni trenutek, v katerega sam ne vstopi, tako da na koncu tisti, ki govori, prizna svojo nemoč. Nemara ravno zato Batailleve stavke podčrtuje smeh brez razloga, smeh iz čiste potrate in kot tak odzvanja v sozvočju s tesnobo, ki prevzema dandanašnjega slehernika.

Vse tveganje, ki ga je Batailleva prestopniška misel prestajala na poti svojega zorenja, je nedvomno bila zgodovinska nujnost okoliščin, ki niso več naše. Toda kljub temu, da "njena destrukcija ni sporočljiva množici"(G. Bataille), ostaja naloga, izziv mišljenju.

Misel Georgesa Batailla nas s svojim nagovorom najprej privede v zadrego, kako se ji približati. Poleg partikularnosti "notranjega

[1] Georges Bataille se je rodil 10. septembra 1897 v Billomu, Puy-de-Dôme, umrl pa 8. junija 1962 v Parizu.

[2] Znana je Batailleva obsedenost s fotografijami, ki prikazujejo eksekucijo mladega kitajskega atentatorja na kralja FuTchou-Lija (10. aprila 1905). Moškega, privezanega ob drevesno deblo, v navzočnosti neizprosne množice živega režejo na »sto kosov«. Bataille je dobil prvo fotografijo od svojega analitika Adriena Borela leta 1925, pozneje pa je zbral célo serijo. Prizor je nanj deloval kot divja fantazija; ekstatični izraz na žrtvinem obrazu ga je preganjal vse življenje.

[3] D. Lecoq, "Književnost, erotizem in smrt", v: G. Bataille, Zgodba o očesu, str. 6.

izkustva" nam preostane še pot filozofske refleksije skozi Bataillev dialog s Heglom. Rezultat tega dialoga lahko beremo kot uvod v transgresijo, katere nasledek je t.i. estetika prekrška.

I. DIALOG S HEGLOM NA POTI K PRESTOPU

1. BATAILLEVA BREZREZERVNA SOVPLETENOST

"*Pogosto se mi zdi Hegel evidentnost, toda evidentnost je težko prenesti.*"[4]

Ne da bi vedeli, se nahajamo znotraj heglovske evidentnosti, čeprav tako pogosto verjamemo, da smo se je otresli. Tudi Bataille priznava, da ni nihče tako kot Hegel razširil/poglobil možnosti spoznanja: "nobena doktrina ni primerljiva z njegovo, to je vrh pozitivne vednosti".[5] Četudi se je, celo do poistovetenja, hotel približati Nietzscheju, ne spregleda, da ta pri Heglu skorajda ni poznal drugega kot standardno vulgarizacijo.[6] Za Batailla je *Genealogija morale* "nenavaden dokaz nevednosti, v kateri je bila in ostaja dialektika gospodarja in hlapca, katere lucidnost je naravnost osupljiva (to je odločilni trenutek v zgodovini samozavedanja in, treba je reči ... /*da*/ nihče ne ve ničesar o *sebi*, če ni dojel tega gibanja, ki opredeljuje in omejuje sosledne možnosti človeka)".[7]

Prenesti heglovsko evidentnost bi danes pomenilo, da je treba v vseh pogledih iti skozi "spanec uma", kljub pošastim, ki se porajajo ter zginevajo v njegovem snu; da prebujenje ne bi bilo samo zvijača sanj, se pravi, spet zvijača uma.[8]

Bataille spremlja heglovski diskurz z brezrezervno sovpletenostjo, ga "jemlje resno" vse do njegovega poslednjega termina, ostaja brez ugovora na filozofski ravni, "medtem ko ga že preseže neki krohot in uniči njegov smisel ali v vsakem primeru vsaj opozori na točko 'izkustva', ki pretrese *njega samega*".[9]

Bataille je torej Hegla in absolutno védenje vzel zares, kar je zanj pomenilo, da iz njegovega sistema ne sme trgati pojmov ali manipulirati s posameznimi trditvami, jih pustiti učinkovati s pomočjo prestavitve v njim tuj element nekega diskurza. Tako ni spregledal notranje strogosti celotne zgradbe, četudi jo je postavil pod vprašaj.

Toda pred "portretom starega Hegla" si tako kot ob branju *Fenomenologije duha* ni mogel kaj, da ga ne bi prevzel "hladen vtis dovršitve", pravzaprav vtis "kratkega komičnega povzetka": "Kratek komični povzetek. – Predstavljam si Hegla, kako se je dotaknil skrajnosti. Bil je še mlad in je mislil, da se mu bo zmešalo. Predstavljam si celo, kako je izdelal svoj sistem, da bi ubežal (vsakovrstna pridobitev je nedvomno dejanje človeka, ki beži pred nevarnostjo). Končno Hegel doseže *zadovoljitev* tako, da obrne hrbet skrajnosti. *Tožba v njem je mrtva.*

[4] *G. Bataille, "Le Coupable", v: Oeuvres complčtes V., Gallimard, Paris 1973, str. 351.*

[5] *G. Bataille, "L' Expérience intérieure", odslej EI, v: Oeuvres complčtes V., str. 128.*

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*

[8] *J. Derrida, "Od omejene k obči ekonomiji", Izbrani spisi, odslej IS, Krt, Ljubljana 1994, str. 132.*

[9] *Ibid., str. 133.*

Četudi stremimo k zveličanju, četudi ga prestanemo, živimo naprej, ne moremo biti gotovi, še naprej je treba moledovati. Hegel je že za živa dosegel zveličanje, ubil tožbo, *se pohabil*. Od njega je ostal samo še ročaj, moderni človek. Vendar pa, še preden se je pohabil, je nedvomno zadel ob skrajnost, spoznal tožbo: njegov spomin ga privede do opaženega brezna z namenom, *da bi ga izničil!* Sistem je izničenje."[10]

Vsi Bataillevi pojmi so, čeprav premeščeni v nove konfiguracije, heglovski. Skozi "trepetanje", kateremu jih je izpostavil, se nam odstira formalni zakon ("pri Bataillu sicer nujno izražen na nefilozofski način"), ki določa odnos vseh njegovih pojmov do Heglovih ter prek Heglovih do vseh pojmov celotne zgodovine metafizike.[11]*

Eden ključnih pojmov je prav gotovo suverenost, ki najbolj jasno pokaže svoje razsežnosti, ko jo postavimo ob bok Heglovemu gospostvu.

2. DOBA SMISLA: GOSPODARSTVO IN SUVERENOST

Ali s pojmom *suverenosti* Bataille ne meri natanko na *gospostvo* iz *Fenomenologije*? Operacija gospostva je po Heglu v tem, da nismo vezani na noben določen obstoj ali obstoj nasploh, da nismo vezani na življenje[12]. Takšna "*operacija*"[13] privede do "*postavitve na kocko*"[14] celote svojega lastnega življenja. Šele ko se dvignemo nad življenje in se spogledamo s smrtjo, dosežemo gospostvo – zasebje, svobodo, pripoznanje.

Gospodar postane tisti, ki je imel dovolj moči, da je prenesel strah pred smrtjo in vzdržal njegovo delo. V tem bi bilo po Bataillu središče heglovstva.[15]

V predgovoru k *Fenomenologiji* je zanj ključno to, da Hegel povzdigne védenje na "višino smrti":

"Smrt, če hočemo tako imenovati ono nedejanskost, je tisto najstrahotnejše, obdržati mrtvo pa tisto, kar terja največjo silo. Nemočna lepota sovraži razum, ker od nje pričakuje tisto, česar ni sposobna. Toda ne tisto življenje, ki se boji smrti in se čisto obvaruje opustošenja, temveč tisto, ki jo prenese in se v njem ohrani, je življenje duha.

Ta dobi svojo resnico le tako, da v absolutni raztrganosti najde samega sebe. Ta moč on ni kot pozitivum, ki odmišlja negativum, tako kot o čem rečemo, to ni nič ali je napačno, in smo potem s tem opravili ter preidemo k čemu drugemu; temveč je ta moč le tako, da gleda negativum v obličje, se pri njem pomudi. Ta pomuditev je čarobna moč, ki jo obrne v svojo bit."[16]*

2.1. Razlika med gospostvom in suverenostjo

Dialektika gospodarja in hlapca se prebija skozi neizogibne, a subtilne zagate, ki pa jih ne moremo povzeti, ne da bi jih popačili. Bistvene premestitve v Bataillevi misli je nemara najprej mogoče

[10] G. Bataille, EI, str. 56.

[11] J. Derrida, IS, str. 135; Derrida se z namenom, da bi obnovil formulacijo tega formalnega zakona, omejuje zgolj na nekatere pojme (še zlasti na pojem suverenosti, suverene operacije).
** Derrida opozarja, da je "v svojem neskončnem razpravljanju s Heglom imel Bataille nedvomno le omejen in posreden dostop do samih tekstov" (IS, str. 134); kar zadeva Hegla, so prevladujoče sledi Kojevovega nauka; to pa Bataillu "ni preprečilo, da se ne bi posvetil branju in vprašanju na mestih za odločitev najpomembnejših". (Ibid.)*

[12] "In edinole zastavljanje življenja je tisto, s čimer se potrdi svoboda, potrdi to, da samozavedanju ni bistveno ne bit, ne neposreden način, kako nastopa, ne njegova pogreznjenost v razgrnjenost življenja." (G.W.F. Hegel, Fenomenologija duha, str. 105)

[13] "Operacija" je pojem, ki ga Bataille ves čas uporablja za označitev privilegiranega momenta, tj. akta suverenosti.

[14] Tudi "postavitev na kocko" je eden izmed Bataillevih najpogostejših in najbolj temeljnih izrazov.

[15] Razdelek o gospostvu in hlapčevstvu je "pogosto zadobil status tako rekoč emfatičnega začetka Fenomenologije in interpretativnega ključa za celoto dela, celo status samostojne entitete ...". "K temu je največ

osvetliti tako, da naznačimo razliko med gospostvom in suverenostjo.[17]

"Ne moremo reči niti tega, da ima kak smisel: ta razlika je razlika smisla, je edinstven interval, ki loči smisel od določenega nesmisla."[18]

Gospostvo ima neki smisel. Postavitev življenja na kocko je en moment v konstituciji smisla, neizbežna etapa v zgodovini samozavedanja. Gospodar je prisiljen preskusiti svojo resnico, kar pa je mogoče samo pod dvema vzajemnima pogojema: če gospodar ohrani življenje z namenom, da bi užival, kar je s svojim tveganjem pridobil; in če je, kot pravi Hegel, "*resnica* samostojne zavesti ... *hlapčevska zavest*".[19] *

Četudi hlapčevstvo slednjič postane gospostvo, bo to v sebi ohranilo sled svojega potlačenega izvora. Za Hegla je torej hlapec resnica gospodarja in "prav njemu pripade dolgotrajni proces omike, mukotrpnega preoblikovanja zunanje in notranje narave".[20]

Preoblikovanja, ki vodi v resnično samostojnost? Ta "privilegij" hlapca se je Bataillu vedno znova ponujal v premislek. Dejstvo, da gospodar ostaja "potlačeni" hlapec, je pogoj smisla, zgodovine, diskurza, filozofije.

Samozavedanje se lahko vzpostavi le skozi posredovanje hlapčevske zavesti v gibanju pripoznanja.

Hlapčevstvo je v temelju gospostva in celotne zgodovine in kot tako terja ohranitev življenja, delo, suspenz ugodja, omejitev tveganja, *spoštovanje* do smrti .

Hegel je jasno poudaril nujnost, da gospodar ohrani življenje, ki ga tvega.[21] Dejanje tveganja absolutne izgube smisla, kolikor je smisel nujno vpotegnjen v mehanizem konstitucije samozavedanja, "ta nema smrt brez odnosa"[22] , je po Heglu "abstraktna negacija", ne pa "tista negacija zavesti, ki *odpravlja* tako, da odpravljeno *spravi* in *ohrani* in s tem preživi njegovo odpravljenost".[23]

Samozavedanje mora izkusiti, da je življenje zanj prav tako bistveno kot čisto samozavedanje.[24]

2.2. Izbruh Bataillevega smeha

Z nekakšno zvijačo, ki je zvijača uma,[25] se življenje ohrani, a ne zgolj naravno, biološko življenje, temveč tisto bistveno, ki žene k delu za vzpostavitev smisla. Ekonomija življenja se zoži na ohranjanje, kroženje in reprodukcijo sebstva kot reprodukcijo smisla.

Edino smeh, ki izbruhne šele po absolutni odpovedi smislu, po absolutnem tveganju smrti (kar Hegel imenuje abstraktna negativnost), preseže to delo, to dialektiko.

Smeh, ki konstituira suverenost v njenem razmerju do smrti, ni negativno, saj se njegov izbruh ne ohrani.

"Ta izbruh smeha razkrije, ne da bi jo *pokazal,* predvsem pa ne da bi jo izrekel, razliko med gospostvom in suverenostjo."[26]

Bataille operacijo suverenosti iztrga dialektiki, tako da kljub potezam podobnosti z gospostvom ni več podoba znotraj fenomenologije.

pripomogla predvsem Kojevova interpretacija, predavanja o Fenomenologiji, ki jih je imel v letih 1933–1939 na École pratique des Hautes Études in ki jim je prisostvovala skoraj vsa mlada francoska intelektualna elita, od Sartra in Merleau – Pontya, do Batailla in Lacana. Kojčvovo branje sicer izhaja iz točke, ki je pri Heglu nedvomno navzoča in izjemno pomembna: iz negativnosti poželenja in mehanizma pripoznavanja, ki od tod izhaja." Vendar pa "tej točki daje vrednost, ki je pri Heglu nima ..." (M. Dolar, Samozavedanje, Heglova Fenomenologija duha II., odslej HFD II., Analecta, Ljubljana 1992, str. 19–20).

[16] G.W.F. Hegel, Fenomenologija duha, str. 29–30
** "Negativna moč razuma torej prinaša razdejanje in smrt in naloga filozofije je postavljena na to konico: prenesti smrt. Lepota, ki jo kot svojo rešitev ponuja romantika, je nemočna, kolikor ne more vzdržati mrtvega – lepota meri na povezavo, na spravo, spravo razuma in čutnosti, tostranega in onstranega, na magično celoto, ki se je v razbitem svetu ne da več doseči. Estetska razsežnost, na katero stavi Schelling in ki jo je kot rešitev ponujal še ÄSP /"Das älteste Systemprogram des deutschen Idealismus"/, je beg, umik pred močjo absolutne negativnosti." (M. Dolar, HFD I., str. 59).*

[17] Prav to poskuša Derrida v svojem spisu o Bataillu (J. Derrida, "Od omejene k obči ekonomiji", IS).

Toda tudi suverena operacija potrebuje življenje. Zato mora nekako hliniti absolutno tveganje in se temu hlinjenju smejati. Uprizori komedijo: v izbruhu smeha se razblini sleherni smisel.

S tem smehom pa filozofija, ki je delo,[27] nima kaj početi. Smeh je v heglovskem sistemu odsoten: "V 'sistemu' poezija, smeh, ekstaza niso nič, Hegel se jih hitro znebi: nazadnje ne pozna drugega kot védenje. Njegova neizmerna utrujenost se v mojih očeh veže na grozo slepe pege."[28]

Heglovski človek mora biti na poti svoje dopolnitve, na tej ovinkasti poti dela, zavezan smislu. Temu Bataille oporeka s tistim, kar je v človeku nezvedljivega, na ta projekt: z nediskurzivno eksistenco, smehom, ekstazo.

Bataille je vseskozi skušal misliti *nemožno*: kako, potem ko smo izčrpali diskurz filozofije, v leksiko in sintakso nekega jezika, ki je bil nekoč tudi jezik filozofije, vpisati tisto, kar vendarle presega nasprotja pojmov?

"Smejati se filozofiji (heglovstvu) ... zahteva celo 'disciplino', celo 'metodo meditacije', ki prepoznava pota filozofa, razume njegovo igro, zvijači z njegovimi zvijačami, manipulira z njegovimi kartami, mu pušča razvijati njegovo strategijo in se polašča njegovih tekstov. Nato pa, po zaslugi tega dela ... – vendar kot odločen, skriven, nepredvidljiv prelom z njim, kot izdaja ali odtujitev, rezko izbruhne smeh."[29]

– Roganje strahu pred trošenjem v prazno, pred absolutnim žrtvovanjem smisla.

3. SUVERENOST IN ŽRTVOVANJE SMISLA

3.1. Neka podoba izkustva

Medtem ko je bil Hegel ravnodušen do komedije *Aufhebung*, slep za izkušnjo svetega, za prazno žrtvovanje prisotnosti in smisla, pa je skušal Bataille zarisati neko podobo izkustva, ki ni več zvedljiva na nobeno fenomenologijo duha.Tisto podobo, ki "v žrtvovanju posnema absolutno tveganje smrti" in ki obenem "proizvede prevaro, s katero je to tveganje mogoče preživeti".[30] Gre za tveganje, v katerem ni mogoče razbrati nikakršnega smisla ali resnice, za slepilo, v katerem se smeh pomeša z razprtjem svetega.

Izkustvu svetosti se Bataille približa, ko skuša osvetliti prostrano področje erotizma: Erotizem, ki je "potrjevanje življenja celo v smrti", je izkustvo, ki se izmika zaobjetju v znanstvenem diskurzu in je veliko bliže poeziji.

Smo diskontinuirana bitja, neizbrisno zaznamovana s hrepenenjem po izgubljeni kontinuiteti, ki umirajo osamljena na koncu nepojmljive avanture. Hrepenenje nas vodi do treh oblik erotizma: erotizma teles, erotizma src in svetega erotizma, katerim je vselej skupna težnja, da bi osamljenost bitja zamenjalo občutenje globoke kontinuitete.

Telesa se kontinuiteti odpirajo s skrivnostnim obnašanjem, ki

[18] J. Derrida, IS, str. 136.

[19] G.W.F. Hegel, Fenomenologija duha, str. 107.
** "Užitek je bil torej najprej hlapčeva življenjska vez, ki je ni hotel postaviti na kocko, vendar pa se mu je hkrati moral odpovedati, da bi si ohranil življenje... Gospodar je bil na drugi strani pripravljen postaviti na kocko vse, tudi lastno uživanje in vez z življenjem. Toda ostal je pri življenju, preživel je lastno smrt, unovčil je svoje tveganje tako, da ga je prevedel v simbolni pakt, ki mu poslej zagotavlja odlikovani položaj." (M. Dolar, HFD II., str. 39–40).*

[20] M. Dolar, HFD II., str. 35.

[21] "Hlapec pristane na simbolno smrt, da bi ohranil realno življenje, gospodar pa na simbolno zmago, namesto da bi nasprotnika realno izničil. Razmerje, ki je v realnem nerešljivo, mora stopiti v register simbolnega." (M. Dolar, HFD II., str. 27).

[22] J. Derrida, IS, str. 137.

[23] G.W.F. Hegel, Fenomenologija duha, str. 106.

[24] Ibid.

[25] "Zvijačnost, ki si je pridobila heglovsko slavo z zvijačnostjo uma v zgodovini ... Gre za proces, ki se uveljavlja prek glav individuov, za njihovim hrbtom, toda izključno kot rezultat njihovega delovanja, ne kot sila zunaj njih. Zvijačnost zahteva zaslepitev subjekta za rezultate njegovih dejanj,

zbuja občutek obscenosti;[31] zaprtemu stanju, tj. stanju diskontinuitete se zoperstavljajo skozi goloto.

Področje erotizma je v bistvu področje sile, nasilja na meji s smrtjo, umorom.

Pri religioznem žrtvovanju, ki je primerljivo z erotičnim dejanjem, gre za to, da žrtev razgalimo in usmrtimo. Žrtev umre, navzočim pa ostane stanje, ki ga izzove smrt in ki ga lahko imenujemo *sveto*. Sveto je ravno ta kontinuiteta, ki se odkrije med slovesnim obredom. Mučna misel na lastno smrt je v takšnem stanju nekako premagana, odložena; kot tisto Drugo nam pomaga do zavesti lastne kontinuitete.

"Najsi bo beseda o erotizmu (ali nasploh o religiji), polna zavest o *notranjem izkustvu* je bila nemogoča v času, ko še ni bila razsvetljena igra ravnotežja med prepovedjo in transgresijo ..."[32] * Sleherna vednost o erotizmu (o religiji) zahteva osebno izkustvo te igre med prepovedjo in prestopom.

Notranje izkustvo svetega vidi Bataille bistveno povezano s prepovedjo (mitično/krščansko) ter njeno prekršitvijo. Žrtvovanje prepoved suspendira, a je s tem še ne ukinja. Moč erotizma je ravno v tem, da nekako uravnoteži spoštovanje zakona in njegovo kršenje.

"Toda transgresija se razlikuje od 'vrnitve k naravi': ona opušča prepoved, ne da bi jo ukinila."[33] In doda (v opombi): "Odveč je vztrajati pri heglovskem značaju te operacije, ki ustreza momentu dialektike, izraženemu z neprevedljivim nemškim glagolom *aufheben* (ohranjujoč preseči)".[34]

Po Bataillu je ključno določilo erotizma v dejstvu, da je človek v svoji "slepi sili" omejen s prepovedmi. Želja je globoki smisel prepovedi, njen izvor je v občutenju strahu. Brez prepovedi bi človek ne prispel do jasne zavesti, na kateri se zasnavlja znanost. A v temelju ostaja "slepa sila", ki jo svet dela po poti prepovedi izključuje.[35] * Četudi nam zapoveduje razum, pa naša poslušnost ni brezmejna; "... groza je načelo moje želje ..., ona – prav zato, ker njen predmet odpira v meni praznino, globoko kot smrt – podžiga to željo ..."[36]

Izkustvo erotizma povezuje izpolnitev želje s primarno eksistenčno grozo; groza in strah sta posledica prepovedi ob smrti žrtve. Njena kršitev je povezana z željo in užitkom (užitkom v prepovedi); prepoved uboja nas v "notranjem izkustvu" oddalji od "slepe sile", njeni prekoračitvi v žrtvovanju kot trenutku skrajne eksistenčne krize pa sledijo trenutki zanikanja individualnega trajanja v diskontinuiteti.

Ljudje prvobitnih skupnosti so skozi žrtvovanje, spektakularno pogubo žrtve prestopali grozo smrti, ravno s pomočjo njenega vdora so izkušali izgubljeno celovitost, kontinuiteto.

"Duh prestopa /*transgresije*/ je duh umirajočega animalnega boga, čigar smrt podžiga slepo silo in ne podleže človeškim prepovedim. Prepovedi ... ne veljajo za suverene ljudi, ki svojo pripadnost človeškemu rodu skrivajo pod masko živali."[37]

Torej ne gre le za smrt/uboj žrtvene živali, temveč za smrt/uboj

je le drugi izraz tiste neprosojnosti zavesti same sebi, ki je osnovna razsežnost Fenomenologije."(M. Dolar, HFD I., str. 84).

[26] Ibid.

[27] "Heglova zgradba je filozofija dela, 'projekta'. Heglovski človek – Bit in Bog – se dovrši v skladnosti s projektom." (G. Bataille, EI, str. 96).

[28] G. Bataille, EI, str. 130.

[29] J. Derrida, IS, str. 132.

[30] Ibid.

[31] "Obscenost označuje nemir, ki moti stanje telesa, vajenega nadzora nad seboj, nad trajno in potrjeno individualnostjo." (G. Bataille, L' Érotisme).

[32] G. Bataille, L' Érotisme, Minuit, Paris 1992, str. 42 (v sh.: Erotizam, BIGZ, Beograd 1980).
** Transgresija [lat. transgressio iz transgredi prekoračiti] prestop, prekoračenje; (pre)kršitev, npr. ukaza; prestopek, prekršek (F. Verbinc, Slovar tujk).*

[33] G. Bataille, L' Érotisme, str. 42.

[34] Ibid; transgresija mora nekako ohraniti in potrditi tisto, kar presega. Skozi kršitev prepovedi se razpre sveto ... Ob tem pa heglovska Aufhebung vseskozi pripada svetu dela, zagotavlja kroženje prepovedi. Bataille uporablja zgolj prazno formo te operacije, "da bi označil, kar se nikdar ni zgodilo, transgresivno razmerje, ki svet smisla

samega Boga in z njim sleherne dominantne eksistence.

Kljub neznanski razdalji med tem človekom žrtvovanja in Modrecem pa gre vendarle obema za privilegirano manifestacijo negativnosti, smrti, ki dejansko ne razkrije ničesar. S pomočjo zvijače se na bežen, neujemljiv način smrt izkusi v žrtvovanju, ko se žrtvovalec poistoveti z umirajočo žrtvijo.

To bi bila komedija, "komedija, ki terja, da en sam umre namesto vseh drugih",[38] ko bi obstajal še kakšen drug način, ki bi živečim razkril vdor smrti, to dokončno utrnitev bitja. Smrt drugega je vselej podoba lastne smrti.

Praznovanje, predstava, spektakel, fikcija torej, ponudi človeku določeno vednost, ali bolje, izkustvo, ki se védenju sistema izmuzne[39].

Bataille priznava Heglu veliko zaslugo, da je povzdignil védenje na višino smrti, da je vzel negativno zares.

"Toda Bataille negativnega ne vzame zares."[40] Zategadelj mora v svojem diskurzu poudariti točko nepovratnega izničenja, brezrezervnega iztroška, kjer ni več mogoče sprevrženje v pozitivno. "Slepa pega heglovstva, okoli katere se lahko organizira predstava smisla, je prav ta točka, v kateri tvorijo uničenje, ukinitev, smrt, žrtvovanje tako nepovratni iztrošek, tako radikalno negativnost – tu je treba reči brez rezerve – da jih sploh ne moremo več določiti kot negativnost znotraj nekega procesa oziroma sistema: točka, kjer ni več niti procesa niti sistema."[41]

S tem, ko je Hegel interpretiral negativnost kot delo, ko je stavil na diskurz, je stavil proti igri, proti možnosti. Tako rekoč zaslepil se je za možnost svoje lastne stave, namreč, da je bila sama zavestna prekinitev igre le ena njenih faz. Ko suverenost žrtvuje smisel, uniči samo možnost diskurza, in to z nekakšnim odprtjem – "vdorom, ki nenadoma razkrije mejo diskurza in onstranost absolutnega védenja".[42]

4. PESNIŠKI GOVOR

Bataille pomenskemu diskurzu zoperstavlja pesniški govor, ki je, čeprav omejen na raven "nemočne lepote", vendarle ohranil zmožnost manifestiranja suverenosti. Toda ta govor suverenosti ni kakšen drug diskurz, saj obstaja en sam, tj. pomenski in Hegel je tu neizogiben. Znotraj dejavnosti diskurza, neskončnega zanikovanja in ohranjanja določil, ki ga žene nemir po neskončnem, se plete smisel.

"Poetično ali vzneseno je tisto, kar se lahko *v vsakem diskurzu* odpre za absolutno izgubo smisla, za (brez)temeljnost svetega, nesmisla, nevédenja ali igre, za izgubo spoznanja, od koder se prebudi po naključju."[43] Poetika suverenosti se nakaže v tistem "trenutku, ko se poezija odpove *témi* in smislu".[44] A ker je poezija tedaj izročena "igri brez pravila", je tudi izpostavljena tveganju

veže s svetom nesmisla". (J. Derrida, IS, str. 162).

*[35] Ta izvajanja napeljujejo k Freudovemu ločevanju med "nagoni Jaza" in seksualnimi nagoni, od katerih so prvi tisti, ki "hočejo življenje speljati do smrti", medtem ko si drugi "vedno znova prizadevajo obnoviti življenje in to tudi dosežejo". (S. Freud, "Onstran načela ugodja", v: Metapsihološki spisi, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 282) * Bataille za ilustracijo ponudi delitev časa v prvobitnih skupnostih na profani čas, tj. čas dela in spoštovanja prepovedi, in sakralni čas, tj. čas praznovanja, prestopa prepovedi (na področju religioznega v ožjem pomenu je to predvsem čas žrtvovanja, ki je prestop prepovedi uboja). (G. Bataille, L' Érotisme, str. 284).*

[36] G. Bataille, L' Érotisme, str. 66.

[37] Ibid., str. 95.

[38] G. Bataille, EI, str. 115.

[39] Od tod je le še korak do poezije: "Poezija vodi k isti točki kot tudi vse oblike erotizma, k enotnosti, medsebojnemu prežemanju ločenih predmetov. Vodi nas ... k smrti in prek smrti v kontinuiteto ..." (G. Bataille, L' Érotisme, str. 32). Gornja izvajanja nas torej pripeljejo v neposredno bližino umetnosti, točneje, k tragediji in njenim katarzičnim načelom; v tem stoletju je estetska teorija znova odkrila ideologijo katarze v okviru

ponovne, tako *moderne* podreditve smislu. Temu pa bi se nemara lahko izognila z neko gesto, ki zatrdi suverenost.

"Če poezije ne spremlja neka afirmacija suverenosti (ki jo komentira s svojo odsotnostjo smisla), je kot smeh in žrtvovanje ali kot erotizem in pijanost, *vpeljana* v sfero dejavnosti. *Vpeljano* ni popolnoma *podrejeno*; smeh, pijanost, žrtvovanje ali poezija, celo erotizem, obstoje v neki rezervi, so avtonomni, *vpeljani* v sfero, *kot otroci v hišo*. V svojih mejah so to mali suvereni, ki ne morejo spodbijati vladavine dejavnosti".[45]

Ob tem se ni mogoče izogniti vprašanju o (ne)moči poezije.

Bataille zanjo pravi, da "ne spreminja drugega kot red besed in ne more spremeniti sveta"; "ideja revolucije, ki izhaja iz poezije, vodi v idejo poezije v službi revolucije".[46]

Njegov namen je bil "zgolj" jasno predočiti dramo, prikrito z besedami .[47]

Pa vendar je za Batailla poezija "najprej neki način naravnega izraza tragedije, erotizma, komičnega ...: skozi red besed iznaša neznansko tratenje energije; je moč, da z besedami obudi izliv, nezmeren trošek svojih lastnih moči: tako doda določenemu izlivu (komičnemu, tragičnemu ...) ne le valovanj in ritma verzov, temveč svojstveno zmožnost v neredu podob uničiti celoto znakov, ki tvori sfero dejavnosti."[48]

Poezija je "žrtvovanje, kjer so žrtve besede".[49]

Poezija razreši besede njihove rabe v praktične namene, njihove instrumentalne vloge v koristnih aktih. Poezija trga besede iz njihovih strogih razmerij med človekom in stvarmi. V sebi nosi tisti krucialni trenutek smrti, je "holokavst" besed ...

5. PISAVA SUVERENOSTI

5.1. Na meji molka

Bataille med besedami išče tiste, ki – v neki točki – znova uvedejo suvereni molk, ki prekine artikulirano govorico, skuša najti neki govor, ki ohranja molk.

"Ideja molka (to je nedosegljivo) je razorožujoča! Ne morem govoriti o odsotnosti smisla, ne da bi ji dal neki smisel, ki ga nima. Molk je prelomljen, ker sem govoril ...Vedno nekakšen *lamma sabachtani* konča zgodbo in zavpije naši nemoči, naj molčimo: dati moram smisel tistemu, ki ga nima: bit nam je na koncu dana kot nemgoča!"[50]

Bataille išče besede in objekte, ki nas potisnejo v drsenje z zunanje (objektivne) ravni v notranjost subjekta.[51] In izbere besedo "molk": "med vsemi besedami je ta najbolj perverzna ali najbolj poetična: ona sama je zastavljena s svojo smrtjo".[52] Ta drseča beseda se ne ohranja, se sama briše, zamolči svoj smisel ter tako izreka nesmisel. Gre za določeno drsenje proti drugim besedam in

psihoanalize (npr. Lacan, Etika psihoanalize) in jo pojmuje v okviru družbene funkcije umetnosti (konkretno "akcijo" predstavljajo na primer performansi Hermanna Nitscha, avtorja in teoretika škandaloznega Orgiastičnega in misteričnega teatra, ki izhaja iz posodobljenih katarzičnih načel grške tragedije).

[40] *J. Derrida, IS, str. 141.*

[41] *Ibid., str. 141.*

[42] *Ibid., str. 143.*

[43] *Ibid., str. 143.*

[44] *G. Bataille, "Méthode de méditation", odslej MM, v: Oeuvres complčtes V., Gallimard, Paris 1973, str. 220.*

[45] *G. Bataille, MM, str. 220.*

[46] *Ibid., str. 221; "Izhodišče spraševanja o poeziji in avantgardi je trditev, da je revolucija pesniškega jezika vedno identična z revolucioniranjem bistvenih odnosov, da pa se hkrati tudi vedno znova izkaže njena nemoč, izjalovitev. Zato je mejni poetični diskurz podoba krutosti in smrti ..." (A. Medved, Orfejev spev, Nova revija, Ljubljana 1998, str. 335).*

[47] *G. Bataille, MM, str. 221.*

[48] *G. Bataille, MM, str. 220.*

[49] *G. Bataille, EI, str. 156.*

[50] *G. Bataille, MM, str. 199.*

[51] *G. Bataille, EI, str. 28.*

[52] *Ibid.*

[53] *J. Derrida, IS, str. 147.*

objektom, ki kažejo na suverenost. To drsenje pa tvega ponovno zadobitev smisla.

Nič manj kot besedo je treba najti tisto točko, mesto znotraj poteka, kjer bo beseda, zajeta iz starega jezika, začela drseti in pognala v drsenje celoten diskurz.

"V govorico bo treba vgraditi določen strateški obrat, ki bi z bežnim, nasilnim in drsečim gibanjem preusmeril staro telo ter njegovo leksiko in sintakso navezal na veliki molk."[53]

5.2. Suverena odpoved

"Te suverenosti sploh ni mogoče opredeliti za dobrino. Naklonjen sem ji, toda ali bi ji bil naklonjen tudi, če bi ne bil gotov, da bi se temu prav tako lahko smejal?"[54]

V nasprotju s heglovskim gospostvom se suverenost ne oklepa ničesar, ničesar ne ohranja, se ne obvladuje. Ob razmišljanju o možnosti znanosti, ki bi svoje objekte navezala na suverene momente, Bataille predoči "ovire": "ne le, da se suverena operacija ničemur ne podreja, je indiferentna do vsakršnega rezultata; če bi hotel podrejeno misel pozneje omejiti na suvereno, lahko to storim, vendar pa tistemu, kar je resnično suvereno, sploh ni mar za to, ali vsaj ravna z menoj na povsem drugačen način".[55]

Gospostvo postane suverenost šele tedaj, ko se ne ustraši več spodletelosti in se pogubi kot absolutna žrtev svojega žrtvovanja – "... žrtvovalec ... podleže in se pogubi s svojo žrtvijo".[56] Suverenost naj se troši brez rezerve, se izgubi, izgubi spomin o sebi, svojo notranjost. Odpove naj se pripoznanju. Tako suverenost postane nekakšen vselej izmikajoči se objekt, ki ga ne moremo zajeti.

Takšna je cena suverenosti, pravico ima samo na smrti; nikoli ne sme delovati, terjati pravic, ki gredo izključno akciji, ki pa ni nikdar zares suverena, saj je usužnjena hlastanju za sadovi in kot taka vselej podrejena.

5.3. Prostor pisave

"Odpoved pripoznanju pisavo obenem predpisuje in prepoveduje. Bolje, ločuje *dve pisavi*."[57]

a) Prepoveduje:

– *pisavo gospostva,*
ki zasnuje sled, prek katere se želi volja ohraniti, se dati v njej pripoznati, obnoviti svojo prisotnost; pa tudi

– *hlapčevsko pisavo.*

Bataille je preziral hlapčevstvo pisave, ob čemer je meril na sam hlapčevski projekt ohranitve življenja v prisotnosti. V obeh primerih pisave je na delu neki strah pred smrtjo.

[54] *G. Bataille, MM, str. 215.*

[55] *Ibid., str. 216.*

[56] *G. Bataille, EI, str. 176.*

[57] *J. Derrida, IS, str. 149.*

[58] *Ibid., str. 149.*

[59] *Derrida ju poimenuje "veliki" in "mali" (IS, str.149).*

[60] *G. Bataille, EI, str. 178–179 (v slov. v: J. Derrida, IS, str. 149).*

[61] *G. Bataille, MM, str. 222.*

[62] *J. Derrida, IS, str. 151.*

b) Suverenost pa sočasno kaže na *neko drugo pisavo*: na tisto, ki proizvaja sled kot sled. To bi bila t.i."*velika pisava*".

"Sled je sled le tedaj, če je v njej prisotnost nepreklicno skrita že v svojih prvih zasnovah in če se konstituira kot možnost absolutnega izbrisa."[58]

Na podlagi teh dveh odnosov[59] do sledi lahko poskušamo rekonstruirati Bataillev odnos do pisave.

5.3.1. Zapoved izbrisa

Po eni strani suverena odpoved pripoznanju zapoveduje zabris zapisa. Na primer pesniške pisave kot male pisave: "To žrtvovanje uma je na pogled imaginarno, nima niti krvavega poteka niti česa temu podobnega. Kljub temu se od poezije razlikuje v tem, da je totalno, da ne zadržuje užitka, razen morda z arbitrarnim drsenjem, ki ga ni mogoče ohraniti, ali z zapuščenim smehom. Tudi če je v njem kakšen preostanek tveganja, je ta sam od sebe pozabljen, kakor po žetvi poljsko cvetje.

To nenavadno žrtvovanje, ki predvideva zadnje stanje megalomanije – počutimo se, kot da smo postali Bog – ima v enem primeru vendarle običajne posledice: če se užitek prikrije z drsenjem in če se megalomanija ne razvije v celoti, ostanemo obsojeni na to, da se damo 'pripoznati', da hočemo biti Bog za množico; ugoden pogoj za norost, toda za nič drugega ...

Če se gre do konca, se je treba izbrisati, prestati samoto, v njej močno trpeti, odreči se temu, da si *pripoznan*: biti nato kakor odsoten, nesmiseln, prestajati brez volje in brez upanja, biti drugje. To misel je treba (zaradi tistega, kar ima v svojem jedru) živo zakopati. Napovedal sem jo, že vnaprej vedoč, da bo nepriznana ...

Sam lahko le še, ona lahko z menoj na tej točki le še potone v nesmisel. Misel uničuje in njena destrukcija ni sporočljiva množici, obrača se na manj šibke."[60]

5.3.2. Neka suverena pisava

Obstaja pa tudi neka suverena pisava, ki mora prekiniti hlapčevsko soudeležbo govora in smisla. "Pišem, da bi v sebi izničil igro podrejenih operacij (to je nedvomno odveč)."[61]

Postavitev na kocko, ki presega gospostvo, je torej *prostor pisave*. Igra se odvija med malo in veliko pisavo, ki ju gospostvo obe prezre. Prostor, ki ločuje logiko gospostva in nelogiko suverenosti, se bo torej moral vpisati v sklop ali delovanje pisave.

V pisavi, ki jo je raziskoval Bataille, to je v tisti "veliki" pisavi, ki presega logos (smisla, gospostva, prisotnosti), bodo *isti* pojmi, čeprav bodo ostali na pogled nespremenjeni, prestali spremembo smisla oziroma njegovo izgubo, proti kateri nezaustavljivo drsijo, se vanjo pogrezajo."[62] Ta pisava se prilagodi sklopu klasičnih pojmov v tistem, kar je na njih neizogibnega.

Bataille: "Nisem se mogel izogniti temu, da svojega mišljenja ne bi

izrazil na filozofski način. Vendar se ne obračam na filozofe."[63]

Klasični filozofski pojmi se v neki točki nanašajo na moment suverenosti, na nesmisel torej, ki je onstran absolutnega smisla, onstran zapore ali horizonta absolutnega védenja.

"Navezati veliko pisavo na suvereno operacijo pomeni vzpostaviti odnos v formi ne-odnosa, vpisati v tekst prelom, postaviti verigo diskurzivnega védenja v odnos do nekega nevédenja, ki ni moment prvega, do absolutnega nevédenja, na breztemeljnosti katerega se dvigujeta možnost ali zastavek smisla, zgodovine in horizontov absolutnega védenja."[64]

Pot pisave nas slednjič pripelje do točke, kjer ni več ne metode ne meditacije, kjer suverena operacija z njima prelomi, da bi je ne pogojevalo več nič, kar ji predhodi: "moja suverenost ... mi za moje delo ni prav nič hvaležna".[65]

"Preliminarna dela za to operacijo niso dostopna nepripravljenemu duhu (kakor pravi Hegel: kot bi bilo nesmiselno delati čevlje, če nisi čevljar[66]). Ta dela s sebi lastnim načinom aplikacije po drugi strani ovirajo suvereno operacijo (bit, ki gre najdlje, kolikor more). Ravno suvereni značaj prepoveduje, da bi to operacijo izpostavili pogoju preliminarnosti. Do operacije pride le, če se pokaže potreba po njej: če pa nastopi, ni več časa, da bi pristopili k postopkom, katerih bistvo je, da so podrejeni sebi zunanjim ciljem, da sami niso smotri."[67]

Bataille skozi pisavo vse filozofeme nekako navezuje na suvereno operacijo, na nepovratno porabo totalitete smisla.[68] Imena tradicije so ohranjena, vendar so premeščena skozi igro razlik med "velikim" in "malim", skozi igro znotraj pisave. To je edini način, kako v diskurzu označiti tisto, kar diskurz ločuje od njegovega presežka.

6. NOTRANJE IZKUSTVO

"Poprej sem suvereno operacijo označil z imenom *notranje izkustvo* ali *skrajnost mogočega*. Sedaj pa jo označujem tudi z imenom *meditacija*. Zamenjati besedo izraža zadrego ob rabi katerekoli besede (*suverena operacija* je najdolgočasnejše od vseh imen: *komična operacija* bi bilo zanjo v določenem pogledu manj varljivo); raje imam meditacijo, vendar ta daje videz pobožnosti."[69]

Izkustvo, za katero gre Bataillu, je golo, prosto vezi, izvora. Vednost mu ne more biti niti cilj niti izvor; njegov princip je nevédenje. Izkustvo mu pomeni potovanje človeka k skrajnosti mogočega, potovanje, ki terja zavrnitev sleherne avtoritete.

Shema "čistega izkustva" bi bila tedaj naslednja: "Najprej se dotaknem ekstrema védenja (na primer, oponašam absolutno vednost ..., vendar to predvideva neznanski napor duha, ki hoče védenje)".[70] Sam, z lastnimi silami sem se hotel dopolniti, doseči svojo celovitost, pa sem zapadel v grozo: "povod te groze je moje nevédenje, nesmisel brez zdravila".[71]

[63] G. Bataille, MM, str. 194; "Filozof je za Bataillev tekst slep zato, ker je filozof le po svoji neuničljivi želji, da nasproti temu drsenju obdrži, ohrani gotovost sebe in zanesljivost pojma. Zanj je Bataillev tekst ujet v past: škandal v prvotnem pomenu besede." (J. Derrida, IS, str. 152).

[64] J. Derrida, IS, str. 152.

[65] G. Bataille, MM, str. 222.

[66] "... čeprav ima sicer vsakdo oči in prste, in če dobi usnje in orodje, zato še ni sposoben delati čevljev ..." (G.W.F. Hegel, Fenomenologija duha, str. 47).

[67] G. Bataille, MM, str. 202.

[68] Derrida sledi temu, kar Bataille imenuje obča ekonomija: "Znanost, ki objekte misli navezuje na suverene momente, je obča ekonomija, ki obravnava smisel teh objektov v odnosu do drugih, nazadnje do izgube smisla.... Obča ekonomija najprej pokaže, da se proizvedejo presežki energije, ki po definiciji ne morejo biti porabljeni. Presežna energija je lahko le izgubljena brez najmanjšega namena, potemtakem brez slehernega smisla. Prav ta neuporabna, nesmiselna izguba je suverenost." (G. Bataille, MM, str. 215–216) Vse to uhaja fenomenologiji duha (in fenomenologiji nasploh) kot omejeni ekonomiji, tj. "znanosti, ki se ukvarja z rabo bogastev" (ibid.), z njihovim smotrnim kroženjem.

Projekt je ječa, iz katere želim pobegniti: "oblikoval sem projekt, kako pobegniti projektu".[72]*

Človek, umirajoč, oddaljujoč se od narave, je zasejal v svet iluzijo, umetnost: "živimo v tragičnem svetu, v izumetničeni atmosferi, kjer je "tragedija" dovršena forma. Nič ni tragičnega za žival, ki ne pade v past jaza."[73]

"Poželenje *jaza*, žgoča ljubezen v njem, išče objekt."[74]

Skozi deziluzijo se zavem, da sem jaz sam in ne Bog tisti, ki je ustvaril ta objekt moje želje.

"Ta objekt, kaos svetlobe in teme, je *katastrofa*".

Pa vendar je ta katastrofa "najgloblja revolucija – je čas, 'premaknjen s tečajev' ".[75]

"Kar *se kaže* kot notranje izkustvo, ni izkustvo, saj se ne nanaša na nobeno prisotnost, polnost, temveč zgolj na nemogoče, ki ga 'doživlja' v mukah. To izkustvo predvsem ni notranje: četudi je videti, kot da se na kaj drugega, na zunanjost nanaša izključno na način neodnosa, skrivnosti in preloma, pa je hkrati tudi v celoti *izpostavljeno* – mukam – golo, odprto navzven, brez rezerve in brez notranjosti, do dna površinsko."[76]

Vendar, če notranje izkustvo na svojih vrhuncih pretrga s posredovanjem, zato še ni neposredno, razprto v nekakšni absolutni prisotnosti, predvsem pa ne more vstopiti v gibanje posredovanja (kot heglovsko neposredno).

7. NUJNOST TRANSGRESIJE, IGRA KOT PRAVILO

Kako torej transgredirati hkrati tako posredovano kot neposrednost? Kako preseči totaliteto smisla? – Morda skozi *veliko pisavo*, ki pa nam ne daje nikakršne gotovosti rezultata; je "absolutno pustolovska", je "priložnost in ne tehnika".[77]

Suverena operacija v "izkustvu" transgredira zakon ali prepovedi, ki skupaj z diskurzom tvorijo sistem. Edino pravilo postane suverena afirmacija igre zunaj smisla: "nekakšen potlač znakov, ki v radostni afirmaciji smrti zažiga, porablja, razsipava besede: žrtvovanje in izziv".[78] – *Afirmacija pravila igre oziroma igre kot pravila ter nujnost transgresije diskurza.*

Suverenost transgredira celotni projekt védenja, fenomenologijo nasploh. Vendar pa vsaka transgresija po svoje ohrani in potrdi tisto, kar presega.

Največja moč je moč pisave, ki v najdrznejši transgresiji še naprej ohranja in pripoznava nujnost sistema prepovedi (védenja, znanosti, filozofije, dela, zgodovine).

Pisava se vselej vije med obema stranema meje.[79]

[69] *G. Bataille, MM, str. 219; "Metoda meditacije v mojih očeh predstavlja podaljšanje Notranjega izkustva." (G. Bataille, MM, str. 231).*

[70] *G. Bataille, EI, str. 67.*

[71] *Ibid.*

[72] *Ibid., str. 73.*
** Tudi skrb za harmonijo je za Batailla znak sužnosti, zavezanosti projektu: "Harmonija je sredstvo za 'realizacijo' projekta"; človek projekta v harmoniji umiri nestrpnost želje. "Harmonija lepih umetnosti /beaux – arts/ realizira projekt v nekem drugem smislu. V lepih umetnostih človek povrne 'resnično' na način harmonične eksistence, notranje projektu. Umetnost ustvari način v podobi človeka projekta, odsevajoč to podobo v vseh njenih formah. Vendarle je umetnost manj harmonija kot prehod (ali vrnitev) od harmonije v disonanco (v svoji zgodovini in v vsakem umetniškem delu)." (G. Bataille, EI, str. 70) "V umetnosti se človek povrne v suverenost (v zapadlost želji) ..." (Ibid., str. 71).*

[73] *G. Bataille, EI, str. 88.*

[74] *Ibid.*

[75] *G. Bataille, EI, str. 89.*

[76] *J. Derrida, IS, str. 157.*

[77] *Ibid., str. 159.*

[78] *Ibid., str. 160.*

[79] *Ibid., str. 161; "Ne zanikam pameti, ki mi šele omogoča pisanje, vendar pa je roka, ki piše,*

II. ESTETIKA PREKRŠKA

1. ISTO IN DRUGO

V 60. letih, ko je tudi estetika vzela nase, da je nezavedno in telesno spodrinilo prevlado simbolnega v literaturi, upodabljajočih umetnostih in glasbi, je Foucault razvil pojem "*nediskurzivnega jezika*", ki bi ga bilo mogoče uporabiti kot zoperstavitev diskurzu.

Slednje si lahko ponazorimo tudi s pomočjo Istega in Drugega.[80] Prostor Istega je prostor svetlobe, diskurza, medtem ko so prvine, ki označujejo prostor Drugega – po Foucaultu kraljestvo teme – tiste, ki jih diskurz izključuje, namreč podobe norosti, seksualnosti, želje in smrti.

V tem kontekstu se Foucault ukvarja z vprašanjem, kako lahko služi literatura kot nediskurzivna kritika racionalnega diskurza. Prostor nediskurzivne literature je prostor razprtja meje, kjer svetloba sreča temo, kjer postane jezik neprosojen. Novi jezik tega prostora lahko povsem na novo opiše Isto. Lahko pa govori tudi o Drugem (o norosti, seksualnosti, smrti) na kvalitativno povsem drugačen način, kot ga je sposoben diskurz.

"Od časa do časa lahko podobe tega Drugega preidejo v to gubo nediskurzivnega jezika in govorijo – spolnost in smrt pri de Sadu, norost pri Artaudu ..."[81]

Tudi Georgesa Batailla gre razumeti v smislu take nediskurzivne jezikovne navezanosti na spolnost.

2. UVOD V TRANSGRESIJO[82]

Zdi se, kot da je v sodobnem izkustvu seksualnost ponovno našla neko naravno resnico, ki je bila tako dolgo skrita pod vsakovrstnimi preoblekami in da ji je slednjič odprt dostop v svetlobo jezika. Vendar to, kar karakterizira "moderno seksualnost" od de Sada do Freuda, ni bilo kakšno razkritje jezika njene narave, temveč je bila s silovitostjo njunih diskurzov "denaturalizirana", vržena v prazen prostor, kjer je bila soočena s svojo mejo. Seksualnost je bila povedena k mejam naše zavesti, kjer se izreka nezavedno, kjer so tudi meje našega jezika, na robu molka.

Ali ni profanacija v svetu, ki svetemu ne pripoznava več pozitivnega pomena, nekje tisto, kar bi lahko poimenovali tudi *transgresija?* Kar torej lahko izreče jezik, izhajajoč iz seksualnosti, ni nekakšna naravna skrivnost človeka, njegova antropološka resnica, temveč naznanilo, da je Bog mrtev.

Znašli smo se v noči, v kateri je Bog odsoten in kjer se vse naše geste obračajo na to odsotnost v profanaciji, v transgresiji. Nemara ravno dejstvo, da je bila od de Sada naprej tako pogosto vezana na najgloblje odločitve jezika, veže seksualnost na smrt Boga.

zapisana smrti, in prav zahvaljujoč smrti, ki ji je namenjena, se izmika mejam, ki si jih je naložila s pisanjem (mejam, ki se jim podreja roka, ki piše in ki jih zavrača roka, ki umira)." (G. Bataille, Préface de "Madame Edwarda", v: L' Érotisme, Minuit, Paris 1992, str. 227 /v slo. v: Zgodba o očesu, Nova revija, Ljubljana 1995, str. 20/).

[80] Isto, Drugo: "Zgodovina norosti je zgodovina Drugega – tistega, kar je za neko kulturo sočasno tako notranje kot zunanje, torej kar je treba izključiti (da bi omejili njegovo dvojnost); zgodovina reda stvari je zgodovina Istega – tistega, kar je v neki kulturi sočasno razpršeno in povezano, tj. kar je treba razlikovati na podlagi oznake in zbrati v okviru identičnosti." (M. Foucault, Riječi i stvari, Nolit, Beograd 1971, str. 68).

[81] Scott Lash, Sociologija postmodernizma, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1983, str. 88.

[82] Povzeto po članku Michela Foucaulta, "Préface a la transgression", Critique, Pariz 1963, št. 195–196, str. 751–769.

[83] *Eksces [lat. excessus iz excedere] prekoračiti' 1. pretiravanje v čem; nez-mernost (v jedi, pijači ipd.); razuzdanost (v spolnem življenju), 2. prestopek, kršenje reda; izgred, izpad, razgrajanje (F. Verbinc, Slovar tujk).*

[84] *G. Bataille, Préface de "Madame Edwarda", v: L' Érotisme, str. 298 (v slo. v: Zgodba o očesu, str. 21).*

[85] *Ibid.*

[86] *Ibid., str. 297–298.*

Ta smrt, ki je ne gre razumeti predvsem kot zgodovinsko dejstvo, razpre v našem izkustvu prostor, kjer se razkrije končnost bitja, neomejeno vladanje Meje ter praznina prekoračenja, kjer ona umanjka. V tej zvezi je notranje izkustvo v celoti *izkustvo nemožnega*.

Bataille se je zavedal možnosti mišljenja, ki jih je ta smrt odprla in v katere pasti je zapletla misel. Smrt Boga nas ne postavi v omejen in pozitiven svet, temveč v svet, ki se razgali v izkustvu meje ter se vzpostavi in osvobodi v *ekscesu,*[83] skozi transgresijo. Nedvomno je eksces tisto, kar poveže seksualnost in smrt Boga v isto izkustvo; ali ki nam celo pokaže, kot denimo v "najnedostojnejši med knjigami",[84] da je "Bog čisto navadna pocestnica, ki se v ničemer ne loči od svojih vrstnic".[85]

Tako se misel o Bogu in misel o seksualnosti znajdeta nedvomno že pri de Sadu povezani v skupno formo, vendar nikoli s tolikšno zaostrenostjo kot pri Bataillu. In če je bilo treba dati, v nasprotju s seksualnostjo, natančnejši pomen erotizmu, je ta v izkustvu seksualnosti, ki veže prekoračenje meje na smrt Boga.

"Česar ni mogel izreči misticizem (spodletelo mu je vsakič, ko je poskusil), lahko izgovori erotizem: Bog ni nič, če ni preseganje Boga v vseh pogledih in pomenih; kot najbolj vsakdanje bitje, kot groza in nečistost in naposled kot nič ... Jeziku ni mogoče nekaznovano dodati besede, ki presega vse druge besede – besede *Bog*; v trenutku, ko to storimo, beseda presegajoč samo sebe vrtoglavo razruši vse svoje meje. Ne ustavlja se pred ničimer. Znajde se povsod tam, kjer bi jo najmanj pričakovali: sama po sebi je *neznanskost*. Komur se zbudi le najrahlejši dvom, pri priči utihne. Ali pa v iskanju izhoda in zavedajoč se, da pada v lastno zanko, v samem sebi išče nekaj, kar bi ga moralo izničiti in tako približati Bogu, približati ničesu."[86]

Tako torej diskurz o Bogu, ki ga je Zahod vzpostavil že davno, doslej ni jasno predočil, kako "jeziku ni mogoče nekaznovano dodati besede, ki presega vse druge", in kako smo prek njega postavljeni v meje celotnega mogočega jezika. Ob tem se izriše neko posamično izkustvo – *izkustvo transgresije*, ki se bo nemara izkazalo za odločilno v naši kulturi, kot je bilo to do nedavnega izkustvo protislovja za dialektično misel.

Jezik, ki se poraja v prostoru transgresije, je jezik, ki ga je skušal govoriti Bataille.

Transgresija je torej neka gesta, ki zadeva mejo; meja in transgresija druga drugi dolgujeta svoj obstoj. Transgresija povede mejo do roba same biti, ponese jo do skorajšnjega izginotja, da bi se ponovno našla v tistem, kar izključuje, da preskusi svojo pozitivno resnico v gibanju svoje izgube.

V transgresiji ni nič negativnega, saj afirmira omejeno bitje ter brezmejnost, za katero ga odpre. Vendar ta afirmacija ni nič pozitivnega: nobena vsebina je ne more vezati, kajti že po definiciji je nobena meja ne more zadržati. Nemara ni nič drugega kot afirmacija delitve, gesta preloma ali vzpostavitev separacije, razlike.

Morda je sodobna filozofija vzela nase možnost *nepozitivne afirmacije*.[87] Tu ne gre za kakšno generalizirajočo negacijo, temveč za afirmacijo, ki ne afirmira ničesar.

Pri ponovni namestitvi izkustva svetega v srce mišljenja se pričenja filozofija z Nietzschejem zavedati, da izprašuje izvor brez pozitivitete, začetek, ki ignorira vztrajnost negativnega.

Nikakršno dialektično gibanje, nobena analiza konstitucije in njenih transcendentalnih tal ne more prinesti pomoči mišljenju nekega takega izkustva ali celo sam pristop k temu izkustvu. Hipna igra meje in transgresije bi utegnila biti bistvena preizkušnja neke misli o "izvoru".

S Kantom je bila v filozofijo uvedena refleksija meja našega razuma; z dialektiko igra protislovij in totalitete.

Nietzschejanske podobe "tragičnega", "Dioniza", "smrti Boga", "kladiva filozofa", "nadčloveka" so prinesle določeno prebujenje. Vendar je diskurzivni jezik skorajda povsem obnemel pred temi podobami.

Tako se je bilo treba vprašati, kateri je ta nediskurzivni jezik, ki zadnji dve stoletji trmasto vztraja v naši kulturi. Kako definirati prostor jezika, kjer se, denimo, tesno povezujeta red diskurza in red užitka (kjer se nahajajo subjekti v gibanju diskurzov in konstelaciji teles)? Ob tem se Bataillev jezik nenehno ruši v srcu svojega lastnega prostora, puščajoč subjekt v goloti, v inerciji ekstaze.

Pod vsemi temi različnimi podobami je bilo treba razpoznati v jeziku neko esencialno izkustvo v naši kulturi, segajoč h Kantu in Sadu – *izkustvo meje in transgresije*.

Ne bilo bi nam v kakšno večjo pomoč, da bi si naložili iskanje nekega jezika po analogiji, ki bi bil za transgresijo to, kar je bila dialektika za protislovje. Pa ne, da bi se obračali k najzgodnejši grški misli, kjer bi iskali neko izgubljeno izkustvo, medtem ko nam je zadano približati se *možnosti nedialektičnega jezika*.

Nedvomno je bolje poskusiti pripraviti k izrekanju to izkustvo samo – v razpoki jezika, kjer zmanjkuje besed, kjer se govoreči subjekt razblini, kjer se prizor dopolni v navzgor zavitem očesu.

Filozof je soočen s silovito disperzijo subjekta v jeziku, ki ga ne obvladuje, kar ga čedalje bolj sili k molku.

V prostoru govorečega subjekta filozofije, ki ga nihče od Platona do Nietzscheja ni postavil v negotovost, je zazijala praznina, kjer se veže in razpleta, kombinira in izključuje mnogoterost govorečih subjektov.

Ta *razlom filozofirajočega subjekta* se nam v delu Batailla kaže v nenehnem prehajanju na različne ravni besede: s sistematičnim umikom Jaza v distanco besed, z notranjim prenehanjem aktivnosti v suverenosti, ki misli in piše ...

To je nekako obrat tistega gibanja, ki je od Sokrata naprej zatrjevalo modrost Zahoda, v kateri je filozofski jezik obljubljal enotnost subjektivitete, ki je v njem triumfirala, bila z njim in skozenj popolnoma konstituirana.

Nedialektični jezik meje se razvije le v transgresiji tistega, ki ga govori.

[87] *Ko Derrida razmišlja o mestu negativnosti v diskurzu, kjer je ona "vselej hrbtna stran in spremljevalka pozitivnega" in o kateri "ne moremo govoriti in se tudi nikoli ni govorilo drugače kakor znotraj tega tkanja smisla", postavi temu ob bok Bataillevo suvereno operacijo kot "točko nerezerve", ki "ni ne pozitivno ne negativno" in ki jo "v diskurz lahko vpišemo le, če črtamo vse predikate ali pa uporabimo kontradiktorne dvojice, ki kot take presegajo logiko filozofije". In v opombi k temu zapiše, da Foucault upravičeno govori o "nepozitivni afirmaciji". (J. Derrida, IS, str. 141)*

[88] *G. Bataille, MM, str. 231.*

2.1. Podoba očesa

Oko je Bataillu vseskozi veljalo kot podoba notranjega izkustva.

Oko, mala bela krogla, zaprta v svojo noč, riše krog meje, ki pa jo prekoračuje razlitje pogleda. Iz notranje teme se izlije žarek, ki razsvetljuje; lahko pa bi rekli tudi, da se vsa svetloba sveta zbere v mali črni pegi irisa. Oko je kot ogledalo in svetilka, je podoba bitja v transgresiji svoje lastne meje. Skozi transgresijo gleda oko navznoter ter razsvetljuje noč Drugega in hkrati navzven (tedaj je svetilo in ogledalo).

V nasprotju s filozofijo refleksije, ki slednjič doseže čisto transparenco pogleda, pri Bataillu pogled, ki prekoračuje krogelno mejo očesa, kot da povzroči s svojim svetilnim pronicanjem (vir, ki se izlije, solze, ki tečejo, kri), da ga izvrže; dejanje prestopa meje, ki za sabo ne pusti drugega kot malo belo, z žilami prepleteno krogelno gmoto izdrtega očesa, na mestu pa, kjer se je snoval pogled, zgolj votlino lobanje.

Navzgor obrnjeno zavito oko razkriva vez jezika s smrtjo v trenutku, ko upodobi igro meje in biti. Najvznemirljivejši prizori, na katerih se ustavijo pripovedi Georgesa Batailla, so ravno prizori erotičnih smrti, kjer navznoter zavite oči pokažejo svoje bele meje, obračajoč se k osrednji noči – teh "malih smrti", ki so "predokus" dokončne.

Vendar kaj lahko pomeni prisotnost takšne podobe v srcu neke misli? Kaj hoče "izreči" to oko o trenutku, za katerega se zdi, da se v njem zbira tisto, kar je Bataille zapovrstjo označil kot "notranje izkustvo", "skrajnost mogočega", "komična operacija" ali preprosto "meditacija"?[88]

Nedvomno to ni več neka metafora. Zavito oko v Bataillevem jeziku ne pomeni ničesar, njegov edini namen je zasnovati v njem mejo. Oko označi moment, ko jezik prispe do svojih meja, se izlije čez, se razpoči v smeh, solze, ekstazo, nemo grozo žrtvovanja ter tako ostaja na meji te praznine, govoreč v nekem drugem jeziku, kjer odsotnost suverenega subjekta zarisuje njegovo esencialno praznino in nenehno razdira enotnost diskurza.

Izdrto ali zavito, navzgor obrnjeno oko je prostor Bataillevega filozofskega jezika, praznina, kjer se izlije in izgublja, vendar ne preneha govoriti. Oko pri Bataillu tako zarisuje prostor pripadnosti jeziku in smrti tam, kjer jezik odkriva svojo bit v prekoračenju svojih meja: *formo nekega nedialektičnega jezika filozofije*.

To oko je temeljna podoba mesta, od koder Bataille govori in kjer njegov razbiti jezik najde svoje prebivališče.

Morda izkustvo transgresije v gibanju, ki ga odnaša proti popolni temi, obelodanja ta moment meje, ki ga antropološka misel od Kanta naprej ni označila drugače kot le od daleč in od zunaj, v jeziku dialektike.

2.2. Jezik erotizma

Dvajseto stoletje je prek dialektike produkcije nedvomno prineslo starševske kategorije "iztroška", "ekscesa", "meje", "transgresije".

Pojavljanje seksualnosti ima v naši kulturi raznotero vrednost: vezano je na smrt Boga in na ontološko praznino, ki jo je ta pustila v mejah naše misli. Vezano je tudi na še tipajoče pojavljanje neke forme mišljenja, kjer vpraševanje po meji stopi na mesto iskanja totalitete in kjer gesta transgresije nadomesti gibanje protislovij. Končno je seksualnost vezana na zdvomljenje jezika o samem sebi v nekakšni krožnosti, ki se manifestira s škandaloznim nasiljem erotične literature.

Ni naš jezik tisti, ki je bil v zadnjih dveh stoletjih erotiziran, temveč je bila naša seksualnost z de Sadom in s smrtjo Boga absorbirana v univerzum jezika ter z njim denaturalizirana, nameščena v tisto praznino, kjer jezik zasnuje svojo suverenost in kjer transgredira meje Zakona. V tem pogledu prikazovanje seksualnosti kot temeljni problem označi drsenje filozofije človeka dela v neko filozofijo govorečega bitja.

Filozofija je postavljena pred izkustvo svojih lastnih meja v jeziku in transgresije tega jezika, ki jo slednjič privede, kot je tudi Batailla, k nemoči govorečega subjekta. Morda pa ta "zadrega besede", kjer se je znašla ujeta filozofija in ki jo je tako boleče občutil Bataille, ni kakšna izguba jezika, ki bi se napovedovala s koncem dialektike, temveč prej pogreznjenje samega filozofskega izkustva v jezik, kjer se dopolni z izkustvom meje in se kot tako daje v nalogo mišljenju.

Gibljemo se v prostoru izkustva, kjer se govoreči subjekt, namesto da bi se izrazil, se izpostavil, sreča s svojo lastno končnostjo, pod sleherno besedo najde napotilo k svoji lastni smrti. *Skozi gesto prestopa meje se dotakne same odsotnosti.*

***

V Foucaultovih razmišljanjih o Bataillevi nediskurzivni jezikovni navezanosti na seksualnost je ključni koncept "*prekršek*".

V 19. stoletju, ko je koncept seksualnosti postal objekt diskurza, je bila seksualnost sama omejena na prostor Drugega ali izgnana v nezavedno. V prekršku pa se senzualno ponovno pojavi in spregovori z nediskurzivnim jezikom.

V "ekscesnem" aktu umora Boga je storjen prekršek zoper pozitivistični svet, ki ga opisuje diskurz. Prostor, od koder govori Bataille, je mesto "očesa", ki naseljuje odprto mejo nediskurzivnega jezika. Ta jezik skuša vztrajati v kršitvi meje diskurza ter tako preiti na področje Drugega (smrti, norosti, seksualnosti).

***

V svojih razvojnih etapah se je francoska filozofska scena od zgodnjih šestdesetih oblikovala tudi skozi vedno nova soočanja z izzivi interpretacije Batailleve intelektualne dediščine – dejstvo, na katero opomni Foucault v svoji Predstavitvi[89] Bataillevih zbranih del. Na vprašanje, kaj t.i. "*poststrukturalizem*" dolguje Bataillu, bi lahko

[89] *V uvodni besedi v kritično izdajo Bataillevih zbranih del v dvanajstih knjigah (G. Bataille, Oeuvres complètes, I.-XII., Gallimard, Paris, 1970–1988) je Foucault zapisal: "Dandanes vemo, da je Bataille eden najpomembnejših piscev svojega časa. Zgodba o očesu, Gospa Edwarda sta pretrgali niz zgodb, da bi izpovedali tisto, kar ni bilo še nikoli doslej; La Somme athéologique je vpeljala misel v igro – v tvegano igro – meje, skrajnosti, vrhunca, transgresivnega; Erotizem nam je približal Sada in ga napravil težjega. Bataillu dolgujemo dobršen del trenutka, v katerem smo; vendar tudi tisto, kar nam preostaja, da napravimo, mislimo in izrečemo, nedvomno prav tako dolgujemo njemu in še bomo njegovi dolžniki. Njegovo delo bo raslo." (M. Foucault, "Présentation", v Oeuvres complčtes I., Gallimard, Paris 1970, str. 5)*

navedli vsaj dvoje: najprej razhajanje s klasično dialektično tradicijo v filozofiji ter sprejemanje neke heterogenosti, ki se vpisuje v samo bistvo jezika.

Na robovih dialektične samozadostnosti so se pričele zarisovati možnosti prehoda, prekoračenja, transgresije filozofskega diskurza v tisto Drugo. Tod zasije Bataillev lik, da bi utrnil, se razpršil v besedah nekega jezika, ki mu ni moč vladati.

3. SRDITI EROS

3.1. Sled želje[90]

3.1.1. Iskanje Stvari

Neka določena filozofija – neposredno predhodna tisti, ki je najbližji sorodnik freudovskega preboja in ki nam je bila prenešena v 19. stoletju – si je v 18. stoletju zastavila za cilj nekaj, čemur bi lahko rekli naturalistična sprostitev želje. To povsem praktično refleksijo Lacan označi kot refleksijo človeka ugodja. Toda naturalistična sprostitev želje je spodletela.[91] Razmislek o obdobju človeka ugodja, 18. stoletju, pa nas napoti k nekemu zelo posebnem stilu, ki ga je to obdobje uvedlo v preiskavo erotizma.

Izkustvo tega človeka ugodja, ki je šlo najdlje v poskusih svojega izraza ravno v smeri erotizma, je prek njega izzvalo samega Boga: "Bog je kot stvarnik narave poklican na odgovornost za njene najbolj skrajne anomalije",[92] katerih nujnost nam dokazuje zlasti markiz de Sade.

"Ta izziv, ta poziv, ta ordal ne more pripeljati do drugega rezultata kot do tistega, ki se je dejansko realiziral v zgodovini. Kdor se podvrže ordalu, nujno prej ali slej zadene na zadnji člen njegovih premis, namreč na Drugega, na katerega se obrača ordal, konec koncev na njegovega Sodnika. Natanko to daje posebno barvo tej literaturi, ki nam podaja erotično razsežnost na nemara nikoli znova najden, nedosegljiv način."[93]

Ko Lacan, sklicujoč se na Freuda,[94] spregovori o Drugem, mu gre dejansko za Stvar, s katero problematizira realnost. Tisto iskano je objekt, v odnosu do katerega deluje načelo ugodja. Vendar človek nujno izkusi razliko med artikulacijo želje[95] in tistim, kar se dogaja, ko je njegova želja na poti k uresničitvi.

Vselej obstaja nekaj, kar je daleč od zadovoljitve. V naravi iskanega objekta je, da je kot tak izgubljen, je "absolutni Drugi subjekta".[96]

Ta Stvar je tisto, kar se je na neki začetni točki izločilo kot tujek, okoli katerega "se suče ves adaptacijski napredek, ki je pri človeku tako nenavaden, saj je vanj nerazrešeno vpleten simbolni proces".[97]

Človek je usodno zaznamovan s težnjo po ponovnem najdenju tega skrivnostnega izgubljenega objekta. Načelo ugodja je tisto, ki obvladuje iskanje ter mu nalaga številne ovinke, ki ohranjajo distanco do njegovega cilja; iskanje tako spotoma naleti na vrsto delnih zadovoljitev.

90 V tem poglavju skušam slediti nekaterim smernicam, ki pripeljejo do transgresije Lacana – sicer znotraj psihoanalitičnega interesa, ki ga puščam ob strani – v njegovi Etiki psihoanalize.

91 J. Lacan, Etika psihoanalize, Delavska enotnost, Ljubljana 1988, str. 10.

92 Ibid.

93 Ibid.

94 Nasprotje med načelom ugodja in načelom realnosti (Freud ga je utemeljil v svojem spisu "Onkraj načela ugodja") nam po Lacanu razpre področje neke specifično etične izkušnje in slednjič tudi estetske. Lacanov povzetek obeh načel: "Nezavedno deluje na strani načela ugodja. Načelo realnosti obvladuje tisto, kar se, zavestno ali predzavestno, kaže vselej v redu reflektiranega, artikuliranega, dosegljivega diskurza, izhajajočega iz predzavesti." Ob tem opozarja na Freudov poudarek, da so miselni procesi, če jih obvladuje načelo ugodja, nezavedni: "Do zavesti sežejo le, če jih je mogoče verbalizirati ..." (J. Lacan, Etika psihoanalize, str. 51).

95 Lacanov pojem želje vključuje odsotnost ali manko objekta želje. Želja se rodi v nezavednem s prihodom imaginarnega in se "rekonstruira" v simbolnem.

96 J. Lacan, Etika psihoanalize, str. 56.

97 Ibid., str. 60.

98 Ibid., str. 62–63.

Meja iskanju je meja bolečine.

Lacan predlaga, "da bi morda morali bolečino pojmovati kot polje, ki se v redu eksistence odpira prav na meji, kjer ni možnosti za gibanje".[98]

"Ali se nam ne odpira nekaj, v nekakšni poetski slutnji, v mitu o Dafne, ki se je pod pritiskom bolečine, pred katero ni več mogla pobegniti, spremenila v drevo? Mar ne drži, da nas živo bitje, ki se ne more gibati, celo po svoji formi spominja na prisotnost nečesa, kar bi lahko imenovali okamenela bolečina?"[99]

Preden Lacan spregovori o "tistem nezaslišanem", ki ga je obdobje človeka ugodja uvedlo v preiskavo erotizma, se osredotoči na tisto, kar razume kot vrhunec krize etike in kar povezuje z momentom, ko izide Kantova *Kritika praktičnega uma.*

Njegova teza je, "da artikulacija moralnega zakona meri na realno kot tako, na realno, kolikor je lahko jamstvo Stvari".[100]

Kantovemu delu postavi ob bok delo markiza de Sada: "Če iz morale odstranimo sleherni element čustva, če spodmaknemo, če razveljavimo sleherno vodilo čustvene narave, je v skrajni točki sadistični svet predstavljiv – četudi le kot njegova hrbtna stran in karikatura[101] – kot ena izmed možnih realizacij sveta, ki ga obvladuje radikalna etika, kantovska etika, kakršna se je zapisala leta 1788."[102]

Ob tem gre Lacanu vseskozi za vprašanje razmerja s Stvarjo. Na tej točki svojega izpraševanja zaključi, da se Kant strinja s Sadom.

"Kaj nam namreč Sade kaže na obzorju, da bi lahko absolutno dosegli *das Ding/Stvar/,* da bi odprli vse zapornice želje? Pravzaprav bolečino. Bolečino soljudi, a tudi subjektovo lastno bolečino, saj je to tu eno in isto. Ne moremo prenesti skrajnosti ugodja, ki je v tem, da bi izsilili dostop do stvari."[103]

Tako dospemo do moralnega zakona, če se uteleša v določenem številu zapovedi. Za Stvar vem le prek Zakona. Zaradi razmerja med željo in zakonom se naša želja razplamti šele v nanosu na zakon, s čimer postane želja smrti.

"Raziskati moramo, kaj je človeško bitje v teku zgodovine zmoglo izdelati takega, kar presega ta zakon, kar postavlja človeka v razmerje z željo, ki prekoračuje to vez s prepovedjo in nad moralo postavlja določeno erotiko."[104]

Kaj je to drugega kot iskanje načina, da bi nekje onstran zakona našli razmerje do Stvari?

Vprašanje po Stvari ostaja pripeto na tisto, kar je v jedru naše želje odprtega, manjkajočega, praznega.

3.1.2 Užitek transgresije

Vsak obrat od užitka k prepovedi čedalje bolj krepi prepoved. Ne velja pa tudi nasprotno: kdor se namreč brez zadržkov prepusti užitku v imenu kakršnekoli oblike zavračanja moralnega zakona, naleti na ovire, katerih barvitost nam kaže naša vsakdanja izkušnja v neštetih oblikah, ki nemara nič manj ne pomenijo nekega enotnega korena.[105]

Slednjič je prišel Lacan do "obrazca", "da je – če hočemo doseči ta

[99] *Ibid., str. 63.*

[100] *Ibid., str. 78.*

[101] *"... vzemimo za univerzalno maksimo našega delovanja pravico do uživanja v čemerkoli drugem kot v sredstvu našega ugodja." (Ibid., str. 80).*

[102] *Ibid., str. 81.*

[103] *Ibid., str. 82.*

[104] *Ibid., str. 85.*

[105] *Ibid., str. 176.*

užitek – potrebna neka transgresija in da zakon služi prav temu ... Transgresija v smeri užitka se dopolni le tako, da se opre na nasprotno načelo, na oblike Zakona. Če imajo poti do užitka v sebi nekaj, kar slabi, kar teži k neizvedljivosti, pa je prepoved tista, ki mu služi zato, da ... preorje celotno področje, da bi se izmotal iz zank, ki človeka, vrtečega se okoli sebe, vedno privedejo v kolesnice kratkega in praznega zadovoljstva."[106]

V funkciji položaja, povezanega s paradoksom Zakona, se Lacanu ponuja paradoks užitka.[107]

Edino krščanstvo je z dramo Pasijona izrazilo vso vsebino narave resnice t.i. smrti Boga. Krščanstvo nam namreč predlaga dramo, ki je dobesedno utelešenje te smrti.

"Hkrati pa krščanstvo naredi to smrt soglasno s tistim, kar se zgodi v zvezi z Zakonom: ga sicer ne uniči, se pa zato vanj spremeni, ga povzame, nadaljuje ga z istim gibom, s katerim ga zavrže – prvi zgodovinski primer, v katerem dobi svojo težo nemški izraz *Aufhebung*, ohranitev uničenega s spremembo plana. Odtlej je edina zapoved *Ljubi svojega bližnjega kot samega sebe.*"[108]

Lacan se, ponovno sklicujoč se na Freuda[109] ter na "neprepričljiv zgodovinski spektakel človeštva"[110] ustavi pred to zapovedjo. Ostaja resnica, da človek išče srečo. Odpor pred zapovedjo ljubezni do bližnjega in odpor, ki preprečuje dostop do užitka, sta eno in isto.

Sade, kolikor si mejo zamišlja, že tudi dokazuje njeno imaginarno strukturo. Obenem pa jo tudi že prekorači. Vendar je ne prekorači v fantazmi, temveč v teoriji, v doktrini izrečenih besed, ki so užitek destrukcije, zlo zaradi zla samega.

Lacan sledi Sadovim korakom, kolikor nam Sade naznanja dostop do prostora bližnjega, znotraj t.i. "tehnike, usmerjene k seksualnemu užitku, kolikor ta ni sublimiran";[111] kolikor nam na ravni neke simbolne igre kaže, kako prekoračiti mejo in odkriti zakone prostora bližnjika kot takega.

Kar nam spodmika tla, je dejstvo, da preprosto ni skupne mere med zadovoljitvijo, ki jo ponuja užitek v svojem prvotnem stanju, in med tisto, ki je posledica zavitih, celo sublimiranih oblik, v katere užitek zaplete kultura.

Sadovo delo je neprekosljivo v smislu nekega absoluta neznosnosti tistega, kar je mogoče izraziti z besedami, ki zadevajo transgresijo vseh človeških meja.

Lahko priznamo, da v nobeni književnosti nobenega časa ni bilo tako škandaloznega dela, da nihče drug ni tako globoko prizadel človeških čustev in misli.

"Zares, zdi se, da si ni mogoče zamisliti nobene grozovitosti, ki bi se je ne dalo najti v tem katalogu. Tu je tak izziv občutljivosti, da je njegov učinek dobesedno osupljiv – kar pomeni, da izgubite tla pod nogami.

S tega stališča bi lahko celo rekli, da je učinek, za katerega gre, dosežen brez sleherne umetnosti, brez kakršnegakoli upoštevanja

[106] Ibid.

[107] Da bi osvetlil paradoks užitka, vpetega v dialektiko sreče, se Lacan najprej loti njegovega razmerja z Zakonom, kolikor je utemeljen v Drugem; tja sledi Freudovemu mitu, ki po njegovem pojasnjuje dejstvo smrti Boga; "če ni drugega kot manko, Drugi umanjka (...) in označevalec je označevalec njegove smrti." (Ibid., str. 192).

[108] Ibid., str. 192.

[109] "Vsakič, ko se Freud kot v grozi ustavi pred posledicami zapovedi ljubezni do bližnjega, vznikne ta nujna zlobnost, ki tiči v tem bližnjem. A ta zlobnost tiči potemtakem tudi v meni samem. In kaj mi je bližjega kot to, kar tiči globoko v meni samem, kar je prav moj užitek, ki se mu ne upam približati? Kajti brž ko se mu približam, ... vznikne ta neznanska agresivnost, pred katero se umikam, ki jo obračam proti sebi in ki daje – prav na mestu izginulega Zakona – pomen tistemu, kar mi ne dovoli prekoračiti neke pregrade prav na meji Stvari." (Ibid., str. 185) "Že pred skrajnimi formulacijami iz spisa Onstran načela ugodja je jasno, da tiči že v prvi formulaciji načela ugodja kot načela neugodja ali manjšega trpljenja neka onostranost, ki pa rabi prav zato, da nas drži na tej strani. Funkcija dobrega je pri tem zgolj ta, da nas drži stran od našega užitka." (Ibid., str. 184).

ekonomije sredstev, zgolj z akumulacijo detajlov in peripetij, vsemu temu pa je dodana še napihnjenost disertacij in justifikacij ..."[112]

Čemu naj bi služile te t.i. disertacije?

"Zgolj neotesanim duhovom se zdi, da so disertacije tu zato, da zagotovijo erotična zadovoljstva. Toda celo ljudje, veliko bolj prefinjeni od teh neotesancev, so omenjenim disertacijam, imenovanim digresije, pripisali padec sugestivne napetosti, in to na ravni, na kateri ti prefinjeni duhovi – gre za *Georgesa Batailla /poud. m.p./* – razumejo vrednost dela v tem, da nam ponuja dostop do vnebovzetja bitja skozi razuzdanost."[113]

Kar je za Lacana bistveno, je odgovor bitja – bralčevega ali avtorjevega – na bližanje natanko nekemu središču razžarjenosti, absolutni ničli, ki je fizično nevzdržna.

Red tistega, kjer nastopa Sade, poimenuje "eksperimentalna književnost".[114] Ob tem je umetniško delo izkušnja, ki s svojim procesom iztrga subjekt iz njegovih psiho-socialnih navez.

"Ko napredujemo v smeri te središčne praznine, kolikor se nam doslej v takšni obliki predstavlja dostop do užitka, se telo bližnjega razkosava."[115]

Ko nas Lacan vodi na področje etike psihoanalize, nas pripelje do določene meje, ki jo ponazori z zoperstavitvijo Kanta in Sada, z osvetlitvijo – najsi še tako paradoksno – drugega z drugim. Pripelje nas do "točke apokalipse, morda razodetja"[116] – do nečesa, kar se imenuje *transgresija*.

To točko pa vidi v pomenljivem razmerju s pomenom želje in užitka, kolikor nam ta nastopa kot nedostopen, nejasen in neprosojen. Prišli smo torej do meje, do polja dostopa k tistemu, za kar gre pri želji.

"Resnična ovira, ki zaustavi subjekt pred poljem radikalne želje, ki ga ni moč imenovati – če je to polje polje absolutne destrukcije, destrukcije onstran trohnenja – je strogo vzeto estetski fenomen, če ga je namreč mogoče identificirati z izkustvom lepega, lepega v svojem bleščečem žarenju, tistega lepega, za katero so rekli, da je bleščanje resnice. Očitno je to zato, ker resničnemu prav nič ne ustreza, da mu je lepo, če že ne bleščeče ogrinjalo, pa vsaj prevleka."[117]

Razsežnost dobrega postavlja močan zid na poti naše želje. Toda, kaj je onstran pregrade, ki jo varuje struktura sveta blaginje?

Na meji je neka točka prekoračenja, ki nam lahko omogoči, da določimo neki element iz polja onstran načela dobrega – *ta element je lepo*.

Prav rob tega polja je tisti, ki nam skupaj z načelom ugodja preprečuje, da bi vstopili vanj – to pa je *rob bolečine*.[118]

* * *

Psihoanaliza, lingvistika, poetika so prišle do ugotovitve, da se prepovedana, v nezavedno izrinjena želja poslužuje jezikovnih figur.

Povsod v jeziku je moč najti sled želje.

[110] Ibid., str. 192.

[111] Ibid., str. 198.

[112] Ibid., str. 200.

[113] Ibid; Batailla, ki se je sicer resno ukvarjal s Sadovim delom (npr. v: Literatura in zlo, Erotizem), Lacan na tem mestu oplazi s precej ciničnо pripombo o njegovem razumevanju Sada.

[114] Ibid.

[115] Ibid., str. 201.

[116] Ibid., str. 206.

[117] Ibid., str. 215; Lacan skuša pokazati, da na lestvici tistega, kar nas ločuje od središčnega polja želje, dobro pomeni prvo postajo, lepo pa drugo in mu je bliže.

[118] Lacan v nadaljnjem razvijanju osvetljuje nakazana razmerja v iskanju bistva tragedije skozi komentar Sofoklove Antigone.

Temeljni zakon jezika – da tam, kjer so besede, ni stvari – še posebej velja za književni erotizem, kjer ima želja na voljo celotni univerzum besed, medtem ko užitek deli usodo z odsotnostjo Stvari.

Užitek je smisel želje, vsebina erotičnega govora. Erotično je estetsko v tem, ko skuša z jezikom, kodom, obliko zajeti želeni predmet, ki se tako vztrajno izmika.

Vendar je med telesom – uživanjem in erotizmom kot tudi med umetnostjo in estetiko meja, ki je ni mogoče odstraniti. Erotično umetnost bi lahko opredelili kot manifestacijo nujnosti hedonističnega odloga.

"Erotizem in estetika sta formalni in predhodni kompromis med željo po uživanju in konkretno ali abstraktno prisotnostjo lepote."[119]

Literatura *problematizira* zadovoljitev želje.

Klasična ljubezenska zgodba živi od želje in umre z njeno izpolnitvijo.

Odlaganje zadovoljitve v senci smrti pa sodi tudi k svojstvenemu področju erotizma – k t.i. "erotizmu prestopa". Junaki markiza de Sada se na primer vzdržujejo preproste zadovoljitve želje, jo skrajno intenzivirajo po poti zločina.

"Celo v Sadovi viziji je smrt odvrnjena k *drugemu*, ta *drugi* pa vsakokrat najprej pomeni kar najsladostrastnejši vidik življenja. Področje erotizma je do zadnjega ostanka zaznamovano z zvijačo in prevaro. Predmet, ki Erosa prikliče v življenje, se vselej prikazuje kot nekaj drugega kot to, kar je v resnici. Tako imajo glede erotizma pravzaprav še najbolj prav asketi, ki o lepoti trdijo, da je hudičeva past: in res, le zavoljo lepote je do določene mere znosna tista potreba po neredu, nasilju in ponižanju, ki je položena v samo zibel ljubezni."[120]

* * *

Nemara se zdi nenavadno, paradoksalno, da diskurz ljubezenskega razmerja iščemo v *mejnih estetikah*. Namesto da bi osvetlili neposredni jezik običajne idealizacije ljubezenskega objekta, analiziramo boleča ali ekstatična stanja, v katerih se objekt izmika.[121]

Psihoanaliza uči, da ljubezenska izkušnja temelji na narcizmu ter na z njim povezani praznini, ki porodi sleherno idealizacijo.

Kot drugo pa v govorici transpozicija te idealizacije implicira, "da pisanje in pisec govorico prevsem ustoličita ravno kot najljubši objekt: prostor ekscesa in absurda, ekstaze in smrti".[122]

Metaforična dinamika temelji na razmerju, ki ga ima v dejanju izjavljanja govoreči subjekt z Drugim (ne pa na imenovanju reference, ki bi bila nujno bit).[123] Tu gre za postavitev notranjega temelja, "stanja duha" namesto zunanjega temelja, kakršen je referent.

S psihoanalitične pozicije je mogoče ugotoviti resnično preobrazbo diskurza Zahoda, pri kateri je v igri metafora, posledice pa nosi zaljubljeni subjekt; razpre se prostor, ki mu lahko pripade samo škandalozna narava.

[119] M. Zerafa, "Erotika, odnosno estetika", v: M. Komnenić... [et al.], Goropadni Eros (ogledi o erotizmu), Prosveta, Beograd 1982, str. 322.

[120] G. Bataille, Préface de "Madame Edwarda", v: L' Érotisme, str. 299 (v slo. v: Zgodba o očesu, str. 22)

[121] J. Kristeva, "Ljubezenske bolečine: polje metafore", str. 55.

[122] Ibid.

[123] Z analitične pozicije se ravno izjavljanje kaže kot edini temelj smisla in pomena diskurza. "Subjektivna struktura, ki jo razumemo kot specifičen izraz odnosa med govorečim subjektom in Drugim, določa samo pozicijo realnosti, njen obstoj ali neobstoj, njeno spodmaknjenje ali hipostazo." (Ibid., str. 60).

"Tako deontologizirani ali – v skrajnem primeru – razčlovečeni ljubezen in metaforika sta odslej usoda govorice, ki je razvila vsa svoja sredstva."[124]

Ljubezenski stili se lahko sedaj pred nami razprostrejo kot raznolike zgodovinske uresničitve za ljubezenska stanja bistvene metaforike (dvorna retorika, razvneta romantika itn.).

Slednjič nam Georges Bataille razkrije, "kako se v trenutku, ko erotizem preneha biti javna tajnost ljubezenske izkušnje in ko se odkrito pokaže v vsej svoji obsceni ter kruti goloti, ljubezenski diskurz ne izraža več z metaforami, temveč z vrzelasto *pripovedjo* na eni strani in *razglabljanjem* na drugi ".[125]

Zdi se, da o želji ne gre povedati vsega, da bi se ljubezen, določena idealizacija drugega, lahko ohranila ter omogočala tisto semantično napihnjenost, kakršno pomeni metafora v ožjem smislu (najsi gre za romantično ali nadrealistično metaforo).

Priznanje želje v govorici pa je tisto, ki odpre polje pripovedi.

Literatura se nam kaže kot "privilegiran prostor, kjer se smisel vzpostavlja in ruši, izginja prav takrat, ko se morda zdi, da se obnavlja."[126]

– Takšen je učinek metafore, katere subjekti ostajamo.

Literarna izkušnja se po svojem bistvu razkriva kot ljubezenska izkušnja, ki destabilizira isto prek njegove identifikacije z drugim.

Tisto, kar literatura s tako bolečo prepričanostjo posreduje, pa je vera v lastnen uspeh kot vrhovno avtoriteto.

"Kot religija imaginarnega, religija Jaza, Narcisa, je estetska religija bolj žilava, kot si je predstavljal Hegel."[127]

[124] *Ibid., str. 61.*

[125] *Ibid., str. 63; "Obsceno priznanje jedra ljubezni, ki ga zavzame incest, pri Bataillu /gre za Bataillevo pripoved Moja mati – op. M.P./ kakor skozi povečevalno steklo sproži pripoved, sestavljeno iz zastankov in svobodnih asociacij: klasična in obenem raztreščena naracija."*

[126] *Ibid., str. 63.*

[127] *Ibid.*

[128] *Julia Kristeva razlikuje dvoje ravni ali stanj teksta: "fenotekst", ki ostaja vezan na pravila gramatičnega delovanja, in "genotekst", ki ustreza nagonskim procesom, a ni dan neposredno, temveč le kot odsotnost, kot prekoračenje jezika (o teh dveh ravneh govori Kristeva npr. v "Sistem in govoreči subjekt", Literatura št. 41/1994, str. 51).*

III. URESNIČEVANJE GOVORA DRUGEGA

1. JEZIK IN TELO

Teksti o erotizmu in erotični literaturi nas slednjič privedejo do *uprašanja telesa.* Nekateri v erotični literaturi, kakršna je Batailleva (zanj je erotizem eden od vidikov brezrezervnega trošenja), vidijo na delu ali v zametku prevratniško približevanje jezika telesu: telo se osvobaja teže znakov, simbolov, metafor in spregovori v jeziku, ki zaživi v ritmu dihanja, planja krvi in ekstaze.[128]

Ali pa je iskanje jezika telesa (ali jezika kot nekakšnega "anagrama" telesa) obsojeno na neuspeh? – Telo in užitek vztrajno ostajata v temi mesa, jezik pa v svoji logični strukturi?

1.1. Novo vrednotenje čutnosti in telesa

Zamenjava splošne paradigme v smislu prehoda od pisave k sliki, od diskurzivnega k figuralnemu, je pogojena tudi z obratom na ravni filozofije, namreč s prehodom od Hegla k Nietzscheju, od velikih sistemov (obči duh) k individuumu, ki ima telo. Pri tem je odigral

pomembno vlogo filozofski eksistencializem (od Kierkegaarda do Sartra in Heideggerja), posebno pozornost pa gre posvetiti tradiciji t.i. nediskurzivnega jezika, analiziranega v teorijah Foucaulta in Deleuza.

Po Foucaultu se z modernim obdobjem,[129] opredeljenim z de Sadovo literaturo in časom po letu 1800, razpre prostor teme in nediskurzivne književnosti, pri kateri dobiva jezik svojo ontološko konstitutivno vlogo. Prišlo je do *rojstva literature*[130] v smislu Mallarméja, Nietzscheja, de Sada, Batailla in Artauda, s tem ko se je uresničil govor Drugega (norosti, seksualnosti, smrti), v razločitvi od svoje predstavne, klasicistične funkcije.

To Drugo, drugačno, nediskurzivno in temno, ki je bilo nekdaj izrinjeno, potlačeno in omalovaževano, postaja bistveno za sodobne strategije pluralnega, kjer dobiva svojo polno veljavo. Takšen temačen in potlačen objekt je bilo dolga obdobja v zgodovini Zahoda tudi telo.

Odkrivanje telesa v teorijah bodisi prek naveze Schopenhauer – Nietzsche – Kierkegaard ali tiste, ki je značilna za sodobnejšo francosko družbeno teorijo, zaznamovano z vplivi nietzschejanske in desadovske tradicije (od Batailla do Foucaulta in Deleuza) ali pa za usmeritev Freud-Lacan, je dobilo v drugi polovici 20. stoletja dopolnilo v sodobnih sociooloških teorijah, inspiriranih z množično kulturo, vsesplošno estetizacijo in mediatizacijo.

Sklep

Človeško telo je bilo v zgodovini, v vseh obdobjih ožigosano z grešnostjo svojega bistvenega določila – mesenosti. Kot tako je bilo izpostavljeno najštevilnejšim tabujem.

Toda na robovih racionalne organizacije človekovega razmerja do telesa so vseskozi vznikali presežki.

Filozofski upor se je dvignil pozno, na Nietzschejevi sledi so ga netili Merleau-Ponty, Foucault, Kristeva, toda še vedno na margini akademskih razprav, vsaj glede večine in manjšine.

Telo pa naprej izpričuje svojo "zgodbo", najneposredneje s podobami erotizma, bolečine, norosti, smrti. Pred temi podobami vedno znova obnemimo od nelagodja, tesnobe, preplavljeni z občutki krivde zaradi (prepovedane) naslade.

Tudi smrt je že od nekdaj pomenila madež, nekakšno anamorfično podobo,[131] pojavlja se kot packa na polju videnja, ki pa ne more biti očiščena. Anamorfična podoba lahko razjasni nered/bolezen, ki je vedno sestavni del resnice. Pokaže na *drugost*: brez čutečega védenja o njej ne more biti nikakršne estetske zavesti ali celo subjektivnosti. Ob tem je groza nekakšna slutnja subjektivnosti, občutek, da smo doživeli dotik Drugega. V anamorfični uresničitvi "dialektike na mrtvi točki" tisto, česar si ne moremo predstavljati – smrt – postane občuteni Drugi.[132]

[129] Foucault vidi dvoje velikih diskontinuitet v épistémè zahodne kulture: "tisto, s katero se začenja doba klasicizma (okoli srede XVII. stoletja), in tisto, ki z začetkom XIX. stoletja označuje prag naše moderne dobe". (M. Foucault, Riječi i stvari, Nolit, Beograd 1971, str. 66)

[130] Andrej Medved govori o mejni, minorni, "nedozoreli" literaturi, "ki se nenehno izmika definicijam, teoriji, estetskim opredelitvam, kajti njen jezik je heterogen, pulzirajoč, nepregleden, brez stila, izenačen z živo eksistenco in njeno menjavo, spreminjanjem". "Jezik minorne literature ničesar ne poveže, sintetizira, zaključuje; je brez morale in spoznanja. Minorna literatura ni afirmativna v klasičnem razumevanju evropske literature; v njej vladajo negacija, odpor in blasfemija, krik, na meji fragmentarnosti …" (A. Medved, Orfejev spev, Nova revija, Ljubljana 1998, str. 336). Avtorji, ki jih Medved izrecno omenja, pa so de Sade, Lautréamond, Bataille, Buñuel in Artaud.

[131] Lacan je pri opredeljevanju "objekta a" privzel "anamorfozo", pojav popačene podobe, ki jo človek brez popačenja vidi le iz posebne perspektive, tako kot npr. na slavni Holbeinovi sliki iz leta 1533 Poslanika: ob nogah obeh odličnikov in pod simboli različnih vej znanosti opominja strašna podoba "anamorfne" lobanje (vidna postane, če sliko

Vodilni motiv moderne dobe je zato usmeritev k (samo)preseganju in stopnjevanju zgolj življenja. Način, kako to počne, je oprt na tehnologijo, ki pa sopripada tudi umetnosti.

V sodobnosti je smrt skozi medije estetizirana in nevtralizirana in kot takšna namenjena estetskemu uživanju (kot estetski objekt, "blago"). S tem je izvržena iz sodobnega življenja kot grozljiva "stvar", tisti referent, ki zbuja skrajno nelagodje, povezano z metafiziko in bolečino.

Edini (še) realni preostanek zaznave in (njenega) telesa, ki uhaja medijski tehnologiji, je ravno bolečina. Umetnost, ki išče po poti bolečine in izkustva ranljivosti, pa je tista, ki investira človekovo telo.[133]

Bataillev poskus utemeljitve nekakšne erotične ontologije človeka, usodno razpetega med dialektiko dela in erotično uročenost, prej ali slej usmeri misel na vprašanje telesa. Odgovor na erotično željo ter nato – manj telesno – željo po poeziji , ekstazi (pa je razlika med erotizmom in poezijo sploh ujemljiva? – G. Bataille) je – na nemara neizrekljiv način – vpisan v meso.

pogledamo od strani), da so minljive vse stvari, tudi jasna racionalnost najbolj razsvetljene dobe, in da je trohnenje po smrti tisto neizbežno (J. Lacan, Štirje temeljni koncepti psihoanalize, CZ, Ljubljana 1980, "Anamorfoza", str. 108–122).

[132] Na Holbeinovi sliki prav pogled smrti povzroči, da gledalci, po Lacanovih besedah, pobesijo pogled.

[133] Samosvoj in vpliven poskus "uresničevanja govora Drugega" je zastavil Antonin Artaud (1896–1948): telo naj bi postalo kreator in nosilec novega telesnega gledališkega jezika; to je bila pogosta inspiracija umetnosti performansa, še zlasti body arta.

LITERATURA

ARTAUD, Antonin, Gledališče in njegov dvojnik, *Knjižnica MGL, Ljubljana 1994.*

BATAILLE, Georges, L' Expérience intérieure, *v: Oeuvres complètes V., Gallimard, Paris 1973.*
– Méthode de Méditation, *v: Oeuvres complètes V., Gallimard, Paris 1973.*
– L' Érotisme, *Minuit, Paris 1992.*
– Erotizam, *BIGZ, Beograd 1980.*
– Književnost i zlo, *BIGZ, Beograd 1977.*
– O Ničeu, *Književna zajednica Novog Sada (Antropos), Novi Sad 1988.*
– Zgodba o očesu *(izbor), Nova revija (Paradigme), Ljubljana 1995.*

BELANČIĆ, Milorad, "Žorž Bataj i pitanje postmoderne", V: Bataille, G., O Ničeu, *Književna zajednica Novog Sada (Anthropos), Novi Sad 1988, str. 7–19.*

ČOLOVIĆ, Ivan, "Književnost kao prestup", v: Bataille, G., Plavetnilo neba, *Prosveta, Beograd 1981, str. 271–279.*

DERRIDA, Jacques, Izbrani spisi, *Krt, Ljubljana 1994.*
– *"Gledališče krutosti in zapora predstave", v:* Prisotnost, predstavljanje, teatralnost *(razprave iz sodobnih teorij gledališča), Maska (Transformacije), Ljubljana 1996, str. 82–103.*

DIAMOND, Elin, "Groza katarze v performansu 20. stoletja", Maska št. 1–3/ 1995–96, str. 59–64.

DOLAR, Mladen, Heglova Fenomenologija duha I., *Analecta, Ljubljana 1990.*
– Samozavedanje, Heglova Fenomenologija duha II., Analecta, *Ljubljana 1992.*

DURAND, Regis, "Performans in meje teatralnosti", v: Prisotnost, predstavljanje, teatralnost, *Maska (Transformacije), Ljubljana 1996, str. 18–28.*

FÉRAL, Josette, "Od estetike zapeljevanja do estetike 'ob-scenega'" (1), Maska št. 1–3/1995–96, str. 47–51.

FREUD, Sigmund, "Onstran načela ugodja", v: Metapsihološki spisi, *Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 241–300.*

FOUCAULT, Michel, "Préface à la transgression", Critique, Paris 1963, št. 195–196, str. 751–769.
– Riječi i stvari, *Nolit, Beograd 1971.*

GRLIĆ, Danko, Estetika III., Smrt estetskog, *Naprijed, Zagreb 1978.*

HEGEL, G.W.F., Fenomenologija duha, *Analecta, Ljubljana 1998.*
KOMNENIĆ, Milan ... [et al.], Goropadni Eros *(ogledi o erotizmu), Prosveta, Beograd 1982.*
KRISTEVA, Julia, "Sistem in govoreči subjekt", "Ljubezenske bolečine: polje metafore", Literatura št. 41/1994.
LACAN, Jacques, Etika psihoanalize, *Delavska enotnost, Ljubljana 1988.*
– Štirje temeljni koncepti psihoanalize, *CZ, Ljubljana 1980.*
LASH, Scott, Sociologija postmodernizma, *Znanstveno in publicistično središče (Družboslovje), Ljubljana 1993.*
LECOQ, Dominique, "Književnost, erotizem in smrt", v: Bataille, G., Zgodba o očesu, *Nova revija, Ljubljana 1995, str. 5–7.*
LO DUCA, Joseph-Marie, "Georges Bataille – Nasladni srh na pragu nespoznavnega", Nova revija št. 136–137/1993, str. 1038–1044.
MEDVED, Andrej, "Poezija in njena zgodovinskost", v: Spisi in razlage *(kritični eseji 1968–1996), str. 225–230 (tudi v:* Orfejev spev, *Nova revija, Ljubljana 1998, str. 335–339).*
STREHOVEC, Janez, Virtualni svetovi, *Znanstveno in publicistično središče (Sophia), Ljubljana 1994.*
VATTIMO, Gianni, Konec moderne, *Literarno-umetniško društvo Literatura (Labirinti), Ljubljana 1997.*

Studije

participativne kulture

Mitja Velikonja

K študijam participativne kulture

Sodobna množična kultura z vsemi svojimi medijskimi in komunikacijskimi inovacijami spodbuja nove in neverjetno raznolike oblike kulturne produkcije, verovanj in pripadajočega skupinskega povezovanja na najširšem spektru različnih področij. Svet show businessa in nova religijska gibanja; oboževanje medijskih zvezd in mitiziranja znanosti ter tehnike; kulta telesa in športno navijaštvo; globalizacija fenovskih skupin ali konjičkarstva in fin-de-sieclovska apokaliptična mrzlica; da ne govorimo o sodobnih političnih, nacionalnih ali cerkvenih "velikih zgodbah", pravih zgodovinskih zombijih, nenavadno vitalnih tudi po nič kolikokrat napovedanem "koncu ideologij" – vsi ti fenomeni postavljajo pred družboslovce nove dileme, vprašanja in definicije.

Kritični pogledi na množično kulturo – očitajo ji konformističnost, ideološkost in komercialnost – bi v brstenju takih pojavov opazili posledico anomičnosti sodobne družbe (razkroja starih identitet, vezi, verovanj, pripadnosti ipd.), njeno fragmentiranost in atomiziranost posameznikov v njej. Slednji naj ne bi bili več aktivni v oblikovanju kulture, ampak zgolj njeni pasivni sprejemniki, "objekti" kulture. Kulturna industrija, kot jo imenujeta Adorno in Horkheimer v "Dialektiki razsvetljenstva", naj bi bila torej preprost nadomestek za tisto "pravo", "avtentično" kulturno produkcijo. Drugače rečeno, te fenomene opazujejo zgolj kot premišljeno sproducirane in usmerjane "od zgoraj"; ki pacificirajo, spodbujajo konformnost in konvencionalnost. Kot ideološke aparate – če rečem z Althusserjem – države, nič manj pa tudi naddržavnih institucij: mednarodnih gospodarskih korporacij, cerkvenih organizacij itn.

Tak pogled je nedvomno upravičen, a do določene mere. Po mojem mnenju ga je nujno dopolniti s pogledom "od spodaj", v smislu "ljudskosti" kulturne in verovanjske produkcije. Mislim, da so lahko tudi v pogojih množične družbe posamezniki ali skupine "subjekti" kulture in verovanj, torej aktivni, emancipirani (so)oblikovalci kulture, duhovnosti in pripadajočih oblik skupinskosti. In to na dva načina: z lastno (sub)kulturno produkcijo, verovanjskimi sintetizacijami in socialno inovativnostjo; ter tudi (pesimistično rečeno,

predvsem) na način izbire, s prisvajanji iz domala neizčrpnega vodnjaka sodobnih množičnokulturnih artefaktov in idej. Ti produkti, pripadnosti in verovanja vsebujejo torej najmanj ti dve razsežnosti: tisto želeno, nadzirano, fabricirano, standardizirano in tisto neujemljivo, nepredvidljivo, "pristno". Šele njuno kombiniranje lahko privede do produktivnega, množično razširjenega in inovativnega spoja.

Zato je o njih smiselneje govoriti kot o načinih sodelovanja, dopolnjevanja in predelovanja; seveda ob hkratnem zavedanju, da ne gre za asimetričen proces, v katerem bi imeli obe strani enake možnosti. Mislim, da je ustrezen pojem za to "participativna kultura", v kateri so produkti množične kulture pogosto le izhodišče lastne estetske, duhovne in socialne produkcije. Ločnica med ustvarjalci in naslovniki oziroma uporabniki kulturnih produktov in verovanjskih sklopov postane manj jasna. Namen pričujočega bloka je prikazati logiko delovanja participativne kulture kot tiste, ki je obenem vodena in spontana, množična in ljudska. Prispevki v tem tematsko namerno heterogeno sestavljenem bloku predstavljajo štiri primere takih družbenokulturnih in verovanjskih fenomenov v sodobnosti.

Prispevek Renate Dacinger o elektronski cerkvi priča o tem, kakšne novosti uvaja v religiozne prakse obstoj novih komunikacijskih medijev; omogoča, da so danes lahko pripadniki določene verske skupnosti povezani zgolj "na daljavo", da so torej "skupaj vsaksebi". Če sledimo Durkheimu, gre v biti skupinske ureditve iskati verovanjsko podstat. Težava nastane takrat, ko se zgolj ena izmed oblik verovanja monopolizira oziroma institucionalizira (npr. v cerkveno organizacijo, državno mitologijo). Versko življenje se po tej logiki reducira na tisto organizirano, institucionalizirano, kar gre seveda v korist nosilcem in apologetom tiste "edine prave" vere v neki družbi. Z biti veren se tako samoumevno označujemo pripadnost neki natančno določeni, praviloma dominantni cerkveni organizaciji. Podobno je tudi s političnimi in nacionalnimi mitologijami ali pa z mitologijami vsakdanjega življenja, zapisanimi tako v "svetih pismih" posameznih družb (npr. v "nacionalnih" zgodovinopisjih, ustavah, sosledjih praznikov, političnih genealogijah, šolskih učbenikih), kot tudi v popularnih predstavah (stereotipih, zdravorazumskih prepričanjih ipd.).

Verovanje pa je seveda tako z individualnega, psihološkega, kot tudi družbenega stališča dosti širši fenomen, kot kaže vsakdanja uporaba tega pojma. Poleg vedenja in igre je nepogrešljiv del človekovega kompleksnega doživljanja sebe, drugih in sveta nasploh. To pa prinaša v družbeno življenje tudi nove oblike povezovanja, skupnosti, ki temeljijo na drugačnih osnovah kot dosedanje. Sociologi religije tako ugotavljajo pomembne premike od tradicionalne, normativne, "zunanje", cerkvene pripadnosti (belonging without beliving) k osebni veri (beliving without belonging).

V članku Sare Maitland gre za obravnavo kulta "kraljice angleških src" Diane Spencer, tragično preminule žene angleškega prestolonaslednika. Razlog za uvrstitev tega prevoda v pričujoči blok je poleg vsebinskega tudi biografski: ravno ob njeni smrti in pogrebu sem se študijsko mudil v Londonu in bizarnost celotnega dogajanja doživel precej od blizu: od njenih portretov, barvnih celostranskih prilog iz časopisov, nalepljenih na okna predmestnih hiš, mimo katerih sem se vozil tako, da so gledala ven, do stotin kvadratnih metrov, prekritih z rožami in posvetili Njej, pred rezidenco kraljeve družine; množic romarjev ter hipnega odziva pouličnih kramarjev in "ta prave" kulturne industrije (monografije o njej, življenjepisi, posterji, skladbe ipd.). Déjà vu za tiste, ki se dobro spominjamo podobnih množičnih čustvovanj ob smrti edinega jugoslovanskega maršala. Avtorica ta osupljivo množičen fenomen v državi, ki ima – kakšen zgodovinski anahronizem! – svojo državno, anglikansko cerkev, primerja z ikonografsko tradicijo rimskega katolicizma. Ta "vrnitev

potlačenega" na področju verovanjskih predstav sovpada tudi z določenimi političnimi usmeritvami in idejami tedaj (in še sedaj) vladajoče laburistične stranke.

Izraz fen (v angleščini fan) korenini v latinščini: fanaticus pomeni besneč, vzhičen, okrajšava fan se je v angleškem (sprva novinarskem) besedišču pojavila v poznem 19. stoletju kot oznaka za navijače športnih moštev. Nujna pogoja za nastanek fenovstva sta močna in kontinuirana množičnokulturna produkcija in učinkovita medijska prisotnost. Dejan Ladika obravnava fenomen "trekkerjev", navdušencev nad nanizanko "Star Trek". Širše gledano lahko fenovstvo definiram kot povezanost skupinskih, množičnokulturnih in verovanjskih vidikov doživljanja ljudi, ki jih druži skupno zanimanje, naklonjenost ali oboževanje določenega pojava, osebnosti ali neke druge skupine ljudi (npr. športnega kluba, glasbene skupine, estradne zvezde ipd.) in ki se zaradi tega lahko povezujejo s sebi podobnimi. Bodisi organizirano v klubih bodisi priložnostno, spontano, je eno najbolj zanimivih in množičnih fenomenov sodobne družbe.

Podobno velja tudi za grafitovstvo, katerega ljubljanske manifestacije obravnava Maja Novak v svojem prispevku. V tej specifični subkulturni produkciji se uveljavljena stripovska ikonografija srečuje z inovativnimi oblikami črk, množičnokulturne vsebine z ljubezenskimi – hetero – ali homoerotičnimi – namigi, politična in ideološka gesla s športnimi pozivi ipd. In to na daljici med zgolj napisi in pravimi likovnimi kompozicijami, najraje pa seveda v njihovi kombinaciji. Urbana estetika grafitov individualizira, počloveči, ozaljša ogolelost betonsko-asfaltne krajine, je ulična umetnost v najboljšem pomenu besede; obenem gre za svojevrsten stenčas, komunikacijsko prizorišče, na katerem se na kratek in jedrnat način izmenjujejo, dopolnjujejo, konfrontirajo različna mnenja o aktualnih dogajanjih. Grafiti so demokratičen medij: njihovega pisanja/risanja se lahko loti vsakdo, ki ima kaj povedati, ki to hoče in zna – ali pa tudi ne. S to zadnjo skrajnostjo cikam na tiste, ki se prav v ničemer ne nanašajo na prav nobenega zunanjega referenta več (in ki so tudi estetsko najpreprostejši): za postmodernistično logiko ni pomembno kaj, samo da je, sledijo npr. grafiti KR NEKI ali TO JE GRAFIT BL BEDN, ki sem ju zasledil za Bežigradom, in pa GRAFIT? ZAKAJ PA NE! iz stare Ljubljane.

Članki v tem bloku torej poudarjajo dve pomembni razsežnosti, s katerima se srečujemo v sodobni družbi. Prvič, tako kot je ta decentralizirana tudi na področju verovanj, duhovnosti, kulture in oblik skupinskega povezovanja, je nujno treba pluralizirati tudi same te pojme, ki so se doslej neproblematično reducirali zgolj na eno izmed teh oblik ali na nekaj le-teh. Krajše rečeno: prihaja do premeščanj, ne pa opuščanja. Novim oblikam kulturne produkcije, vernosti in skupinskosti je preveč preprosto odrekati legitimnost ali pristnost glede na prejšnje oziroma jih ocenjevati s starimi merili. To preprosto pomeni, da teh družbenih fenomenov ne gre jemati enosmerno: profanacijo določenih pojavov in verovanj spremlja sakralizacija drugih; demitologizacije remitologizacije; individualiziranje sodobnega človeka nove oblike povezovanja; njegovo izoliranje in privatiziranje se presega z novimi komunikacijskimi zmožnostmi; otopelost in odtujenost prebujajo nove oblike čustvovanja, naklonjenosti in privrženosti. In drugič, nujno je upoštevati oba procesa kulturne produkcije, ki sta v literaturi po navadi – tudi kronološko – izključljiva: "ljudskega" in "množičnega". S pojmom participativne kulture lahko opustimo tovrstne, dobro uveljavljene fatalistične poglede in se lahko učinkoviteje lotimo preučevanja sodobne kulturne produkcije.

Renata Dacinger

Elektronska cerkev

Elektronska cerkev je sredstvo širjenja konservativnega protestantizma in ena številnih oblik religijskega komuniciranja. Pod tem popularnim imenom je znan ameriški religijski televizijski program protestantskih fundamentalističnih verskih skupnosti, njegovi voditelji pa kot televizijski evangelisti ali televizijski pridigarji. Okrog elektronske cerkve in njenih voditeljev se je od njenega nastanka v začetku sedemdesetih let spletla prava mitologija, predvsem o izjemno velikem številu gledalcev in o njenem velikem političnem vplivu. Za televizijske pridigarje številni obiski političnega prizorišča niso namreč nobena redkost. Prav oni so izkoristili svoje "nevidno" občinstvo (religijske televizijske programe spremljajo gledalci doma in ne na očeh javnosti) in največ prispevali k nastanku teh zanimanje, začudenje in strah zbujajočih domnev. Še vedno pa so, še posebej zunaj meja ZDA, kjer se elektronska cerkev ni razvila, poznani predvsem po številnih škandalih, v katerih je prihajalo na dan njihovo razuzdano, izobilja polno in nič kaj sveto življenje, elektronska cerkev pa kot sredstvo, ki jim je to omogočilo.

Za krščansko versko tradicijo ni komuniciranje nič novega, pri elektronski cerkvi gre le za nov medij in novo, njemu prilagojeno obliko. Evangelij pomeni veselo novico oziroma vest in že Jezus je, sodeč po evangelijih, svojim učencem rekel, naj širijo njegov nauk. Fundamentalistični protestantski televizijski pridigarji so za uresničevanje teh Jezusovih besed začeli uporabljati sodobna komunikacijska sredstva, s katerimi lahko, kot je rekel prvi televizijski pridigar Graham (Graham v Abelman in Neuendorf, 1985: 98), v enem večeru pridigajo več ljudem, kot jim je apostol Pavel v vsem

življenju. Televizijski pridigarji trdijo, da je elektronska cerkev nova oblika religijskega komuniciranja, ki se bistveno razlikuje od tradicionalnega religijskega televizijskega programa: imela naj bi večji vpliv in privabljala drugačno občinstvo. Ta vtis daje tudi strah pred njeno politično močjo, ki je prisoten v javnosti. Tako elektronska cerkev kot tradicionalni religijski televizijski program sta religijska programa, vendar se elektronska cerkev od svojega prednika, tradicionalnega religijskega televizijskega programa, razlikuje.

Prva značilnost, po kateri se programa razlikujeta, je vsebina programa. Za tradicionalni religijski televizijski program so značilni prenosi bogoslužja, pridiganje, branje in poučevanje Biblije. Na drugi strani elektronska cerkev ni omejena le na religijske teme, njena vsebina in produkcija sta zelo podobni posvetnim televizijskim programom. Tradicionalni religijski televizijski program je za verske skupnosti sekundarna oziroma dodatna dejavnost, elektronska cerkev pa je primarna, glavna in v nekaterih primerih tudi edina dejavnost televizijskih pridigarjev. Ta razlika je delno posledica različnih organizacijskih oblik verskih skupnosti, ki oddajajo posamezni program. Tradicionalni program je značilen za formalne cerkve oziroma denominacije, elektronska cerkev pa za tip skupnosti, ki jo Hoover (1988: 87) imenuje paracerkev in zajema široko omrežje organizacij, cerkvenih služb, oddajnikov, snemalnih družb, založnikov, klubov, ki obkrožajo formalne denominacije in kongregacije ameriškega protestantizma. Fore (Fore v Hoover, 1988: 87) domneva, da se bodo v prihodnosti elektronske cerkve preoblikovale v samostojne formalne denominacije.

Religijski komunikacijski proces temelji na določenih dogmah, ki pripisujejo pomen komuniciranju med "obema svetovoma". Religijsko komuniciranje je specifično zaradi narave objekta religije, s katerim človek komunicira. Druga posebnost religijskega komuniciranja pa je posredništvo cerkve, duhovščine oziroma verske skupnosti v odnosu med posameznikom in objektom religije. Za verske skupnosti ne moremo reči, da imajo le vlogo kanala, po katerem se prenaša sporočilo med posameznikom in objektom verovanja. Prav narava tega objekta daje njihovi vlogi večji pomen. Kot posredniki med verniki in objektom verovanja samo komunikacijo pripravljajo, učijo in razlagajo.

Družbenopolitične okoliščine nastanka elektronske cerkve

Elektronska cerkev se je v začetku sedemdesetih let razvila v Združenih državah Amerike. Bila je središče, vir moči in gibalo ponovnega oživljanja religiozne zavesti, piše Hoover (1988: 19), k njenemu nastanku pa so pripomogle družbenopolitične spremembe v šestdesetih letih, ki jih Debeljak (1994: 117,118) opisuje

z naslednjimi atributi: razpad tradicionalnih moralnih norm, gibanja za črnske, ženske in homoseksualne pravice, legalizacija splava, odprava obvezne molitve v državnih šolah, radikalna kritika politične avtoritete, razkroj klasične družine, vojna v Vietnamu, alternativni življenjski stili, uboj J. F. Kennedyja in Martina Luthra Kinga, seksualna revolucija, študentski nemiri in kontrakulture.

Družbenopolitičnim in ekonomskim spremembam, ki sta jih sprožila moderno življenje in razvoj, so sledile religijske, ali kot piše Debeljak (1994: 124): "kriza tradicionalnih vrednot je kajpak prinesla tudi krizo tradicionalne religije". Šestdeseta leta so bila obdobje nastajanja novih oblik religije, eksplozije vzhodnjaških religij in ponovnega razcveta protestantizma. Članstvo in družbena moč formalno dominantnih religij sta upadala, razbohotila pa so se na levi netradicionalna, nekrščanska, celo sekularna gibanja spiritualne terapije, na desni strani propadajočega okolja pa karizmatična gibanja, novi evangelizem ali neoevangelizem in fundamentalizem, opisuje Hoover (1988: 25,38). Anderson (Anderson v Smrke, 1996: 35) vidi krepitev raznih fundamentalističnih verskih gibanj v ZDA kot odgovor na postmoderni svet: sodobno življenje s svojo kompleksnostjo, pluralizmom, nenehnimi utrujajočimi prepiri med različnimi družbenimi skupinami z različnimi pogledi na svet in s svojimi neskončnimi zahtevami do posameznika, da se opredeljuje in izbira, pri mnogih ljudeh zbuja močan odpor in strastno željo po preprosti, absolutni in edini resnici. To ponuja fundamentalizem s svojo preprosto, dobesedno na Bibliji temelječo razlago.

Fundamentalizem lahko najbolje razumemo, pravi Hudson (Hudson v Hoover, 1988: 39), kot fazo ruralno-urbanega konflikta (tiste dobe), ki predstavlja težnje tistih, ki so bili vrženi v novo, tuje, urbano okolje, vendar so se še vedno oklepali varnosti njihovega otroštva v ruralni Ameriki. Hoover (1988: 39) nadaljuje, da je bil fundamentalizem vedno pobožnost z močnim družbeno-kulturnim priokusom, ki promovira v demodernizaciji zakoreninjeno socialno filozofijo. Znotraj protestantizma je prišlo do diverzifikacije, že tretje po vrsti, ki je prinesla protestanski konservativizem, imenovan konservatizem, novi evangelizem ali neoevangelizem. Med konservativnim in tradicionalnim, tudi liberalnim protestantizmom obstajajo temeljne vsebinske razlike.[1]

Ob tem se poraja vprašanje, zakaj ravno rast religijske desnice (in vzhodnjaških religij) in ne vseh religij, vključno s tradicionalnimi? Debeljak (1994: 140) vidi odgovor na to vprašanje v nezadovoljstvu "s šepajočimi odgovori judovsko-krščanske tradicije na usodne dileme sodobnosti". In če drži, da je človek najprej homo religious, bitje, ki ga opredeljuje nenehno iskanje transcendentalnega smisla, prostora in časa, kot pravi Eliade (Eliade v Debeljak, 1994: 141,142), se je ta človek v drugi polovici dvajsetega stoletja, v "krizi duhovne blaginje" (Debeljak, 1994: 142) obrnil k fundamentalizmu.

Hoover (1988: 36–40) pravi, da je neoevangelizem v nasprotju

[1] Konservativni protestantizem verjame v nezmotljivost Biblije, v nastanek sveta v šestih dneh ali kreacionizem, iz Biblije izpeljuje načela in etiko za vsakdanje življenje za vse čase, poudarja transcendentnost, nadčloveškost, oprijemljivost boga, oživlja magijo in čudeže, zagovarja favoriziranje religije s strani države, zavzema se za molitev v javnih šolah, nasprotuje ekumenizmu in se v imenu prave vere udejstvuje tudi v politiki. Liberalni protestantizem pa na drugi strani zagovarja individualno branje in razlaganje Biblije, relativizacijo njene vsebine, versko doktrino je uskladil z Darwinovim razvojnim naukom, boga pojmuje kot človekovo kreacijo, zavzema se za ločenost cerkve in države, ne vmešava se v politiko in zagovarja ekumenizem. Bourgaultova (Bourgault v Hoover, 1988: 43) je podobno opisala, kar ona imenuje "simbolni svet" sodobnega in konservativnega protestantizma. Simbolni svet tradicionalnega protestantizma je zanjo zadržano, intelektualno obarvano, ritualizirano in regularizirano bogoslužje, ki temelji na družinskem obiskovanju cerkve, ekonomski in socialni udeležbi v sekularni kulturi, sprejemanju znanstvenih teorij in zavzemanju analitičnega in intelektualnega pristopa k poučevanju Biblije. Ta vzorec fundamentalisti prezirljivo imenujejo denominacijska cerkev s svojo nedeljsko religijo. Simbolni svet

fundamentalistične religije opisuje z emocionalnim stilom, spreobrnitveno izkušnjo, dobesednim razlaganjem Biblije, zavračanjem prevladujoče kulture z znanstvenim pristopom k nastanku človeštva, asketskim netoleriranjem sekularne družbe in revnimi, staromodnimi člani.

z strukturirano ortodoksijo etabliranih cerkva in rimskokatoliške cerkve, ki so poudarjale pomembnost v lokalni cerkvi zakoreninjenih cerkvenih obredov in zakramentov, poudaril teologijo in moč besede, pridiganje in druge oblike posredovanja "dobrih novic" pa so bile glavni cilj. Pri tem so cerkvene in institucionalne strukture manj pomembne. Narava in logika fundamentalistične teologije je omogočila, da je fundamentalizem postal kritik modernizma in sekularne družbe na splošno. Taka teologija je bila naklonjena prevzetju novih komunikacijskih sredstev, nadaljuje Hoover. Fundamentalistične skupine so tako preko knjig, razprav, periodičnih založb (Hoover jih imenuje transdenominacijske agencije) zgradile komunikacijsko in solidarnostno mrežo že v obdobju prvega velikega prebujanja. V tridesetih letih se je tem komunikacijskim sredstvom pridružil radio, v začetku sedemdesetih let pa še televizija.

Bruce (1990: 234,235) vidi rast protestantskega konservatizma in njegovo dominacijo nad komunikacijskimi sredstvi kot del širšega kulturnega vzorca slabljenja tradicionalnih cerkva. Pravi, da se je okrepil del evangelističnih, fundamentalističnih in binkoštnih produktov v religijskih radiodifuznih medijih, ko je naraslo njihovo število med ameriškimi protestanti. Njihovo prisotnost v ameriških množičnih medijih vidi kot dopolnitveni (*supply*) fenomen, ki najprej pomeni pripravljenost konservativnih protestantov, da trošijo denar za tovrstno aktivnost, šele potem (če sploh) pa merilo povpraševanja.

Elektronska cerkev se je razvila le v ZDA (drugje je dejansko nepoznana) in znotraj le nekaterih fundamentalistično protestantskih verskih skupnosti. Prvi razlog za to so prav gotovo specifične religijske razmere v ZDA. Sodobna evropska praksa je v procesu njihovega oblikovanja "... nastopala kot tisto, od česar se velja čim bolj oddaljiti..." (Smrke, 1996: 31). Kot temeljne značilnosti ameriških religijskih razmer Smrke (1996: 29–39) navaja versko pluralnost, neetabliranost (nedržavnost) cerkva oziroma ločenost cerkva in države ob zagotavljanju svobodnega izpovedovanja vere in bistveni delež religij (krščanskih variant) z načelnim poudarkom na individualnem oziroma brezposredniškem odnosu do boga.

ZDA so, opisuje Smrke (1996: 37), prizorišče delovanja stotin veroizpovedi, do katerih vlada pozitivno razpoloženje. Melton (Melton v Smith, 1986: 1) je do poznih sedemdesetih let v ZDA naštel 1187 osnovnih denominacij. Amerika namreč, kot pravi Smith (1986:1), uvaža tuje in obenem proizvaja domače religije. V tem pogledu vidi Smrke (1996: 37) ZDA kot prizorišče razmeroma lahkega prijemanja uvoženih religij in kot pomembnega izvoznika verskega blaga. Lahko bi rekli, da je za ZDA značilna tradicija verskega eksperimentiranja in inovacij (Warner, 1993: 1079). Ta značilnost je posledica že prej omenjenih osnovnih značilnosti religijskih razmer v ZDA. Kot sekundarno vzročno potezo, ki temelji na osnovnih religijskih značilnostih, navaja Smrke (1996: 34–38) visoko religijsko

mobilizacijo. Povezuje jo s pluralnostjo, z dereguliranostjo religijskega trga (ki se ji pripisuje spodbujanje zdrave tekmovalnosti) in z modernostjo na societalni ravni (s sekularizacijo v smislu odsotnosti državne cerkve in njenega obvladovanja različnih družbenih področij). Smrke meni, da se visoka religioznost ohranja tudi iz same zavesti o tradiciji visoke religioznosti in da so religije v ZDA uspešne, ker človeku ponujajo ožjo identiteto v nedoločljivi množici, s katero se ni mogoče čustveno zadovoljivo identificirati. Podobno vidi Warner (1993: 1051) visoko stopnjo mobilizacije kot dolgoročno posledico ločitve cerkve od države, Finkle in Stark (Finkle in Stark v Warner, 1993: 1055,1066) pa sta prepričana o pozitivni vzročni povezavi med religijsko pluralnostjo in religijsko mobilizacijo populacije.[2]

Da so religiozni simboli vedno bili in ostajajo temelj ameriške kulture, je izjavil že Tocqueville (Tocqueville v Hoover, 1988: 239). Konservativni kristjani so bili vedno nekakšno utelešenje tradicionalnih ameriških vrednot. Fundamentalizem in evangelizem pa slavijo te tradicionalne ameriške mite kot svete, opisuje Hoover (1988: 240).

Poleg zgodovine religiozne kulture, ki je v ZDA dopustila razvoj obsežnih protestantskih fundamentalističnih subkultur, Bruce (1990: 48–53) izpostavi še eno ameriško značilnost, ki je pripomogla k razvoju televizijskega evangelizma. To sta odprt dostop in razpršena kontrola medijskega prostora, ki deluje kot svoboden trg, omejen le s skrbjo za spodobnost, nepristranost in javni interes. Zato je za ZDA značilna velika rast radijskih in televizijskih postaj. *Federal Communication Commission* (FCC), ki z nekaj predpisi omejuje svobodo trga, je verske programe izpustila iz nekaterih predpisov in jim s tem dala veliko prednost. Tako za religiozne programe ne veljajo striktna pravila o zbiranju denarja, omejitve komercialnega programa na programsko uro in celo predpis, ki zahteva nepristranost in ravnovesje. Doktrina nepristranosti naj bi zagotovila predstavitev vseh različnih pogledov na določen kontroverzni predmet razprave. FCC je odločila, da religija ni kontroverzni predmet razprave, zato pri njej ni potrebe po organiziranem ravnovesju in možnosti odgovora.

Oblika in vsebina elektronske cerkve

Fundamentalistično uporabo množičnih medijev je Carpenter (Carpenter v Hoover, 1988: 40) označil za zgled dobrega ujemanja med medijem in za množičen poziv oblikovanim sporočilom. Če obstaja pravilo množičnega komuniciranja, ki pravi, da čim večje občinstvo potrebuje čim preprostejše sporočilo, potem so fundamentalisti dočakali tehnološko dobo dobro pripravljeni, pravi Marsden (Marsden v Hoover, 1988: 46). Tudi sam Hoover (1988: 46) se strinja, da popularen komunikacijski stil in pristop dajeta prednost preprostosti, ki je bila tako v teologiji kot v družbeni kritiki vedno temeljna načelo fundamentalizma.

[2] Smrke (1996: 37,38) navaja nekatere empirične sociološke raziskave, ki dokazujejo zelo visoko religioznost Američanov: leta 1990 se je 81,7 % Američanov štelo za religiozne (istega leta je bilo evropsko povprečje 57,3 %), več kot 90 % Američanov izjavlja, da veruje v boga, 35,8 % jih poroča o verskopreroditvenih ("born again") izkušnjah, 61 % se jih udeleži verskega obreda enkrat mesečno ali večkrat, 65,3 % jih veruje v pekel, 81,2 % v nebesa, 70 % v življenje po smrti (v Evropi 37,3 %), 65,2 % v vstajenje in 64,5 % v hudiča (v Evropi le 19,2 %). Warner (1993:1046) k tem podatkom dodaja, da skoraj 90 % Američanov moli, večina od teh vsak dan, da jih je 70 % članov cerkva, ki jih 40 % Američanov vsak teden obiskuje. Zanimiv pa je tudi podatek, ki ga navaja Smrke, da v času svojega življenja kar ena tretjina do polovice Američanov zamenja religijo. V zvezi s tem govori Hammond (Hammond v Warner, 1993: 1075,1076) o rastoči spremembi kolektivno ekspresivnih članov cerkva v preteklosti v individualno ekspresivne religijske udeležence. V novi verski skupnosti so novi člani religijsko bolj aktivni. Kot piše Warner (1993: 1077), cerkvi prispevajo denar, pogosto molijo in berejo Biblijo, strinjajo se z moralno kulturo svoje nove referenčne skupine in iščejo globlji pomen v religijskem udejstvovanju. Po njegovem mnenju imajo največ koristi pri posameznikovi zamenjavi religije prav konservativne verske skupnosti.

Elektronski mediji (radio in televizija) so bili središče religijskega in družbenega preporoda, navaja Hoover (1988: 19, 20, 36). Njihovo vlogo vidi v oblikovanju zavesti udeležencev tega gibanja in v prepričevanju ameriške javnosti, da je država sredi kulturnih in religijskih sprememb.[3] Evangelizem je to priložnost spoznal in jo obrnil sebi v prid, ustanovil je elektronsko cerkev. Poznavalec religijskih medijev Schultze (Schultze v Hoover, 1988: 36) je opazil, da je osnova impulza, ki je evangelizem obrnil k komunikacijski tehnologiji, teologija proklamacije in kozmologija, ki daje novi tehnologiji posebni položaj od boga danega orodja, s katerim naj bi širili obseg sveta. Hoover (1988: 21–25) je začetke elektronske cerkve opisal z dvema besedama: strah in evforija. Pravi, da so privrženci v njej videli predstavnika nove dobe za religijo, ki bo nadomestil glavne raznašalce vere v postindustrijski dobi, tiskane medije. Nekateri so jo videli le kot pomožno stvar ponovnega razcveta evangelizma, spet drugi kot resno grožnjo vsem cerkvam, da bi jim vzeli člane in prihodke. O kritikih zunaj religije pa pravi, da so največjo pozornost namenjali očitni politični implikaciji programa.

Religijski radiodifuzni mediji predstavljajo religijsko aktivnost, ki jo ustvarjajo in gledajo ljudje s skupnimi simboli, vrednotami in moralno kulturo, opisuje Hoover (1988: 21–29). "Značilnost elektronske cerkve je, da se program vrti okrog ene ali več osrednjih osebnosti, ki postanejo simbol svetovnega nazora, ki ga predstavlja program" (Hoover 1988: 28). Tudi ponovno oživljanje religije je bilo gibanje, ki je nastajalo okrog več duhovnih voditeljev in ni temeljilo le na individualnih vernikih. Duhovni voditelji so znali artikulirati kulturno krizo, obenem pa so utelešali vrednote, za katere so se privrženci zanimali, pravi McLoughlin (McLoughlin v Hoover, 1988: 28). V tem procesu je bila komunikacija odločilnega pomena.

Nekakšen predhodnik elektronske cerkve je bil radio. Na fundamentalističnih radijskih postajah so dolgo prevladovale pridige, nedeljska bogoslužja in glasba iz obdobja ponovnega razcveta. Radijsko obdobje fundamentalizma je najbolj zaznamoval Charles Fuller. Prve evangeličanske televizijske postaje so obljubljale bolj ali manj podoben program, kot ga je imel radio, prilagojen novemu slikovno-zvočnemu mediju, pravi Hoover (1988: 56). Prvi televizijski pridigar je bil Billy Graham. *Leta 1950 je začel s tedensko radijsko oddajo Hours of Decision, leta 1957, ko je bil že najbolj znan evangelist tistega časa, se je preselil na televizijo.* Bil je prvi fenomen religijskih radiodifuznih medijev, ki je postavil vsebinske in oblikovne standarde elektronske cerkve. Pomembni televizijski evangelisti, predstavniki elektronske cerkve, so še Rex Humbard s programom You Are Loved, Oral Roberts z Oral Roberts and You, Jerry Falwell z The Old Time Gospel Hour, Robert Schuller, Jimmy Swaggart ter Jim in Tammy Bakker s Praise the Lord Club (ali PTL Club).[4]

Večina avtorjev označuje za prototip elektronske cerkve ali vsaj enega vodilnih televizijskih evangelistov Pata Robertsona in njegov

[3] Zgodovinar Carpenter (Carpenter v Hoover, 1988: 49) pravi, da so evangelisti uporabili moč množičnih medijev, da so prepričali sebe in nešteto drugih, da so dejansko prisotni v ameriški javnosti, in se ne strinja s trditvami, da je bila njihova povezava z množičnim komuniciranjem osnova za preživetje in uspeh.

[4] Za elektronsko cerkev so značilne finančne krize in škandali. Morda največji škandal v zgodovini elektronske cerkve je leta 1987 zamajal program zakoncev Bakker, ko je v javnost prišlo Jimovo domnevno posilstvo tajnice cerkve iz Massapequa. Zanimiv je način, kako se je pred javnostjo Jim Bakker zagovarjal. Kot pravi Bruce (1990: 209), svoje afere z Jessico Hahn ni zanikal, vendar je zavrnil odgovornost za svoja dejanja in jo pripisal medijem, posvetnemu humanizmu, sovražnikom evangelija, zavistnim evangelistom in hudiču. Presenetljivo je dejstvo, da ugledu konservativnega protestantizma in televizijskega evangelizma ni bila prizadejana trajna škoda, pravi Bruce (1990: 198, 208, 209, 210). Da je tako, pojasnjuje z dejstvom, da večina evangelistov in fundamentalistov pri posameznem pridigarju ceni predvsem, kar pridiga, in da so primarno lojalni veri, običajem in lokalnim cerkvam. Nadaljnji vzrok vidi isti avtor v imperativu odpuščanja, ki je prisoten v fundamentalizmu in močni tendenci zaupanja Američanov ljudem, ki

700 Club. Leta 1961 je ustanovil "Christian Broadcasting Network" (CBN) kot prvo krščansko televizijsko postajo v državi. Leta 1966 se je iz tako imenovanih teletonov, s katerimi je Robertson leta 1963 začel zbirati denar za svoj program, razvil 700 Club. "V oddaji so prevladovali molitev, glasba in pričevanja, njena oblika pa je bila podobna talk showom konvencionalne televizije" (Hoover, 1988: 73). Ta oblika krščanskega talk showa se je do osemdesetih let spremenila v magazinsko, "ki je združevala zabavo, nezahtevna preiskovalna poročila in kratke preglede novic" (Bruce, 1990: 39). Obe obliki 700 Cluba sta imeli zaradi sofisticirane scenografije in produkcijske tehnike podobno obliko kot katerikoli talk show ali magazin na ameriški televiziji. Razen občasnih molitev in pogostih pričevanj gostov program nima izrazito religijske narave, obenem je zanj značilna relativno liberalna teologija; sporočilo programa naj bi občinstvo pritegnilo in ga ne odganjalo. Poleg televizijskega programa ima CBN in 700 Club še molitveno svetovalni oddelek, v katerem so vedno na voljo posebej za to usposobljeni svetovalci, in center za direktno pošto, katerega osnovna naloga je zbiranje denarja. Prav molitveno-svetovalni oddelek in izdelan način zbiranja denarja, ki ne vključuje prošenj za denar med programom, je tisto, kar Robertsona loči od drugih televizijskih predigarjev.

Občinstvo elektronske cerkve

Za televizijsko občinstvo na splošno je značilna heterogenost. O tem občinstvu Bruce (1990: 96) pravi, da ni zelo selektivno pri gledanju in da se ne razlikuje zelo v svojih posebnih nagnjenjih do določenega programa. V nasprotju s pričakovanji sociologov družbeni razred ni izrazit napovedovalec vzorca gledanja, če odštejemo splošno značilnost, da manj izobraženi več gledajo televizijo, pravi isti avtor in nadaljuje, da tudi pri raziskovanju občinstva "zahtevnejšega" programa niso našli večjih družbenih razlik. Kar se tiče teh lastnosti televizijskega občinstva, so religijski avdiovizualni mediji izjema. Namesto množičnega občinstva, ki kaže majhno lojalnost, ima elektronska cerkev majhno občinsto, ki sprejema veliko te produkcije, ocenjuje Bruce (1990: 96). Tako je zato, ker imajo verski množični mediji posebno in ne splošno občinstvo. Za množične medije je značilno, da je njihovo občinstvo zelo labilna struktura (Vreg 1990: 47), toda tudi to ne velja za občinstvo verskih množičnih medijev, ki velikokrat goji skupinsko pripadnost svoji verski skupnosti in posledično tudi njenemu mediju.

Za religijske radiodifuzne medije je občinstvo bistvenega pomena, pravi Hoover (1988:10). In že od samega začetka religijske medijske dejavnosti se krešejo mnenja o dejanskem obsegu le-tega. Namen elektronske cerkve namreč ni doseči in govoriti samo že vernim, temveč celotni ameriški javnosti. Pred drugimi oblikami

trdijo, da služijo bogu. Istega leta so prišle na dan tudi številne finančne utaje in nepravilnosti zakoncev Bakker. Kot pravi Bruce (1990: 202), sta Jim in Tammy živela zelo razkošno, kar je sicer značilno za vse televizijske pridigarje, in da sta v svojih prošnjah za denar gledalcem pogosto lagala. Po podatkih revije Time, ki jih navaja Bruce (1990: 204), sta nekoč imela kar 47 bančnih računov. Hadden in Swann (Hadden in Swann v Hoover, 1988: 89) navajata, da filozofija elektronske cerkve pravi, da se čaščenja ne da izražati primerneje kot z darovanjem. Televizijski evangelisti ljudi radi spominjajo, da jim je bog dal denar in da mu ga lahko dajo nekaj nazaj, pravi Bruce (1990: 150), nekateri pa so to povezavo razvili v nasprotnem vrstnem redu: darujte bogu, da bo on daroval vam. Hoover (1988: 90) nekoliko ublaži te obtožbe na račun elektronske cerkve, ko pravi, da je značaj zbiranja finančnih sredstev podoben pri vseh krščanskih cerkvah. Bruce (1990: 146) pravi, da televizijski evangelisti uživajo edinstveno neodvisnost od finančne kontrole. Preiskave "Internal Revenue Service" so lahko zavrnjene kot vladna kršitev svobode religije, zato so morali državni tožilci trdo garati, da so uredili pravne pogoje za preiskovanje uporabe denarnih skladov, zbranih za religiozne namene, opisuje splošne pravne razmere na področju religije v ZDA Bruce (1990: 146, 147).

širjenja božje besede pa ima elektronska cerkev prednost, kot to značilnost ocenjuje Bruce (1990: 135), da je njeno občinstvo nevidno (spremljanje programa poteka znotraj domov posameznikov), zato lahko o njegovem obsegu trdijo, kar hočejo. Hoover (1988: 63) navaja nekaj zelo nasprotujočih si ocen števila gledalcev. Dr. Ben Armstrong iz National Religious Broadcastersa je trdil, da celotno število gledalcev presega sto milijonov. Vodilni kritik tega žanra, William F. Fore iz National Councila of Churches, je odgovoril, da je bolj verjetna ocena okrog desetih milijonov. K zmedi je svoje prispeval tudi popularen tisk, ki je včasih omenjal zelo nizke, drugič pa spet zelo visoke številke, vključno s takimi, kot je 130 milijonov gledalcev.

Empirične raziskave kažejo, da bi naj bila najbolj razumna ocena od 10 do 20 milijonov. Natančne podatke je zaradi številnih metodoloških faktorjev oziroma pomanjkljivosti težko dobiti. Hoover (1988:63, 64) tako pravi, da je najvišja ocena gledalcev bila rezultat nacionalne raziskave javnega mnenja, kjer ni mogoče preveriti, ali posameznik dejansko gleda program ali je tako odgovoril zaradi svoje religioznosti in iz te izhajajoče "družbene zaželenosti" takega odgovora. Navaja še problem podvajanja, ko tehnične naprave štejejo za posameznega gledalca število vklopov kateregakoli religioznega programa in v zvezi s tem citira Martinovo ironično pripombo, da so namesto glav gledalcev štete njihove roke in noge. Bruce (1990: 98) dodaja še problem definiranja religioznega programa, saj so nekateri udedeleženci v raziskavah navajali tudi filme z religiozno vsebino.

Tako Bruce (1990: 97–99) kot Hoover (1988: 65–69) navajata raziskavo *Annenberg School of Communication* in *Gallup Organization*, ki je vključevala vsebino gledanega pograma in analizo gledalcev. Podatke je na naključnem vzorcu od 200 do 2000 gospodinjstev v vsakem od 200 lokalnih televizijskih trgov zbrala *Arbitron Corporation*. Njena metoda so bili dnevniki, ki so jih izpolnjevali posamezniki, vključeni v raziskavo. Bruce omenja več pomanjkljivosti te raziskave. Na posameznem lokalnem trgu zbrani podatki lahko pri združitvi dajo napačne in nezanesljive rezultate za vso državo. Od prvotno vprašanih gospodinjstev jih je v raziskavi sodelovalo le malo več kot pol in to tisti, ki so bolj naravnani h gledanju televizije. Težave omenja tudi pri samem vodenju dnevnika. Ljudje utegnejo pozabiti na sprotno izpolnjevanje in ko vpisujejo za nazaj, predvidevajo, da so gledali svoj običajen program in postajo. Prav tako je mogoče, da dnevnik izpolnjujejo v skladu s svojim prozelitističnim prepričanjem, da bi s tem pomagali svoji verski skupnosti. Upoštevajoč te pomanjkljivosti se lahko odločimo o uporabnosti končnega števila gledalcev, ki je bilo 13,3 milijona. Bruce teh raziskav ne šteje za zelo verodostojne.

Hoover (1988: 65–69) misli o *Annenberg-Gallupovi* raziskavi drugače. Po njegovem mnenju so podatki te raziskave kakovostni in omogočajo nadaljnjo analizo. Ugotovil je, da je gledanje religijskih

programov tako močno vključeno v religijsko življenje gledalcev, da gre pri tem bolj za izražanje konvencionalnih verovanj in vedenj kot za njihovo nadomestitev. Redni gledalci se celo pogosteje udeležujejo konvencionalnih cerkvenih obredov kot drugi. Gledalci religijskih programov so bolj konservativni glede političnih in družbenih vprašanj, bolj verjetno je, da se bodo zavzemali na primer za smrtno kazen in tradicionalno vlogo žensk. Za redne (*heavy*) gledalce religijske televizije je bolj verjetno, da bodo volili, kot za občasne (*lighter*) gledalce. Pogostejši gledalci so starejši, imajo nižje dohodke in izobrazbo ter so nebelci. Med nagnjenostjo občinstva do različnih religijskih programov obstajajo razlike. Več gledalcev gleda jutranje nedeljske programe kot tiste med tednom. Programi, ki so najbolj podobni konvencionalni televiziji (to so programi, prikazovani ob delavnikih, na primer 700 Club, PTL Club), pritegnejo gledalce, ki so nekoliko niže na družbeni lestvici in so teološko bolj konservativni. Med nereligioznimi ali nekristjani ne obstaja splošno nagnjenje h gledanju religijskega programa. To pomeni, da za privržence elektronske cerkve glavna funkcija tega programa, to je spreobračanje nevernih, ni realizirana.

Demografske značilnosti občinstva elektronske cerkve, ki jih navaja Bruce (1990: 107–110), so naslednje: večinski del je ženskega spola (v celotni populaciji so moški in ženske številčno uravnovešeni, med evangelisti je 40 % moških in 60 % žensk, pa tudi na splošno gledajo ženske več televizijo), starejši (ker so nagnjeni k boleznim, imajo težave z obiskovanjem cerkve, zato jim je elektronska cerkev nadomestek za osebno udeležbo pri bogoslužju, program jih pritegne zaradi čudežnih ozdravitev, ki so jih uprizarjali nekateri televizijski evangelisti; so teološko konservativni), manj izobraženi in živi na ameriškem jugu. Da v televizijskem evangelizmu vidijo moč in privlačnost nižji razredi, ki so že tradicionalno nagnjeni k pobožnosti, trdi tudi Berger (Berger v Hoover, 1988: 24).

Elektronska cerkev naj bi bila po besedah samih televizijskih pridigarjev nova oblika religijskih radiodifuznih medijev, ki bodo pritegnili širši krog gledalcev, kot so ga religiozni programi v preteklosti. Kot pravi Hoover (1988: 64), so televizijski evangelisti trdili, da njihov program privlači nov tip občinstva: mlajše, manj tradicionalno religiozne in bolj izobražene. Isti avtor navaja raziskavo Parkerja, Barryja in Smythea iz leta 1950 o karakteristikah občinstva religioznih programov pred dobo elektronske cerkve. Občinstvo je bilo sestavljeno iz starejših, ženskega spola, že vernih gledalcev. *Annenber -Gallup* raziskava je izpodbila samovšečno mnenje elektronske cerkve o sebi kot o nečem novem in drugačnem v zgodovini religijskih radiodifuznih medijev. Predvsem naj bi oddaje, ki so na sporedu ob delavnikih, prinesle novo obliko in nove, drugačne gledalce. Tudi to je zgoraj omenjena raziskava zanikala, še vedno so najbolj gledane oddaje, ki so na sporedu ob nedeljah zjutraj.

[5] *Pri neoevangelistih je glavna katalitična religiozna izkušnja ponovno rojstvo ("born again").*

Kaj ljudi pritegne h gledanju programa elektronske cerkve

Hoover (1988: 111–205) navaja tri vzroke, zaradi katerih posamezniki začno spremljati program elektronske cerkve oziroma natančneje, 700 Cluba: njihovo že religiozno ozadje ali "predzgodovina", "katalitične" izkušnje vere,[5] krize, izgube ali širši družbenopolitični ali kulturni vzroki.

Za prvo skupino gledalcev elektronske cerkve je značilna evangelistična ali fundamentalistična verska tradicija. Religiozni program ni igral pomembne vloge v razvoju njihove vere ali njeni okrepitvi, pač pa je le izraz že dobro utrjene vere, dodatna aktivnost ob obiskovanju konvencionalne cerkve in po svojih zmožnostih podpirajo obe. Program je preprosto skladen z njihovo religijsko zavestjo, še posebej jih privlači ta njegova teologija in širša družbena naravnanost, gledajo ga zaradi religijskih informacij in zabave. Religijske avdiovizualne medije zaznavajo kot fenomen, ki na nov način govori družbi, 700 Club pa kot sofisticiran dokaz širši družbi, da so tudi razumni in izobraženi ljudje lahko konservativni kristjani. Prepričani so, da so verujoči s pomočjo programa odkrito spregovorili o svoji veri, kar štejejo za pomemben odmik od tradicije fundamentalizma. Po mnenju teh gledalcev program zasluži podporo ne toliko zaradi njih samih, temveč zaradi tega, kar pomeni drugim: verniki tradicionalnih cerkva in širša ameriška družba lahko uživajo v globokem in prefinjenem krščanskem sporočilu, neverniki lahko najdejo pomoč v krizah, mogoča pa je tudi njihova evangelizacija.

Za religijsko televizijo velja, da ima neko skoraj mistično moč, ki pritegne tudi ljudi, ki ničesar ne iščejo. Ta plat programa je najbolj ustrezala drugi skupini gledalcev, ki se je na elektronsko cerkev obrnila v iskanju rešitve osebne ali duhovne krize. Nekateri so začeli program elektronske cerkve spremljati že prej in jim je ravno ta program pomagal prebroditi kasnejšo krizo. Ta skupina gledalcev je bolj ali manj religiozna (gre za različna ozadja religiozne tradicije), skoraj vsi pa svojo izkušnjo z elektronsko cerkvijo opisujejo kot spreobrnitev. Velik vpliv programa na gledalce je logičen, saj je v življenje gledalcev vstopil v kriznem obdobju in ga spremenil, ponudil jim je tolažbo in navdih. Ti ljudje ostanejo gledalci elektronske cerkve tudi pozneje, ko so njihovi problemi že premagani. Rešitev težav njihovo na novo najdeno vero utrdi in spodbudi religijske aktivnosti.

Za zadnjo skupino gledalcev bi lahko rekli, da jim program preprosto ugaja, med njimi je veliko takih, ki niti niso protestanti. Zanje ta program nima velikega religijskega pomena, temveč ima širši, univerzalističen pomen, identificirajo se z njegovim družbenopolitičnim nazorom, pomeni jim pomemben vir informacij o aktualnih dogodkih, njegovo interpretiranje pa prispevek k heterogenosti v javnosti. Robertson je po njihovem mnenju kot

politični in družbeni komentator prestopil tradicionalno mejo med duhovnim in političnim, njegov program po vsebini in interpretaciji ne zaostaja za najboljšimi programi posvetnih medijev. Za te gledalce je značilno, da ne marajo konvencionalne televizije in da ne zaupajo njihovim informativnim programom. Na kritiko o preveliki politični vpletenosti elektronske cerkve odgovarjajo s trditvijo, da je tudi sam evangelij političen in tako ne vidijo nobenega nasprotovanja med religijo in politiko. Prisotnost religioznih programov na televiziji vidijo kot pomembno družbeno in politično spremembo k odprtosti krščantva. Za te gledalce imata elektronska cerkev in 700 Club javno, družbeno in politično funkcijo.

Družbeni pomen in vpliv elektronske cerkve

Religijske avdiovizualne medije spremlja široko razpredena mitologija o njihovem pomenu in vplivu, ki izvira iz dnevnega dosega milijonov ljudi v njihovih domovih. Hoover (1988: 220, 221) pravi, da elektronski cerkvi tako zagovorniki kot kritiki pripisujejo veliko večjo moč, kot jo imajo konvencionalna cerkev in konvencionalne oblike religijskega izražanja. Te trditve in spremljajoči strah so velikokrat neutemeljeni. Že omenjeni avtor trdi, da ni prišlo do kakšnih večjih sprememb v načinu, kako ljudje dojemajo stvarnost in jo osmišljajo. Ljudje so še vedno verni na tradicionalen način, saj televizija ni zadosten substitut ali, kot pravi Hoover (1988: 221): "... za večino gledalcev religijska radiodifuzna organizacija ni in ne more biti cerkev. V najboljšem primeru je njena vloga pomožna cerkvi ... Dejstvo, da so glavni televizijski pridigarji iz fundamentalističnih vrst ... daje tem skupinam prednost pred drugimi." Carpenter (Carpenter v Hoover, 1988: 69) tako meni, da je največji pomen elektronske cerkve v prepričnju nje same in drugih o njeni dejanski prisotnosti v ameriškem javnem življenju.

V primerjavi s tem, da je ta program vsak dan prisoten v skoraj vsakem gospodinjstvu v ZDA, ima izjemno majhno občinstvo. To je še posebej majhno, če ga primerjamo z občinstvom konvencionalnih medijev. Videli smo, da je občinstvo elektronske cerkve ponavadi že verno, da obiskuje cerkev in da pogosto sodelujejo v obcerkvenih religijskih aktivnostih. Kakšen je torej še lahko vpliv elektronske cerkve? In kako je s spreobračanjem nevernih s pomočjo televizijskega programa? Bruce (1990: 122, 126, 234) navaja neko raziskavo, ki je zajela le tiste gledalce religioznega programa, ki so se odzvali povabilu in poklicali televizijsko postajo, in ne gledalcev religioznega televizijskega programa na splošno. Med temi je bilo 30 odstotkov že kristjanov, 61 odstotkov jih je svojo spreobrnitev povezalo s cerkvijo, prijatelji ali drugačno situacijo, le 20 odstotkov pa jih je za svoje sprejetje Kristusa kot razlog navedlo gledanje televizije ali molitev s telefonskim svetovalcem. Bruce zato

pravi, da televizijski evangelizem ni nič bolj uspešen v doseganju in vplivanju na pogane kot njegovi predhodniki, da ni nič bolj vpliven kot druge vrste televizijskega programa in da svojih produktov ne prodaja nič bolj uspešno kot posvetno oglaševanje. Če pa je prišlo do sprejetja nove religije, Bruce to vidi kot ujemanje med novim "produktom" in že prej obstoječimi potrebami. "Televizijski evangelizem obstaja, ker obstaja velik konservativen protestantski milje, in ne narobe," poudarja Bruce (1990: 234). Elektronska cerkev s svojo razširjenostjo deluje bolj kot neodvisna korporacija kot pa denominacija in bolj ustreza modelu komercialne televizije kot modelu konvencionalne religije, pravi Hoover (1988: 237).

Eden izmed vzrokov, zakaj verske skupnosti niso uspešne v spreobračanju neverujočih (ali drugače vernih), je inertnost večine prebivalstva. Če nam ideje in verovanja, s katerimi interpretiramo in osmišljamo naše izkušnje, ustrezajo, nismo "na trgu za njihovo zamenjavo", pravi Bruce (1990: 129). Prav to po njegovem mnenju razloži pojav, da ljudje pogosto postanejo pripadniki (za njih) nove religije (ali politike) v prelomnih življenjskih trenutkih, ko se pojavijo novi problemi, ki potrebujejo nove razlage in ideje, ki bi jih osmislile, in ko staro vedenje ne zadovolji več potreb posameznika.

Hoover (1988: 226) pravi, da je moč televizije omejena z načinom uporabe. Ta se odvija v specifičnem okolju, največkrat v družinskem krogu ali lokalni skupnosti, ki vpliva na razumevanje. Podobno razmišljata Katz in Lazarsfeld (Katz in Lazarsfeld v Bruce, 1990: 126, 127), ki pravita, da ima namen vplivanja množičnih medijev veliko večjo možnost za uspeh, če sovpada z interpersonalno komunikacijo, kar imenujeta okrepitvena funkcija. Bruce (1990: 125–128) se strinja, da gre za okrepitev vpliva, vendar ne zato, ker združitev dveh vrst komunikacije (množičnega medija in osebnega stika) preprosto podvoji moč sporočila, kot to razumeta Katz in Lazarsfeld, ampak vidi vlogo te funkcije pri ideoloških "inovacijah", kjer ne gre za znanje, temveč za verovanje. Sami ne moremo testirati predlagane "inovacije" (ne moremo preveriti obstoja nebes, posmrtnega življenja itd.), zato je prepričljivost vira glavnega pomena za to, kako bomo sprejeli novo idejo. Kadar sporočila ne moremo preveriti, se zanesemo na besedo drugih in v tem primeru velja, da je "verodostojnost medija enaka verodostojnosti samega sporočila" (Bruce, 1990: 125). Vendar se veliko novincev trudi, piše Bruce, da bi določeno, njim novo religijo preskusili. Tudi pri takih poskusih je pomembna komunikacija z drugimi, ki posamezniku, ki še nima dovolj izkušenj, pomaga interpretirati in vrednotiti izkušnje v pozitivno smer. Na primer, ko novi pripadnik evangelistov začne širiti svojo vero in naleti na zavračanje in sovražnost, ga mora nekdo prepričati, da to vidi v Jezusovi luči, ki pravi, da bodo verujoči zasmehovani in zaničevani, drugače si lahko sam razloži, da njegova religija ni prava.

Bruce (1990: 128) pravi, da imajo neosebni viri komuniciranja

šibkejši vpliv od osebnih virov, ker je čustvena vez med ljudmi glavno poreklo verodostojnosti. Ljudje namreč raje prisluhnemo in verjamemo osebam, ki jih poznamo in jim zaupamo. Osebno komuniciranje pa ni pomembno le kot sredstvo prenašanja informacij, ampak tudi kot sredstvo odobravanja informacij, piše Bruce. Tako je verjetneje, da bo posameznik verjel informacijam in idejam množičnega medija, če bodo te posredovane tudi skozi osebni odnos. Tu tičijo vzroki neuspeha televizijskega evangelizma v spreobračanju nevernih in uspeha denominacij, ki širijo svojo religijo z osebno "od vrat do vrat" komunikacijo, kot so Jehovove priče in Mormoni, ki imajo najvišjo stopnjo rekrutacije, navaja Bruce.

Televizijski pridigarji se zavedajo pomanjkljivost svojega medija, zato se zelo trudijo spremeniti naravo svojega komuniciranja. To so delno rešili s tem, kar sta Horton in Wohl (Horton in Wohl v Bruce, 1990: 130, 131) poimenovala "paradružbena komunikacija" (*para-social communication*) in Bruce (1990: 130–133) "paraosebna komunikacija". Množični mediji so neosebni viri komuniciranja, vendar ima televizija odločilno prednost pred tiskom. Kot pravi Bruce, ustvarja iluzijo osebne interakcije. Po njegovem prepričanju so najuspešnejši televizijski evangelisti prav tisti, ki jim je uspelo prikriti karakteristiko množičnosti televizijskega medija. Isti avtor pravi, da jim to uspeva na različne načine. Televizijski evangelisti so program zgradili okrog svoje lastne osebnosti. Pogosto kažejo svoja čustva, v njihovih oddajah nastopajo njihove žene in otroci, kar pripomore k ustvarjanju intimne vezi med gledalci in, kot jih imenuje Bruce, medijsko visoko kvalificiranimi televizijskimi pridigarji, ki se trudijo prikazati se v drugačni luči. V svojih nastopih dajejo gledalcem vtis, da govorijo le njim in ne milijonom. Del tega vtisa so tudi na ekranu utripajoče telefonske številke molitvenih linij, kjer ne pridigar osebno, ampak molitveni svetovalci odgovarjajo na klice gledalcev. Z uspešno parakomunikacijo se med gledalci in televizijskim evangelistom razvije posebna lojalnost. Gledalci imajo občutek, da svojega pridigarja prek televizijskega zaslona poznajo tako dobro ali celo boljše kot nekatere ljudi v živo. Paraosebna komunikacija je torej osebna interakcija povsem neosebnim množičnim medijem, piše Bruce.

Sama vsebina programa je za gledalce manj pomembna, bolj jih zanima povezava programa z njihovimi referenčnimi skupnostmi, s socialnim in kulturnim ozadjem in njihovimi dominantnimi simboli in vrednotami, pravi Hoover (1988: 221–223). To pomeni, da jim ni toliko pomembno, kaj pridiga npr. Robertson, temveč program povezujejo s svojim verovanjem in delovanjem. Hoover tako opaža, da si gledalci sami skonstruirajo pomen svojega gledanja religijskih programov, ki prekaša pomen, na katerega so merili producenti programa. "Program je zanje simboličen. Ne gre toliko za uporabno in močno sporočilo programa, kot za to, da spominja na dimenzije kulture, skupnosti in mišljenja, ki so osnova njihovega verovanja. ...

Osebe, kot je Pat Robertson, so manj pomembne kot posamezniki, kot so kot simboli. Robertson predstavlja evangelističen vpliv za te gledalce" (Hoover, 1988: 222). Isti avtor nadaljujuje, da Robertson gledalcem predstavlja voditelja, kot ga cerkve sedaj potrebujejo: je predstavnik družbenopolitičnih idej, ki jih gledalci odobravajo, nazorno predstavlja, da so lahko evangelisti izobraženi, izšolani in sofisticirani tudi v posvetnih zadevah, in je dokaz, da se tudi narodno vplivni ljudje opirajo na enake vrednote kot gledalci.

Hoover (1988: 229, 230) pravi, da religijski radiodifuzni mediji danes odsevajo univerzalnost trditev, ki so bile nekoč dogmatske. Nadaljuje, da so se popolnoma integrirali v paracerkev, ki je pomembna institucionalna osnova za konservativno krščansko zavest. "Elektronska cerkev in 700 Club sta preoblikovala tradicionalne simbole, strukture in odnose. Res sta nekaj novega in iz tega izvira njuna moč in privlačnost. Njuna novost vpliva na več specifičnih področij, vse pa izhajajo iz sprememb samih religijskih radiodifuznih medijev. Novi religijski avdiovizualni mediji vplivajo na širše neoevangelistično gibanje, vplivajo na ameriško religijsko kulturo in konec koncev sami trdijo, da vplivajo, in verjetno res, na ameriško kulturo in družbo na splošno" (Hoover, 1988:230). Elektronska cerkev za svoje privržence predstavlja alternativni medij, pravi Hoover (1988: 225, 231). Ima namreč ambicije biti celotna programska služba, ki bi svojim gledalcem dajala alternativno zabavo, "čiste" soap opere, filme, novice, informacije in voditelje, vse to prežeto s fundamentalistično preteklostjo in iz krščanskega zornega kota. Po njegovem mnenju je namreč program konvencionalne televizije osnova za sodbe o moralni krizi, v kateri so ZDA; obenem je njen program oziroma vsebina programa vzrok za to moralno izprijenost.

Smisel in pomen elektronske cerkve ni v spreminjanju prepričanja in življenja občinstva, je prepričan Hoover (1988: 231), temveč v preoblikovanju evangelistične tradicije same. Religijski radiodifuzni mediji so pomagali integrirati prej izoliran in dogmatski evangelizem in fundamentalizem in ga (svojim privržencem primerno) pomaknili v "glavi tok" (*mainstream*), v posvetno, javno areno. Podobno misli Bruce (1990: 139, 236), ko pravi, da je pomemben vpliv televizijskega evangelizma povečanje zavesti vernikov o njih samih in o njihovi vlogi v moderni Ameriki. Isti avtor navaja kot sekundarne vplive še krepitev vere že verujočih in potrjevanje evangelističnih družbenih stereotipov. Elektronska cerkev je postala izziv tradicionalnim cerkvam, obenem pa zahteva po njihovi preureditvi in ponovnem definiranju. Čeprav tradicionalne cerkve še niso oslabljene zaradi razvoja elektronske cerkve in paracerkve (vsaj za zdaj), jim njihova moč in ugled predstavlja trn v peti, pravi Hoover (1988: 237).

Politični vpliv elektronske cerkve

Stoll (1990: XIV) piše, da je dandanes za religijo značilno, da ni le opij ljudstva, ampak njegovo upanje na boljši svet, in da ni ovira družbenim gibanjem, ampak oblika le-teh. Ne glede na to, ali ta trditev drži ali ne, obstaja pred njeno potencialno močjo strah. Bruce (1990: 162) razlaga velik javni interes za televizijski evangelizem prav s strahom, sumom in prepričanjem, da se religija na ameriškem radiu in televiziji uporablja za mobilizacijo močnih družbeno-političnih gibanj. Elektronska cerkev je spremenila pogled na odnos med religijo in politiko s tem, ko je prečkala mejo med njima. Politični vidik elektronske cerkve je za Hooverja (1988: 209) njen najbolj kontroverzen element, zanimivo pa je, da ga gledalci štejejo za pozitivnega. Za njih je program elektronske cerkve visoka stopnja v razvoju evangelizma, kjer je le-ta našel pot za javno izražanje svojega svetovnonazorskega prepričanja, opisuje isti avtor.

Vrhunec političnega delovanja televizijskih pridigarjev predstavljata evangelistična koalicija "Moral Majority", na čelu katere je bil Falwell in je leta 1980, kot piše Debeljak (1995: 31), odločilno pripomogla k izvolitvi Ronalda Reagana za ameriškega predsednika, in Robertsonova nominacija za kandidaturo za predsednika ZDA leta 1988.[6] Ta je razblinila strahove o veliki moči televizijskega evangelizma. Že na predvolilnih raziskavah javnega mnenja se je Robertson odrezal slabo. Bruce (1990: 75, 76, 179) navaja nekaj teh raziskav. Na zadnjem mestu med republikanskimi kandidati je bil po odstotkih odgovorov ljudi, ki so se odločili zanj, ko so bili vprašani, na koga bi bili ponosni, če bi bil njihov predsednik, kateri kandidat bi bil uspešen v odnosih s Sovjetsko zvezo, in presenetljivo celo na vprašanje, komu lahko zaupate. Robertsonu tako ni uspelo premakniti konservativnega protestantizma za stopnjo više, s kongresnih na predsedniške volitve, niti spremeniti televizijskega občinstva v koherentno politično gibanje, piše Bruce.

Hadden in Swann (Hadden in Swann v Bruce, 1990: 169, 191) ne vidita prave pomembnosti organizacije "Moral Majority" in njej podobnim v njihovem dosežku na volitvah leta 1980, ampak v njihovem potencialu brstečega družbenega gibanja. Trdita, da je občinstvo televizijskega evangelizma speč politični velikan, ki le čaka, da bo zbujen. Bruce (1990: 194, 195) navaja, da Hadden in Shupe verjameta, da družba potrebuje skupno vizijo, da v moderni Ameriki ni prepričljive posvetne ali liberalne verzije le-te in da bo konservativni evangelizem, ki ga ponujajo televizijski evangelisti, postal zelo popularen. Robertson naj bi torej uspel, ker družba potrebuje skupen pogled na svet in Robertsonov je eden redkih na voljo. Bruce (1990: 179–184, 194, 237, 238) meni drugače. Pravi, da družbe v zgodovini niso imele enotne vizije, vendar tudi njeno morebitno obstajanje ne bi napovedovalo ničesar za prihodnost. V konservativnem protestantizmu ne vidi posebno rodovitnih tal za

[6] Debeljak (1995: 31) meni, da je vloga "Moral Majority" pri izvolitvi Reagana za predsednika ZDA mejnik javne pozornosti krščanskemu fundamentalizmu.

politično mobilizacijo. Pravi, da je razlog temu v različni religiji, zaposlitvi, izobrazbi in etničnem izvoru konservativnih protestantov, ki tvorijo jedro gledalcev televizijskega evangelizma in naj bi bili osnova za razna gibanja.

Prav tako Bruce (1990: 192) trdi, da imajo televizijski evangelisti največji vpliv, ko ne govorijo o politiki, ampak ko svojim gledalcem ponujajo religijsko in etično vodenje, ker s tem ustvarjajo splošno dovzetnost gledalcev za konservetivno politiko. Na naslednji stopnji pa posvetni konservativizem, neoviran s strani kontraverzne cerkve in države, žanje uspeh. Bruce to imenuje dvostopenjski model političnega vplivanja, ki je po njegovem mnenju zelo verjeten. Ne smemo pa spregledati dejstva, da gledalci televizijskega evangelizma v večini primerov že posedujejo konservativne karakteristike. To pa pomeni, da so televizijski evangelisti težko vplivni, če privlačijo skoraj samo ljudi, ki se z njimi že strinjajo. Glede politične moči in vplivnosti elektronske cerkve Hoover (1988:240) pravi, da njena pomembnost ni v političnem vplivanju na posameznike, ampak v sposobnosti organizirati in usmerjati gibanje ali več gibanj pod okriljem neoevangelistične revitalizacije. O teh gibanjih pravi, da imajo močne in slavne simbole (Robertson in drugi televizijski evangelisti), ki jih vsak dan projicira v javnost elektronska cerkev. Robertson pa ocenjuje, da je uspešnejši kot predstavnik razvijajoče se religiozne zavesti, ki ima za cilj socialno in kulturno reformo, kot pa politik.

Moderni mediji in konservativen protestantizem

Popularni mediji niso bili vedno sprejemljivi za konservativni protestantizem. Fundamentalistične verske skupnosti imajo zabaviščno avro in so pripravljene sprejeti sodobno tehnologijo in pravila zabave, kar je po mnenju Hooverja (1988: 229, 230) posledica močne tradicije šotorskih shodov, ki je dala v veliki meri elektronski cerkvi obliko in vsebino. Religijske dogme niso smele prevladati nad zahtevami televizije po zabavi in informiranju. Religijski radiodifuzni mediji so tako postali center reformulacije fundamentalističnega pogleda na svet, ki sta ga usmerjali družbena in kulturna reforma, pravi Hoover. Elektronska cerkev je zanj več kot le nova oblika religijskih avdiovizualnih medijev, saj je sinteza sodobnosti in religijskega tradicionalizma s tem, ko uporablja za prenos tradicionalnega evangelija različnim skupinam gledalcev sodoben medij.

Za fundamentalizem je značilen "aktivno negativen odnos do modernosti" (Debeljak, 1995: 20–25). Moderno postindustrijsko civilizacijo, zasnovano na filozofski dediščini razsvetljenstva in newtonovske znanstvene paradigme, ki jo razume kot obliko razkroja človekove avtentične biti, skuša fundamentalizem na odkrito dejaven način, s sredstvi in prijemi revolucionarnega

aktivizma, spremeniti in preoblikovati v soglasju z absolutno avtoriteto božje besede oziroma nezmotljive resnice božjega razodetja, pravi Debeljak. Treba pa je poudariti, da fundamentalisti ne zavračajo modernosti in njenih dosežkov v celoti. Debeljak (1995: 23) tako pravi: "/da/ njene tehnološko-znanstvene rezultate na praktični ravni, tj. na ravni vsakdanjega življenja, še kako radi uporabljajo". Pri tem misli na moderno medicino, električno napeljavo, letala, računalniško tehnologijo, telekomunikacije in množične medije. "Še več: Kot pozorni opazovalci in kritiki mnogoterih oblik moderne zavesti in prakse si fundamentalisti uspešno prisvajajo kompleksne moderne tehnike" (Debeljak, 1995: 23). Po mnenju istega avtorja skušajo fundamentalisti duhovno in materialno dediščino modernosti najprej poudariti radikalni kritiki, potem pa jo z njenimi lastnimi sredstvi poraziti na njenem lastnem terenu – z uporabo množične komunikacije in s prisvajanjem radijskih in televizijskih mehanizmov, ki jih je omogočila prav modernost. Bruce (1990: 40) k temu dodaja, da niso bili voljni sprejeti le tehnologije posvetnega modernega sveta, ampak tudi obliko programa, ko je njena posvetna popularnost postala jasna. Bruce govori o talk showih, magazinskih in varietejskih oblikah programa elektronske cerkve.

Tradicionalne cerkve v obvladovanju in prisvajanju množičnih medijev niso tako uspešne. Kot pravi Hoover (1988: 236, 237), so se modro izognile neposrednemu tekmovanju z elektronsko cerkvijo in poskušajo najti drugačne pristope h komuniciranju, vendar jim to še ni uspelo. Hoover meni, da televizijski program tradicionalnih cerkva ne bi bil uspešen. Za tradicionalne cerkve je značilna močna teološka zavezanost lokalnim skupnostim in velik pomen zakramentov znotraj lokalne župnije. Zaradi te značilnosti je po Hooverjevem mnenju glavno vprašanje, kakšno občinstvo bi imel takšen program: ali bi to bili člani posameznih cerkva, ali tisti, ki to niso (ki so, po trditvah elektronske cerkve, njeno občinstvo), ali širša javnost (ki je občinstvo konvencionalne televizije). Hoover (1988: 239) povzema, da elektronska cerkev ne pomeni toliko neposredne grožnje tradicionalnim cerkvam kot simbolizira krizo, s katero se te soočajo, pomenijo pa tudi jasno in močno artikulirano proti denominacijsko in proti institucionalno kritiko ter obdobje, ko so tradicionalna komunikacijska sredstva (beseda in knjiga) postala podrejena novim oblikam.

Sklep

Morda bi za konec nekoliko preoblikovala trditev Marlerja in Hadawayja (Marler in Hadaway v Warner, 1993: 1064), ki pravita, da denominacije rastejo in uspevajo, če sejejo nove cerkve, in slabijo, če tega ne počnejo. Tako bi sama dejala, da verske skupnosti uspevajo,

če se prilagajajo novim družbenim razmeram, novim potrebam vernikov in novim komunikacijskim tehnologijam. S to trditvijo lahko do neke mere razložim uspeh elektronske cerkve in morda celo njeno prihodnost, v kateri naj bi se, izhajajoč iz prejšnje trditve, njen vpliv in razsežnost večala. Z manjšo gotovostjo pa bi lahko tudi rekla, da naj bi na drugi strani upadalo članstvo in vpliv tradicionalnih cerkva, če se seveda ne bi prilagodile novim razmeram.

Warner (1993: 1076) je prepričan, da je čas tradicionalne religije minil in da je nastopil čas neotradicionalne religije. Fundamentalističen protestantizem ni tradicionalna religija, še posebej netradicionalna je oblika in sredstvo njenega širjenja – elektronska cerkev. Fundamentalistični protestantizem se je namreč od prvotnega protestantizma, ki je zagovarjal individualno branje in razlaganje Biblije ter neposredniški odnos do boga, zelo oddaljil. Fundamentalizem dobesedno verjame v nezmotljivost Biblije in nasprotuje individualnemu branju in razlaganju Biblije. Elektronska cerkev pa s svojimi telefonskimi svetovalci nasprotuje tudi individualnemu odnosu in komuniciranju z Bogom. Protestantski tradiciji neposredništva se je tako izneverila na spektakularen način. Produkcija programa elektronske cerkve je zelo draga. Zaradi primarne odvisnosti od podpore občinstva so televizijski evangelisti prisiljeni združevati religijske prvine s komercialnimi. Tako televizijski evangelizem vidim tudi kot komercializacijo religije. Elektronska cerkev je, kar zadeva religijo, zelo površna, o njej pove zelo malo, bolj jo zanimajo druge teme, naravnana je k zabavi, je prilagodljiva, preračunljiva, nezahtevna in standardizirana. To pa so značilnosti, ki naj bi ji zagotovile uspeh na trgu, širšem od samo religijskega.

Kljub vsemu povedanemu mislim, da je elektronska cerkev uspešna. Njeno občinstvo sicer ni tako veliko, kot s pretiravanjem navajajo televizijski pridigarji sami, njen vpliv na nereligiozne ni velik, enako velja za njeno politično moč. Njeno moč vidim v sami prisotnosti v ameriškem religioznem in medijskem prostoru in v njeni prilagodljivosti družbenim spremembam.

LITERATURA

ABELMAN, Robert, NEUENDORF, Kimberley (1985): "How Religious Is Religious Television Programming". Journal of Communication*, zv. 35, št. 1, str. 98–110.*

BRUCE, Steve (1990): Pray TV. Televangelism In America*. Routledge, London, New York.*

DEBELJAK, Aleš (1994): Temno nebo Amerike*. Wieser, Celovec–Salzburg.*

DEBELJAK, Aleš (1995): Oblike religiozne imaginacije*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.*

HOOVER, Stewart M. (1988): Mass Media Religion. The Social Sources Of The Electronic Church*. Sage Publications, Newbury Park, Beverly Hills, London, New Delhi.*

JAMES, William (1990, 1936): Raznolikost religioznog iskustva. Studija ljudske prirode. *Naprijed, Zagreb.*

ROTER, Zdenko (1976): Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973. Sociološki teoretični vidiki in raziskovalni model. *Cankarjeva založba, Ljubljana.*

SMITH, Tom W. (1986): Classifying Protestant Denomination. *Http:// www.icpsr.umich.edu/gss/report/m-report/meth43.htm.*

SMRKE, Marjan (1996): Religija in politika. Spremembe v deželah prehoda. *Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.*

STOLL, David (1990): Is Latin America Turning Protestant? The Politics Of Evangelical Growth. *University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford.*

VREG, France (1990): Demokratično komuniciranje. *Obzorja, Maribor.*

WARNER, Stephen R. (1993): "Work In Progress Toward A New Paradigm For The Sociological Study Of Religion In The United States". American Journal of Sociology, *zv. 98, št. 5 (marec 1993), str. 1044–1093.*

Sara Maitland

Posvetna svetnica*

"Bilo je kot v Lurdu," je dejalo več mojih prijateljev in znancev, ki so v tednu po Njeni smrti prav zares bili na Mallu, da bi opazovali množice, ki so strmele druga v drugo in delile svojo žalost. (Nihče od tistih, ki jih poznam, ni priznal, da je bil tam zato, ker je sam želel deliti *svojo* žalost.) "Bilo je kot v Lurdu."

V Lurd – glavno svetišče Device Marije v Evropi – prihajajo množice ljudi. Zbirajo se in v kolektivni duhovnosti prostora in med dodelano koreografiranimi obrednimi aktivnostmi hlepijo po čustvenih ali spiritualnih izkustvih ali predaji jaza. Množice so strnjene, skrajno vznemirjene in dovzetne. Častno mesto je dano trpečim, še posebej bolnim, saj je Lurd znan po svojem vrelcu čudežnih ozdravitev. Običajno najbolj odrinjeni postanejo središče pozornosti, predstavljajo pa tudi zdrave, čvrste in brezskrbne. Navdušeni nosači vozijo najbolj šibke skozi množico, zaradi svojih izrazov sočutja in tesnih vezi s trpljenjem pa si pridobijo posebno vlogo. Okrog samega svetišča je tržnica vulgarnosti. V njenem središču so velikanska cerkev, majhna jama in zapleten čakalni sistem, ki je namenjen tako za posvetna stranišča kot za čudodelne kopeli.

Religija je vsepovsod. Ikonografija zahodnega krščanstva je kričava, obvladuje razpoloženje in oblikuje izražanje čustev. Zunanji znaki religiozne vere se kažejo na nedvoumen način. Sveče plapolajo. Vsak večer se odvija velikanska procesija – ozračje je toplo in v mraku pleše na tisoče ognjenih iskric. Dolga, enolična pesem s pogosto ponavljajočim se refrenom se ponavlja spet in spet. Takšna ikonografija ni splošno religijska (čeprav so cvetje in sveče simboli, ki presegajo vere in geografije), temveč zelo speci-

** Besedilo »The Secular Saint« Sare Maitland je prevedeno iz zbornika »After Diana – Irreverent Elegies«, ki ga je uredila Mandy Merck, izšel pa je leta 1998 pri založbi Verso.*

fično rimskokatoliška. Posebna svetišča v čast Mariji obstajajo po vsem svetu: Lurd, Fatima, Guadeloupe, Knock, Medjugorje, Monserrat. Čaščenje Marije daje katoličanom močan občutek identitete, razlike in posebnosti, zato so njena svetišča tako uspešna. Česa takega niti drugi kristjani niso deležni. Gospa je *naša*, ne vaša.

Scene na Mallu so bile torej na površinski ravni skorajda takšne kot tiste v Lurdu. Bilo je nešteto ljudi, gosta in skrajno vznemirjena množica, bili so široki cilji, a zelo malo konkretnih aktivnosti. Novinarji, samozvani ministranti tega dogodka, so precejšnjo količino pozornosti namenjali vsakomur, ki je razkazoval svoje 'trpljenje'. Ker je bilo bolnih zelo malo, je prišel prav vsak autsajder: bodisi zelo mlad bodisi zelo star ali kdo iz etničnih ali seksualnih manjšin. S tem, da so jim namenjali takšno izrecno pozornost, pa so se medijski profesionalci lahko poistovetili s celotno množico, hkrati pa so pridobili posebno vlogo spričo svoje lastne, vidne povezanosti s takšnim trpljenjem.

Tudi tam je bila tržnica vulgarnosti. Črne pentlje, ikone Princese in zastave Velike Britanije so bile (poleg cvetja in sveč, h katerim se bom še vrnila) med bestselerji. Kar ni slab transfer od križev, Marijinih ikon in papeževih portretov. In visoko nad vso sceno se je dvigala mogočna katedrala monarhije, Buckinghamska palača, središče te (temačne) pozornosti.

In bila je tudi majcena jama – prostor v palači St. James, kjer so bile podpisom odprte spominske svete knjige. Bile so dolge potrpežljive vrste ljudi. Bil je močan občutek pripadnosti in identitete: naša Princesa, naša, ne vaša, naša *Angleška Vrtnica*. Pojavil se je skrivnosten *mi*: tako kot v Lurdu bolniki potrjujejo skupno identiteto, so na Mallu postali predstavniki bridkosti 'običajnih ljudi' pazljivo izbrani intervjuvanci. (Iz tega zornega kota je bilo število črnih ljudi, izbranih kot glas ljudstva, precej izjemno za deželo, kjer stari rasizem, *s privoljenjem* neolaburistov, še vedno bujno cveti.)

In bilo je videti visok delež centralnih podob iz religije, še posebej iz katoliške tradicije. Točneje, cvetje in sveče. S cvetjem je bilo posuto vse, kar bi lahko le malce spominjalo na svetišče – drago in neuporabno cvetje, ki ni bilo tam zavoljo lepote, temveč le zato, da bi ga bilo videti dosti. V katolicizmu je cvetje že dolgo znak ljudske pobožnosti. Tako sem v kostnici svetega Petra v Rimu videla osebo, ki je prestavila šopek rož iz zelo bornega aranžmaja okrog grobnice papeža Pavla VI. k tisti Janeza XXIII., pa čeprav je ta že tako ali tako bila preobilno naložena. To ni bilo estetsko, temveč politično dejanje: eden od pogojev kanonizacije (potrditve uradnega svetništva) je očitnost ljudskega čaščenja pokojnega kandidata. Z očitno popularnostjo kulta lahko laiki vplivajo na odločitve; očiten način je zasipavanje groba s cvetjem.

Sveče so naslednji korak v tej smeri. Čeprav je prižiganje sveč na grobovih ljudi ali v njihov spomin popolnoma sprejemljivo, pa imajo bolj sakralen, bolj izrecno pobožen pomen kot cvetje. Na grobovih

ljubljenih preminulih je več cvetja kot sveč; a več sveč kot rož se ponuja namesto molitve v kapelicah svetnikov. Če bi obstajala statistična soodvisnost, bi lahko rekli, da je bil Dianin kult na Mallu v zgodnejši fazi kot Marijin kult v Lurdu, vendar pa je marsikaj tudi očitno sovpadalo: cvetje morda hitro oveni, a še vedno se po svetu prodajajo *Sveče v vetru* Eltona Johna.

Če je med Mallom in Lurdom resnično obstajalo nekaj vzporednic tako glede čustev kot ikonografije, pa je prav gotovo enako zanimivo pogledati tudi razlike.

Prva razlika je bila jasna odsotnost česarkoli, kar bi na Mallu spominjalo na liturgične funkcije duhovništva. Ena najbolj označenih prisotnosti v Lurdu je prisotnost duhovščine (in podduhovščine, nun), torej oseb v zlahka prepoznavnih uniformah, ki predstavljajo sile reda, ki prevzamejo vsa čustva in jih pravilno usmerjajo. Buckinghamska palača bi lahko bila bazilika, vendar pa ni bilo nikogar na oltarju. (Tako oltar kot balkon prisilita množico, da zre navzgor, ravno prek takšnega zrenja pa postane privzvišena, dobi posebno nalogo, poslanstvo.) Ali je bila jeza, ki jo je množica usmerjala proti kraljevi družini, izraz tega, da ni bilo nikogar, ki bi vodil njihova čustva, priskrbel središče, skupno točko pogleda? Te jeze, v nasprotju z bolj optimističnimi levičarji, ne morem šteli za znak konca monarhije. Nasprotno, strastna zahteva množice po fizični prisotnosti članov institucije, za katero verujejo, da je pognala njihovo ljubljeno h grobu, po mojem mnenju govori o alarmantno močni potrebi po kraljevskih osebah.

Druga, še pomembnejša razlika je bilo popolno nesodelovanje rimskokatoliške cerkve pri aktivnostih na Mallu ali sploh pri memorarizaciji Diane. To je bilo kar očitno – čeprav so se mediji odločili to v celoti spregledati – in na vseh ravneh rimskokatoliške cekrve. Izraze sladkobnih sočutij so poslali skorajda vsi voditelji držav sveta. Kdo je bil izjema? Voditelj Vatikana, njegova svetost papež Janez Pavel II. Medtem ko so anglikanske cerkve pretiravale z dodatno podaljšanimi urniki in valovi navdušenja ob tem novem izviru 'duhovnosti', ki so ga (po mnenju canterburyjskega nadškofa) sami sicer 'zgrešili', pa so rimskokatoliške župnije na drugem koncu ekleziastične lestvice ostajale brezbrižne. V moji župnijski cerkvi – v polindustrijskem mestecu v East Midlandu – smo za Diano, velško princeso, molili nekje v sredini seznama mrtvih tistega tedna; njena smrt ni bila nič pomembnejša kot smrt lokalnega pokojnika. S tem je bilo opravljeno. Molili smo za pokoj njene duše, potem pa preprosto nadaljevali z naslednjim opravilom (ki je, za liturgično nevedne zbiranje prostovoljnih prispevkov – kar je nedvomno *precej* pomembnejše). Ne vem, ali je to bila politika na nacionalni ali škofijski ravni ali zgolj osebna odločitev našega župnijskega duhovnika. Iz pripovedovanj pa vem, da se je isto zgodilo v številnih drugih, čeprav demografsko različnih župnijah. Kar se mene tiče, ki me je tokratna drama pustila hladno, se mi je zdelo to popolnoma

primerno in sproščajoče, pa tudi s strani drugih članov skupnosti nisem nikdar slišala nikakršnih pritožb. Katoličani so kot skupnost ostal mirni, morda pa se jim niti ni zdelo, da gre za cerkveni dogodek.

Tablet, britanski progresivni katoliški tednik, je v četrtek, ki je sledil Dianini smrti, sicer objavil uvodnik, a ko so mi zavrnili članček, ki bi izšel v tednu pogreba, je bil uredniški argument ta, da so izčrpali že vse teme. *Catholic Herald*, tedenski katoliški časnik, ki je od *Tableta* konservativnejši in bolj nacionalistično usmerjen, je pisal tako o dogodku kot o pogrebu, a brez vsakršnih religioznih vzdihljajev. Bili pa so zelo zavzeti ob smrti matere Tereze, za katero so očitno presodili, da je za njihove bralce pomembnejša od Diane.

Iz zornega kota tradicionalnega katolicizma to pravzaprav niti ni tako presenetljivo. Rimskokatoliška cerkev verjetno upravičeno vidi sama sebe kot bolj internacionalno, kot so druge velike angleško krščanske denominacije. Manj se ubada z angleško dinastijo ali seveda z angleškimi velškimi princesami, ki glede na zakon tako ali tako ne morejo biti katoličanke. Glede na uradno rimskokatoliško mnenje je bila Diana zakonolomska in heretična ločenka, ki se naokrog vlači z muslimanom. Poleg tega je to bila ženska, katere ugled v svetu je izhajal naravnost iz njene povezave s kraljevo družino, edinstveno v Evropi, saj je njen religijski doseg nevarno blizu papeškemu. Anglikanska cerkev (in priložnostno prezbiterijanska škotska cerkev) je zakonito priznan sistem. Monarh je 'voditelj cerkve', 'branilec vere', še vedno določa škofe anglikanske cerkve ter potrjuje anglikansko doktrino in liturgijo. Diana potemtakem sploh ni del skrbi, ki bi zadeval katoliško hierarhijo – pa naj gre za vprašanja osebne ali institucionalne moralnosti.

Vendar pa ima brezbrižna drža angleškega katolicizma (spomnimo se, da mu škotski katolicizem ni nič kaj podoben!) do Dianine smrti v sebi nekaj nenavadnih elementov. Angleški katolicizem se v zadnjem času prav volovsko vede. Skorajda se zdi, kot bi sklenil partnerstvo z razdajajočimi se, skrbnimi, čustvenimi in *nesocialističnimi* neolaburisti. Religiozna aroma, vnema in občasna retorika blairizma se prav dobro prilegajo katolicizmu. Lahko te skrbi za revne in zatirane, ne da bi spreminjal ideologijo, ne da bi od tebe lahko sploh kdo kaj zahteval. To je težava evropskega katolicizma vse od francoske revolucije. Kako lahko ljubiš revne, če pa tisti, ki jih najmočneje ljubijo, počnejo to znotraj takšnega ideološkega ali političnega okvira, ki bi moral biti – če bi želel ohraniti lastni smisel za identiteto – takoj zavrnjen. Vatikan tako sumniči vso teologijo osvoboditve, saj je le-ta odeta v diskurze, ki spodkopavajo najbolj splošne ambicije cerkve.

A neolaburisti so stvari pravkar spravili v red. Celo uporabljajo slovar socialnih aktivnosti katolicizma: dobroto namesto strukturne spremembe, občestvenost namesto komunizma, partnerstvo namesto sindikalizma, pravičnost namesto pravice, razdajanje namesto redistribucije, samozaupanje namesto državne podpore.

Pred splošnimi volitvami maja 1997 je rimskokatoliška škofovska konferenca Anglije in Walesa objavila navodila svojim članom glede teoloških zadev, ki naj jih upoštevajo, ko se bodo odločali kot volivci. Bila so tako zelo podobna blairizmu, kot je to sploh mogoče. Najbolj zanimivo pa je, da so priredila politično vprašanje, ki je domnevno najbliže srcu katoliškega občestva. Škofovska konferenca namreč kljub dejstvu, da sedanji papež javno opredeljuje splav kot glavni simbol zlorabe človekovih pravic, ni dovolila, da bi kontinuirana laburistična podpora abortusu bila tisti razlog, zaradi katerega naj se ne glasuje za njihove kandidate. Škofje sicer niso opravičevali laburističnega stališča do splava, so se pa očitno trudili, da so ga postavili v kontekst z drugimi vprašanji. KLjub brezpogojnim zanikanjem je to bilo prolaburistično ravnanje. Tudi glede premiera: majhen 'škandalček' se je pripetil, ko je Blair osebno prejel obhajilo v katoliški župniji svoje žene. (Težko je verjeti, da župnijski duhovnik ni vedel, za koga gre ali da ta ni katolik.) Potem imamo Blairovo odločitev, da prestavi svoje otroke iz standardne državne šole v osnovno katoliško šolo, kjer delijo štipendije. V resnici seveda ne more biti katoličan – tega niti volivci niti svetovalci ne bi želeli – lahko pa bi bil, če bi to želel, je bilo njegovo sporočilo. Skovalo se je tako osebno kot politično zavezništvo.

Zaradi težav, v katerih je anglikanska cerkev, je rimskokatoliška cerkev precej pridobila. Ob zagatah anglikanske cerkve pri oblikovanju združene fronte o vprašanjih, kot so spolnost, spolna diskriminacija in družina, je pridobila velikansko etično avtoriteto. Pridobila si je tudi judovsko skupnost. Ko vrhovni rabin in westminsterski rimskokatoliški nadškof govorita o 'moralnih' zadevah, dosežeta vsaj tolikšno medijsko pozornost, a občutno večje medijsko spoštovanje kot canterburyjski nadškof. Zakaj ima avtoritarnost toliko veljave, je drugo vprašanje, vendar pa se zdi, da je anglikansko cerkev, tako kot staro laburistično in konservativno stranko, ošibila in razvrednotila prav njena nesposobnost, da bi odpravila nesoglasja.

Poleg tega se je rimskokatoliški cerkvi pridružilo nekaj visoko stoječih spreobrnjencev, med njimi tudi članov kraljeve družine (vojvodinja Kentska) in iz zadnje vlade njene visokosti (Ann Widdecombe). Vztrajno so se širile govorice, da se je priučevala sama Diana (kar v katoliškem jeziku pomeni pripravljenost za spreobrnjenje) ali da je razkrivala svojo dušo jezuitom iz ulice Farm, ki so v družbenem pogledu najbolj cenjena londonska katoliška cerkev.

V posebne skrajnosti je šla tudi hierarhija, od odpovedi vztrajanju pri celibatu, pa do tega, da je medse sprejela skupino nekdanjih anglikanskih duhovnikov. Nekoliko tudi zaradi pragmatičnih razlogov: rešila je resne probleme z rekrutiranjem, ali pa vsaj pomagala pri tem. Danes je več kot petindvajset odstotkov duhovnikov iz škofije Vzhodne Anglije nekdanjih anglikanskih duhovnikov, ki niso bili niti prekvalificirani; to je glavna kulturna sprememba znotraj katoliške cerkve. A navdušenju nekaterih

katoliških škofov, na primer uglednega kardinala Basila Huma, da bi te duhovnike obdržali, botruje precej več kot le čisti praktični razlogi. Tvegalo je nadaljnje ostre konflikte z dvema še posebej občutljivima skupinama katolikov: z duhovniki, ki so svoje poslanstvo pustili, ker so se želeli poročiti, ter s katoličankami, ki želijo biti posvečene v duhovniški stan. (Duhovniki, ki so zapustili anglikansko cerkev in postali rimskokatoliški duhovniki, naj bi namreč to storili zaradi svojih pomislekov k posvetitvi žensk.) A prevladalo je mnenje, da je pomembnejše sprejeti in vpeljati te poročene anglikance, kot pa se izogniti odtujevanju teh dveh in tudi nekaterih drugih skupin. V tem ne vidim nikakršne zarote, vendar pa mislim, da je na neki ravni šlo za premišljen poskus premakniti katoliško cerkev navzgor, povečati njen obseg med kultiviranim srednjim razredom in tako tudi zmanjšati njeno odvisnost od irskega katolicizma.

Sam Hume je pomembna oseba, ki očitno uživa v intelektualni in družbeni sofisticiranosti novih hvaležnih fantov. Angleški katolicizem je tako zelo nabit z antiirskim rasizmom, da je to težko opisati. Še pred dvajsetimi leti je bil katolicizem v Angliji dediščina ekscentričnih aristokratov in imigrantskih skupnosti. Od emancipacije katolikov v dvajsetih letih 19. stoletja in še bolj od ponovne vzpostavitve hierarhije v šestdesetih letih istega stoletja je omahoval med ponosom zaradi svojega posebnega družbenega statusa, privlačnega, a odvisnega od Irske, in ambicijo postati popolnoma vključen v angleško življenje. Vedno so velik del njegovega vodstva predstavljali anglikanski spreobrnjenci – Manning in Newman sta med njimi najbolj znana – a v preteklosti je dajal videz, da ga bolj zanima odmik od angleškega establišmenta kot pa to, da bi se vgradil vanj. Vendar pa se angleška katoliška hierarhija sedaj hoče premakniti, tako kot neolaburisti, proč od delavskega razreda, revnih in socialno izključenih imigrantskih skupin, in proti angleškemu srednjemu razredu. Želi se priključiti establišmentu; nakazovala je celo, da želi biti establišment: intelektualno vitalna, tradicionalna na privlačen način, v celoti spoštovana, a z ohranjenimi stiki z 'revnimi'. To pa počne prav dobro.

Če je to njena izbrana pot, zakaj je potem rimskokatoliška cerkev bila tako rezervirana ob Dianini smrti? Katoliška hierarhija bi lahko – še posebej, ker je Dianina mati, Frances Shand Kydd, čeprav prav tako ločenka, sama katoliška spreobrnjenka – delovala vsaj kot opora v pogrebnih pripravah, če bi to želela. A maša zadušnica v katedrali je bila zasebni obred, milijon cerkvenih milj stran od nenavadnega postkrščanskega polpoganskega dogajanja, ki se je odvijalo le malce stran od westminsterske opatije. Kardinal Hume je med maševanjem storil nekaj, kar bi bilo na vsaki zadušnici nenavadno, če ne celo čudno – lotil se je razprave o 'moralnih napakah' pokojne. Če je neobičajno za laika (celo za člana najvišjega plemstva), da bi uporabljal prižnico westminsterske opatije za to, da bi v žlindro spreminjal kraljevo družino in množične medije, je prav tako

nenavadno za člana duhovščine, da uporablja prižnico westminsterske katedrale za to, da zbrane spominja na moralne neprimernosti umrle protestantke.

Kaj se je torej dogajalo? Menim, da obstaja podtalni boj za lastništvo nad nekaterimi podobami in celo čustvi. Rimskokatoliška cerkev je, vsaj v Evropi, tradicionalna varuhinja določenih ikon. Zaradi namerne protestantske zavrnitve zavestnega religioznega simbolizma in zakramentov je katolicizem v zadnjih petih stoletjih "pooblaščen" za mnoge centralne reprezentacije tako imenovane visoke kulture. Vsa najboljša arhitektura in široke plasti vizualnih umetnosti ter glasbe (in manj literatura, zaradi protestantskih sprostitev konceptov 'besede') so povezani z etičnimi in estetskimi učinki in ideali, ki jih je potrdila in zagotovila rimskokatoliška cerkev. Obenem pa je katolicizem te iste simbole uporabljal tudi za kanaliziranje in oblikovanje izrazov za množična čustva (to vlogo so v ZDA prevzele krščanske fundamentalistične sekte). Medtem ko sta protestantizem in razsvetljenstvo oblikovala verovanja za meščanstvo, je katolicizem ohranil reprezentacijski prijem tako nad revnimi (kmečkimi in industrializiranimi množicami) kot aristokracijo. Videti je, kot da so sekularizacija družbe, nujno spremljajoči individualizem in izguba skupne hipernaracije šele začeli kljubovati tej hegemoniji.

A potreba, ki jo čutijo znotraj najvišjih slojev cerkve – najprej po 'modernizaciji' preko skrajno nemodernega drugega vatikanskega koncila, potem pa po ponovni uveljavitvi avtoritativnega nadzora nad svojimi člani, ki bi bil brez primere v zgodovini – kaže, da se člani propapeškega, centralističnega, tradicionalističnega krila katoliške cerkve zelo dobro zavedajo svojega kulturno ogroženega statusa.

Katolicizem je bil posebej učinkovit v upravljanju kulturnih reprezentacij ženskosti in v vrednotenju želenih kreposti. Kaj je krepost, je bilo določeno tudi s kanoniziranjem – z ustvarjanjem in priglaševanjem – svetnikov. Prav tako je opredelil ženske. Pismo papeža Janeza Pavla II. iz leta 1996, namenjeno ženskam sveta, ki je slavilo naše 'posebne talente', je bilo oportunističen in obupen poskus preglasiti pekinško konferenco o ženskah, upreti se splošnemu navdušenju zaradi povezovanja kontracepcije in pomoči, kar je bilo potrjeno že leto pred tem na kairski konferenci o populaciji; to pa seveda ne pomeni, da ni bil popolnoma iskren v svojem esencialističnem razumevanju žensk in svoji veri v lastno dolžnost, da vse to razloži ženskam.

Ni bila le britanska kraljeva družina tista, ki jo je izum 'Diane, velške princese' – nenavadno sodelovanje med željami množice, potrebami medijev in ambicioznega individualizma aristokratinje – obremenil. Če so bili Windsorji prepričani, da predstavljajo britanskost – zadržanost, načela dednosti in viktorijanske družinske vrednote (delež dohodnine za to je prav neznaten) – pa je papeštvo zaoralo še precej globlje, saj se je v poznem 19. stoletju odreklo cerkvenemu razkošju, da bi prek zakramentov predstavljalo

čustvene in etične resnice, simbole in funkcije ženskosti.

Rimskokatoličtvo je na Mallu uzrla ves svoj diskurz popolnoma koloniziran. Njena ikonografija – prav gotovo posredovana s podobo Eve Peron in Madonne (bodite pozorni na ime) – in čustveno vznemirjenje, ki jo sproža, je bila prenesena na žensko, ki ni bila katoličanka in katere življenja katolicizem ne bi mogel nikdar sprejeti. Navdušenje množice je zahtevalo novo svetnico (ta jezik je bil ekspliciten in impliciten), nad katerimi si je cerkev rezervirala izključno moč. Zahtevalo je novo zaščitnico, katere življenjski stil je bil ravno nasproten od tistega, ki ga propagira katoličtvo. Množica je z novim modelom razkrila, da je lepota bliže vrlini kot revščina; da je čustvena iskrenost pomembnejša kot resnica; da je samoodkrivanje višje od neomadeževanosti; ljubezen od zakonske zveze; moda od skromnosti; glamur od milosti; mladost od modrosti.

Rimskokatoličtvo ustvarja svetnike. Kljub odločnim poskusom, da bi jo zbili z njenega prestola, pa že imajo pripravljenega čisto novega: mater Terezo, ki je bila ravno pravšnja za kaj takega – stara, častitljiva, predana svetemu očetu, duhovno lepa (obrtni izraz za nekaj grdega ali usahlega), revna (kljub svojim dvomljivim zaščitnikom ni umrla s petindvajsetimi milijoni funtov, medtem ko je pritiskala na družino svojega moža za še več). Bila je velika smola, da je naravnala svojo lastno smrt tako slabo, da je ostala izgubljena v senci tekmice. Katoliška hierarhija je vedno nezaupljiva do množičnih verskih gibanj, ki hočejo izsiliti posamezne kanonizacije, vendar obstaja možnost, da cerkev popusti, da odobri ljudsko čustvovanje in potrdi svetost ljudi, če že mora. Rose iz Lima, Thérese iz Lisieuxa, Bernadette iz Lurda ter – iz povsem druge časovne skale – Devica Orleanska so ženske, ki jih je cerkev kanonizirala kljub začetnim dvomom ali odkritemu obsojanju, saj je to zahteval ljudski pritisk. A tokrat je bilo drugače. Oboževalci niso v primeru Diane zahtevali od Cerkve ničesar, prevzeli so imaginarij in si ga priredili. In to je nevarno.

Ne nazadnje, ključna trditev rimskokatoliške cerkve je – čeprav imamo možate in bradate kralje, imamo tudi Kraljico src. Ta je devica in predana mati, je ponižna in ubogljiva in častitljiva in skrbna in časti duhovščino in je sposobna darovati svoje otroke bogu, medtem ko jim je še vedno popolnoma predana. Veliko trpi, a se nikoli ne pritožuje ali daje intervjuje, poleg tega pa ljubi in ljubi in ljubi. Katoličani ne potrebujejo druge. In nihče drug naj bi je tudi ne.

Prevedla Nataša Velikonja

Dejan Ladika

Po sledeh zvezd

Sodobni čas je čas množičnih medijev, kjer informacija obkroži svet v sekundi ali celo prej. S pomočjo interneta in elektronske pošte postaja svet velika vas, saj z razvojem novih informacijskih tehnologij geografske razdalje ne pomenijo več ovir. Množični mediji so v veliki meri zaslužni tudi za razvoj enega največjih fenomenov popularne kulture: FAN CLUB. Kot izjema, ki potrjuje to pravilo, pa se postavljajo v ospredje fani in fan klubi, ki so se razvili okrog STAR TREK (Zvezdnih Stez), znanstvenofantastične serije iz šestdesetih let (1966–1969). Ta se je s podporo svojih fanov zapisala v zgodovino in s seboj ponesla tudi svoje oboževalce, privržence ali kakorkoli jih že imenujemo – z eno besedo TREKKIES ali novejše TREKKERS.

V svojem članku bom skušal razsvetliti ta moderni pojav, ki ga na območju Slovenije ni opaziti, ali je še v svojih zametkih, je pa že desetletja prisoten na Zahodu, najbolj v ZDA. Že pri zbiranju literature sem naletel na prve težave, saj moja iskanja znanstvene literature niso našla prav nobenega resnega članka ali knjige. Obstaja veliko referenčnih virov, ki opisujejo fenomen fan klubov in nešteto virov, ki se ukvarjajo s STAR TREK. Zato sem se odločil, da bom skušal sam čimbolje teoretično opredeliti pojav fan klubov in predstaviti najbolj znane fane na svetu.

"SPACE, THE FINAL FRONTIER!
These are the voyages of the starship Enterprise
on it's five years mission:
to explore strange new worlds,
to seek out new life and new civilization,
TO BOLDLY GO, WHERE NO MAN HAS GONE BEFORE …"

S temi besedami kapitana Kirka se je začela vsaka epizoda izvirnih Zvezdnih stez; besede, ki so že takoj na začetku dale slutiti, da bodo Zvezdne steze ostale naokrog veliko dalj časa.

Opredelitev fan klubov

Fan klubi so neverjetno skromno zastopani v znanstveni literaturi, čeprav so eden največjih fenomenov današnjega časa. In to ni fenomen, ki bi upadal, temveč iz dneva v dan narašča ter dobiva čedalje večje razsežnosti. Zakaj se današnji znanstveniki ne ukvarjajo s proučevanjem fan klubov, je, če nič drugega, prav zanimivo vprašanje. Predvidevam, da se zaplete na več področjih, kot najpomembnejšo "oviro" pa bi omenil preprosto ignoranco in nepriznavanje neke družbene signifikantnosti gorečim fanom in klubom, v katere se ti združujejo. Raziskovalci in družbeni teoretiki fan klubov očitno ne jemljejo – ali zgolj nočejo jemati resno. Posledica takega mišljenja, torej omalovaževanja fan klubov, je vsekakor ekstremna percepcija, ki jo imajo ljudje na splošno, saj so fani označeni ali že kar stigmatizirani kot skrajni fanatiki, ki ne vidijo prsta pred nosom in posvečajo ves svoj čas le objektu svojega oboževanja. Kar pa je seveda nesprejemljivo opredeljevanje, ker po drugi strani nihče nima nič proti raznim literarnim večerom, kulinaričnim srečanjem ali seminarjem "10 korakov do bogatega življenja!".

Strokovna literatura je torej izjemno skopa pri svojih vpogledih v fenomen fan klubov oziroma sploh ne obstaja. Najpreprostejše oziroma najožje bi lahko fan klub definirali kot *skupino ljudi, ki jih druži neko skupno zanimanje za določeni pojav, ki izvira predvsem iz popularne kulture*. Pri opredelitvi, kaj je ta popularna kultura, ki druži fane, pa vidim pomembno značilnost modernih fan klubov v tem, da se nanašajo izključno na vsebine, vezane na filme, televizijo in glasbo. Tukaj puščamo ob strani literarne skupine in prav tako močna združenja športnih fanov, ki so v resnici tudi posledica televizijskih prenosov športnih dogodkov. Sodobni fan klubi so v največji meri proizvod razvoja televizije, filmov in glasbe. Glede na to lahko tudi ločimo tri načine nastajanja fan klubov:

1) Na podlagi *filmov*, kar je bilo pred kratkim zelo lepo razvidno pri večtedenskem čakanju najbolj lojalnih fanov *Star Wars* (Vojne Zvezd režiserja Georga Lucasa), ki so neutrudno, po več tednov, čakali dneve in noči pred kini, da bi dobili vstopnice za prve predstave. Pri tem se lahko fan klub osredotoči na sam film in njegovo vsebino, kot sem to navedel za *Star Wars* ali npr. Coppolovo trilogijo *The Godfather* (Boter) in klasične filme zlate dobe Hollywooda ('30., '40 in '50. leta). Drugi vidik pa je, da se fan klub osredotoči na filmsko zvezdo, torej na samega igralca, o katerem je potem treba vedeti vse do zadnje podrobnosti.

2) Na podlagi *televizijske izpostavljenosti*, ki v večini primerov pomeni popularne televizijske nadaljevanke (*ER, Friends*) in njihove protagoniste. Tudi tukaj lahko razčlenimo fan klube na dve podskupini; torej tisto vsebinsko, npr. fan klubi, v katerih fani podrobno razpravljajo o dogodkih v serijah kot so *Beverly Hills 90210, Melrose Place, Ally McBeal* idr. Lahko pa fan klubi poudarijo osebo, igralca ali igralko, ki po pravilih potem zaslovi (*George Clooney* iz *ER*) ali pogori (*David Caruso* iz *NYPD Blue*) na filmskem platnu. Med televizijskimi osebnostmi, ki pogosto pridejo do izraza, so tudi voditelji šov programov (*Oprah Winfrey, Rosie O'Donnel*), ne smemo pa pozabiti tudi voditeljev informativnih programov (*Barbara Walters, Dan Rather, Walter Cronkite*).
3) Na podlagi *glasbene industrije. Pevci, pevke, skupine* imajo po vsem svetu svoje fan klube, ki so obsežni in štejejo veliko članov. Fane družita oboževanje in poslušanje glasbe izvajalcev, njihov življenjski stil, koncerti. Ta vrsta fan klubov je nastala tudi pri nas v Sloveniji, saj se nekatere slovenske glasbene "zvezde" že ponašajo s svojimi fan klubi.

Glede na ravni popularnega fenomena, ki jih druži, pa lahko fan klube razdelimo v tri skupine:

1) VSEBINSKA raven: Ta raven povezuje fane, ki se zanimajo za celotno vsebino televizijskih nadaljevank, nanizank, soap oper, filmov ali serije filmov (*Alien*), talk šovov, oddaj informativnih vsebin, poslušanja glasbe določenega žanra (country, rock, metal, underground) ali obdobja (glasba šestdesetih, *Woodstock*).
2) OSEBNOSTNA raven: Pri tej ravni gre za prav tako moderen pojav *celebrity* (zvezdništvo), ki pomeni zvezdniški status, ki ga imajo najbolj priljubljene osebe iz filmskega (*Harrison Ford, Michelle Pfeifer*), televizijskega (*Oprah Winfrey, Jerry Seinfeld*) in glasbenega sveta (*U2, Madonna, R.E.M.*), ali kar vseh treh mešano (*Cher*). Tukaj gre za vsesvetovni status, ko ves svet pozna neko osebo iz šov biznisa. Na tej ravni fani spremljajo osebo skozi njene projekte in se ne osredotočajo samo na eno vsebino. Gre za poznavanje osebnosti, ki je oboževalcem v večini primerov vzornik in nanje močno vpliva, saj nemalokrat prevzamejo stil oblačenja in življenjski nazor po svojem idolu.
3) MEŠANA raven: Ta raven povzema obe prejšnji in jima dodaja še posebne značilnosti. To raven vsekakor predstavlja fenomen STAR TREK s svojimi fani, ki so danes najštevilčnejši in najbolj znani fani po vsem svetu. V bistvu so si izborili zvezdniški status, saj so tudi sami produkt popularne kulture. Pri tem tipu fan kluba bi poudaril najbolj temeljito posvečanje svojemu objektu oboževanja, saj se fani na tej ravni zanimajo

za prav vse: za igralce, za vsebino, za podrobnosti iz te vsebine, za junake, za ozadje vsega in se množično združujejo in povezujejo. Posamezni fan klubi imajo po več tisoč članov in kjer se organizirajo c*onventions* (konvencije), kjer se fani srečujejo, kupujejo vse, kar je povezano s tistim, kar obožujejo, in kjer se lahko tudi srečajo s priljubljeno osebo, skupino.

Fan klubi, ki nas zanimajo, se ukvarjajo z vsebinami, ki jih ponujajo množični mediji, predvsem film, televizija in radio. Množični mediji so zaslužni za nenehno javno izpostavljanje zvezdniških oseb, ki s svojim nenehnimi pojavljanjem na televiziji, v časopisih in čedalje pogosteje tudi na internetu vlečejo pozornost nase, na svoje projekte in zbujajo čedalje večje zanimanje pri svojih simpatizerjih; tako da se ti počasi spreminjajo v "odvisnike", ki jim ni nikoli dovolj. Znani so seveda tudi skrajni primeri že prav fanatičnega oboževanja medijskih oseb, ki so pripeljali do umorov. Najbolj odmevna primera sta vsekakor atentat na Johna Lennona leta 1980 in pa primer latino pevke Selene pred nekaj leti, ki jo je umorila predsednica njenega uradnega fan kluba. Vendar pa teh primerov ne gre enačiti s fani, ker takšni primeri obsedenosti spadajo že v drugo kategorijo: *stalker* (zalezovalec). To je nekdo, ki postane odvisen in zvezdnika nenehno zasleduje. Zelo znana primera sta zalezovalca Jodie Foster in Madonne; slednji je bil tudi aretiran in obsojen na zaporno kazen. A razliko med lojalnimi fani in zalezovalci zvezdniki najbolje poznajo sami in so svojim fanom zelo hvaležni za podporo. Če ne bi imeli zvestih fanov ob svoji strani, bi mnogi že zdavnaj utonili v pozabo.

Zanimivo pa je, da je fenomen fan klubov izredno prisoten prav na področju znanstvene fantastike, saj imajo poleg STAR TREK svoje obsežne fan klube tudi danes že kultne serije kot so *The X-Files, Babylon 5, Red Dwarf, Hercules* idr.

Razvoj fan klubov

Moderni fan klubi so vezani na sam vzpon množičnih medijev, saj nastajajo na podlagi njihovega delovanja in pokrivanja zabavne industrije. Čeprav lahko rečemo, da so krogi privržencev znanih hollywoodskih zvezd nastajali že prej, pa imajo moderni fan klubi zametke v zlatih šestdesetih, ko je prišlo do obsežnega razvoja množičnih medijev, tako tiska in filma, predvsem pa televizije. Šestdeseta leta pa so v ZDA pomenila tudi razvoj in organiziranje pomembne družbene skupine: mladine. Ena izjemno pomembnih komponent, ki jo je na novo oblikovana družbena skupina prevzela za svojo, je bila rockerska glasba. Ta je pri razvoju mladine 20. stoletja imela odločilno vlogo, saj se je mladina organizirala v subkulturo, ki je kazala povsem nove značilnosti, ki se niso dale uvrstiti v nobeno starostno ali družbeno skupino. Nastala je v 50. letih

v ZDA s sovpadanjem: legitimacije jazza kot elitne kulture, vpliva ljudske *(country & western, rhytm & blues)* in pop glasbe ter subkulturnih inovatorjev *Elvisa Presleya* in *Chucha Berrya* (Moore, 1994). Kot posledica se je oblikoval nov glasbeni stil, *rock'n'roll*, okoli katerega je del ameriške mladine ter kasneje z večjim ali manjšim zaostankom tudi del mladine drugod po svetu razvijal čisto nov in drugačen življenjski stil. Slednji se je kazal skozi videz (imidž), govor (sleng), druženje (ples, vožnja), pogled na svet (zabava, umik). Naštete dejavnike lepo prikazuje film *Grease* (Briljantina) z *Johnom Travolto* in *Olivio Newton-John* iz leta 1978, ki pripoveduje o življenju srednješolcev v 50. letih v ZDA.

Fan klubi in razvoj mladine

Fani, ki se združujejo v fan klube, so vseh starosti, vseh družbenih skupin. Vsekakor pa so v začetku prevladovale mlajše generacije oziroma na novo nastajajoča družbena skupina, ki je povzročila veliko spremembo v vsakdanjem življenju. V samem začetku se je mladina navezovala predvsem na glasbo. Frith (1986:181) pri razlagi te povezave poudarja razliko med pojmoma najstnik in mladina. "Najstnik" je splošni pojem petdesetih let, medtem ko "mladina" in "mladinska kultura" izhajata iz šestdesetih. Najstnik se največkrat nanaša na mlade delavskega razreda, mladina pa presega omejenost tega pojma, ker kaže na nepomembnost razrednih razlik pri tej starosti, kljub temu pa se navadno uporablja za mladino srednjega razreda. Glede ZDA to pojmovanje velja še danes, saj "main-stream" mladinsko kulturo formulirajo mladostniki srednjega razreda, ki obiskujejo državne srednje šole in fakultete. Nižji razredi razvijajo svoje subkulture, katerih člani so navadno pripadniki ene rase (črnska hip-hop & rap glasbena subkultura), medtem ko višji sloj pošilja svoje otroke v prestižne zasebne šolske ustanove.

Pri konceptu najstnika je pomembno, da so ga opisovali kot stil proizvodnje. Univerzalna mladinska poraba in kultura z razvidnimi skupnimi idoli, vrednotami, modnimi trendi in stili so razpoznavni znaki mladine kot družbene skupine povsod po svetu od petdesetih let naprej (Ule, 1996: 20). Mladostniki so se začeli zbirati v lokalih, okrepčevalnicah in drugih zbirališčih ter tako tudi z ekonomskega vidika postali zanimivi. Colin McInnesa (1959, v: Frith,1986: 181) je v svojem romanu *Absolute Beginners* predstavil mladino kot množico, ki jo je zajelo občutje proslavljanja. Od takrat so v Angliji pri mladini delavskega razreda poudarjali brezdelje in užitek.

Ameriški sociologi so opažali, da so otroci srednjega razreda namerno prevzemali vrednote nižjega sloja (žilavost, razburljivost, tveganje, uživanje, avtonomnost in vztrajnost) in s tem zavestno nasprotovali vrednotam svojih staršev. Razvoj mladinske kulture je bil v šestdesetih letih povezan z razvojem študentskega gibanja in

kontrakulture. Mladina šestdesetih let je imela vojne in politične izkušnje, ki so zaostrile nasprotje med zasebnimi in družbenimi obveznostmi, med svobodo in odgovornostjo (Frith,1986: 188). Rock se je teh problemov najbolje lotil in jih razgalil. Mladina šestdesetih je postala izjemno aktivna: študentske demonstracije proti vietnamski vojni, ki jo je mladina doživljala kot nekaj svojega, legendarni koncert v Woodstocku leta 1969. Uživanje drog in spolna revolucija sta na mladino delovala revolucionarno. Rock šestdesetih je politiziral brezdelje in dal zasebnim vprašanjem tveganja, užitka in spolnosti javen, kolektiven izraz. Čustva mladih glede razrednih, spolnih in rasnih razlik so vrela in njihovo nasprotovanje se je kazalo v gibanjih proti rasnim razlikam in drugim krivicam predvsem v okviru gibanja za človekove pravice, kjer so mladi, predvsem študenti, aktivno sodelovali in se udeleževali zborovanj in protestov. Občutje mladine je zelo lepo razvidno iz rockerske pesmi takratnega obdobja: "Get it while you can, 'cos we may not be here tomorrow." (Janis Joplin,1969)

Med najbolj znanimi izvajalci pa naj omenim *Janis Joplin* in *Jimija Hendrixa*, ki sta še danes idola številnih najstnikov (skupaj s še veliko drugimi izvajalci šestdesetih let) in ki imata nešteto fan klubov po vsem svetu. Kar je pomembno v odnosu do fan klubov, je prav to, da so se mladi začeli organizirati in da so jih začele družiti podobne stvari, podobna prepričanja in podobni interesi. Industrija je to seveda takoj opazila in uvidela, da bi se dalo s tem tudi dobro zaslužiti.

Tako so se mladi začeli zanimati za glasbo in idealizirati svoje glasbene idole. Četudi ni bilo neke osrednje organizacije, ki bi vse skupaj vodila, so se začeli zbirati na rockerskih koncertih ter poslušali svoje priljubljene pevce, pevke in skupine. *Pomembno je predvsem to, da se je mladina začela povezovati in si ustvarjati skupne interese, ki so se jim potem posvečali in so postajali del njihovega življenja.* Če so oboževali določenega pevca, so večkrat obiskali njegov koncert, se tako seznanili z drugimi, ki so prav tako občudovali istega pevca, si začeli med seboj dopisovati in izmenjavati izkušnje o tem pevcu. Vendar je pomembno že tukaj pripomniti, da fan klubi ne pomenijo le nenehnega pogovarjanja o osrednji temi fan kluba, pa naj bo to znani igralec ali priljubljena televizijska oddaja, ampak je tu še veliko drugih dejavnikov. Pomembna sestavina fan kluba je prav gotovo *druženje*, ki ga spodbudi skupni interes; to pomeni, da privržence druži skupen interes, iz katerega se nato razvijejo prijateljstva in skupna srečanja, ki pa obsegajo tudi druge teme, saj se človek pač ne more nenehno pogovarjati, kako je določeni junak iz neke nadaljevanke super ali kako je seksi *Sharon Stone*, kako odlična igralka je in razpravljati o vseh njenih igralskih podvigih v filmu *Basic Instinct* ali pa kako je čudovit *Tom Cruise*. Gre torej za *druženje, ki sta ga iniciirala skupni interes in občudovanje katerega izmed segmentov popularne kulture*.

Prav zaradi množične aktivnosti mladine predvsem v ZDA so se mladi začeli družiti, se pogovarjati o skupnih zanimanjih. Vsekakor pa

je *razvoj modernega fan kluba najtesneje povezan s televizijsko nadaljevanko, ki je prav tako zagledala luč v šestdesetih: STAR TREK*. Zvezdne Steze s svojimi fani so izjema, ki potrjuje pravilo!

V začetku so mnogi zvezdniki imeli približno takšen odnos do fanov, kot ga imajo danes znanstveniki. Fane so imeli za nadležneže, ki so jih prišli prosit za podpis in želeli izmenjati nekaj besed, vendar so kmalu spoznali, da so prav zvesti fani tisti, ki jim lahko zelo veliko pripomorejo pri karieri. Poleg tega se lahko iz vsega tega potegne tudi donosen posel, predvsem s prodajo suvenirjev (majice, skodelice idr.). Zato so se številne zvezde in producentske hiše odločile ustanoviti *official (uradni)* fan klube nasproti amaterskim klubom, ki so jih fani ustanavljali sami in so bili ponavadi tudi veliko boljši kot uradni. Pri uradnih klubih je dostop do informacij veliko boljši, saj s klubom navadno sodeluje tudi zvezdnik sam in klubu ekskluzivno sporoča najnovejše informacije, medtem ko se nekateri *unofficial (neuradni)* fan klubi dobesedno utapljajo v poplavi govoric in nepreverjenih informacij. Tudi pri fan klubih (predvsem uradnih) igra pomembno vlogo denar, saj skušajo nekatere zvezde čim bolj obrati svoje fane in prodati čim več različnih stvari s svojo sliko ali podpisom. Izjemno velik vpliv na razvoj fan klubov v minulih nekaj letih pa je imel zagotovo internet. Na internetnih straneh najdemo nešteto fan klubov, ki najnovejše informacije o priljubljenih igralcih, serijah ali filmih pošiljajo svojim članom kar po elektronski pošti. Velik boj med amaterskimi fan klubi na WWW in uradno stranjo se je razvil med Viacomom, ki je lastnik Paramounta in s tem celega imperija Star Trek, in fani, ki so slavili svojo priljubljeno serijo na svojih straneh – o tem pa več v nadaljevanju.

Zvezdne steze

STAR TREK ali ZVEZDNE STEZE sodijo danes, skupaj s triperesno deteljico *Marilyn Monroe, Jamesom Deanom* in *Elvisom*, med osrednje prepoznavne znake ameriške popularne kulture druge polovice dvajsetega stoletja. Vse se je začelo pred več kot tridesetimi leti, ko je leta 1964 *Gene Roddenberry* dal pobudo za potovanje vesoljske ladje Enterprise televizijskemu studiu CBS, vendar pa je bil takrat, že takoj na začetku, pilot film ("The Cage") zavrnjen kot preveč pameten in neprimeren za ameriško občinstvo. Morda je bil neprimeren tudi zato, ker je bila na položaju prvega oficirja ženska ali, ker so posadko sestavljali tudi Nezemljani. Na srečo pa se Roddenberry ni vdal. Zamenjal je igralce, malo priredil izvirno zamisel in obdržal določenega Nezemljana z ošiljenimi ušesi, ki je kasneje postal zaščitni znak nanizanke in ki je končno zagledala luč dneva 8. septembra 1966, tokrat na programu televizijske družbe NBC. Kapitan Kirk in Mr. Spock pa sta se, skupaj z drugimi liki in legendarno vesoljsko ladjo Enterprise zapisala v zgodovino ameriške

televizije. Vendar vse le ni šlo tako gladko. Serija ni imela zadovoljive gledanosti in je bila nenehno v nevarnosti, da bo odpovedana in da se bo nehala snemati. Po dveh sezonah si je serija pridobila močno bazo gledalcev, a je bila ta za producente pri NBC premajhna in so se zato odločili serijo umakniti s programa. Kako močan je bil celoten *fandom* (fani in klubi; vse, kar je imelo zvezo z Zvezdnimi stezami) že takrat, dokazuje dejstvo, da so z obsežno *letter-writing campaign* privrženci nanizanke spremenili mnenja šefov NBC in serija se je nadaljevala še eno leto, potem pa bila leta 1969 tudi dokončno umaknjena s programa. Mnogi so mislili, da je bo s tem konec, vendar bi lahko rekli, da se je tu vse skupaj šele začelo. "Zvezdne steze so se dvignile kot ptič feniks iz pepela v naslednjih desetletjih in pustile za seboj poročila o smrti, kot tista o svojem literarnem predhodniku Samuelu Clemensu, kot veliko preveč pretirana" (Altman, 1995: 5). Serija si je v ponovitvah pridobivala čedalje več gledalcev in postajala čedalje bolj popularna. Ljudje, ki so oboževali serijo, so se začeli tesneje povezovati in nastajati so začeli številni fan klubi po vsej Ameriki in tudi drugod po svetu, še posebej v Veliki Britaniji. Obseg in organizacija teh klubov sta presegla vse dotedanje okvire, tako da lahko govorimo o nekih povsem novih značilnostih fan klubov, predvsem za veliko številčnost. Kar pa ni šlo preveč v prid čedalje bolj gorečim oboževalcem Zvezdnih stez, je sloves oziroma stereotip, ki se jih je oprijel. Označeni so bili za čudake, freake, nerde, ljudi brez življenja, ki so se jim vsi posmehovali in nanje gledali zaničevalno. Ta stereotip se razbija šele danes.

Čas nastanka Zvezdnih stez

Zvezdne steze so nastajale v zadnjih letih enega najbolj živih, provokativnih, udarnih, političnih desetletij tega stoletja. ZDA so bile vpletene v vietnamsko vojno, na višku je bilo gibanje za človekove pravice, študenti so protestirali po ulicah, rockerska glasba je postala glasnik mladih in mladine, ki je prav v šestdesetih doživela svoj vzpon; del vsakdanjika so bile droge, ljubezen, spolna revolucija, neredi … Zvezdne steze pa so bile pravo nasprotje zmešnjave na našem planetu in so, preprosto rečeno, dajale odgovore na vse nepravičnosti tega sveta. Ljudem so zbujale upanje, da bo v prihodnosti le bolje in da bodo ljudje različnih ras, barv, nacionalnosti lahko živeli in delali skupaj. Kot je že sam poudaril Roddenberry: ne le, da je bil na poveljniškem mostu vesoljske ladje črnec, ampak je bila to ženska, in povrhu še črnka. Med člani posadke je bil tudi Azijec, pa Rus (Star Trek: 25th Anniversary, 1991). Multinacionalna in zunajzemeljska posadka, ki se ukvarja z vprašanji, kako izboljšati človeštvo, ki deluje skupaj in se sploh ne ozira na barvo kože in pripadnost, je bila za takratno ameriško javnost kot beg iz realnosti in nekaj povsem novega, predvsem pa boljšega in optimističnega. Za

konservativno javnost je bil to seveda šok. Številnim Američanom v šestdesetih še na misel ni prišla enakopravnost belcev in črncev. Druge znanstvenofantastične nanizanke so bile veliko bolj apokaliptične in niso v sebi nosile nobenega upanja za boljšo prihodnost.

Po drugi sezoni je igralka *Nichelle Nichols*, ki je igrala črno oficirko *Uhuro*, že nameravala zapustiti nanizanko, ko je na enem od zborovanj za pravice črncev srečala *dr. Kinga*. Dejal ji je, naj temeljito premisli še enkrat, kaj bo storila, ker je njen lik *role model* (vzor) za veliko črncev, ki lahko na televiziji vidijo, da se bo nekega dne le vse spremenilo in bodo ljudje sodelovali skupaj. Nicholsova je seveda ostala, za neposredno posledico njenega lika pa lahko štejemo nešteto črncev, ki jih je ta lik navdušil in jim dal upanja. Med njimi tudi oskarjevko *Whoopi Goldberg*, ki se je leta 1988 pridružila novi generaciji Zvezdnih stez, ter astronavtko *Mae Jemison*, ki je v isti seriji prav tako gostovala v eni od epizod in se tako hotela oddolžiti za inspiracijo in upanje, ki so ga dale Zvezdne steze v času njenega odraščanja. Whoopi svoje občutke opisuje takole: *"Kot najstnica sem bila fan. Prepoznala sem multikulturni in multirasni vidik in različne ljudi, ki si skupaj prizadevajo za boljši svet. Rasni problemi so bili razrešeni. Problemi med spoloma so bili prav tako rešeni. Serija je pripovedovala o pravi enakopravnosti!"* (Star Trek: 25th Anniversary, 1991)

Nagla rast klubov, v katerih so fani častili STAR TREK, je naraščal neverjetno hitro in leta 1972 je bila v ZDA pripravljena že prva t.i. *konvencija* fanov, na katero so organizatorji povabili Gena Roddenberryja in druge zvezde originalne serije. Konvencija je doživela velik uspeh in oboževalci, simpatizerji in fanatiki so si kmalu potem nadeli tudi svoje ime – TREKKIES. Kako vplivno in povsod prisotno je postalo to ime v angleško govorečih družbah, dokazuje dejstvo, da je izraz objavljen tudi v oxfordskem slovarju angleškega jezika oz. mu je danes dodana še posodobljena verzija imena fanov – TREKKERS. To je seveda edini takšen primer te vrste.

V sedemdesetih je torej imperij Zvezdnih stez naraščal in serija je bila predvajana v več kot sto državah. Konvencije so postajale čedalje večje in pogoste in pritisk na studio Paramount, ki je produciral Zvezdne steze, je z leti naraščal. Fani so zahtevali novo serijo. Svojo moč so potrdili s še eno *pisemsko kampanjo*, ko je več kot 400.000 pisem prepričalo Naso, naj svoj prvi *shuttle* poimenuje Enterprise. Sledil je prvi film (1979), ki je bil v tistem času najdražji v zgodovini in se tako zapisal tudi v Guinnessovo knjigo rekordov (1989: 99), in še danes je številka 46 milijonov dolarjev impresivna. Film je prejel tri nominacije za oskarja in je bil poln neverjetnih in impresivnih posebnih efektov, kar pa je fane malo razjezilo, saj so bili zaradi tega žrtvovani dialogi med junaki. Za režijo filma so se potegovala imena, kot so *Steven Spilberg, Francis F. Coppola* in *George Lucas*, nazadnje pa je režijo dobil veteran, oskarjevec *Robert Wise* (*The Sound Of Music*). Do danes so posneli devet filmov, leta

1987 pa je na tv-zaslone prišla prva izmed treh serij "spin-off", ki prav tako v imenu nosijo Zvezdne steze. *STAR TREK: THE NEXT GENERATION* (ZVEZDNE STEZE: NASLEDNJA GENERACIJA) so kritiki čakali z ostrimi noži, pridružili pa so se jim tudi nekateri fani izvirne serije, ki (v začetku) niso bili preveč navdušeni nad prihajajočo "kopijo" priljubljene serije iz šestdesetih, ob kateri so mnogi zrasli. Vendar se je nova nadaljevanka kmalu postavila na noge in dokazala, da zasluženo nosi svoje ime. Strela je udarila drugič in Gene Roddenberry je zopet zaslovel, tokrat s shakespearijanskim igralcem *Patrickom Stewartom* v vlogi kapitana Picarda, ki je s svojo multirasno posadko sedem let resnično blestel v odlično producirani, napisani in odigrani nanizanki, ki je stala več kot milijon dolarjev na epizodo. Nanizanka je postala še bolj priljubljena kot izvirna serija in si je pridobila velik krog oboževalcev in rednih gledalcev. *"Gledalcem nismo bili pripravljeni ponuditi ničesar, kar lahko vidijo drugod. Ko si ogledajo Zvezdne steze, morajo vedno videti nekaj novega, svežega, provokativnega; zgodbe, ki odpirajo družbena vprašanja, skratka – nekaj drugačnega!" Jeri Taylor*, producentka (Journey's End, 1994). V svojih najboljših časih je nanizanka zlahka premagovala najboljše *prime-time* serije tistega časa, kot so bile *Roseanne, Coach, 60 Minutes, Cheers* in celo *Monday Night Football* (Nemecek, 1995: 173). Ob 25. obletnici, novembra 1991, je serija doživela enega svojih največjih ratingov gledanosti, ko je v dveurni epizodi (*Unification*) gostoval *Leonard Nimoy*, legendarni Spock. Hkrati pa je ekipo močno prizadela smrt Gena Roddenberryja (26. oktobra 1991). S svojo neverjetno popularnostjo je serija privabljala tudi razna znana imena, ki so želela biti del štiriindvajsetega stoletja: *Jean Simmons, Corbina Bernsena, Kelsey Grammer, Robina Williamsa* in še številne druge. Nekaterim se je želja izpolnila, nekateri so morali malo počakati. Naslednja generacija je dobivala priznanja tako s strani kritike (več nagrad *emmy*, nagrada *hugo* za najboljši sci-fi program idr.) kot pri čedalje širšem občinsvu. Z novo serijo so Zvezdne steze doživele nov vrhunec. Popularnost je začela naraščati, vse v zvezi s STAR TREK se je odlično prodajalo, znova se je povečala zanimanje za izvirno serijo in studio Paramount se je odločil za novo nanizanko, ki pa si je za svoje prizorišče izbrala vesoljsko postajo *DEEP SPACE NINE*. Po uspešnih sedmih letih se je serija 1999 poslovila od malih zaslonov. Tudi brez Genea Roddenberryja so Zvezdne steze še naprej podirale hollywoodske stereotipe, saj je bil tokrat glavni igralec *Avery Brooks* – črnec, kar se še danes dogaja le redko.

Z novo nanizanko, ki je ni več ustvaril Gene Roddenberry, saj je umrl kmalu po prvotnih osnutkih, pa se je tudi začel odmik od njegove vizije, ki je bila izključno optimistična in nekonfliktna in kateri še danes nekateri fani močno nasprotujejo. Glavno vlogo v vodenju industrije je prevzel izvršni producent *Rick Berman*, ki ima še danes vse niti v svojih rokah. Po izteku Naslednje generacije si je

Paramount želel, potem ko se je izkazalo, da sta lahko dve nadaljevanki STAR TREK uspešno predvajani hkrati, zapolniti praznino, in januarja 1995 je svojo premiero doživelo četrto poglavje vesoljske sage *STAR TREK: VOYAGER* – tokrat tudi zaradi pritiska ženskega dela fandoma, s *Kate Mulgrew* kot kapitanko Janeway na čelu. Nova posadka pa se je znašla na drugi strani galaksije, na popolnoma novem teritoriju in petinsedemdeset let stran od Zemlje in danes uspešno končuje svojo šesto sezono; čeprav je treba priznati, da ni gledanost ne Deep space Nina in ne Voyagerja dosegla višav Naslednje generacije.

Po šestem filmu *STAR TREK: THE UNDISCOVERED COUNTRY* (1991), ki je bil zadnji za večino prvotne posadke, in je še enkrat potrdil aktualnost Zvezdnih stez, saj je bil lep odsev padca berlinskega zidu, ker se v njem konča dolgo sovraštvo med Zemljani in Klingonci, je na filmska platna stopila zasedba Naslednje generacije v filmu *STAR TREK: GENERATIONS*, v katerem pa so nastopili tudi trije igralci iz izvirne zasedbe, vključno z *Williamom Shatnerjem* v vlogi neustrašnega kapitana Kirka. Srečanje dveh kapitanov je pomenilo dokončno slovo stare generacije, kar je na svoji naslovnici ovekovečila tudi revija *TIME*. Kapitan Picard, android Data in preostala druščina pa so z naslednjima dvema filmoma, *STAR TREK: FIRST CONTACT* (1996) in *STAR TREK: INSURRECTION* (1998) dokazali, da lahko uspešno prevzamejo breme nase, saj sta oba filma skupaj zaslužila več kot 260 milijonov dolarjev. *Brent Spiner*, ki igra androida Dato – enega najbolj priljubljenih junakov Naslednje generacije in celotne sage nasploh – ocenjuje uspeh Zvezdnih stez takole: *"Mislim, da ni nič v zgodovini televizijske drame prišlo niti blizu Zvezdnim stezam pri promociji ideje o enakosti in toleranci. Ne le, da se o tem razpravlja, ampak se v serijah tudi slavijo razlike med ljudmi, in prav te nas držijo skupaj in ne narazen. Pomembnost serije izhaja tudi iz spomina na mitologijo. Starodavna mitologija je bila vedno o junaku, ki gre na neko pot odkritij, pa naj bo to ideja, razsvetlitev ali karkoli drugega. In to je natančno to, kar mi počnemo – Zvezdne steze so moderna mitologija."* (Houldsworth, 1996: 81) Morda sprva malo naivna misel, po tehtnem razmisleku, pa so Zvezdne steze klasični mitologiji močno podobne. Svet Zvezdnih stez je namreč tako obširen, da je bilo do danes napisanih kar nekaj knjig, ki prikazujejo zgolj časovni potek vesolja Zvezdnih stez, izšla je tudi enciklopedija in scenaristi imajo kar veliko težav pri pisanju, saj jih fani hitro spomnijo na razne napake in nepravilnosti v poteku dogodkov. Razvejenost sveta Zvezdnih stez ponuja fanom in gledalcem vse – od junakov, sovražnikov, drugačnih oblik življenja, skritih planetov, nenavadnih popotnikov pa do posebnih tehničnih dosežkov, novih konceptov in znanstvenih hipotez. Velikokrat so prav Zvezdne steze navdušile znanstvenike za raziskave novih tehnologij in predmetov – današnji brezžični telefon je čista kopija komunikatorja, ki ga je

uporabljal kapitan Kirk. Zapriseženi fani zdaj že kultne serije pa so tudi skorajda vsi astronavti.

Trekkies

V veliko pogledih so prav TREKKIES, ali po novem TREKKERS (pojem, ki je nekoliko trši in mu dajejo prednost predvsem nove generacije fanov) inovatorji pop-kulture. Bili so pionirji fanzinov v sedemdesetih, ko so po odpovedi serije nadaljevali gledanje ponovitev in se začeli organizirati, družiti in razpravljati o pomenih Zvezdnih stez ter o svetli prihodnosti in optimističnem svetu, ki ga je ustvaril Gene Roddenberry. Pod okriljem klubov so začeli izdajati fanzine, v katerih so svoje člane obveščali o vseh novostih. Čeprav jih je širša javnost označila za čudake, so vztrajali v svojem svetu in si priborili svetovni sloves ter s tem dokazali, da se da še kako vplivati na trmaste šefe hollywoodskih studiov. V osemdesetih so TREKKIEJI med prvimi našli svoj novi dom na internetu in postali redni uporabniki ter organizirali svojo dejavnost še bolj učinkovito prek svetovnega omrežja (Alternative Culture Website, 1999). Aktivnosti fanov med drugim vključuje: obiskovanje konvencij, pisanje in izmenjevanje zgodb, tudi erotičnih (imenujejo se *slash*), igranje raznih iger na temo Zvezdnih stez. Velikokrat pa so klubi STAR TREK tudi pobudniki raznih humanitarnih akcij. Tako je pred leti deloval zelo znan IDIC fan klub na Škotskem, ki je z zbiranjem denarja vsako leto sponzoriral dva psa za vodenje slepih. Skorajda vsi fan klubi skušajo poleg izmenjave informacij o svoji priljubljeni seriji doseči tudi neko družbeno spremembo in tako slediti viziji Gena Roddenberryja. Na humanitarno in družbeno dejavnost TREKKIEJEV kritiki pogosto pozabljajo.

Skozi leta so dobili fani tudi močan vpliv na samo industrijo STAR TREK, ki se je v številnih pogledih ravnala prav po fanih. Kot pravi *George Takei* alias Sulu v prvotni zasedbi: *"Zgodovino Zvezdnih stez so vedno določali fani. Oživitev Zvezdnih stez v filmskih nadaljevanjih je zasluga fanov. Ko je producent Harve Bennett predlagal, naj gredo Zvezdne steze v retrospektivo, v kateri bi prikazali naše junake kot kadete na Akademiji in bi nas s tem zamenjali z mlajšimi igralci, so se fani dvignili in po ostrem protestu je bil producent odpuščen. Fani so tista prava zgodovina Zvezdnih stez!*" (Foster, 1996: 85)

Najbolj živa subkultura TREKKERJEV so Klingonci – po najbolj priljubljenih Nezemljanih v svetu Zvezdnih stez – ljudje, ki čutijo sorodnost z bojevitimi Nezemljani in izvajajo verske obrede popolno kostumirani, obraze pa prekrijejo z lateksovimi maskami. Klingonski jezik se je lahko naučiti, saj obstajajo: slovar, v katerem je razdelan celoten klingonski jezik, kasete za učenje in celo štiridnevni jezikovni tečaji. Lingvist *Marc Okrand* je razvil jezik, ki je bil

uporabljen predvsem v šestem filmu The Undiscovered Country in je skupaj z drugimi višje izobraženimi Klingonci prevedel celo dele Biblije in Shakespeara. Npr. "Hlja'" izgovorjeno "khi-JA" pomeni "Da" v klingonskem jeziku! (Alternative Cultures Website, 1999).

TREKKIEJE lahko razdelimo v tri skupine:

1) V prvo skupino sodijo *simpatizerji* oziroma gledalci, ki redno spremljajo katero izmed nadaljevank in si kupijo kako referenčno knjigo ter imajo doma tudi kak film z naslovom STAR TREK.
2) V drugi skupino uvrščamo *večino fanov*. To so ljudje, ki redno spremljajo nanizanke, so na tekočem z vsemi dogodki, so člani vsaj enega izmed nešteto fan klubov, kupujejo knjige, pri njih doma visi koledar STAR TREK ter občasno zaidejo na katero izmed konvencij.
3) Zadnjo skupino pa sestavljajo *"hard core"* fani, ki so člani več fan klubov, spremljajo vse, kar se dogaja na televiziji in v časopisju, kupujejo revije, knjige, videokasete in si ogledajo novi film STAR TREK v kinu večkrat. Redno obiskujejo konvencije in se oblačijo v ročno izdelane uniforme iz serij ter se tudi maskirajo v svoje najbolj priljubljene junake. Mnogi med njimi imajo tudi svoje spletne strani na internetu, na katerih objavljajo vsako malenkost iz vesolja Zvezdnih stez ali pa so specializirani le na določen vidik, npr. na svojega junaka. Privlači jih torej vse z imenom STAR TREK!

V povprečju porabi povprečen fan Zvezdnih stez 400 dolarjev na leto za knjige, revije, spominke, spominske krožnike, uniforme, kozarce, obeske za ključe, torbe, igrače, modele vesoljskih ladij, doprsne kipe junakov, plakate, avdio- in videokasete, na katerih so vse inkarnacije Zvezdnih stez, in še nešteto drugih izdelkov z oznako STAR TREK. Več kot 30 milijonov fanov spremlja STAR TREK vsak teden. Na svetu je več sto tisoč registriranih fanov, ki se združujejo v fan klube, ki izdajajo fanzine in izdajajo biltene; to so bilteni vsakega kluba, ki izhajajo večkrat na leto in v katerem klubi obveščajo svoje člane o novih dogodkih, na njihovih straneh pa fani živahno razpravljajo o nešteto temah, vezanih na svet Zvezdnih stez. Prav tako so vsak konec tedna konvencije v najmanj treh različnih mestih in te pritegnejo milijone fanov, ki pridejo pogledat katero od zvezd iz serije, ki ponavadi gostuje, ter se srečujejo s somišljeniki in kupujejo vse najnovejše izdelke. Fani so poleg televizijskega programa zelo vezani tudi na tiskovine. V tisku je bilo že več kot 63 milijonov knjig z imenom STAR TREK, ki so bile prevedene v več kot 15 jezikov, vključno s Kitajsko, Norveško in Madžarsko (Trekkies Website, 1999). Vse skupaj je postala velika industrija, ki je samo v zadnjih petih letih s prodajo izdelkov prinesla več kot milijardo dolarjev. V zadnjih letih se je izjemno razvila in povečala prisotnost Zvezdnih stez na internetu, kar pa je šlo v nos družbi Viacom, ki ima

v lasti Paramount Pictures in s tem tudi vse, kar je povezano s STAR TREK po uradni plati. Zato se je Viacom odločil boriti se proti internetnim stranem, ki so se ukvarjale s tematiko STAR TREK. Sprožile so tožbe proti njim in veliko strani se je moralo umakniti, hkrati pa so s tem sprožili velik val protestov s strani fanov in tudi samih ljudi, ki delajo na serijah in filmih. Predvsem so se fanom v bran postavili igralci, ki so zasloveli v veliki meri prav zaradi podpore in pozornosti, ki so jim jo namenili fani.

***

TREKKIEJE lahko označimo kot ljudi polne optimizma in čeprav jim nekateri pripisujejo tudi kanček norosti, pa so, kot smo že nakazali, prav oni varuhi najbolj prisotnega in vztrajnega fenomena popkulture našega časa. Zvezdne steze spremljajo prebivalci v več kot sto državah sveta, med fani pa najdemo tudi najbolj znane osebnosti vseh sfer življenja današnjega časa. Med privrženci je tudi ameriški general *Colin Powell*, pa *Mel Brooks, Jason Alexander, Tom Hanks* in celo profesor *Stephen Hawking*, fizik in avtor uspešnice Kratka zgodovina časa, ki je na svojo veliko željo gostoval v eni izmed epizod Naslednje generacije, kjer je igral samega sebe na *holodecku* (virtualni prostor), kjer je v iluziji androida Date igral poker z *Isaakom Newtonom* in *Albertom Einsteinom*. Med fani z modro krvjo pa najbolj izstopa današnji jordanski kralj *Abdullah*. Še kot princ je imel veliko željo nastopiti v svoji priljubljeni seriji, kar so mu na očetovo prošnjo tudi omogočili in tako se je kot statist pojavil v eni izmed epizod Voyagerja v uniformi člana posadke.

Po podatkih Paramount TV (Time, 1994: 75) spremlja Zvezdne steze več gledalcev z univerzitetno izobrazbo in višjimi prihodki kot katerokoli drugo tv-oddajo. Kar podira vse negativne stereotipe, ki že od vsega začetka spremljajo fane. *"Ljudje nimajo neke prave predstave, kaj fandom Zvezdnih stez v resnici pomeni. Nenehno se srečujem z ljudmi različnih poklicevi, ki pravijo, da so šli študirat to ali ono ravno zaradi Zveznih stez,"* pravi *Leonard Nimoy* (Time,1994:76). *Jonathan Frakes*, ki igra poveljnika Rikerja v Naslednji generaciji in se je s pomočjo Zvezdnih stez prelevil tudi v režiserja, saj je zelo uspešno zrežiral zadnja dva filma, Čodaja: *"Če iščeš posebneže in čudake – da, našel jih boš nekaj. Vendar je to šov, ki ne podcenjuje svojega občinstva. Napolnjen je z inteligentnostjo, je izrazito epski in vsebuje najrazličnejša sporočila in moralo – in to je tisto, kar pritegne gledalce."* (Time, 1994: 76)

Ustvarjalka novega dokumentarca, naslovljenega *TREKKIES*, *Denise Crosby*, ki je bila v originalni zasedbi Naslednje generacije, kaže na sliki portret svojega alter-ega iz nanizanke in s tem opozarja tudi na kreativnost fanov, ki svoje priljubljene junake tudi tako ovekovečijo. V omenjenem dokumentarnem filmu je šla snemalna

ekipa od konvencije do konvencije ter snemala in iskala najbolj izvirne in zanimive fane. V to kategorijo pa vsekakor sodijo naslednji:

- *Barbara Adams* je prišla na naslovnice časopisov, ko je bila izbrana za porotnico v razvpitem primeru Whitewater, v Little Rocku, v zvezni državi Arkansas. Na sojenje je namreč redno prihajala v svoji uniformi iz 24. stoletja. Pravzaprav le redko zapusti svojo hišo brez uniforme, komunikatorja in drugih ornamentov s simboli Zvezdnih stez.
- *Dr. Denis Bourguignon* je zobozdravnik, ki je na Floridi odprl ordinacijo "Starbase dental", v kateri je vse v motivih Zvezdnih stez. Od same opreme pa do osebja, ki je oblečeno v uniforme iz serije, ima vse pridih 24. stoletja. Celo zobozdravniški pribor se oglaša z znanimi zvočnimi signali iz Zvezdnih stez.
- *Joyce Mason* je radijska voditeljica oddaje "Talk Trek and Beyond" in ima vsak teden 2,5 milijona poslušalcev. Gostje v njeni oddaji so segali od igralcev in zakulisnega osebja Zvezdnih stez pa do ljudi, ki pravijo, da so bili na vesoljskih ladjah Nezemljanov.
- Eden izmed gorečih obožavalcev kapitana Kirka se je celo preimenoval v Jamesa Kirka;
- Prebivalci mesta Vulcan (eden pomembnih planetov v vesolju Zvezdnih stez in dom Mr. Spocka) v Kanadi so rekonstruirali velikanski model vesoljske ladje Enterprise in ga postavili na začetek mesta za dobrodošlico vsem mimoidočim.

Seznam nenavadnih fanov, ki se v svojem življenju ravnajo po svoji priljubljeni seriji, je seveda dolg toliko, kot je tudi samih fanov. Težko si je razložiti, kaj je tisto, kar pripravi ljudi, da se začno zgledovati in se poistovetijo s svojimi junaki. V knjigarnah se najdejo tudi knjige z naslovi, kot so *All I need to know about life I learned from Star Trek* in podobni.

Že od vsega začetka pa spremlja futuristično sago stavek, ki lepo povzame vso filozofijo: *neskončna raznolikost v neskončnih kombinacijah*, ali drugače: (slike nenavadnih vesoljcev).Vprašanje se torej glasi, kaj je to takega v Zvezdnih stezah, kar je uspelo pritegniti in prepričati toliko ljudi? Kot smo že prej nakazali, je to vsekakor upanje v boljšo prihodnost, ko se bodo ljudje v sekundi "prežarčili" z enega mesta na drugo, ko bodo s svetlobno hitrostjo osvajali nova prostranstva, ko bosta izginila obup in lakota, ko bodo ljudje medsebojno sodelovali, se spoštovali. Morda zveni precej naivno, vendar pa so se mnogi oprijeli te vizije Gena Roddenberryja in verjamejo, da bo svet, kakršnega prikazujejo Zvezdne steze, nekega dne resnično tudi del realnosti.

Sklep

Kljub številnim kritikam lahko rečemo, da so Zvezdne steze tudi v novih različicah ostale, v končni fazi posledice, zveste Roddenberryjevi viziji, ki se je ukvarjala predvsem z naravo in pomenom človeka. Neskončna parada zlobnih Nezemljanov in hudobnih civilizacij, od prepirljivih Klingoncev do pogubnih Borgov s svojo kolektivno zavestjo, je bila vedno v kontrastu s civiliziranimi humanoidi na krovu vesoljske ladje Enterprise. In prav tukaj lahko iščemo uspeh Zvezdnih stez, saj so bile optimistične moralitete nekaj zelo privlačnega v nemirnih šestdesetih. *"Svet je bil ena sama velika težava in prav nič upanja ni bilo na obzorju za ZDA. In potem pride na program serija, ki nam vsem pravi, da je človeštvo boljše, kot si to mislimo,"* pravi D.C. Fontana (Altman, 1995: 6), ki je bila med prvimi scenaristi prvotnih Zvezdnih stez. Še posebej pomembna je bila za tisti čas slika, ki je kazala skupno, medsebojno sodelovanje ljudi ne glede na raso, nacionalnost, barvo kože ali različne oblike obraza. Zvezdne steze so dajale upanje v času, ko so študenti protestirali po celem svetu, ko so umirali ameriški vojaki v Vietnamu. Čeprav je dogajanje postavljeno v štiriindvajseto stoletje, pa mu ni nikoli manjkalo aktualnosti. Sam uspeh Zvezdnih stez ne leži zgolj v visoko proračunskih posebnih efektih, temveč tudi v samih zgodbah, ki jih pripoveduje celotna saga. Razlika z drugimi znanstveno fantastičnimi filmi in televizijskimi programi je ravno v tem, da Zvezdne steze prikazujejo kontinuiteto z današnjim svetom. Dogodki se ne odvijajo na raznih neznanih in izmišljenih planetih, temveč prikazujejo vizijo Gena Roddenberryja za človeštvo v prihodnjih stoletjih. Torej dajejo upanje, da bo človeški rasi uspelo premagati svoje, v retrospektivi gledano neverjetne, nerazumljive in neumne probleme, kot npr. katera država se bo bolje oborožila, čeprav je pol ljudi lačnih. Zvezdne steze torej ohranjajo to kontinuiteto, saj se v nemalo zgodbah tudi neposredno navezujejo na zgodovino in dajo vedeti, da bo npr. tudi v prihodnosti popularen *William Shakespeare*, priljubljeni pisatelj kapitana Picarda, da bodo ljudje še naprej brali knjige, da bodo še vedno postavljeni pred moralne dileme in da se bo boj med dobrim in zlim, med pravičnim in nepravičnim, še nadaljeval. Med drugimi izmišljenimi in resničnimi osebnostmi pa so se med junaki Zvezdnih stez znašli tudi *Robin Hood, Amelia Earhart, Mark Twain;* v epizodi Naslednje generacije pa je gostoval že omenjeni *Stephen Hawking*. Pravzaprav so epizode in filmi, ki so imeli neposredno povezavo s človeško zgodovino, tudi najuspešnejši in najbolj popularni. Tako je bil leta 1986, četrti film v nizu, eden najuspešnejših v tistem letu. Posadka je namreč reševala dva kita grbavca iz preteklosti, ti so v prihodnosti seveda že izumrli. Film je tako pripomogel tudi k večji osveščenosti ljudi o ravnanju s kiti in nakazal rezultat, če bomo z njimi še naprej

tako ravnali. K uspehu pa so vsekakor pripomogli tudi komični trenutki filma, saj je bila druščina iz 23. stoletja vse prej kot domača v San Franciscu iz leta 1986. Posamezne epizode so se ukvarjale tudi s problemi droge, terorizma, vojn, vendar je bil pomemben obrat prav v tem, da to niso počeli prebivalci Zemlje. Ti so medsebojno sodelovali in si prizadevali za napredek celotnega človeštva. Lani je prišel v kinematografe že omenjeni dokumentarec TREKKIES, ki posveča vso svojo pozornost fanom, ki so vsekakor najbolj zaslužni, da so Zvezdne steze postale svetovno znani fenomen in tudi po več kot tridesetih letih nadaljujejo svojo vizijo. Roddenberryjeva žena Majel Barret, tudi igralka, ki je gostovala v vseh verzijah vesoljske pustolovščine in je tudi posodila glas računalniku na vesoljskih plovilih, o svojemu možu pravi naslednje: *"Gene je bil velik humanist. Želel je postaviti zrcalo človeški naravi, tako da bi lahko videli sami sebe. Resnično je verjel v boljšo prihodnost!"* (Kubin, 1998: 70–71). Da pa bomo videli, ali se bo njegova vizija prihodnosti tudi uresničila, bo treba še malo počakati. Fani Zvezdnih stez bodo vsekakor v prvih vrstah in bodo prvi pripravljeni sprejeti inovacije, ki bodo človeštvo popeljale v boljšo prihodnost.

LITERATURA

Alternative Culture Website 1999. (http://www.alt.culture/trekkers)
ALTMAN, A. 1995. Captains' Logs. Little, Brown and Company: New York.
BRAKE, M. 1984. Sociologija mladinske kulture in mladinskih subkultur. Ljubljana: KRT.
FIRTH, S. 1986. Zvočni Učinki: Mladina, brezdelje in politika rock'n'rolla. Ljubljana: Univerzitetna Republiška Konferenca ZSMS.
FOSTER, J. 1996. Captain Sulu. Starburst Star Trek Special, no. 28, str. 85.
HOULDSWORTH, R in FOSTER, J. 1996. Data's Day. Starburst Star Trek Special, no.28, str. 81.
Journey's End, The Saga of Star Trek: The Next Generation. 1994. Paramount Pictures.
KUBIN, J. 1998 Keeping the Faith. Star Trek Communicator, no. 118, str. 70–72.
NEMECEK, L. 1995. The ST:TNG Companion. Pocket Books: New York.
Star Trek Continuum official Star Trek Website 1997–1999. (http:// www.startrek.com)
Star Trek: 25th Anniversary. 1991. Paramount Pictures.
ŠTIVAN, J. in VOGLAR D. 1989. Guinnessova knjiga rekordov. Mladinska knjiga Koprodukcija: Ljubljana.
Trekkies official Website 1997–1999. (http://www.trekdoc.com)
ULE, M. 1996. Mladina v devetdesetih. Ljubljana: ZPS.
ZOGLIN, R. 1994. Trekking Onward. Time, vol. 144, no. 22, str. 72–80.

ČASOVNI POTEK FENOMENA STAR TREK

1964 – Desilu Studios skušajo prodati STAR TREK televizijski hiši CSB, vendar je projekt zavrnjen in namesto njega začnejo predvajati LOST IN SPACE (Izgubljeni v vesolju; nanizanka, ki je leta 1996 prav tako doživela filmsko upodobitev);

1966 – 8. septembra televizijska družba NBC predvaja prvo epizodo STAR TREK, v kateri kapitan Kirk premaga vampirju podobno bitje, ki ima oči dr. McCoya;
1967 – v epizodi, ki je bila predvajana marca, dr. McCoy izusti znano frazo: "Damit, Jim, I'm not a bricklayer, I'm a doctor!", ki nato doživi nešteto variacij;
1968 – Zvezdne steze, na višku svoje "prve" popularnosti, dosežejo le 52. mesto po gledanosti in ostajajo daleč za televizijskimi oddajami, ki se jih danes nihče več ne spominja;
1968 – poleti tega leta se TV družba NBC odloči prekiniti snemanje Zvezdnih stez, vendar se po milijonu protestnih pisem odloči za nadaljevanje;
1968 – novembra je na televizijskem zaslonu prvič prikazan medrasni poljub med poročnico Uhuro (črnka) in kapitanom Kirkom (belec);
1969 – po skupnemu številu 79 epizod televizijska družba NBC odpove snemanje nanizanke;
1972 – prirejena prva konvencija STAR TREK v New Yorku, na kateri je bil poleg Gena Roddenberryja in zvezd iz serije prisoten tudi ISAAC ASIMOV, priznani pisec znanstvene fantastike;
1976 – po več kot 400.000 pismih od Trekkiejev se NASA odloči poimenovati prototip space-shuttla ENTERPRISE;
1976 – LEONARD NIMOY, legendarni Spock, napiše uspešnico "I Am Not Spock";
1979 – novembra pride v kinematografe prvi v seriji filmov: STAR TREK: THE MOTION PICTURE; kar pomeni nadaljevanje celotne industrije;
1982 – decembra je premiera drugega filma STAR TREK: THE WRATH OF KHAN, v katerem igrajo tudi KIRSTIE ALLEY in RICHARDO MONTALBAN; Spock umre!;
1984 – junija pride v kinematografe tretji film: STAR TREK: THE SEARCH FOR SPOCK. Spock živi!;
1986 – v četrtem filmu STAR TREK: THE VOYAGE HOME se posadka vrne v leto 1986, da bi rešila dva kita grbavca: ta film je še do danes najuspešnejši v seriji filmov in je samo v ZDA zaslužil več kot 110 milijonov dolarjev in je bil tistega leta med največjimi hiti v ameriških kinematografih;
1986 – v enem prelomnih trenutkov ameriške televizije, v skeču v oddaji SATURDAY NIGHT LIVE, WILLIAM SHATNER (kapitan Kirk) zakriči fanom: "GET A LIFE!" in še danes čuti posledice tega dejanja, kar pa hkrati sproži tudi razne razprave o fanih nasploh;
1987 – septembra doživi svojo premiero nova nadaljevanka: STAR TREK: THE NEXT GENERATION na krovu nove vesoljske ladje Enterprise – dogajanje je postavljeno v čas 80 let po kapitanu Kirku in druščini;
1989 – peti film s prvotno zasedbo STAR TREK: THE FINAL FRONTIER v kinematografih pogori;
1990 – oktobra Zvezdne steze: Naslednja generacija s svojo osemdeseto epizodo prehitijo število izvirnih epizod;
1991 – umre ustvarjalec Zvezdnih stez in Zvezdnih stez: Naslednja generacija GENE RODDENBERRY;
1991 – šesti film STAR TREK: THE UNDISCOVERED COUNTRY povrne nazaj sloves in dostojanstvo prvotni zasedbi; film zrcali sodobne dogodke in pride v kinematografe ob 25. obletnici;
1992 – marca odpre National Space and Air Museum eksponat Zvezdnih stez, ki razstavlja originalni model Enterprisa in še do danes ostaja najbolj obiskana razstava;
1993 – januarja doživi premiero nova nadaljevanka STAR TREK: DEEP SPACE NINE, ki se ne dogaja na vesoljski ladji, temveč na vesoljski postaji s številnimi barvitimi Nezemljani; Zvezdne steze znova podirajo stereotipe s črncem (AVERY BROOKS) na čelu posadke;
1994 – po 178. epizodah se konča pot večkrat nagrajene Naslednje generacije, ki konča svojo pot kot ena najbolj gledanih serij, na višku svoje popularnosti, da bi lahko posadka naredila transformacijo na velika platna;

1994 – novembra pride v kinematografe sedmi film STAR TREK: GENERATIONS z novo posadko in nekaterimi znanimi obrazi iz prvotne zasedbe; Kirk umre! (zares!);
1995 – na televizijske zaslone pride še tretji "spin-off", STAR TREK: VOYAGER, tokrat v glavni vlogi KATE MULGREW kot kapitanka Janeway, ki jo energetski val odnese 80.000 svetlobnih let stran od domačih galaksij;
1995 – v epizodi REJOINED na vesoljski postaji Deep Space 9 pride do vročega poljuba med dvema ženskama, kar je preveč za nekatere lokalne televizijske postaje, ki poljub izrežejo;
1996 – 30. obletnica Zvezdnih stez;
1996 – decembra pride v kinematografe osmi film, tokrat prvič le s posadko Zvezdnih stez: Naslednja generacija. STAR TREK: FIRST CONTACT v nasprotju s pričakovanji kritikov in preostale javnosti postane z več kot 100 milijoni dolarjev zaslužka svetovni blockbuster in si prisluži tudi nominacijo za oskarja;
1998 – 3. januarja v Las Vegasu v hotelu Hilton odprejo 70-milijonski zabaviščni park: STAR TREK: THE EXPERIENCE, ki ga v prvih desetih mesecih obišče več kot milijon ljudi;
1998 – drugi samostojni film posadke Naslednje generacije in deveti v nizu STAR TREK: INSURRECTION obravnava zelo aktualno problematiko etničnega čiščenja;
1999 – DEEP SPACE NINE konča svojo več kot uspešno sedem let trajajočo avanturo;
1999 – 30 let po izteku prvotnih Zveznih stez pride v kinematografe dokumentarec o ljudeh, ki so STAR TREK naredili za fenomen moderne kulture, ki nosi naslov po njihovem skupnem imenu TREKKIES.

Maja Novak

Grafit kot eden izmed načinov subkulturnega izražanja

1. Uvod

Grafiti so prvotno nastali v okviru hip-hop kulture, ki poleg grafitov vsebuje še druge elemente. To so: ples breakdance kot fizična manifestacija hip-hopa ter DJ-jajanje kot glasbena usmeritev, iz katere se je pozneje razvila raperska glasba.

V mestih, kjer so se grafiti najprej pojavili, ljudje živijo v veliki anonimnosti in osamljenosti, zato težijo k pridobitvi občutka pripadnosti. Kot posledica izgube identitete v velemestih nastajajo družbene in kulturne pobude, ki v ljudeh poskušajo zbuditi nov občutek pripadnosti. Svojim privržencem na svojevrsten način zagotavljajo občutek varnosti s pomočjo uvajanja pravil in navad, po katerih lahko uravnavajo življenje. Ena izmed posledic tovrstnih družbenih teženj je lahko tudi nastanek subkulture grafitov.

Tematika o grafitih z vidika sociološkega proučevanja je bila pri nas do sedaj precej slabo raziskana, zato je še posebej zanimiva za raziskovanje. Na območju Slovenije do sedaj razen zbirke grafitov Davida Tasića še ni bila izdana knjiga, v kateri bi bil natančneje analiziran fenomen grafitov, zato moja raziskava temelji predvsem na ameriški literaturi in empiričnem proučevanju. Osnovni elementi, ki jih upoštevam pri proučevanju grafitov, so: lokacija grafitov, tehnika ustvarjanja grafitov, različnost izraznih znakov grafitov, ustvarjanje grafitov na neformalen in institucionaliziran način ter usmerjenost grafitov na komuniciranje s širokim krogom ljudi.

Osnovna delitev grafitov izvira iz njihove oblike. Razvrščamo jih glede na simbolno, slikovno ter vsebinsko obliko.

2. Pojem grafit

Termin grafit po svojem terminološkem poreklu izvira iz grške besede "grafo", kar pomeni pišem in iz italijanske besede "sgraffiare", ki pomeni spraskati. Iz tega glagola je izpeljana beseda "graffito", ki pomeni "napis, spraskan na zidu, vrezana risba".

Različni avtorji, ki skušajo definirati pojem grafita, pravijo, da spada med tiste termine, ki se definirajo na različne načine. Posledica tega je, da do danes ni bila v znanstvenih in drugih krogih sprejeta niti ena celovita definicija tega pojma. "Odsotnost splošno sprejete definicije omejuje sociološki in preostale diskurze o tematiki grafitov" (Lalić , 1991: 29).

Pri definiranju grafitov se poudarjajo različni vidiki risanja in pisanja po zidovih in drugih prostorih. Sem sodijo definicije, ki poudarjajo različne vidike, kot so jezikovni znak, prekoračitev prepovedi, deviantnost, umetniško izražanje … Te definicije po večini ne omogočajo prepoznavanja osnovnih karakteristik fenomena grafita in niti njegove natančne in celovite opredelitve.

Definicija je odvisna zlasti od oblike grafita, okoliščin, v katerih je nastal, in prostora nastanka. Eden od najpogostejših pristopov definiranja grafitov je tisti, ki ta pojem opisuje kot obliko javnega sporočanja, katere se poslužujejo ljudje s komunikacijskim deficitom. Glede na to je treba poudariti, da s pisanjem grafitov ljudje komunicirajo na dva načina, in sicer kot posamezniki ali kot pripadniki določenih družbenih skupin s podobnim načinom obnašanja.

Glede na osnovne elemente, ki so pomembni pri proučevanju, je grafit vsak napis oziroma slika, ki glede na lokacijo vpliva na širše komuniciranje in je ustvarjen na neformalen in neinstitucionaliziran način. "Neformalnost in neinstitucionalnost grafita se prepozna po tem, ali se s pisanjem in risanjem po zidovih in drugih prostorih kršijo te norme ali ne" (Lalić, 1991: 35). To pomeni, da pisanje in risanje po zidovih ter drugih površinah, ki je posredovano s strani mehanizmov institucije, ne sodi med grafite.

Pri tem gre tudi za velik pomen lokacije, saj je komunikacija s širšim okoljem, na način ustvarjanja grafitov, odvisna zlasti od prostora, v katerem se grafit nahaja. Običajno so to predeli urbanega prostora, ki so javnosti bolj izpostavljeni ali celo sredstva javnega prevoza, kot na primer vlaki v New Yorku.

Bistvena značilnost grafitov kot vseh kulturnih in umetniških inovacij je, da presegajo dano kulturo in tradicijo, so njen presežek, šok in provokacija. Šele po spoznanju in uveljavitvi teh karakteristik lahko ustvarjanje grafitov postane del kulture in tradicije.

3. Grafiti in subkultura

V minulih nekaj letih so nekateri bolj izpostavljeni zidovi naših mest postali nekakšen komunikacijski prostor raznovrstnih mladinskih skupin. Na zidnih površinah nekaterih delov mesta pogosto naletimo na grafite, ki predstavljajo nekakšen kulturni konflikt v odnosu do dominantnega sveta. Robert Reisner, pomemben raziskovalec grafitov, pravi, da so "občutljiv barometer sprememb v preokupaciji družbenega življenja" (v Lalić, Bulat, 1991: 36). Predstavljajo enega izmed načinov subkulturnega izražanja, ki je drugačen od komunikacije znotraj dominantnega sveta. Gre za inovativnost mladinskih subkulturnih skupin, ki na način pisanja in risanja grafitov neposredno posegajo v javnost. Njihova latentna ideološka in politična narava je med drugim lahko tudi vrsta prikritega odpora proti dominantnemu svetu.

Grafite bi glede na opredelitve lahko uvrstili v kulturo množic, saj so po obliki in načinu izražanja večinoma spontani in provokativni.

V okviru raznovrstnih subkultur lahko grafiti pomenijo medij med posamezniki ali skupinami. Tako pripadniki določenih subkultur medsebojno komunicirajo, označujejo teritorije lastnih shajališč ter hkrati javnost opozarjajo nase. To je specifična oblika izražanja, s katero lahko njeni uporabniki na način pisanja in risanja po zidovih poudarjajo in utrjujejo nasprotje do prevladujočih kultur. Ena izmed funkcij grafitov je lahko na primer upor oziroma izražanje nezadovoljstva s trenutnim političnim položajem, pri čemer moramo upoštevati, da je grafit kot sredstvo za izražanje političnega nezadovoljstva v očeh dominantnih kultur problematičen. Problem tovrstne komunikacije je zlasti v načinu izražanja, saj se ustvarjalci grafitov poslužujejo prostora in sredstev, ki temu niso namenjena. Pisanje in risanje po zidovih, ki ni dovoljeno s strani mehanizmov institucije, je nelegalno in hkrati kaznivo.

Podobno kot z drugimi aktivnostmi neke skupine se s pisanjem grafitov odražajo skupinske vrednote in norme, ki zadovoljujejo določene potrebe njenih članov. V tem pogledu ima grafitiranje določeno funkcijo v sklopu ključnih značilnosti subkulturnega stila, s katerim se oblikuje in napreduje.

Albert K. Cohen poudarja štiri osnovne načine ustvarjanja stila v subkulturi: oblačila, glasba, rituali in specifični besednjak ali sleng. Glede na to klasifikacijo je mogoče predvideti, da pisanje grafitov v subkulturnih stilih deluje :

a) kot način apeliranja na glasbo, katero poslušajo pripadniki določenega stila in ki pomembno vpliva na naravo tega stila,
b) kot sestavni del besednjaka ali slenga,
c) kot sestavni del obreda (Lalić, 1991: 46).

3.1 Grafiti kot način apeliranja na glasbo

Glasbeni grafiti so vsebinsko povezani z imeni najrazličnejših domačih in tujih skupin, naslovi ali refreni njihovih pesmi. So odraz nenadomestljivosti glasbe kot ozadja aktivnosti pripadnikov subkultur. Njen pomen je torej v spremljanju in usmerjanju subkulturnega življenja mladih. Znotraj subkultur razlikujemo dve neformalni skupini. V prvo spadajo tisti, ki jim vrsta glasbe pomeni osnovo oblikovanja lastnega stila, kamor se uvrščajo zlasti punkerji in heavy metalci. Druga skupina pa zajema pripadnike subkultur, ki jim je glasba zgolj eden od elementov načina življenja. To so na primer člani raznih navijaških skupin, ki poslušajo različne zvrsti glasbe predvsem zaradi njihove sporočilne vrednosti. Besedila glasbe, ki jo poslušajo, sovpadajo s karakteristiko njihovega stila. Deli besedila pesmi in imena glasbenih skupin so pogosto izpisani na zidove glede na posameznikovo subkulturno pripadnost.

Pri nas se je o grafitih kot o delu subkulture največ pisalo zlasti v obdobju punka, ki se je konec sedemdesetih in v začetku osemdesetih let razvil v prvo pravo rockovsko subkulturo v Sloveniji. Tedanje družbene razmere so bile do novega punkovskega gibanja represivne, saj niso dovolil, da bi se ob tovrstni glasbi in drugih oblikah subkulturne ustvarjalnosti lahko razvila alternativna kulturna identiteta. Punkerji so znotraj svojega kulturnega nekonformizma dajali glavni poudarek subkulturni ustvarjalnosti in alternativnemu življenjskemu stilu. Pomembne stvari znotraj njihove subkulture so bile takrat: poseben imidž, nočne akcije pisanja grafitov, igranje v lastni skupini, obiskovanje nočnih lokalov… Policija je punkerje preganjala na način lova na pisce grafitov, preganjanja z zbirališč, zapiranje diskotek ter sodnimi pregoni proti domnevnim nacipunkerjem. Njihove pripadnike so označili kot narkomane, naciste, odpadnike in podobno. S punkom so se pri nas prvič pojavile provokativne parole oziroma stenski izreki, ki so podrobneje analizirani v empiričnem delu raziskave. Punkovski napisi so se pojavili zlasti na pročeljih mestnih hiš, v podhodih in diskotekah. Tipični punkovski napisi so med drugim vsebovali tudi imena domačih in tujih bendov ter priljubljenih pevcev. Zapisi so bili napisani kaotično, pogosto s sprejem ali kredo. Kot provokacija meščanski miselnosti so se pojavili tudi fašistični znaki, zlasti kljukasti križi, ki so jih preganjali represivni organi. Zaradi simbolike znakov, ki so jih punkerji risali na mestne zidove, so njihovo subkulturo enačili z nacizmom (Tomc, 1985: 45).

3.2 Grafiti kot sestavni del specifičnega besednjaka ali slenga

Pripadniki nekega subkulturnega stila se pri medsebojnem komuniciranju poslužujejo specifičnega besednjaka ali slenga. Na ta način komunicirajo tudi z drugimi skupinami in s širšim družbenim okoljem. Grafiti v obliki besed, ki jih pripadniki subkultur izpisujejo

na zidove, so pogosto odraz njihove verbalne komunikacije znotraj in zunaj skupine. Te besede imajo v specifičnem subkulturnem kodu poseben pomen, ki je pogosto razumljiv zgolj ožjemu krogu ljudi.

Tomislav Sabljak, dolgoletni književni kritik zagrebškega dnevnika Večerni list ter sodelavec Inštituta za književnost in teatrologijo, definira sleng kot vsak skonstruiran govor določene skupine ljudi, sloja ali razreda, ki se v svojem specifičnem načinu sporazumevanja želi oddaljiti od standardnega govora in od govora drugih, njim tujih, nesprejemljivih skupin (Sabljak, 1981: 5). Sleng je ustni govor, ki je zaradi načina komunikacije najbolj primeren za ohranjanje skrivnosti med pripadniki skupine, saj drugi težko odkrijejo njihov sistem znakov ali jezikovni kod.

Sleng posameznih subkulturnih skupin, ki se v določeni meri odraža prek grafitov, vsebuje svojevrstno avtentično izrazoslovje, na podlagi katerega se prepoznajo tisti, ki spoštujejo iste vrednote in se obnašajo na podoben način. Slengovsko izražanje je po svoji vsebini lahko antisentimentalno, grobo, pretirano, nestrpno … Prek stavkov, izpisanih na zidove, se v nekaterih primerih odraža pretiran cinizem ter izpostavlja prepovedane tabuje, zaradi česar so s strani dominantnih kultur grafiti pogosto razumljeni kot antitradicionalni.

Grafiti s specifičnim besednjakom so se pri nas pojavili zlasti v obdobju punka. Na zidovih so bile pogosto izpisane kletvice in razne druge obscenosti, ki so lahko odraz negativnega odnosa do vsega, kar ni v sklopu skupine, ki ji pisci grafitov pripadajo. Nekaj tovrstnih grafitov je zbranih v knjigi Punk pod Slovenci. To so na primer napisi "o'pizda", "jebe se men za pir", "moja mat' je kurba"… Pomen posameznih besed kot sestavnih delov grafitov je v tem primeru lahko poudarjanje nekih skupinskih stališč ter zavzeto in kritično razmišljanje o tedanjih družbenih razmerah, ki zahtevajo spremembe. Izpisovanje besed in stavkov, ki bi bili v večini tiskanih gradiv cenzurirani, na zidove, pomeni neke vrste svobodo izražanja in ustvarjanja.

Mnogi napisi na zidovih po svoji vsebini odražajo odpor ali nezaupanje do ljudi iz nekaterih drugih skupin. Glede na to se pogosto uporabljajo izrazi, ki opisujejo religiozno, nacionalno, rasno ter razredno nestrpnost. Pri tem gre lahko za izražanje simpatije ali antipatije do določenih družbenih pojavov ali skupin. V zadnjih nekaj letih nastajajo številni napisi, ki opisujejo stališče do priseljencev iz nekdanjih jugoslovanskih republik. Beseda, ki se v tej zvezi najpogosteje uporablja, je po mojem mnenju "čefur".

Iz tega lahko razberemo, da so lahko grafiti eden od medijev širitve slengovskega jezika, ki s svojo relativno obstojnostjo tako ali drugače ta jezik ohranjajo.

3.3 Grafiti kot sestavni del subkulturnega rituala

Subkulturni obred je sklop določenih, bolj ali manj sprejetih, oblik obnašanja, s katerimi se poudarjajo značilnosti posameznega stila (Lalić, 1991: 47). Tovrstni obred je torej sestavni del subkulturnega

stila. Za stil je značilno izražanje stopnje predanosti specifični subkulturi, ki s samo zunanjostjo ne upošteva dominantnih vrednot, ali pa jih napada. Sociolog Mike Brake opredeljuje tri glavne elemente stila, in sicer imidž, način obnašanja in specifičen besednjak. S stilom se torej lahko izrazi veliko pomenov. Nakazuje, kateri simbolični skupini kdo pripada, jo razmeji od prevladujočega toka in se zateče k identiteti, ki ni predpisana s strani dominantne kulture (Brake, 1984: 26). V sklopu subkulturnega obreda ima pisanje grafitov lahko več funkcij. Nedovoljeno pisanje in risanje po zidovih je pogosto odraz nasprotja do dominantnega kulturnega sveta in njegovih vrednot. Gre za nekakšno "uporniško govorico", s katero pripadniki subkultur odražajo nestrinjanje z redom in čistočo kot pomembnima vrednotama dominantnih kultur. Pri tem gre, poleg odpora do dominantnih kultur, morda tudi za poskus preoblikovanja betonskih delov mesta v sebi prijaznejše in bolj domače okolje.

Glede na tezo Marshalla McLuhana, ki pravi, da je medij sporočilo, je mogoče predvideti, da oblika medija ustvarja naravo samega sporočila. Kadar je govor o grafitih, mora biti to sporočilo provokativno (Lalić, 1991: 48). Način sporočanja in oblika sporočila v kontekstu grafitov je odraz svojevrstnega odzivanja na vrednote dominantnih kultur in je skupen pripadnikom določene subkulture. Ustvarjanje grafitov je zanje pomemben način komuniciranja, ki je specifičen za njihov način obnašanja. Grafitiranje je lahko sredstvo zavračanja konvencionalnega in družbeno sprejetega načina komuniciranja. Pisanje in risanje po zidovih je lahko po svoje tudi pogoj za sprejetje v določeno subkulturo ali celo priljubljenost znotraj skupine.

Glede pisanja grafitov na najbolj izpostavljenih mestih je bilo pri nas najbolj odmevno punkovsko gibanje. Punkerji so pisali provokativne parole in izreke celo na spomenike in fasade mestnih hiš. V tem primeru so lahko grafiti punkerjem služili kot avtentično subkulturno sredstvo, s katerim so nadomestili nezmožnost ali odpor do komuniciranja na konvencionalne in družbeno sprejemljive načine.

Grafiti so posledica specifičnega subkulturnega stila in vzpostavljanja komunikacije na način, ki se radikalno razlikuje od običajnega sporazumevanja. Nastajajo predvsem v okolju, ki dopušča obstoj subkultur.

Pri nas subkultura ustvarjalcev grafitov kot taka ne obstaja. Pisanje in risanje po zidovih je zgolj ena od dejavnosti znotraj posameznih subkultur, kot so to na primer navijaške, punkerske, gejevske in številne druge. V nasprotju z ameriško subkulturo grafitov, ki je precej razvita, se pri nas s tem ukvarjajo zgolj posamezniki in manjše skupine, ki pogosto med seboj niso povezani. Ustvarjalci večinoma niso organizirani, saj delujejo predvsem individualno. Eden od grafiterjev je pojasnil, da na območju Ljubljane deluje le okrog petnajst aktivnejših piscev, ki pa se s tem ne ukvarjajo redno.

Pisanje in risanje po mestnih zidovih je zanje pogosto zgolj eden od načinov preživljanja prostega časa.

Razlogov, zaradi katerih se pri nas ni razvila subkultura ustvarjalcev grafitov, je verjetno precej. V nasprotju z ameriškimi grafitarji, ki se zaradi svoje številčnosti celo klasificirajo glede na stil ustvarjanja, je pri nas glavni problem, koga sploh zajeti v proučevanje, saj je objekt proučevanja kar problematično odsoten oziroma redek. Vzroke lahko iščemo v številnih dejavnikih, kot so na primer struktura mest, politični sistem, kazenska represija in še veliko drugih. Problem pri proučevanju teh dejavnikov je, da težko dokažemo, v kolikšni meri vplivajo na razvoj grafitiranja.

Na območju Slovenije je pisanje in risanje grafitov zgolj ena od dejavnosti, s katerimi se ukvarjajo posamezniki znotraj ali zunaj skupin. Pogosto gre za skupinske akcije posameznih subkultur, kot je na primer akcija risanja kljukastih križev v času punkovskega gibanja konec sedemdesetih in v začetku osemdesetih let.

Ustvarjanje grafitov je ena od oblik in načinov subkulturnega komuniciranja znoraj in zunaj skupine. Tako grafitarji izražajo lastno posebnost in zadovoljujejo svoje temeljne potrebe, kot so na primer krepitev samozavesti, občutek pripadnosti in ohranjanje svojevrstne kolektivne vizije.

4. Razvoj grafitne scene v Ljubljani

Prvi sodobni slovenski grafiti so nastali v obdobju punka, konec sedemdesetih let. S punkom so se pri nas prvič pojavile provokativne parole oziroma stenski izreki: Dol z rdečo buržoazijo!, Komunizem je teror, Dol z depozitom, Pozdravljena Rusija!, Mi smo Titovi itd. Avtorji grafitov so na zidove pisali individualna in subkulturno obarvana sporočila. Vsebina grafitov je postala zelo pestra. Tipični punkovski zapis je bil PUNK ali veliki A v krogu, sledili so še: TANK, Sex Pistols Avenue, Never trust a hippie!, Punk is not dead, No future in imena domačih in tujih bendov ter priljubljenih pevcev. Zapisi so bili napisani kaotično, največkrat s sprejem ali kredo.

Takšno invazijo stenskih parol poznamo samo še iz zgodnjih povojnih let, ko pa so bili stenski napisi zaželeni ali celo namensko napisani, kot na primer: Mi smo za samoprispevek!, Živela ZK!, Živel Tito!, Živela Jugoslavija! …(Tomc, 1985: 45).

V Sloveniji imamo knjigo grafitov s preprostim naslovom Grafiti, ki jo je v začetku devetdesetih let izdala založba Karantanija. Njen vodja je David Tasić, ki je izbral in objavil nekatere bolj izvirne misli številnih piscev po zidovih in stenah. Po mnenju Davida Tasića je največ grafitov nastalo v začetku osemdesetih let. Zanje je značilno, da niso bili politično obarvani. Takšni so se začeli pojavljati šele ob koncu osemdesetih let, med sojenjem četverici. Tedaj so ljudje nenehno protestirali pred vojaškim sodiščem na Roški ulici ter svoje

nezadovoljstvo izražali tudi s pisanjem političnih grafitov. Tovrstni napisi na zidovih so nastajali kot oblika protesta proti tedanjim političnim razmeram in so bili za tisti čas verjetno precej pomembni, vendar pa se večinoma niso ohranili do danes.

5. Vrste grafitov

Grafitni izraz ne glede na tehniko ali obliko, s katero se izraža, je posamezni element analize. Anči Leburić razlikuje tri vrste osnovnih oblik grafitnih izrazov. Ti so:

a) simbolna forma,
b) slikovna forma,
c) vsebinska forma (v Lalić, Leburić, 1991: 63–64).

Pri raziskavi slovenskih grafitov sem se osredotočila na te tri osnovne forme, znotraj katerih sem razvrstila posamezne grafite. Pri proučevanju form grafitov sem ugotovila, da se nekateri večkrat ponovijo v isti obliki. Po mojem mnenju je pogostnost določenega grafita odvisna zlasti od njegove oblike. Za primer navajam simbolno formo grafita, ki je po svoji vsebini nekako univerzalna. To pomeni, da tovrstni grafit vsebuje elemente, ki so večini splošno znani, kot na primer simbol za mir ali list marihuane. Taki in podobni simboli so verjetno povezani z ideologijo nekaterih pripadnikov subkultur. Tako deluje simbol A v krogu, ki pomeni politično ideologijo anarhizma, s katero so soglašali zlasti punkerji v sedemdesetih letih.

V nasprotju s simbolno formo sta slikovna in vsebinska precej bolj edinstveni. Za slikovni grafit je značilna nekakšna "unikatnost", ki se odraža prek svojevrstnega stila. Izražanje prek slikovnega grafita je za ustvarjalce verjetno največji izziv, saj tovrstna forma zahteva večjo stopnjo angažiranosti.

Najbolj razširjena oblika grafitov je verjetno vsebinska. Gre za grafite, ki jih, kot pove že samo ime, razvrščamo po vsebini. Vsebine napisov so zelo raznolike in se običajno navezujejo na področja, kot so šola, glasba, humor in številna druga. Glede na vsebinsko raznovrstnost lahko tovrstne grafite poleg številnih drugih karakteristik razlikujemo tudi po pomenu, izvirnosti in drugih.

5.1 Grafiti glede na simbolno formo

Grafiti se lahko odražajo prek različnih simbolov, ki so nekakšni simbolni elementi sistema vrednot posameznih mladinskih subkultur. Tovrstni grafiti se pojavljajo v zelo različnih kombinacijah, kot na primer z glasbeno vsebino, v okviru elementov hipijevske subkulture, navijaške subkulture in nekaterih drugih.

Pri nas so grafiti s simbolno formo najpogosteje kombinirani z glasbeno vsebino. Od obdobja punka do danes je zelo pogost simbol A v krogu. Ta simbol pomeni politično ideologijo anarhizma, ki propagira odpravo države in vsakega prisiljevalnega reda ter

neomejeno svobodo posameznika in svobodo nastalih skupin. Anarhična družbena ureditev je tako rekoč nedosegljiva, saj zagovarja najbolj nerealno, utopično in humano ureditev, kar jih je kdaj bilo. Punkerji so ta simbol pogosto kombinirali z imeni glasbenih skupin, kot na primer L A IBACH, CR A SS ter nekaterimi drugimi. Simbol A v krogu so kombinirali tudi z različnimi drugimi besedami, ki so se pogosteje pojavljale v punkovskem slengu, vendar pa tovrstni napisi niso tako pogosti.

Drugi precej pogost simbol, ki se pojavlja pri grafitih, je simbol miru, povezan z elementi hipijevske subkulture, kot so "love and peace" ter glasbene skupine, kot na primer The Doors, Rolling Stones in druge. Podoben učinek ima simbol v obliki stiliziranega lista marihuane, ki je pogosto kombiniran z napisom JAMAICA. Tovrstni simboli izvirajo iz šestdesetih let, ko so v ZDA nastala hipijevska gibanja. Za hipije je bilo značilno množično uživanje drog, kar je bila osnovna tema njihovega pogovora. Kajenje marihuane kot ene njihovih drog je med drugim pripomoglo k nenavadnim izkustvom, ki so jim namenjali posebno pozornost. Podobno kot tedaj je danes znotraj nekaterih mladinskih subkultur še vedno prisotno uživanje marihuane, na kar opozarjajo tovrstni grafiti.

5.2 Grafiti glede na slikovno formo

Slikovni grafiti se od vsebinskih in simbolnih razlikujejo zlasti po vizualni podobi. Pri tovrstnih grafitih gre pogosto za estetsko izraznost. Ustvarjalci teh grafitov se poslužujejo številnih tehnik in stilov, ki izvirajo še iz časa nastanka prvih slikovnih grafitov, ki so prvotno nastajali v New Yorku. Za ameriške grafiterje je bilo značilno nenehno izboljševanje svojega stila na podlagi medsebojnega

Slika 1

tekmovanja. Slikovna forma grafitov je sčasoma tako napredovala, da so nekateri grafiti kasneje postali zanimivi celo kot razstavni eksponati v galerijah.

Ameriški stil tovrstnih grafitov se je uveljavil tudi pri nas. Določen slikovni stil je lahko razpoznaven po njegovi specifičnosti. Gre za svojevrstno slikovno karakteristiko, ki je značilna za grafite posameznega ustvarjalca. Ustvarjalci se pri svojih grafitih navadno poslužujejo že znanih likov, kot so na primer risani liki iz stripov, oglasov, televizije in drugi. Za celotno podobo slikovnega grafita je značilno, da je tovrsten lik kombiniran z določenimi napisi, ki skupaj s sliko tvorijo nek nov kontekst (glej sliko 1). Na sliki vidimo stiliziran obraz fanta z "jointom" v ustih, zraven pa napis WILD STYLE.
Ta grafit lahko interpretiramo v okviru uživanja opojnih sredstev. Simbol je v tem primeru cigareta z marihuano, ki lahko pomeni provokacijo javnosti ali pa morda lastno upodobitev. Na ameriški grafitni sceni za like uporabljajo izraz "characters". Tovrstni liki so pogosto del ustvarjalčevega imidža. Včasih jih najdemo v kombinaciji z vzdevkom grafitarja, ki je nekakšen zaščitni znak. Oblika črk je odvisna od ustvarjalčevega stila (glej sliko 2).

Smisel slikovnih grafitov pogosto ni v interpretaciji njihovega pomena, temveč v sami estetski izraznosti. Njihovo sporočilo lahko pogosto razberemo iz konteksta. Ustvarjanje slikovno "dovršenih" grafitov je pogosto izziv za same grafitarje. Gre za nenehno izboljševanje lastnega stila, pri čemer je zelo pomembna inovativnost. Stopnja kreativnosti posameznega ustvarjalca se meri po tem, koliko je pripomogel k izboljšanju oziroma razvoju že obstoječega stila.

5.3 Grafiti glede na vsebinsko formo

Anči Leburić je v sklopu metodološkega raziskovanja opredelila grafite glede na analizo njihove vsebine. Razdelila jih je na petnajst vsebinskih kategorij grafitnih izrazov. Razdelitev vključuje grafite, vezane na odnos do življenja (svetovnonazorski), glasbene grafite, grafite, vezane na šolo, grafite, vezane na alkohol in opojna

Slika 2

sredstva, grafite, vezane na skupino in prijateljstvo, grafite, vezane na ljubezen in seks, grafite, vezane na nasilje, humoristične grafite, motociklistične grafite, nacionalne grafite, politično-ideološke grafite, religijske grafite, športno-navijaške grafite, teritorialne grafite ter vse druge (v Lalić, Leburić, 1991: 62–63). Delitev se navezuje na grafite v Splitu.

V raziskavo slovenskih grafitov sem vključila predvsem območje Ljubljane, za katero velja precej podobna klasifikacija grafitov. Pri opredelitvi posameznih grafitov glede na vsebinsko formo sem upoštevala predvsem tiste, ki so na tem področju najpogostejši.

5. 3.1 Glasbeni grafiti

Grafiti z glasbeno vsebino imajo v osnovi dve funkciji: po eni strani se prek njih izražajo določene vsebine ali glasbeni stili, po drugi pa so medij za graditev kolektivnega stila in identitete skupine (v Lalić, Bulat, 1991: 88). Znotraj glasbenih grafitov sta najpogostejši predvsem dve vrsti grafitov: grafiti, ki označujejo glasbene stile, ter grafiti z imeni izvajalcev in glasbenih skupin.

S pisanjem *grafitov, ki označujejo glasbene stile*, posamezniki ali skupine izražajo pripadnost določeni subkulturi. Najpogostejši grafiti, ki se vsebinsko razlikujejo po glasbenih stilih, so: HEAVY METAL, DEATH METAL, HARDCORE, PUNK, RAP ter REGGAE. Pri tem je treba poudariti, da so to grafiti z območja Ljubljane, znotraj katerega se zaradi večjega števila ljudi oblikuje več različnih glasbenih stilov. V subkulturnih skupinah je glasba sredstvo, s pomočjo katerega skupina definira sebe ter predstavlja osnovo statusa pripadnosti skupini (v Lalić, Bulat, 1991: 88). Z glasbo je tesno povezan imidž posameznih skupin. Za primer navajam imidž punkerjev, ki se navadno oblačijo v usnjene jopiče, popete s priponkami, majice, popisane z raznimi parolami in gesli, oguljene kavbojke itd. Glasbeni stil punka je povezan z etosom odpadništva in upora, kar se odraža tudi v glasbenih grafitih, ki so po svoji vsebini provokativni ali celo šokantni za javnost. Punkovski grafiti odražajo ideologijo kaosa, anarhije, elemente seksualnosti in nekatere druge. Tovrstni grafiti so na primer PUNK IS NOT DEAD, KO JEBE PUNK, PUNK IS NOT RIOT in drugi.

Druga vrsta glasbenih grafitov so *grafiti z imeni izvajalcev in glasbenih skupin*. Za pisce tovrstnih grafitov se predvideva, da jim glasba teh skupin pomeni več kot samo preživljanje prostega časa. Na ljubljanskih zidovih najpogosteje najdemo imena skupin U2, METALLICA, SEX PISTOLS, DOORS ter nekaj drugih. Pogostnost pojavljanja imena neke skupine je lahko znak njene popularnosti oziroma priljubljenosti v širšem krogu poslušalcev. Mladi izpisujejo imena glasbenih skupin ali posameznih izvajalcev, da bi tako poudarili določen glasbeni stil, ki so mu najbolj naklonjeni. Zid je lahko v tem primeru nekakšna "oglasna deska" za promocijo določene skupine oziroma soglašanje z avtorskim stilom posameznih izvajalcev.

5. 3.2 Grafiti, vezani na alkohol in opojna sredstva

Občasno uživanje različnih vrst opojnih sredstev je sestavni del življenjskega stila in skupinskega rituala pripadnikov nekaterih mladinskih subkultur. Uporaba alkohola in droge je značilna za njihove skupinske akcije: obiskovanje tekem, potovanja, koncerti, prirejanje zabav in podobno (v Lalić, Bulat, 1991: 94). S pomočjo uporabe drog mladi kreirajo kulturo, ki je hedonistična, spontana, vzburljiva, kratkotrajna. Pri nas se največ tovrstnih grafitov navezuje na uživanje marihuane, kar je lahko nekakšen kazalec, da gre za vrsto droge, ki je znotraj mladinskih subkultur precej razširjena. V tem okviru so najpogostejši grafiti, kot na primer SMOKE GANJA, MARIHUANA, THC ali list marihuane z napisom LEGALIZE IT.

5. 3.3 Feministični grafiti

V zadnjem času lahko na nekaterih zidovih v središču Ljubljane zapazimo sporočila, ki presegajo izražanje zgolj individualnih stališč. Gre za feministke, ki svojo subkulturno pripadnost med drugim izražajo tudi s pisanjem grafitov. Glede na njihovo vsebino lahko predvidevamo, da tovrstni grafiti predstavljajo samopodobo avtoric oziroma posredujejo njihova stališča o feministični problematiki. Za primer navajam grafit ŽENSKAM SLUŽBE MOŠKIM ŠTEDILNIKE, na katerem je nekdo besedo štedilnike prečrtal ter jo zamenjal za besedo ženske. Grafit izvira še iz tradicionalnega pojmovanja ženske, ki poudarja njeno šibkost, krhkost in nemoč. Avtorica grafita patriarhalno pojmovanje skupnosti dojema kot grožnjo ženskam. Žensko v vlogi gospodinje in matere zamenja z moškim ter jo postavi v položaj, ki ga v patriarhalni družbeni ureditvi praviloma obvladujejo moški. Na podoben način lahko interpretiramo tudi druge feministične grafite, ki s svojo vsebino najpogosteje izražajo negativna stališča do družbene ureditve, v kateri je ženska obravnavana kot podrejena moškemu.

5. 3.4 Lezbični grafiti

Grafiti, ki se navezujejo na homoseksualnost, pri nas niso tako pogosti, vendar pa so, če se pojavijo, zanimivi za vsebinsko proučevanje. Gregor Tomc v članku "Je ženska brez moškega kot riba brez bicikla?" glede interpretacije lezbičnih grafitov ugotavlja, da v času, ko se vse več ljudi v prevladujoči skupnosti zavzema za destigmatizacijo homoseksualnosti med odraslimi, če temelji na konsenzualni podlagi, se naše lezbijke zavzemajo za stigmatizacijo heteroseksualnosti (Tomc, 1996: 39). Stališča lezbijk, ki se odražajo prek pisanja grafitov, so pogosto nekonsistentna. Včasih se predstavljajo kot žrtve, drugič kot močnejše; enkrat pozivajo k akciji, drugič k umiku in podobno. Kot primera lezbičnih grafitov navajam dva, ki sta po mojem mnenju najbolj izvirna. Grafit OPROSTI MAMA. NIČ VNUKOV ima spodaj dva simbola za žensko, ki ju lahko interpretiramo kot homoseksualni odnos med dvema ženskama. Ena od

razlag tega napisa je lahko deprivilegiranost lezbičnega razmerja v kontekstu vzgajanja potomcev, kar je v našem okolju tako rekoč nemogoče. Drugi grafit, ki se v nasprotju z drugimi nahaja na območju Maribora, pa se glasi LJUBIM PREDIGRO Z MOJCO s podpisom Anja. V tem primeru je, zaradi podpisa avtorice, lezbična vsebina še posebej poudarjena. Funkcija napisa je lahko opozarjanje na homoseksualno spolnost, ki znotraj lezbičnega razmerja deluje enako ali celo bolje kot heteroseksualna. Odziv posameznikov na tovrstne grafite je lahko kazalec stopnje tolerantnosti do drugačnih, zato je pomen njihovega obstoja še toliko večji.

5. 3.5 Športno-navijaški grafiti

Večina grafitov v zvezi s športom se nanaša na navijanje kot specifično aktivnost, ki je z avtentičnim športom zgolj v posredni korelaciji. Ti napisi se večinoma pišejo s pozicije navijačev ter redkeje s pozicije športnikov.

V Sloveniji, v nasprotju s Splitom, subkultura nogometnih in drugih navijačev ni tako razvita, zato je termin športni grafiti, za Ljubljano in ves slovenski prostor, primernejši od izraza navijaški. V Ljubljani so najbolj znani nogometni navijači po imenu GREEN DRAGONS. Njihove grafite najpogosteje najdemo v okolici stadiona, kjer potekajo nogometne tekme, ter v bližini shajališč navijačev. Glede na precej aktivno delovanje navijačev mestnega nogometnega kluba bi pričakovali, da je njihovih grafitov največ, vendar pa na ljubljanskih zidovih prevladuje napis BBB (bad blue boys). BBB je oznaka za Dinamove navijače iz Zagreba. Pri športno-navijaških grafitih so najpogostejši grafiti, ki se navezujejo na nogomet, medtem ko grafitov o košarki skorajda ni. Vzrok je morda v večji popularnosti nogometa, kar pa lahko posledično izzove večjo angažiranost nogometnih navijačev.

Namen tovrstnega grafitiranja je izražanje klubske pripadnosti oziroma privrženosti klubu, za katerega se navija. Za navijaške grafite je značilna velika čustvena angažiranost, ki je usmerjena proti samemu klubu in stadionu, na katerem igra.

5. 3.6 Nacionalno-državni grafiti

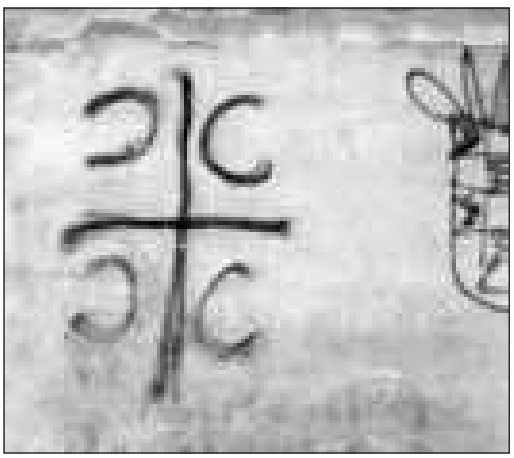
Nacionalno-državne grafite uvrščamo med politične. Politični grafiti se navezujejo na politično kot posredovanje posameznih interesov splošnim interesom, še posebej na tisto posredovanje, v katerem se izraža konflikt med seboj nasprotujočih si interesov. Po svoji vsebini tovrstni grafiti tematizirajo predvsem države, politične stranke, ideologije in politike. S pisanjem po zidovih se pogosto na neortodoksen in luciden način odziva na aktualne politične dogodke, predvsem na tiste, ki so pomembni za nadaljnji razvoj družbe (Lalić, 1991: 115).

Za nacionalno-državne grafite je značilen afirmativen odnos do določene nacije. Pri nas je v zadnjem času nastalo precej grafitov, ki

se nanašajo na izkazovanje pripadnosti srbski naciji. Njeni pripadniki to izražajo prek pisanja tradicionalnega simbola. Ta simbol povezuje križ kot znak krščanstva in štiri črke S, napisane v cirilici, ki pomenijo "Samo sloga Srbina spašava" (glej sliko 3). Na območju Metelkove ulice najdemo številne srbske nacionalne grafite, kot na primer SRBIJA DO NIŠA ali napise SRBIJA, VOJVODINA ter nekatere druge.

V drugo vrsto nacionalno-državnih grafitov spadajo grafiti, prek katerih se izraža negativen odnos do določene nacije ali njenih pripadnikov. Pri nas so tovrstni napisi usmerjeni zlasti na Slovence. Za primere navajam grafite SPALIMO SLOVENIJO, SLOVENIJA JE GOVNO, SPALIMO SLOVENSKO ĐUBRE, veliko pa je še drugih. Ti grafiti po svoji vsebini še najbolj spominjajo na gesla proti Sloveniji.

Za nacionalno-državne grafite je precej pomemben čas nastanka, saj so odraz trenutnega političnega dogajanja. Zanje je značilno, da imajo v tem okolju in času popolnoma drug pomen, kot bi ga imeli v nekem drugem okolju in času. Za primer navajam protijugoslovansko razpoloženje, ki se je v Sloveniji izoblikovalo po odcepitvi. To obdobje je svojevrstno navdihnilo pisce za ustvarjanje nacionalno nestrpnih in nasilnih grafitov. Nastajali so grafiti, kot na primer SMRT ČEFURJEM, ČEFURJI RAUS, ki so še danes precej pogosti.



Slika 3

V zadnjem času so na območju Ljubljane pogosti politični grafiti, prek katerih se odraža negativen odnos do nekaterih politikov ali političnih strank. Eden tovrstnih grafitov je na primer LSD = LDS.

Iz vsebine napisov lahko samo približno določimo čas nastanka, saj so grafiti nekakšna vzporednica trenutnemu družbenemu dogajanju. Gre za obliko spontanega odzivanja na neki problem. Ena izmed funkcij pisanja tovrstnih grafitov je lahko upor ali izražanje nezadovoljstva s trenutnim političnim položajem, pri tem pa moramo upoštevati, da je grafit kot sredstvo za izražanje političnega nezadovoljstva v očeh dominantnih kultur problematičen.

Pri preučevanju grafitov z vsebinsko formo sem posebej omenila zgolj šest vrst grafitov, za katere menim, da so na območju Ljubljane najpogostejši ter so najbolj zanimivi za sociološko analizo. Gre za grafite, ki so v primerjavi s slikovnimi in simbolnimi bolj neposredni. Avtorji tovrstnih napisov za izražanje večinoma uporabljajo besede, ki so pogosto enotnega pomena za razumevanje sporočil, zato so vsebinski grafiti verjetno bolj razumljivi za javnost. Že samo ime "vsebinski grafiti" pove, da je sporočilo posredovano prek vsebine, ki pa je odvisna od avtorjeve angažiranosti glede določenega problema.

6. Grafiti na območju Ljubljane

Pri empiričnem proučevanju ljubljanskih grafitov sem predvidevala, da je tako rekoč nemogoče določiti tista območja Ljubljane, v katerih se koncentrirajo določene vrste grafitov. Razporeditev grafitov po javnih prostorih je precej neenakomerna, kar je še posebej zanimivo za empirično proučevanje. V raziskavo sem vključila predvsem dejavnike, kot so lokacija grafitov, njihova oblika ter pogostnost enakih grafitov. Glede lokacije sem se osredotočila predvsem na nekatere javne prostore, kjer se zbirajo različne skupine mladih, saj je prav v teh predelih pogosto največja koncentracija grafitov. Glede na obliko sem grafite razvrščala v tri osnovne skupine, in sicer slikovno, simbolno in vsebinsko. Pogostnost enakih grafitov sem proučevala glede na frekvenco pojavljanja na različnih lokacijah. Gre za nekatere vsebinske in simbolne grafite, ki jih najpogosteje opazimo ter imajo navadno enoten pomen. Frekvenca določenih grafitov je lahko posledica številnih dejavnikov, kot na primer večja stopnja angažiranosti posameznega pisca, razširjeno delovanje večje skupine mladih znotraj subkultur in drugih.

V proučevanje sem zajela nekaj lokacij, za katere predvidevam, da so v tem okviru najbolj reprezentativne. Gre za nekatere ulice, v bližini lokalov in drugih javnih prostorov, kjer se najpogosteje zadržujejo mladi. Njihovo medsebojno druženje vključuje številne skupinske dejavnosti, kamor verjetno spada tudi ustvarjanje grafitov. Predeli, kjer sem opazila največ grafitov, so: Trubarjeva ulica, Petkovškovo nabrežje, Hribarjevo nabrežje, Salendrova ulica, Metelkova ulica, Slomškova ulica, okolica stadiona ob Dunajski cesti ter nekateri drugi, kjer je grafitov nekoliko manj. Na vseh omenjenih lokacijah najdemo grafite, ki se zlasti po vsebinski in slikovni formi precej ponavljajo.

Vrsta grafitov na določenem območju je lahko precej povezana z namembnostjo prostora, v bližini katerega se nahaja. Tako na zidovih stadiona ob Dunajski cesti opazimo največ športno-navijaških grafitov, v bližini Metelkove pa veliko simbolnih, povezanih z anarhijo in svobodo. Prostori nekdanje vojašnice na Metelkovi so med drugim tudi zbirališče za nekatere subkulturne skupine, kot so punkerji in heavy metalci, ki shajališča pogosto zaznamujejo z grafiti.

Na večini proučevanih lokacij sem opazila največ vsebinskih grafitov. Od teh so precej pogosti nacionalno-državni ter grafiti, vezani na alkohol in opojna sredstva.

6.1 Vsebinski grafiti

Najbolj zanimivi *nacionalno-državni grafiti* so: ČEFURJI RAUS, SMRT JUŽNJAKOM, ČAPCI V ZAKOL, NAREDIMO TO DEŽELO SPET SLOVENSKO, NOČNA AKCIJA PROTI ČEFURJEM, ČAPCI – DNEVI SO VAM ŠTETI s podpisom S.A., SPALIMO SLOVENIJU ter dopisano

JEBI SE ČEFUR, SLOVENIJA JE GOVNO ter dopisano JUŽNJAKE V SMETNJAK, SLOVENSKO ĐUBRE ter dopisano JUŽNO JE KUŽNO, ANTI ČEFURSKA ORGANIZACIJA SLOVENIJA, ČEFURJI SPIZDITE OD TLE. Večina tovrstnih grafitov je povezanih z negativnimi stališči do prebivalcev iz nekdanjih jugoslovanskih republik. Iz napisov lahko razberemo, da se pisci v tem kontekstu najpogosteje poslužujejo izrazov, kot so čefurji, čapci in južnjaki, ki imajo slabšalni pomen.

Od *grafitov, vezanih na alkohol in opojna sredstva,* pa so najbolj zanimivi: JOINT US, NE BO SPRAVE BREZ TRAVE, LEGALIZE IT, PONOSAN HAŠIŠAR, LIFE IS LIKE A BOX OF BIER. YOU NEVER KNOW HOW DRUNK WILL YOU BE, SRNA – AUŠ KILO TRAVE, BOG VIDI GREH VSEPOVSOD – AMPAK ŠE VEDNO SE LAHKO SKRIJEM V STEKLENICO PIVA in dopisano ALI UVJEK UNION JE ZAKON, V RITO VSE PIJANCE, VIVA GANJA. Pisci grafitov o opojnih sredstvih se pogosto zavzemajo za njihovo legalizacijo, zato se pri napisih o marihuani velikokrat pojavlja beseda legalize. Napisi z vsebino, vezano na alkohol in opojna sredstva, so pogosto izraženi na šaljiv način. Eno od interpretacij teh humoristično obarvanih sporočil je, da se mladi pod vplivom tovrstnih sredstev počutijo bolj sproščeni in zadovoljni in kot posledica tega nastajajo grafiti s temu primerno vsebino.

Na vseh proučevanih lokacijah lahko opazimo zelo veliko *glasbenih grafitov.* Na zidovih in drugih površinah se zapisujejo zlasti imena tujih in slovenskih glasbenih skupin. Pogostnost pojavljanja zlasti nekaterih skupin je lahko posledica njihove večje popularnosti pri mladih, ki s pisanjem njihovih imen po zidovih javnost seznanjajo s svojim glasbenim okusom. Tovrstni grafiti so: NIET, PUNK IS THE PEOPLE MUSIC, KUD IDIOTI, RACIJA SO PEDRI s pripisom PEDER SI SAM in podpisom RACIJA, BOB MARLEY, DOORS, CRASS v kombinaciji s simbolom za anarhijo, ZA DOMOVINO S PUNKOM NAPREJ, SEPULTURA, OFFSPRING, GREEN DAY in drugi.

V središču Ljubljane in bližnji okolici opazimo tudi nekaj *grafitov z lezbično vsebino.* To so : NAMOČI ME V MED IN ME VRZI LEZBIJKAM s podpisom MAJA, LESBIAN ATTACK, simbol za žensko + simbol za žensko = POPOLNOST, dva simbola za moškega = dva simbola za žensko. Avtorice teh grafitov so lahko homoseksualke, ki si prizadevajo za enakopraven položaj v družbi, kjer prevladuje negativen odnos do istospolno usmerjenih posameznikov.

Največ *športno-navijaških grafitov* najdemo v okolici stadiona. Tam opazimo grafite, kot so: DRAGONS, MAMU DA VAM JEBEM VIJOLICE, G.D., ANTI VIOLA CLUB, SOVRAŽIM MARIBOR IN VIOLE, SOVRAŽIM CELO POHORJE IN ZDAJ GREMO S SEKIRO V ROKI IN POKLALI BOMO ŠTAJERCE, OLIMPIJA LJ., PLAVI BEŽIGRAJČANI ODJEBITE s podpisom K.Z.G., EXIT THE DRAGONS s podpisom A.V.C. in druge. Avtorji tovrstnih grafitov so lahko navijači, ki v imenu navijaških klubov pišejo propagandna ali antipropagandna sporočila, ki se najpogosteje navezujejo na izide tekem. Pri nas so najbolj znani

navijaški klubi Green Dragons in Vijolice, o katerih v okolici stadiona najdemo največ športno-navijaških grafitov. Green Dragons so ljubljanski nogometni navijači, Vijolice pa mariborski. Pisanje grafitov je za navijače različnih klubov eden izmed načinov komunikacije. S pomočjo pisanja po zidovih, zlasti v času tekem, pogosto odražajo stališča do drugih navijaških klubov ter moštev, za katera navijajo.

Na proučevanih lokacijah poleg navedenih vsebinskih grafitov najdemo še številne druge, kot na primer feministične, ljubezenske ter nekatere druge, ki pa jih je premalo za podrobnejše proučevanje. *Feministični grafiti* so: MRTVI MOŠKI NE POSILJUJEJO, IVAN JEBEMTI – SKUHAJ TO PREKLETO KAVO ter ŽENSKE NA OBLAST. *Ljubezenskih grafitov* je nekoliko več, vendar po mojem mnenju niso zanimivi za proučevanje, ker navadno ne vsebujejo niti kančka ironije ali humorja. V tem kontekstu so najpogostejši napisi, kot na primer : ŠPELA LJUBIM TE, LJUBIM TE MAJA s podpisom SIMON ter popravkom imena Maja v MAMA. Poleg teh grafitov najdemo tudi nekaj takih, ki jih je težko klasificirati oziroma spraviti v vsebinski okvir. Tovrstni grafiti so na primer : VAŽEN JE TALENT IN NE JEZUS, BITCHCRAFT, MJANE SO NA GOBC, JST MAM VS'GA DOST, POVEDALA MI JE VROČO PRAVLJICO ZA LAHKO NOČ ... DEKLE Z 090 ... OPEKEL SEM SE NA TELEFONSKEM RAČUNU ... BIL JE PREVROČ, NE JEBEM ZAKONA ... ZAKON JEBE MENE. Ti grafiti verjetno nastajajo kot spontana reakcija posameznika na stanje, v katerem se avtor tisti trenutek nahaja.

6. 2 Simbolni grafiti

Poleg vsebinskih grafitov na teh mestih opazimo tudi številne simbolne grafite. Najpogostejši tovrstni grafiti so: velika črka A v krogu, simbol za mir, stiliziran list marihuane ter BBB (bad blue boys). Poleg teh najdemo še simbole, kot so kljukasti križ, srp in kladivo, križ s štirimi črkami S v cirilici, simbol za ameriško tajno zvezo Ku-Klux-Klan, simbol za satanizem ter simbola za moškega in žensko. Na omenjenih lokacijah najdemo tudi nekaj skinheadovskih simbolov, kot je na primer keltski križ, ter nordijski motivi, ki simbolizirajo ideologijo rasističnih skupin.

Večina simbolov se pojavlja v kombinaciji z napisi, ki jih nekako dopolnjujejo. Za primer navajam simbol A v krogu, ki simbolizira anarhijo in se običajno pojavlja v kombinaciji z imeni punkovskih glasbenih skupin, kot so RACIJA, CRASS ter nekateri drugi. Najpogosteje gre za skupine, ki vsebujejo črko A, kar je idealno za preoblikovanje v anarhični simbol. Podobno je tudi simbol za mir pogosto kombiniran s sporočili, ki pozivajo k miru (glej sliko 4).

6.3 Podpisi posameznikov

Podobno kot v New Yorku v šestdesetih letih lahko pri nas najdemo številne podpise posameznikov, ki se pojavljajo skorajda na vseh javnih mestih in jih zaradi načina ustvarjanja ter njihove oblike

Slika 4

uvrščamo med grafite. Prvotni namen tovrstnih napisov je bil označitev lokacij zbirališč mladih, kasneje pa je to početje preraslo v nekakšno medsebojno tekmovanje. Posamezniki, katerih ime se je največkrat pojavilo na različnih mestih, so postali nekakšni vzorniki mladih. Pri nas je takih podpisov zelo veliko in jih najdemo tudi na najbolj nenavadnih mestih, kot so smetnjaki, klopi v parkih, javne luči in številna druga. Na območju Ljubljane lahko opazimo nekaj vrst podpisov, ki se najpogosteje pojavljajo (glej sliko 5). Zanje se predvideva, da so jih ustvarili posamezniki, ki so najbolj angažirani za tovrstno početje. Razlogov za podpisovanje na javnih površinah je verjetno več. Eden izmed njih je morda posredno opozarjanje nase. Avtorji si lahko tako prizadevajo, da bi bili njihovi podpisi v javnosti čim bolj prepoznavni, zato se pri tem osredotočajo zlasti na količino podpisov. Pri tem je morda precejšnjega pomena tudi medsebojno tekmovanje. Včasih se kakšen izmed podpisov bolj ali manj po naključju znajde v medijih, kar je za avtorja verjetno še dodatna promocija.

6.4 Slikovni grafiti

Najbolj zanimivi grafiti za proučevanje so po mojem mnenju slikovni. Tovrstnih grafitov je na območju Ljubljane zelo malo, kar je med drugim lahko posledica pomanjkanja idej ali časa za slikovno realizacijo. Za ustvarjanje grafitov v slikovni obliki grafitarji navadno porabijo precej več časa, zato je večja verjetnost, da jih pri delu zalotijo. Grafit, pred poslikavo na javnem mestu, običajno najprej izrišejo v svojo skicirno knjigo ter si izberejo primerno lokacijo. Največ teh grafitov na območju Ljubljane sem zapazila v predelu Trnovega, znotraj območju Metelkove in ob Zaloški cesti.

V nasprotju z ameriškimi grafiti, kjer slikovne grafite razlikujejo glede na različne stile, za katere imajo celo posebne izraze, pri nas ni kakšne posebne stilske raznolikosti. David Tasić glede tega pravi, da pri nas risana sporočila ne uspevajo, ker niso spontana oziroma ker so preveč pretenciozna.

Grafiti s slikovno formo so pogosto kombinirani s stilsko posebno oblikovanimi črkami, ki so ponavadi vzdevek ustvarjalca (glej sliko 6). V prilogi vidimo napis ZAMA, ki pomeni vzdevek grafiterja, v ozadju pa obris graščine v sončnem zahodu. Pri preučevanju slikovnih grafitov lahko opazimo risane podobe, ki spominjajo na figure iz risank in stripov, najpogostejše pa so inovativne podobe, ki izvirajo iz domišljije posameznih ustvarjalcev. Interpretacija tovrstnih grafitov je odvisna zlasti od subjektivne predstave opazovalca, zato se bistveno razlikujejo od vsebinskih in simbolnih grafitov, ki imajo navadno enostranski pomen.

Slika 5

7. Sklep

Na začetku proučevanja grafitov sem skušala raziskati predvsem razliko med ameriško kulturo grafitov, kjer so se tovrstni napisi in poslikave prvotno pojavile, ter slovensko, ki pri nas do sedaj še ni bila posebej raziskana. Pri proučevanju se je izkazalo, da je ta problematika precej kompleksna, zato sem jo skušala analizirati v širšem družbenem okviru. Inspiracije za analizo sem pogosto iskala v okoliških grafitih na območju Ljubljane ter na podlagi pogovorov z nekaterimi grafitarji. Po pogovorih s številnimi posamezniki o tej tematiki sem ugotovila, da ima precej ljudi, zlasti mlajših, zelo pozitivno mnenje o grafitih. Večina izmed njih je celo izrazila željo, da bi si o njih želeli več informacij. Eden od vzrokov simpatiziranja s tem pojavom je lahko dejstvo, da so grafiti v našem okolju razmeroma redki in posledično ne pomenijo kakšne večje škode na javnih prostorih, kot jo na primer v nekaterih večjih ameriških mestih.

Po primerjavi z ameriškimi grafiti sem ugotovila, da so slovenski pogosto zgolj nekakšna kopija ameriških. Zanje sta pogosto značilni neinovativnost ter pretirana pretencioznost. Eden od vzrokov je lahko v manjšem številu grafitarjev, posledica pa sta nižja stopnja konkurenčnosti in pomanjkljiva angažiranost za razvoj novih grafitnih stilov. V povprečju se verjetno pri nas večina grafitov ohrani precej dalj časa kot v Ameriki, kar je morda posledica njihove redkosti, večje tolerance s strani mestnih oblasti, nezadostnih finančnih sredstev za njihovo odstranitev in tako naprej. Za primere navajam

Slika 6

nekatere grafite na Metelkovi, ki so bili stari tudi do pet let ter so jih prekrili z novimi šele letos, ob grafitnem festivalu.

Pri ugotavljanju vzrokov za slabo razvito grafitno sceno v Sloveniji, zlasti na območju Ljubljane, sem naletela na številna vprašanja, ki so precej kompleksna za razreševanje. Eden od vzrokov je lahko v mestni arhitekturi. Pri nas, v nasprotju z ameriškimi mesti, nimamo podzemnih železnic, ki pa so bile za razvoj ameriške grafitne scene precej pomembne. Vzrokov je verjetno še precej, vendar pa je za proučevanje potrebno natančnejše poznavanje številnih dejavnikov, ki vplivajo nanje.

Pri empiričnem proučevanju sem se omejila predvsem na območje Ljubljane. Po vsebini napisov, njihovi lokaciji ter pogovorih z nekaterimi grafitarji predvidevam, da so ustvarjalci grafitov predvsem posamezniki, stari do trideset let. Vzroki tovrstnega ustvarjanja so zelo različni in odvisni od posameznega grafitarja. Na območju Ljubljane je aktivnejših grafitarjev, ki ustvarjajo predvsem slikovne grafite, kakih petnajst. Gre za posameznike, ki se med sabo večinoma poznajo. Grafite najpogosteje ustvarjajo samostojno, redkeje pa delujejo skupinsko. Pri svojem delovanju imajo pogosto težave s policijo, vendar pa, kot pripovedujejo nekateri grafitarji, v večini primerov niso kazensko ovadeni. Največkrat gre zgolj za popis osebnih podatkov brez prijave sodniku za prekrške. V Ljubljani največ grafitov najdemo v podhodih, na obrežju reke, v nekaterih ulicah v središču mesta in pod mostovi. Glede na vrste grafitov je pri nas največ vsebinskih, med katerimi je precej glasbenih in navijaških. Vsebine napisov so pogosto pogojene tudi z lokacijo, na kateri se nahajajo. Za primer navajam navijaške grafite, ki jih je največ v okolici stadiona.

V Sloveniji še ni bila izdana knjiga, v kateri bi bil natančneje proučen fenomen grafitov, zato je ta tematika za marsikoga še precej neznana. Ljudje v mestih in okolici se navadno vsakodnevno soočajo z grafiti, vendar pa so do njih pogosto indiferentni. Napisi, slike in

simboli na zidovih so verjetno za večino ljudi zgolj oblike javnega sporočanja in o njih nimajo podrobnejše predstave. Z raziskavo sem si prizadevala ugotoviti predvsem, kaj je tisto, kar posameznika pritegne k ustvarjanju grafitov, in kakšen je namen tovrstne oblike komuniciranja. Odgovorov je verjetno toliko, kot je samih ustvarjalcev, in prav to je čar grafitov.

LITERATURA

BIANCHI, Paolo (1984): Graffiti: Wandkunst und wilde Bilder. *Basel; Boston; Stuttgart: Birkhäuser.*

BRAKE, Mike (1984): Sociologija mladinske kulture in mladinskih subkultur. *Ljubljana: Krt.*

CASTLEMAN, Craig (1982): Getting Up: Subway Graffiti in New York. *New York: MIT.*

CHALFANT, Henry in COOPER, Martha (1984): Subway Art. *London: Thames and Hudson.*

CHALFANT, Henry in PRIGOFF, James (1987): Spraycan Art. *London: Thames and Hudson.*

KOCJAN, Darko (1990): Epruveto, srećan ti 8. Mart: jugoslovanski grafiti. *Beograd: Aiz Dosije.*

LALIĆ, Dražen; Anči, LEBURIČ; Nenad, BULAT (1991): Grafiti i subkultura. *Zagreb: NIP "Alinea".*

Mladina v devetdesetih: Analiza stanja v Sloveniji*, (str. 217–235). Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.*

NASTRAN ULE, Mirjana (1996): "Življenjski stili, (sub)kulture", v Nastran Ule, Mirjana (ur.): Sabljak, Tomislav (1981): Rječnik šatrovačkog govora. *Zagreb: Globus.*

Stampa Alternativa in IG Times (1996): Style: Writing from the Underground. *Viterbo: Nuovi Equilibri.*

REPE, Božo (2000): "Kronologija osemdesetih." V: Sobotna priloga, Delo *št. 82, 8. 4. 2000, str. 13.*

STANKOVIČ, Peter; TOMC, Gregor; VELIKONJA, Mitja (1999): Urbana plemena: subkulture v Sloveniji v devetdesetih. *Ljubljana: Študentska založba.*

STOJADINOVIĆ, Slobodan (1988): Hipici. *Beograd: Grafoplast.*

TASIČ, David (1992): Grafiti. *Ljubljana: Karantanija.*

TOMC, Gregor (1985): Punk pod Slovenci. *Ljubljana: Krt.*

TOMC, Gregor (1989): Druga Slovenija: Zgodovina mladinskih gibanj na Slovenskem v 20. stoletju. *Ljubljana: Krt.*

TOMC, Gregor (1994): Profano: Kultura v modernem svetu. *Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.*

TOMC, Gregor: "Je ženska brez moškega kot riba brez bicikla?": feministični grafiti. V: Delo *št. 28, 3. 2. 1996, str. 39.*

ULE, Mirjana in MIHELJAK, Vlado (1995): Pri(e)hodnost mladine. *Ljubljana: DZS.*

članki

Dušan Rutar

Glokalizacija ali kapitalizem vrača udarec

Morda je nekoč obstajala naravna realnost objektov. To je v resnici tema nekega drugega pisanja.

Danes definitivno ne obstaja naravna realnost objektov. Obstaja pa tehnološka realnost objektov. Tako je zapisal tudi Jean Baudrillard – davnega leta 1968.[1] Pomembnega leta, kajpak, saj se je takrat zgodilo še veliko drugega, kar je še danes povezano z uporom zoper realne dogodke, ki so zastopali globalne interpretacije sveta, za katere ne moremo reči, da so bile demokratične.

Danes je takih interpretacij še več in potreben je nov upor. Potrebna je vrnitev k drugemu. V nadaljevanju bomo govorili o nujnosti te vrnitve.

Baudrillard se je zavedal, da sistem objektov, v katerega se naseljujemo, postaja čedalje bolj notranje konsistenten in popolnoma enoten, globalen.[2] Baudrillard govori o tehnologijah, ki omogočajo proizvodnjo novih in novih objektov, o sistemih objektov. Govori o evoluciji,[3] tehnološki evoluciji, objekti-proizvodi pa samostojno in suvereno vstopajo v medsebojne odnose, ki tvorijo od človeka neodvisne znakovne in pomenske sisteme. Baudrillard tehnične elemente teh sistemov imenuje tehnemi.[4]

Tehnemi med seboj tvorijo semantične odnose, pomembno pa je, da nenehno nastajajo novi, kar pomeni, da nastajajo tudi novi in novi pomeni, novi odnosi. To nastajanje navadno razumemo kot evolucijo, počasen razvoj na boljše. Verjamemo, da nam izdelki pomagajo ustvarjati družbo izobilja za vse ljudi. O počasnem razvoju k boljši prihodnosti za človeštvo govorimo, čeprav so sistemi objektov čedalje bolj abstraktni, oddaljeni in zapleteni, kar pomeni,

[1] Cf. Jean Baudrillard (1998), The System of Objects, London: Verso, str. 5.

[2] Ibid., str. 6.

[3] O logiki evolucije cf. Andrew C. Fabian (ured.) (1998), Evolution: society, science and the universe Cambridge: CUP.

[4] To zlasti pomeni, da izdelki nikoli niso zgolj izdelki. Vselej so "še nekaj več". Nekaj pomenijo; z njimi se ukvarjamo tako kot z znaki, ki tvorijo sisteme znakov. Svoje življenje naravnavamo na pomene, ki jih generirajo. Prilagajamo se jim, a jih ne obvladujemo.

da jih čedalje manj obvladujemo in jim čedalje bolj služimo. Čeprav jih ne moremo več obvladovati in nadzorovati, še vedno verjamemo v globalizacijo kot nekaj dobrega za vse ljudi. A globalizacija je le preurejanje, je preobrazba, transkripcija že videnega in doživetega. Stroji imajo pri tem pomembno vlogo.

Stroji, ki podpirajo nove sisteme tehnemov, so zlasti čedalje bolj popolni in v številnih pogledih močno prekašajo sposobnosti človeških bitij. In stranski učinki te evolucije so stereotipi, kajti če želimo ustvarjati vsaj vtis, da vemo, kaj se dogaja s sistemi objektov, tehnemov in znakov, moramo poenostavljati njihove medsebojne relacije. Avtomatizacija, pravi Baudrillard,[5] teži k zapiranju, k nekakšni funkcionalni samozadostnosti. Človek je čedalje bolj njen očarani in začarani opazovalec. Globalizacija je avtomatizacija sveta.

Toda v tem zapiranju, ki omogoča neodvisnost sistemov tehnoloških objektov in interpretacij, je paradoks. V resnici so sistemi odprti, kar pomeni, da stroji lahko avtomatično in neodvisno od nas odgovarjajo oziroma se odzivajo na zunanje dražljaje. In proizvajajo nove. Sami sebi.

Paradoks tehnosvetov

Avtomatizirani objekti torej delujejo "sami od sebe". Človek je lahko njihov interpret, ni pa mu treba biti nadzornik, saj se nadzorujejo sami. Interpretacija pa ne more prezreti semantičnih odnosov med tehnemi. A to pomeni, da človek zaradi ugodja najprej pristane na to, kar se že ponuja kot avtorefleksivna interpretacija. Semantični odnosi med tehnemi so avtorefleksivni, s tehnologijami posredovani svet je avtorefleksiven. Novo antropomorfiziranje,[6] kot ga imenuje Baudrillard, je zares obsežno in neverjetno paradoksno: tehnologije so antropomorfizirane in avtorefleksivne, filozofi pa so čedalje bolj potrošniki in hlapci vlad ter drugih gospodarjev. Človek čedalje bolj verjame, da mu bodo neodvisne in transcendentne tehnologije pomagale "spremeniti življenje". Na boljše, seveda. Novo antropomorfiziranje sveta je nevarno naivno. Tako je zlasti zato, ker se dogaja v t. i. tehnični družbi, kot jo je imenoval Baudrillard.[7]

Čedalje bolj antropomorfizirani in globalizirani svet (kapitalizem s prijaznim obrazom itd.) ponuja nekaterim ljudem čedalje večje ugodnosti. Te so izrazito praktične, vendar je cena zelo visoka. Ljudje bonitete plačujejo s formalno svobodo.[8] Kaj se pri tem dogaja?

Ljudje se odpovedujejo prihodnosti. Ta je čedalje manj v njihovih rokah in bolj v "rokah" neodvisnih sistemov znakov in tehnemov. Ljudje niso več zavezani neposrednim realnim omejitvam, ki jih je postavljala omejena proizvodnja s tehnološkimi procesi v XIX. stoletju. Osvobojeni so (končno), lastnina jih nič več ne omejuje, saj jo nenehno svobodno menjavajo in nadomeščajo z novo. Ljudje so končno in dokončno svobodni ustvarjalci lastnih svetov in sebe.

[5] *Baudrillard (1998), str. 110.*

[6] *Kapitalizem je čedalje bolj "prijazen", stroji so čedalje bolj "domači" in "prijateljski", sistem znakov so "avtonomni", "pristni" in "spontani", "živi" itd. (Cf. Baudrillard (1998), str. 111.*

[7] *Baudrillard (1998), str. 112. Tehnična družba je sočasno tudi pastoralna in poduhovljena: poganjajo jo nove vrednote, novi duhovi, nova duhovnost, new age. Okoli nas so sami stroji, vendar so na nov način napolnjeni z duhom. Tehnična družba je zato tudi čedalje bolj poduhovljena družba, in sicer na način, o katerem bi lahko veliko povedal Descartes. Ponovno bi morali premisliti odnos med duhom in strojem. Na emancipatoričen način, seveda (o logiki emancipacije cf. Ernesto Laclau (1996), Emancipation(s), London: Verso).*

[8] *Cf. Baudrillard (1998), str. 160.*

Toda namesto starih omejitev se ponavljajo nove, še večje in pomembnejše: nastaja sistem integracije, pravi Baudrillard, ki povezuje družbene mitologije z brutalnim ekonomskim pritiskom.[9] Nismo več sužnji, toda postajamo novi ustvarjalni in kreativni ter svobodni hlapci, neskončno odvisni od izdelkov in interpretacij, ki se čedalje bolj proizvajajo natanko zato, da se proizvajajo. In kupujejo oziroma prodajajo. Na "prostem" trgu. Izdelkov nič več ne kupujemo, da bi jih uporabljali. Morda jih kupujemo le še zato, da se postavljamo pred drugimi, in pa zato, ker jih imajo tudi drugi. Kupujemo jih refleksno, ker je tako "prav", ker se "spodobi". Ne zato, ker jih potrebujemo, ampak zato, da jih imamo, da bo obstajalo empirično in objektivno dejstvo, da smo jih kupili. Živimo na kredit: kupujemo danes, plačali bomo pozneje. In kredit nas drži za vrat: *prihodnost je popolnoma določena.* Že danes. Ko nežno skrbimo za sedanjost, že določamo prihodnost, ki je, ko bo prišla, ne bomo mogli spreminjati. Ne bomo je mogli spremeniti niti za ped.

Prihodnost je torej določena. S tem je tudi urejena. Ni kaotična. Morda je nastopil čas, da se ponovno zavzemamo za kaos, da postanemo anarhisti, ki verjamejo v nedoločljivo prihodnost.

A tudi če je alternativa redu kaos, to še vedno ne pomeni, da red ne nastaja prav iz kaosa. Reči hočemo, da ne bi smeli biti zaskrbljeni ob besedi kaos, saj je eden od pogojev vsakega mogočega reda, pri čemer nikakor ni nepomembno, kakšen je red. In če je to izhodišče naše razprave, se ne moremo ogniti sklepu: drugi red lahko zagovarjamo natanko zato, ker iz kaosa lahko nastane red le na kontingenten način, kar zopet pomeni, da ne obstaja privilegirani red, ki bi ga morali braniti za vsako ceno.

Danes je vtis prav nasproten: obstaja in nastaja nov globalni red, ki ga je treba braniti za vsako ceno.

V sodobnih umetno ustvarjenih tehnosvetovih zlahka prepoznamo delovanje logike, o kateri smo pravkar govorili. Ustvarjanje umetnih svetov je namreč mogoče le, če izhajamo iz domneve, da ni nujen en sam red ali svet, ki bi bil privilegiran. Ko ni več privilegiranih svetov, je svetov neskončno veliko. A vsi so naddoločeni s semantičnimi sistemi znakov in tehnemov, naddoločeni so z idejo integracije in globalizacije. Končni cilj je jasen: globalizacija za vse, poenotenje za vse. Poudarek je tale: obstajajo vsi ljudje, za katere je narejena globalizacija. A Lacan nas je poučil, da lahko obstajajo le ne-vsi ljudje. Globalizacija je zato totalitarna.

Nastajajo torej novi svetovi, ker so se sprostile omejitve, ki so obstajale v družbi akumulacije. V družbi potrošnje so se meje prestavile v transcendenco: v nekem pogledu sploh niso meje realnega sveta, ampak se odmikajo v slabo neskončnost. Meja ni več, nenadoma je dobesedno vse mogoče. Pri znanem slovenskem podjetju to vedo že nekaj let.

Toda kljub tej navidezni svobodi smo ljudje čedalje manj svobodni, kajti sistemi znakov in tehnemov so samostojni oziroma

[9] *Ibid., str. 162.*

avtonomni, neodvisni. Če so samostojni sistemi, ne morejo biti tudi ljudje. Vzemimo primer. Ko v gigamarketu stojimo pred hladilnikom, v katerem ponujajo mleko, nismo svobodni, saj se moramo nujno vpisati v enega od mnogih semantičnih sistemov, če sploh hočemo kaj kupiti. Dobesedno nič več ne moremo kupiti mleka (to je tista bela tekočina, ki priteče, ko kravi stisnemo seske). Lahko pa kupimo mleko iz zelene doline, iz rožnate doline, iz "domače" doline, z veliko maščobe, z malo maščobe, z veliko laktoze, z malo laktoze itd. In ko se odločimo, se odločimo za sistem pomenov, ne le za mleko, ki v nekem pogledu sploh ne obstaja več.

In ta sistem je povezan z drugimi sistemi, kajti če kupimo mleko iz zelene doline, je "prav", da kupimo še jogurt iz zelene doline ali pa vsaj onega z zeleno piko. Ni pa "prav", če kupimo jogurt z rožnato piko. In tako naprej.

Paradoks tehnosvetov je torej tale: človek se je odrekel formalni svobodi, da bi dobil substancialno. Substancialno svoboden ustvarja tehnosvetove, sočasno pa ne ve, da se ti že lep čas ustvarjajo in širijo sami od sebe. V tehnosvetovih naj bi uresničeval svoje sanje, a vanje je vstopil brez vsega. Tudi brez sanj. In kako naj jih potem uresničuje?

Na kratko o razliki

Obstaja pomembna razlika med tehnosvetovi in svetovi, o katerih govorita Deleuze in Guattari v razpravi o bistvu filozofije.[10] Tehnosvetovi so nasičeni, kar pomeni, da v njih ne moremo prepoznati nedoločenosti. Deleuze in Guattari govorita tudi o različnih svetovih, ki nastajajo iz kaosa, vendar ti svetovi niso nasičeni. Še več, ravno zato, ker niso nasičeni, ne more obstajati samo eden, ampak jih je nujno neskončno veliko, sleherni pa je narejen tako, da ga ni mogoče povezovati z drugimi v globalni sistem. Povezovati ga ni mogoče zato, ker je notranje razcepljen in nedoločen.

Postmoderna, kot jo nerodno imenujejo, ni obdobje, ki bi bilo drugačno od drugih obdobij, na primer od moderne. Zanjo naj bi bilo značilno vztrajanje pri fiksnih momentih sveta, zaradi katerih so bile alternativne rešitve videti nenormalne in celo ogrožajoče. V vsakem primeru so bile nesprejemljive. V postmodernizmu ni drugače. Ne smemo se namreč pustiti zaslepiti, ko govorijo o ustvarjalnosti in drugačnosti. Vtis je sicer, da smo svobodni, in lahko ustvarjamo nove svetove: torej nismo fiksirani, nismo konservativni in nismo tradicionalisti. Toda vse to je le prevara.

Tehnosvetovi so še bolj fiksni, kot je bil fiksen moderni svet. Še bolj so zaprti, saturirani, nasičeni. So digitalizirani in popolni, medtem ko moderni svet ni bil tak. Bil je realen, medtem ko digitalizirani svetovi niso realni, ampak so na povsem nov način umetni, hiperrealni.

Sklepamo torej lahko, da so tehnosvetovi paradoksni. Nastali so kot rezultat prizadevanj, da bi realni svet fiksirali, določili in

[10] *Gilles Deleuze & Félix Guattari (1994), What is Philosophy?, London: Verso.*

normalizirali. Ker to ni bilo mogoče, smo realni svet prepustili njegovi usodi in začeli ustvarjati nove svetove, ki pa so bili že vnaprej izdelani tako, da se v njih problem normalnosti in drugačnosti sploh ni zastavil. Tehnosvetovi so že po definiciji fiksni, določeni in normalni. A če smo čisto natančni, niti to ne drži, kajti normalno obstaja le, če obstaja nenormalno. V realnosti so obstajali dualizmi: dan/noč, moški/ženska, normalno/nenormalno itd. V tehnosvetovih teh opozicij preprosto ni: tehnosvetovi so povsem transparentni, določeni in saturirani. To kajpak pomeni, da v njih ne more živeti človeško spolno oziroma želeče bitje: v tehnosvetovih ni moških in ni žensk.

Zahteve, ki so se nekoč porodile v realnosti (po normalnosti, harmoniji, nekonfliktnosti, fiksnosti itd.) v tehnosvetovih niso več pertinentne. Po svoje so ti svetovi zaradi simulacije odšli predaleč: preveč dobro so razrešili težave in probleme realnosti. V njej je obstajal vsakdanji spopad med normalnim in nenormalnim: v realnosti je temeljni človekov odnos do realnosti in vsega, kar je, ambivalenca. Natančneje: negotovost. Zakaj? Zaradi nedoločenosti in nedoločljivosti same realnosti.

Hipersvetovi pa so določeni in določljivi. Torej so nerealni oziroma hiperrealni. Nastali so v tovarni, v laboratoriju, zato so vnaprej izdelani tako, da v njih nedoločenost sploh ne more nastati. Torej ne more nastati niti ambivalenca. V hipersvetu živijo neambivalentni, normalni, normalizirani, standardizirani, določljivi in določeni ljudje. Bolj totalitarnega sveta, kot je kibernetično posredovani hipersvet, ne more biti.

V realnosti so bili vedno tujci: čarovnice, heretiki, Judje in drugi. Verjeli so celo, da motijo red, zato so jih odstranjevali. Holokavst je bil poskus radikalne odstranitve tujca. Lahko mu rečemo kar Tujec. V hipersvetu ni tujca. V njem se sploh ne more pojaviti. Torej ga ni treba preganjati. Končno smo lahko popolnoma mirni. Hipersvetovi so harmonični in urejeni ter negovani kot cvetlična gredica.

Prav zaradi tega jih oglašujejo in čezmerno hvalijo. V nekem pogledu pa so kljub vsemu povsem neuporabni in odvečni. Oblikujejo univerzum, ki ga sicer ne potrebujemo, a se moramo kljub temu z njim ukvarjati, kajti nastal je zato, ker je obstajala možnost za njegov nastanek.[11]

Obstaja strukturna možnost za nastanek takega univerzuma. To strukturno možnost je analiziral Freud: odnos med materjo in otrokom. Nikakršno naključje ne more biti, da je Baudrillard prišel do koncepta družbe kot materinske instance.[12] Ko je analiziral dogajanja v sodobnih spektakelskih družbah izobilja, je spoznal, da je udobje, ki ga ponuja izobilje, regresivno in da ga morajo reklamne oz. oglaševalske agencije zelo aktivno oglaševati, saj je v regresijo potopljeni potrošnik otopel. Zato izdelki nikoli niso zgolj izdelki: oglas se vselej nanaša na "nekaj več". Nanaša se na nekaj, kar je vpisano v samo strukturo medčloveških odnosov. In v osnovi je ta

[11] Na enak način obstajajo in nastajajo reklamni oglasi, pravi Baudrillard (1998, str. 164 in naprej). Ustvarjajo neuporabne svetove in postajajo neuporabni objekti, proizvodi, ki pa jih je mogoče konzumirati. So nefunkcionalni, vendar dobivajo neko novo, sekundarno funkcijo, s katero smo se prisiljeni ukvarjati. V hipersvetovih, seveda.

[12] Ibid., str. 168.

struktura zavezana verovanjem, ki jih otrok sprva goji do Matere kot prvega Velikega Drugega. V njenem zavetju dobi kritje za svoje fantazme, zaščito, udobje. V njenem zavetju fantazme še nastajajo in se krepijo.[13]

Družba kot materinska instanca je pravzaprav način, kako se v imaginarijih ustvarja vtis, da je vse narejeno za dobro potrošnikov.[14] Celoten univerzum, svet, v katerem se človek znajde, je narejen z enim samim namenom: zagotoviti čim več prijaznosti, udobja, zadovoljstva. To kajpak pomeni, da v tej družbi in v teh imaginarijih, ki nastajajo, ni treba ničesar spreminjati, kajti vse je že na svojem mestu. No, spreminjati je treba vse skupaj: na boljše. A to "družba" že dela: z veliko hitrostjo, z velikanskim naporom, nenehno, vsako sekundo.[15] Življenjski prostor ljudi je popolnoma zasičen.

Enako je s človekom. Ni se mu treba spreminjati ali prilagajati, razen da skrbi zase in se nenehno izpopolnjuje po pravilih in glede na merila, ki nastajajo v družbi kot materinski instanci. Mati vselej najbolje ve, kaj je dobro za otroka.[16]

V družbi kot materinski instanci živijo otroci. Majhni, nebogljeni, potrebni skrbi, zaščite, topline, prijaznosti, ugodja. Mati bo poskrbela, da bodo zdravi, lepi in močni in bodo dolgo živeli. A zakaj bi bilo to dobro?[17]

Sodobna tehnična ali tehnološka družba je materinska. Obrat, ki ga pri tem analizira Baudrillard, je izjemen. Nekoč se je moral posameznik prilagajati družbi in njenim normam. Danes je obrnjeno: družba se prilagaja posamezniku.[18]

Kateremu posamezniku? Psihološkemu človeku, ki nastane z XIX. stoletjem. Temu bitju se ni več treba truditi, da bi se razvilo v idealno bitje, kajti danes se namesto njega trudi "družba". Samorealizacija je zato le še vprašanje časa in minimalne volje. Pravzaprav zadošča že to, da se vkrcate na vlak. Zadošča, da se odzovete na ideološki nagovor. Vse drugo bo teklo "samo od sebe".

Ideološki nagovor seveda ni zahrbtna in zlonamerna manipulacija. Prav nasprotno: ideološke prakse dandanašnji potrjujejo temeljno odvisnost otroka od matere, ki skrbi zanj.

Freud je v tej temeljni strukturi prepoznal še nekaj. Prepoznal je delovanje Tanatosa, gona smrti. Ali kot je zapisal Baudrillard: *nemogoče je, da v vsem tem ne bi prepoznali vzorca globalne zarote s svetom, ki namiguje na popolno razpustitev vseh napetosti v materinski in harmonični družbi.*[19]

Pri vsem tem je potrebna toplina, pomembna pa je tudi gorečnost. Pomembne so klime, atmosfere. Tehnemi nas ljubijo, družba nas ljubi, Mati nas ljubi, kapitalizem nas ljubi. Vsakega posebej: vsakdo lahko dobi občutek, da ljubi natanko njega. Ali njo, seveda. Pomembno je torej biti *in* pomembno je biti ljubljen. Ni toliko pomembno kupovati, pomembno je "biti poleg", uživati atmosfero, spektakel, dogajanje, klimo, dinamiko.[20] V vsem tem je moč, sila, nekaj, kar nas grabi in nese proč, nekaj, čemur se rade volje

[13] Zato je tako pomemben očetni Ne! O tem cf. Michel Foucault (1998), Aesthetics, Method, and Epistemology, v: Essential Works of Foucault, 1954–1984, Vol. 2 (uredil James D. Faubion), NY: The New Press, str. 5–20.

[14] Dobra ilustracija tega dogajanja so filmi Trumanova predstava, Sedem, Matrica.

[15] O aporijah postmodernizma cf. Fredric Jameson (1994), The Seeds of Time, NY: Columbia University Press.

[16] Sodobni imperij zdravja za vse se umešča natanko sem.

[17] Seveda mislimo na dobro v pristno Platonovem in Aristotelovem pomenu.

[18] Baudrillard (1998), str. 169.

[19] Ibid., str. 170.

[20] Če me objekti ljubijo, bom odrešen, piše Baudrillard (1998, str. 171).

prepuščamo. Da čutimo v sebi to grobo silo, moč, oblast nad seboj. In potem smo varni in mirni, pomirjeni, spokojni. Kot po orgazmu. Le pomislite: greste v BTC in doživite orgazem.

V resnici pa smo razrvani, prazni. Atmosfera je karnevalska, vendar je hladna, rutinska, instrumentalna, jeklena in ledena. V resnici družba konzumira samo sebe, kapitalizem je prijazen sam do sebe, trg obnavlja samega sebe. Posamezniki so le še priveski, znaki, plavajoči označevalci, ki jih kapital pripne, kamor se mu pač zljubi.

In kapitalizem vrača udarec: "družba" se na vse kriplje trudi, da bi se prilagodila posameznikom in njihovim željam, torej je edino razumno, da se vsi posamezniki in vse posameznice pustijo integrirati.[21] Torej se morajo vključiti, priklopiti, globalizirati. Nobene alternative ni več. Kdor bo ostal zunaj, bo imel vsaj strašne občutke krivde. Če bo sploh preživel. Torej: INTEGRIRAJ SE, YOU MOTHER FUCKER!

Objekt, tako kot na primer cigareta ali "zdravje", je zgolj posrednik med posameznikom in "družbo". Ni pomembno, da kupujemo izdelke: pomembno je, da se priklopimo, integriramo, da nismo tujci, da nismo zunaj. "Družba" ne dela za nas, ampak za željo, nezavedno, seksualno željo. Mi smo le nujni vmesni člen med izdelki in "družbo" in verjamemo, da je vse narejeno za nas. V resnici je narejeno za željo.

Vse je narejeno za fantazmo, ki jo podpira nezavedna želja. Naj se realizira fantazma, naj se realizira neskončno fantazem. Za igro gre. Ljudje so le kmetje na šahovnici.

Kdaj to najbolje začutimo? Ko kupimo objekt, izdelek in se nenadoma zavemo, da je res zgolj objekt, izdelek. *The magic has gone!* Čarobnost nenadoma izgine, in ostanemo sami. Spektakel se je vselej že zgodil, ostajajo le hladni objekti, ki so, kar so.

Kaj torej hoče ideološki nagovor od nas? Nič drugega kot določen način branja, interpretiranja, razlaganja sveta. Ne gre za prevaro, temveč za zaroto. Brati moramo znake, ki so povsod, vendar jih moramo brati na določen način. Pri tem smo vselej razočarani. Najprej verjamemo, da nas ideološke prakse "zares potrebujejo", potem pa ugotovimo, da smo bili potrebni le zato, da bi stekla določena interpretacija sveta. Sistem interpretacij je tako neodvisen od nas. Potrebuje nas le za hip, potem pa nič več. Smo nepotrebni in nepomembni.

Bralec se v trenutku prelevi v potrošnika, nadaljuje Baudrillard.[22] Nagovor torej ni narejen zato, da bi nas ujel na trnek, ampak je posrednik: branje znakov omogoči preobrazbo v potrošnika. Vse je namreč narejeno za nas, za naše dobro. Torej se je nesmiselno upirati: če smo bralci, bomo lahko tudi kupci.

Kapitalistični svet je danes bolj kot kdajkoli svet interpretacij, branja, znakov, nagovorov. In izdelkov, seveda. Izdelki vselej napotijo na znake in pomene, ki terjajo bralca. In bralci se nujno spreminjajo v kupce. Krog je v resnici začaran.

Materinski diskurz je sadističen. Bralci morajo postati kupci, znak vselej napoti na drug znak, izdelek, ki je več kot izdelek, napoti na

[21] *Cf. ibid, str. 174.*

[22] *Ibid., str. 177.*

drug izdelek. Vseskozi moramo biti oboje: bralci in kupci, interpreti in potrošniki. Hkrati smo frustrirani in nagrajevani. Frustrirani smo, ko za hip ugotovimo, da sistemi ne referirajo na realnost, temveč zgolj neumno krožijo, nagrajevani, ko se kot otroci stisnemo k topli materi. A mati se vselej odtegne in ukaže: še bolj se moraš potruditi, še več moraš kupiti, še več znakov prebrati. To, kar je, namreč ni nikoli to, kar je. Celo v kibersvetovih je ta strukturni moment nenehno prisoten, zato se iz kibersveta hitro vrnemo. Da bi se kasneje zopet potopili vanj in se pustili začarati. Mentalna orgija.

Pa tudi virtualna krivda, povsod prisotna prosto plavajoča krivda, ki nas lahko zagrabi kadarkoli. Ta krivda nastaja v razmerju med posameznikom in skupino. Ko nismo dovolj integrirani, ko nismo dovolj *in*, imamo že občutke krivde. Če nismo dovolj dobri potrošniki ali interpreti znakov, če nismo s hvaležnostjo odgovorili "družbi" in kapitalizmu, ki skrbita za nas, imamo neznosne občutke krivde. Če smo premalo ustvarjalni in odbiti, se zgodi enako.[23]

Toda kljub vsemu bo vselej vsaj en tujec. Kot v *Matrici*.

In tujci, pravi Beilharz, so onkraj razvrščanja.[24] Hipersvetovi nastajajo tako, da je vse v njih vselej že kaotično razvrščeno in urejeno. Zato govorimo o sistemih. Vsaka realnost je urejena. Toda v stari dobri realnosti odkrivamo kontradiktornosti, v tehnosvetovih pa kontradikcij ni. Sanje realnosti so zato te: naj nekdo odstrani kontradikcije, da bomo živeli v novem harmoničnem svetu. In sanje so se uresničile: kontradikcije so izginile v tehnosvetovih. Evakuirani so bili tudi vsi tujci, vsi drugačneži, vsi marginalci, vsi čudaki in vse čudakinje. Tehnosvetovi so končno harmonični in normalni. V *Matrici* so ljudje seveda zavrnili svet, ki so ga naredili računalniki, saj je bil matematiziran, saturiran brez možnosti subjektivacije. Tehnosvetovi pa so saturirani na način, ki dopušča možnost subjektivacije. Dopušča možnost odklopa, kar se je v *Matrici* tudi zgodilo. V tej zvezi je Baudrillard večkrat zapisal, da tehnosvetovi ne morejo v celoti nadomestiti "realnih" svetov. Kljub temu pa je govoril tudi o popolnem zločinu.[25] Zadeva nikakor ni preprosta.

Globalizacija in lokalizacija

Logika globalizacije je zato očitna. Obstaja imperativ: realnost naj dokončno izgine, nadomestili jo bodo nasičeni tehnosvetovi. A tu nas čaka presenečenje.

Globalizacija je namreč predvsem Novi svetovni nered in ne novi svetovni red. Nereda seveda nihče ne obvladuje, nihče ga ne nadzira, razrašča se kot rakasta tvorba, kot bi dejal Baudrillard. Globalizacija tudi ni univerzalizacija, temveč je pragmatičen proces brez določenega števila dimenzij, ki zajema vse konkretne ljudi in situacije. Je neskončno heterogen projekt, proces, ki se brez nadzora razrašča v vse smeri in ustvarja nove dimenzije, neskončno novih

[23] Baudrillard pravi, da nas tesnoba in krivda čakata že vnaprej (ibid., str. 180). To pomeni, da smo tesnobni in krivi, še preden se sploh kaj zgodi. Še preden kaj naredimo, smo že krivi, ker tisto, kar hočemo narediti, nikoli ne more biti dovolj dobro. Morda se lahko za hip ujamemo v kolektivno in imaginarno fascinacijo, ko nas drugi hvalijo, češ kako dobro smo vse skupaj naredili, a že naslednji hip se zavemo, da (še) ni bilo dovolj dobro. Za trenutek se "družba" dopolni, a že naslednji hip nas navdajo občutki krivde. In še bolj se bomo trudili, da bi nam uspelo.

[24] Beilharz (1998), str. 33.

[25] Cf. Jean Baudrillard (1999), Simulaker in simulacija/Popoln zločin, Ljubljana: ŠOU.

dimenzij. Sočasno je ustvarjalen, kreativen, vselej drugačen, nestalen. Mutira in se nenehno spreminja: globalizacija je projekt neslutenih možnosti, ki jih je mogoče realizirati.

Ne smemo torej misliti, da je globalizacija projekt, ki ga je zastavila kaka država ali skupina držav. Ne, globalizacija je kapitalistični projekt, ki potrebuje čim bolj šibko državo.[26] Novi svetovni nered ne potrebuje države, ki bi ga lahko ovirala in skušala nadzorovati. Postal je avtonomen, transcendenten, neodvisen, heterogen in popolnoma razpršen.

Globalizacija je v resnici nova redistribucija dobrin in privilegijev, pravi Bauman, zato je bolj smiselno govoriti o glokalizaciji.[27] Seveda pa ne gre le za redistribucijo privilegijev, pomenov in relacij, temveč gre sočasno tudi za redistribucijo deprivilegiranosti, revščine, marginalnih položajev ipd. Na kratko: redistribuirajo se hierarhije, redistribuirajo se odvisnosti, redistribuira se gospostvo, čeprav se nenehno govori o integraciji in harmonizaciji sveta.[28]

Nekdo zato živi v svetu možnosti, med katerimi lahko poljubno izbira, ne zaveda pa se, da sočasno nekje drugje nujno živi človek, ki ne more izbirati in je svet zanj kruta usoda, fiksni kod, ki ga ne more spreminjati, saj integracija ustvarja učinke, ki jih mora nekdo trpeti in prenašati. Ta drugi nima nobenih možnosti izbiranja, kar pomeni, da je ideja o globalnem demokratičnem in svobodnem svetu zanj le cinizem.

Toda morda obstaja iskrica upanja. Bauman je namreč prepoznal nelagodje v postmodernem obdobju. Nelagodje kljub vsemu! Kljub harmonizaciji, globalizaciji, poenotenju in kljub dejstvu, da tujcev skoraj ni več. Nelagodje je tole: *v tehnosvetovih smo vsi tujci*. Ali še drugače: v tehnosvetovih ni tujcev, a to pomeni, da ljudje v tehnosvetovih sploh ne moremo živeti. V strogem pomenu besede človek že ne. Vsi smo zunaj tehnosvetov in smo tujci, začasni prebivalci, znaki. Ponuja se priložnost za globalno solidarnost med tujci.

Zakaj smo vsi tujci? Odgovor smo že nakazali: ker nas tehnosvetovi ne potrebujejo drugače kot znake, priveske. V tehnosvetovih, ki so samostojni, smo le še nekakšni ostanki realnih svetov, zato se mora subjektivacija odlagati v neskončnost. Če se ne bi, bi ljudje prepoznali sebe kot ostanek, kot smeti, kot bi rekel sveti Pavel. In izbruhnila bi revolucija v načinih razumevanja tehnosvetov. Ti v resnici obstajajo le zato, ker se ljudje pustijo integrirati, harmonizirati, globalizirati in očarati. Zato so potrebni spektakli in zato je potrebna zarota: ljudje nikakor ne smejo ostati v praznem prostoru, v katerem bi se lahko zavedli, kaj se dogaja. Nenehno morajo biti *in*, nenehno se morajo integrirati, nenehno morajo biti zaposleni, da ne bi nastopil trenutek tišine.

Bauman je izjemno natančno prepoznaval učinke globalizacije. Eden teh je kajpak lokalizacija. O njej bomo še govorili, sedaj pa bi radi opozorili še na tole: ljudje v tehnosvetovih oziroma zunaj njih bodo v prihodnosti obupani začeli iskati realnost. Da, dobro staro

[26] Zygmunt Bauman (1998), On glocalization: or globalization for some, localization for some others, Thesis Eleven, št. 54 (avgust 1998), str. 42.

[27] Zygmunt Bauman (1998), str. 43.

[28] Integriranega sveta nikakor ne smemo razumeti naivno. Ne gre za svet, v katerem imajo vsi ljudje enake možnosti za razvoj. Ne, integrirani svet je v nekem pogledu še bolj hierarhičen, kot so bili "realni" svetovi. Zastopajo namreč gospostvo.

realnost z vsemi kontradikcijami, s protislovji in z nedoločenostjo ter negotovostjo. Realnost, ki bo strukturirana skozi imaginarije: imaginarne in zamišljene skupnosti.

Toda Baudrillard je previden: realnost ne bi smela biti in ostati fantazmatska. V njej se moramo bojevati za radikalno iluzijo sveta.[29] Ostali smo brez doma, brez imaginarijev, brez iluzij. To je nesporno. Proces deziluzionizma in dekonstrukcije je preprosto zašel predaleč. Ko smo sesuli zadnjo iluzijo, smo se nekateri začeli zavedati, da smo z iluzijami izgubili tudi realnost. Dobili smo tehnosvetove, a ti niso narejeni po meri človeka, čeprav zadovoljujejo njegovo željo in realizirajo fantazme. Človek je namreč bitje iluzij, imaginarijev, ambivalence, nedoločenosti, negotovosti, tesnobe. Je tudi simbolno bitje, vendar je prav simbolni svet kastriran, kot nas je poučil Freud, necel, kot je pokazal Lacan, in potrebuje prijateljstvo ter ljubezen, kar je tako enkratno povedal Derrida.[30]

Habermas je nekoč zagovarjal tezo, da je moderna nedokončan projekt.[31] Bauman tezo nadaljuje: res, moderna je nedokončan projekt, zato ne moremo trditi, da ga je postmoderno obdobje končalo. In zakaj se to ni moglo zgoditi? Natanko zato, ker je moderna projekt, ki ga sploh ni mogoče dokončati.[32]

Lokalizacije je vselej za druge, pravi Bauman.[33] Ta ideja je izjemna in vzeti jo moramo dobesedno. Če je lokalizacija za druge, drugi pa so potrebni, če sploh hočemo govoriti o človeškem bitju in njegovi identiteti (pokazali pa smo, da drugih v tehnosvetovih ni (več)), smo nenadoma vsi drugi, kar pomeni, da procesi globalizacije niso narejeni za nas, temveč za druge (na primer za tehnobitja). In če smo mi sami drugi, je za nas narejen proces lokalizacije. Prepoznati se moramo torej kot človeška bitja: kot drugi. Človek je vselej drugi od sebe, je vselej drugi, je tujec samemu sebi, kot bi dejala Julia Kristeva.[34] Ko se prepozna za drugega, se prepozna za zastopnika ali zastopnico lokalizacije. Ne globalizacije in harmonizacije, ampak lokalizacije in razcepa. Izstopi in globalizacijskih procesov. V tej potezi je nekaj etičnega. Poglejmo, kaj to pomeni.

Človek kot drugi

Človeško bitje je razcepljeno na dvoje: na jaz in na subjekt. Prvi je imaginarni, drugi je simbolni. To pomeni, da je človek prebivalec dveh svetov, dveh registrov: imaginarnega in simbolnega. Kot simbolno bitje je vedno drugi od sebe: od tod njegove želje in ambivalenca. Od tod negotovost. Težko se je odločati.

Edina realna pozicija, ki jo ima na voljo človeška žival, je razcep. Ko vzame razcep nase, se naseli v imaginarnem in simbolnem svetu. A bodimo natančni. Človek je razcepljen že od samega začetka, zato ima vselej pred seboj še nalogo, ki ji pravimo prevzemanje razcepa nase. Le-tega človek namreč lahko zanika ali celo utaji. Zato lahko

[29] Cf. Nicholas Zurbrugg (ured.) (1997), Jean Baudrillard: Art and Artefact, London: SAGE .

[30] Cf. Jacques Derrida (1997), Politics of Friendship, London, NY: Verso.

[31] Jürgen Habermas (1988), Filozofski diskurs moderne, Zagreb: Globus.

[32] Cf. Beilharz (1998), str. 33. [Modernity is still a project, unfulfilled but just so, because unfulfillable.]

[33] Zygmunt Bauman (1998), On glocalization: or globalization for some, localization for some others, Thesis Eleven, št. 54 (avgust 1998), str. 37–49.

[34] Cf. Julia Kristeva (1991), Strangers to Ourselves, NY: Columbia University Press.

verjame v tehnosvetove, ki se mu prikazujejo kot rešitev iz nemogočega, tj. razcepljenega položaja. Prevzemanje razcepa nase je naloga, ki jo je Freud postavil v središče Ojdipovega kompleksa.

Ojdipov kompleks zato ni proces človekovega zorenja, počasnega razvoja, evolucije, napredovanja in normaliziranja ter prilagajanja svetu. Nesmiselno je trditi, da obstaja normalen izhod iz kompleksa in da obstajajo nenormalni izhodi. Freud je bil glede tega zelo jasen: izhod iz Ojdipovega kompleksa strogo vzeto sploh ne obstaja. Freud zato govori o njegovem zatonu, kar pomeni, da je v določenem pogledu človek vse življenje ujetnik njegove dinamike. Reči, da je nekdo brez Ojdipovega kompleksa, je popoln nesmisel.

"Uspešna razrešitev" Ojdipovega kompleksa, če sploh lahko tako rečemo, je uspešna prav v svoji neuspešnosti. "Uspešna" je namreč zato, ker mora nastati prelom, *break*, prehod. Kaj je namreč bistvo, jedro kompleksa? Jedro je očetni zakon, simbolni zakon, zakon simbolizacije, očetni Ne, ki otroka vrže iz simbiotičnega odnosa z Materjo. Izstreli ga v simbolni svet, izstreli ga v vesolje, ven, "tja zunaj". Subjekt je zato vselej že "tam zunaj", kjer naj bi bila resnica, kot pravijo v Dosjejih X.

V jedru, v osnovi je zato subjektova podreditev temu "strašnemu" zakonu. Vendar je zakon nenavaden: v nekem pogledu ne vemo, čemu naj se kot subjekti sploh podredimo. Simbolni zakon je namreč formalen in kot tak prazen. Omogoča simbolizacijo, vendar ravno zato, ker je prazen. To pomeni, da nam ne nalaga nobene posebne interpretacije sveta in nobenega posebnega načina življenja, ki naj bi bil še zdrav, lep, harmoničen in prijazen. Nobena interpretacija ni "prava" ali taka, da bi jo morali nujno sprejeti, ker je pravilna ali dobra. Noben način življenja ni "pravilen" in nujen. Prav nasprotno: interpretacije so mogoče le, če nobene ne sprejmemo in jo fiksiramo. To pomeni, da vztrajamo v odnosu do katerekoli interpretacije. Življenje lahko živimo le, če nobene njegove oblike ne razglasimo za pravilno.

In šele v tem radikalno odprtem, razprtem in negotovem odnosu do sveta lahko interpretiramo svet in živimo življenje, kar pomeni, da interpretiramo tudi lastne interpretacije in lasten način življenja. Distanciramo se od interpretacij in šele z razdalje lahko prepoznavamo gospostvo, ki je vpisano v same interpretacije, življenje in svet. V nasprotnem primeru, ko se identificiramo z eno od interpretacij, le-to sprejmemo in se *ipso facto* identificiramo z njeno gospostveno funkcijo, saj je ta inherentna: življenje bo vselej narejeno za nekatere, za druge pa ne. Katerokoli življenje. Vsako življenje. Ta inherentna funkcija je zato vselej izključevanje drugih, drugačnih, tujcev: vedno bodo izključeni tisti, ki naših interpretacij bodisi nočejo bodisi ne morejo sprejeti in se z njimi strinjati.

Ves problem z interpretacijo, o katerem govorimo, odpade v tehnosvetu. Tam interpretacija sploh ni potrebna. Vse je namreč že interpretirano oziroma narejeno tako, da je enoznačno: torej interpretacija preprosto odpade. Človeškemu bitju ne ostane

drugega, kot da jo sprejme, saj je narejena natanko zanj.[35] Zato interpretacije v kibersvetovih le krožijo in se preobražajo: interpretirati pomeni prilepiti se kot znak k drugim znakom, s katerimi krožimo v različnih prostorih. V tem je jedro ideje o globalizaciji in integraciji. Nihče od nikogar ničesar ne pričakuje: svet in znaki se prilagajajo ljudem, ti pa morajo vse skupaj le sprejeti. Na vse skupaj morajo pristati, dahniti morajo "da". Ni jim treba reči, da kaj hočejo. Ni jim treba hoteti: želja je vselej že izpolnjena. Torej sploh ne morejo hoteti. A če ne morejo, sploh niso več ljudje. V strogem pomenu besede, ki pravi, da je človek subjekt želje oziroma želeče bitje, že ne. Biti subjekt želje namreč pomeni, da želja nikoli ni zadovoljena. V naravi želje je, da vztraja kot želja, ne pa, da se zadovolji, saj je potem ne bi bilo več.

V saturiranih svetovih je želja vselej zadovoljena. Seveda je zadovoljena le v imaginarijih. Bolj natančno: interpretacije pravijo, da je tako. Kako to vidimo? Če gledate televizijo in vam rečejo, da ste zadovoljen potrošnik, je to že objektivno "res". Nikogar ne zanima, ali ste ali niste. Postali ste objekt interpretacije, ki je tudi objekt, izdelek. Prišel je s tekočega traku in se vpisal v sistem tehnemov in znakov, v katerem ste le eden od znakov. Tudi če bi protestirali, češ da nikakor niste zadovoljen potrošnik, to nikogar ne bi zanimalo. Če niste, bi pa lahko bili, saj imate dovolj možnosti, bi vam odvrnili. Če niste, je z vami nekaj narobe, saj živite v svetu, kjer ima vsak možnost, da postane, kar želi postati.

In v tem je past. V saturiranem svetu človek ne more želeti. Namesto njega želijo sistemi tehnemov, semantični sistemi, sistemi izdelkov, namesto ljudi želi "družba", ki tudi skrbi zanj.

Interpretacij v nekem pomenu seveda sploh ni. So le znaki, interpretacije-izdelki, ki jih trošimo oziroma konzumiramo. Ki se konzumirajo.

Epilog

Toda še vedno lahko govorimo o etiki. O njej govorijo tujci, vselej govorijo le tujci. Postmoderna etika, o kateri govori Bauman,[36] je lahko le etika drugega. Je etika, v kateri igra glavno vlogo prav drugi, tujec. Ne jaz, imaginarni jaz, temveč jaz kot drugi. Drugi kot drugi, ki ga ne gre integrirati in globalizirati, ampak ga je treba zlasti "pustiti pri miru". To je odtujeni in razcepljeni drugi.

Postmoderna etika je zato naravnana k drugemu, ki je po definiciji tujec, Tujec. Etična naravnanost nelagodja v postmodernizmu ne odpravi, temveč ga v celoti pripozna in vzame nase. Interpretira ga, saj je človek racionalno bitje natanko zato, ker nima nobenega drugega orodja za preživetje. V tej perspektivi moramo ponovno zapisati: Descartes in Freud sta racionalista *par excellence*.

Vrnitev k drugemu in tujcu je (zlasti v teh časih) odločilna.

[35] To je temeljna fantazma sodobnega globaliziranega sveta, v katerem nastaja družba kot materinska instanca, kot jo je imenoval Baudrillard. Oče je popolnoma odsoten, a zadovoljstva to ne more prinesti.

[36] Zygmunt Bauman (1993), Postmodern Ethics, Oxford: Polity.

Zdenka Šadl

Odčarani svet posttradicionalne ljubezni

Ljubezen je postala "edina velika stvar" …

"Svet, v katerem živimo, je ciničen. Zelo ciničen. In posel, ki ga opravljava, je poln ostrih tekmecev. Rad te imam. Ti me izpolnjuješ." – Jerry Maguire (Tom Cruise v filmu *Jerry Maguire*)

Ljubezen v njenih najrazličnejših vsebinah, oblikovnih in izraznih vzorcih ter reprezentacijskih podobah najdemo v številnih kulturah in zgodovinskih obdobjih. Zahodni človek je v različnih vrstah in odtenkih ljubezni iskal svojo celovitost (svojo "drugo polovico"), smisel lastne eksistence in bivanja sploh, gonilno silo življenja, transcendenco, odrešenje, neposredno doživljanje boga, ekstazo ali zgolj način snovanja starševstva in družine, zagotovitve materialne varnosti oz. praktičnega preživetja. Vloga in pomen ljubezni – kot čustvovanja in medosebnega odnosa – v vseh dobah (in kulturah) torej nista enaka.[1] Velik družbeni pomen je ljubezen med moškim in žensko pridobila v zahodni kulturi pred 150 leti kot temelj zakonske zveze in družinske harmonije; postala je ena najvišjih kulturnih vrednot zahodne civilizacije in človekovo osrednje čustvo. Ljubezen v družbeni sedanjosti torej ni nov pojav, toda oblike ljubezni so se spremenile, nastali so novi vidiki.

Specifičnost ljubezni našega časa je v njeni vodilni vlogi v življenju: v tendenci postaja center, okoli katerega se vrti naše življenje, splošna téma, ki množično "zaposluje" človeška srca in sega tudi onkraj njih, v vse pore sodobnega kulturnega življenja – od popularne glasbe, terapije in množičnih svetovalcev o ljubezni

[1] Ljubezen so slavili, uživali in trpeli že antični Grki (ideal ljubezni: moško oboževanje lepote dečkov), vitezi v 13. stoletju (kult dvorske ljubezni: idealiziran in poduhovljen odnos viteza do njegove dame), možje in žene v puritanski Novi Angliji, matere v viktorijanskih časih (bistvo ljubezni: aseksualna predanost svojemu otroku), ljubezen kot oblika odkrivanja samega sebe v 18. in 19. st. itd. Ljubezen najdemo v književnosti rimskega imperija, starodavne Perzije in fevdalne Japonske, v klasični Kitajski, kjer pa je bila pojmovana (zlasti med zgornjimi razredi) kot tragedija ali v najboljšem primeru irelevantna pri eksterno posredovani izbiri zakonskega partnerja. V vseh družbah so se nekateri posamezniki/ce zaljubljali, vendar pa v številnih družbah ljubezen ni bila pojmovana kot

ideološki predpis oz. del običajnega procesa izbire zakonskega partnerja. V predmodernih družbah so se ljudje redko poročali "iz ljubezni", na podlagi izbire v današnjem pomenu besede. V ospredju so bili interesi ekonomske narave (preživetje družine kot ekonomske enote in rojevanje otrok kot pomočnikov in dedičev).

[2] *Stendhal,* O ljubezni, *Ljubljana: Cankarjeva založba, 1971.*

[3] *E. Bojc,* Pregovori in reki na Slovenskem, *Ljubljana: DZS, 1974, str. 39.*

[4] *Glej op.2.*

(knjižne zvrsti, romantični diskurzi v ženskih revijah, časopisni podlistki itd.) do tkim. pogodb o zakonski zvezi oz. zakonov, ki urejajo razveze. Ljubezen postaja bolj individualizirana, tj. osvobojena tradicionalnih togih in vnaprej določenih oblik, vendar tudi (ali prav zato) bolj zapletena in zahtevnejša: polna novih možnosti (vsebinskih, oblikovnih, izraznih), a tudi novih vrst napetosti, bolečih emocionalnih dilem, nujnih odločitev in tveganj.

Ljubezen je v poindustrijskih družbah postala pomembnejša kot kdajkoli prej – kot končno zatočišče, v katero se (vedno znova) zatečemo pred ciničnim, sovražnim, brezsrčnim svetom, kot prostor, v katerem najdemo zadovoljstvo, smisel življenja in izpolnitev. Prav to izpoveduje svoji (drugi) izvoljenki zgoraj citirani filmski junak, ki ni našel prave izpolnitve v svoji bleščeči karieri in izvrševanju zelo agresivne politike svojega podjetja. Po spodletelem poskusu "osrčitve" podjetja se sicer ni vdal (ali umaknil iz ostrega konkurenčnega boja na trgu), vendar je spoznal – tako kot že zgodaj v 19. stoletju Stendhal[2] – da je ljubezen "edina velika stvar", ki je osnova in vir vsega smisla in zadovoljstva v osebnem življenju.

Naraščanje števila samskih žensk in moških ter razvez ne pomeni, da postajajo ljubezen, izpolnjujoča zveza in življenje v dvoje manj pomembni. Prav nasprotno, želje po njih so danes močnejše kot kdajkoli prej. Bolj ko se zdi svet brezoseben in življenje utirjeno v vnaprej izdelane vzorce, ki jih določa trg dela, bolj se poglablja pomen ljubezni in bolj privlačno postane njeno magnetno polje. Danes velja ljubezen za osrednji prostor, ki omogoča (oz. zbuja upanje), da v resničnem stiku z drugim odkriješ samega sebe in "da si" – ob njegovi/njeni podpori in razumevanju – "kar si". Toda naraščajočo pomembnost tega čustva in odnosa spremlja dejstvo, da postaja ljubezen – ujeta v težke in pogosto nerazrešljive protislovne odnose z zahtevami in pogoji sodobnega družbenega sveta (kar pokaže tudi omenjeni film, o čemer bomo še govorili) – čedalje izmuzljiva, čedalje ulovljiva. Ljubezen je danes težja, bolj zapletena, bolj boleča kot kdajkoli prej tudi zato, ker se v modernih družbah v glavnem opira zgolj na čustva in na osebo, na katero so ta usmerjena. Pretežna emocionalna zasnovanost ljubezni in partnerskih ter zakonskih zvez pomeni, da moč in nestanovitnost čustev prinašata vzpone in padce, ljubezen in sovraštvo, začaranje in odčaranje. "Kogar ljubim, tega bijem," pravi slovenski pregovor.[3]

Sodobno zahodno življenje se torej vrti okoli ljubezni, osrednje osmišljevalke našega obstoja. Po U. Becku in E. Beck-Gernsheimovi (1995: 12) je ljubezen religija po religiji, "končno vero po koncu vseh ver", bog, država, razred, politika, družina. To, kar je danes pomembno, sem "jaz" in "ti" kot moj pomočnik, in če ne "ti", pa neki drugi "ti" (kar npr. pojasnjuje visok delež ponovnih sklenitev zakonskih zvez ali "Po ljubezni ljubezen" – slovenski pregovor[4]). Vprašanje torej ni "ljubiti ali ne ljubiti", temveč "kako ljubiti" in "kaj sploh je ljubezen". Da na vprašanje, "kaj je ljubezen", ni (več)

izgotovljenega odgovora, dokazuje primer princa Charlesa. Po zaroki z Lady Diano mu je novinarka v intervjuju postavila vprašanje, ali je zaljubljen. V nasprotju s pričakovanjem je intervjuvanec izrazil negotovost glede tega, kaj je ljubezen. Podobno negotovost glede vprašanja, kaj sploh je ljubezen, pokaže tudi Jerry v omenjenem filmu. Na vprašanje svojega klienta oz. prijatelja Roda: "Jo ljubiš?" Jerry odgovori: "Kako pa naj vem?" Rod: "Kako to misliš? Veš, ko veš." Jerry: "Mislim, nekaj čutim, nočem, da bi šla."

In "kako ljubiti"? Ljubezen je vselej delno kulturni artefakt, naučen pojav, ki se – podobno kot drugi emocionalni pojavi in odnosi – prenaša prek modelov, nasvetov, zgodb, imitacije in neposrednih kulturnih navodil z ene generacije na drugo. Obstoj kulturnih navodil v učenju ljubezni zelo nazorno opredeli N. Luhmann (1991: 55), ko pravi, da v skladu z njimi "čustvo izražamo, oblikujemo, simuliramo, pripisujemo drugim, da ga imajo, ga tajimo …" Na predstave o ljubezni in na vedenje v tej sferi v (post)modernih družbah pomembno vplivajo in jih oblikujejo množični mediji, zlasti ženske revije, ki se tradicionalno ukvarjajo s kodifikacijo in interpretacijo romantičnih odnosov. Izginjanje tradicionalnih avtoritet, oblik čustvene podpore in trdnih pravil vedenja (in videnja) posameznika in posameznice čedalje bolj prepušča njihovi lastni skrbi in odgovornosti za lastno (ljubezensko) življenje. Soočeni z novimi vprašanji, na katera ne znajo odgovoriti, in z nalogami, za katere niso pripravljeni in usposobljeni, z naraščajočimi občutki nemoči in negotovosti iščejo nasvete. Knjižni trg se na novo "povpraševanje" odziva s ponudbo "supermarketa filozofij", ki ponujajo načine interpretacije in organizacije življenja in ljubezni.[5] V procesu (čustvene) socializacije (učenja koga, kako, koliko, kdaj in zakaj ljubiti) pa posameznik/ca ni zgolj pasivni sprejemnik družbenih in diskurzivnih konvencij ter norm, temveč oblikuje svoje realne emocionalne izkušnje (ljubezensko življenje) s pomočjo subjektivne interpretacije strukturnih pogojev, družbenih situacij in predobstoječih kulturnih pomenov. Konstrukcija ljubezni in odnosov ljubezni je torej vselej družbena in individualna, poteka v dialektiki med kulturno posredovanimi modeli, normami, smernicami, strukturno določenostjo in subjektivnimi vzorci interpretacije.

[5] *Tudi slovenski knjižni trg se je v zadnjih letih odzval s ponudbo literature oz. priročnikov za "šolo življenja" in za ljubezen, ki svetujejo načine za doseganje uspešnega in srečnega (ljubezenskega) življenja. Množico nasvetov in receptov za uspešno partnersko oz. zakonsko zvezo najdemo tudi v ženskih revijah, kot so* Pepita, Ona, Jana *in v nekaterih drugih revijah. Na primer, v* Pepiti *(marec, 1999, št. 3, str. 65) preberemo: "Že res, da je veliko nasvetov in receptov za uspešen zakon, vendar jih ni nikoli dovolj, zato vam bomo z nekaterimi postregli tudi mi."*

… in "odprt prostor" ….

V posttradicionalnih zahodnih družbah prihaja do transformacije odnosa med posameznikom in družbo, kar pa ne odpravlja univerzalnega, transkulturnega obstoja zgornje dialektike. Toda v primerjavi s predmodernimi in klasičnimi industrijskimi modernimi družbami se zmanjšuje moč objektivnih (strukturnih in kulturnih) določitev posameznikovega delovanja, kar pomeni, da se širi prostor subjektivnih interpretacij (tj. večji delež oblikovanja biografij se odvija na

podlagi osebnih, subjektivnih interpretacij, manjši pa prek sledenja zunanjim kulturnim interpretacijam in zunanjih determinacij). Razpadanje tradicionalnih družbenih oblik in vezi (spolne vloge, organizacija dela, sorodstvo, družina, sosedstvo) ter modernih pripadnosti (npr. družbeni razred) namreč posameznike osvobaja od tradicionalnih odvisnosti in omejitev, zunanjih pričakovanj vlog in eksterno posredovanih pomenov za osmišljanje sveta. Po U. Becku (1992) so posamezniki bolj kot kdajkoli prej prepuščeni sami sebi, svoji lastni pobudi, izbiram in nujnosti odločanja. "Izpuščeni" iz rok tradicionalnih oblik življenja in njihovih samoumevnosti postajajo čedalje bolj akterji svojega lastnega življenja in poslednja referenca, vir pomenov za interpretacijo jaza, drugih in življenja. Te procese opiše Beck kot individualizacijo življenjskih potekov, ki postavlja v ospredje zahtevo po samorefleksivnem oblikovanju biografij.

V družbenih razmerah osamosvajanja od sociokulturnih delitev in vnaprej določenih togih razmerij med spoloma tudi oblikovanje ljubezenskega življenja – ter celotne zasebne sfere: zakonske zveze, spolnosti, družine, starševstva – čedalje bolj prehaja "v roke" samega posameznika/ice. U. Beck in E. Beck-Gernsheimova (1995: 5) ugotavljata, da je v takšni individualizirani družbi ljubezen postala odprt prostor, ki ga morata ljubimca – četudi ju usmerjajo popularna glasba, oglasi, pornografija, psihoanaliza itd. – zapolniti sama. Kaj pomeni ljubezen (in druge sestavine zasebnosti), kaj mora biti in kaj lahko je ter kako živeti v dvoje, ni več mogoče razglašati na neki zavezujoči način. Njena vsebina, norme in morala se gradijo samorefleksivno, s pomočjo subjektivnih oz. individualiziranih interpretacij in pogajanj ter (zato) variirajo od posameznika do posameznika ter od odnosa do odnosa. Presoje o tem, kaj je prav in kaj ne, niso več mogoče zunaj samega odnosa. Medtem ko so npr. med letoma 1150 in 1200 v Franciji cvetela javna ljubezenska razsodišča (ta so verjetno poznali že veliko prej), ki so – sklicujoč se na ljubezenski zakonik iz 12. st. – odločala in razsojala o (spornih) ljubezenskih vprašanjih,[6] je danes takšno razsojanje izključno "v rokah" samih partnerjev.

Nov dejavnik, ki ga je treba upoštevati pri spreminjanju oblik ljubezni in zakonske zveze, je razširitev individualizacije – na začetku moderne dobe izključni privilegij moškega – zlasti od 60. let 20. stoletja naprej na življenje žensk. Subjektivni vidik osvobajanja od samoumevne in trdne spolne identitete, povečanega izobraževanja in zaposlovanja žensk itd. se kaže v večji usmerjenosti nase, v ugotavljanju lastnih pričakovanj do življenja, v snovanju lastnih načrtov (ki niso nujno vezani na družino, temveč na lastno osebnost), v spremljanju lastnih želja, interesov in pravic. Klasična feministična teorija predvideva, da je ljubezen mogoča le med svobodnima in enakopravnima partnerjema – in temu idealu se je mogoče približati z razširitvijo novega oz. sodobnega individualizma na ženske.

[6] *Besedilo sodb je bilo podobno besedilom, ki so jih v tistem času izdajali sodni zbori, vendar pa podatka o tem, v kolikšni meri je javno mnenje priznavalo predpise ljubezenskih razsodišč, nimamo. Več o tem v:* Stendhal, O ljubezni, *Ljubljana, Cankarjeva založba, 1971, str. 278–287.*

… ki zahteva "trdo delo" obeh partnerjev.

Zakaj je torej ljubezen – osvobojena starih navad, oblik in kontrol – postala težja, bolj izmuzljiva kot kdajkoli prej? Vsakdanje napetosti, težkega in pogosto neuspešnega usklajevanja, prepirov in bojev med spoloma ter razlikujočega se razumevanja in doživljanja ljubezni ni mogoče pojasniti kot (reducirati na) "zasebne" težave in probleme, "osebne neuspehe", "individualne specifičnosti" ali individualno "specifičen" odnos. Vsak "zaseben" odnos se izkaže tudi za institucionalnega, za odnos, ki ga pojasnjujejo širši družbeni (institucionalni) dejavniki oz. procesi. "Zasebne" težave so – poleg emocionalne zasnovanosti modernih zvez – pogojene po eni strani z notranjo dinamiko same individualizacije, po drugi strani pa z nasprotnim procesom standardizacije, tj., novimi oblikami odvisnosti, ki to individualizacijo ogrožajo.

Prvič. Individualizacija pomeni, da se širi prostor subjektivnih interpretacij, v katere se vgrajujejo želje, upi in pričakovanja partnerjev, to pa vodi v oblikovanje standardov dveh biografij. Ko deljeni standard slabi oz. izgine in se množijo različni pomeni in raznolike individualne predstave o "ljubezni", naraščajo tudi možnosti za medsebojno nerazumevanje, razlike in nesoglasja. Nove možnosti lastnega oblikovanja zasebnosti (bolj odprto življenje) vključuje zakon prisile k odločanju; za skupno življenje dveh individualiziranih posameznikov to pomeni, da s kompleksnostjo odločitev narašča tudi verjetnost nesoglasij oz. prepirov. Individualizacija biografij predvideva tudi odprtost za nove izzive in spremembe (deljenih ali individualnih) standardov, odločitev oz. dogovorov ali "pogodb". Težave v paru nastopijo, ko občuti potrebo po novih izzivih in spremembah le eden od partnerjev, drugi pa je z obstoječim stanjem zadovoljen (ali pa oba sprejemata izzive in potrebo po spremembi, vendar v nasprotnih smereh).

Drugič. "Zasebne" napetosti in boje pojasnjujejo tudi nove oblike omejitev in integracije posameznika/ce v družbeni sistem. Odvisnost od trga dela in zato od izobraževanja, fleksibilnosti, mobilnosti, konkurenčnosti in kariere nalagajo posamezniku/ci odkrivanje in izpolnjevanje lastnih potencialov, načrtovanje in odločanje v svojo korist, boj "za lasten prostor" in osebno odgovornost za (poklicni) uspeh oz. neuspeh. Takšna usmerjenost ni izraz sebičnosti, temveč je nujen odgovor na nove pritiske in izzive okolja, ki v družbenih razmerah odvisnosti od trga dela nalaga biografije "do-it-yourself". Egocentričnost, okrepljena usmerjenost nase in na svoje lastne interese ustvarja situacije, v katerih partnerja (vsak s svojim lastnimi načrti in problemi) – kljub pogosto najboljšim namenom in relativno neodvisno od osebnih specifičnosti – namesto oblikovanja "skupnega temelja" branita vsak svoj univerzum, kar povzroča napetosti in vodi v prepire, prekinitev partnerske zveze oz. razvezo zakona. Čeprav imata partnerja v nasprotju s predmodernimi in

klasičnimi industrijskimi družbami možnost izbire med številnimi načini skupnega življenja,[7] pa prihaja med njima – prej ali slej, v tem ali onem pogledu, ne glede na morebitno pripravljenost za kompromis – do neuskladljivih razlik. Trg dela postavlja posameznikoma, ki želita ohraniti (ali pridobiti) službo, dohodke in družbeni ugled, jasne meje in ovire pri strukturiranju lastnega (skupnega) življenja po svojih željah. Ne nazadnje je potencialni vir napetosti v partnerskem odnosu tudi gora emocionalnega dela, ki čaka partnerja ob večerih, ko se utrujena od pritiskov trga vračata z dela. Emocionalna podpora žensk, ki je tradicionalno zagotavljala kohezijo v zasebni sferi, izginja ali vsaj slabi. Številne ženske niso več samoumevno pripravljene opravljati tega neskončnega in neopaznega dela izglajevanja napetosti, ki jih kopiči zaposlitev zunaj doma. Po drugi strani številni moški niso pripravljeni izvajati te nujno potrebne oblike dela. "Če oba partnerja drug pri drugem zaman čakata na emocionalno podporo in razumevanje, v zasebnem življenju nastanejo težave. To ni čisti egoizem, temveč kolektivni pojav, ponavljajoča se drama v številnih gospodinjstvih, ki jo povzročajo opravila, ki zahtevajo enega človeka in pol in vsakogar izčrpavajo" (Beck in Beck-Gernsheim, 1995: 96–7).

S transformacijo skupnosti dveh "pomočnikov" v skupnost dveh ljubimcev postane delo na čustvih "težko delo". Ljubezen v razmerah negotovosti in pretresov moderne družbe ni enkraten dogodek, temveč je stanje, ki si ga je treba vsak dan vedno znova priboriti, kar zahteva potrpežljivost in toleranco ter vztrajna pogajanja. Ta ugotovitev avtorjev nakazuje potrebo po sprejetju realizma v sferi "romance", potrebo po zavestnem trudu in "graditvi" medosebnega odnosa. Drugače povedano, ljubezen ni (božji) dar, ki ga človek prejme v naročje, temveč je njegov in njen "dosežek", "ustvarjen" z angažiranostjo, preudarnostjo in trudom, "dosmrtni projekt", v katerega morata – v duhu protestantske etike dela – "investirati" oba partnerja. O modelu ljubezni kot trdega dela razmišlja že omenjeni filmski junak Jerry:

"Z Avery sem se razšel iz čiste lenobe. Saj veš, kako rečemo, da ni nihče kriv? To je ena sama laž. Vedno je kdo kriv. Delaj. Loti se tega kot svoje službe. Prizadevaj si."

Dorothy: "Morda pa ljubezen vendarle ni tako zelo naporna".

Jerry: "Morda."

Morda – v primeru partnerske zveze, v kateri sta skrb za kariero (zaslužek, ugled) in stopnja prave individualizacije med partnerjema porazdeljena bolj asimetrično kot v partnerski zvezi Jerry-Avery.

Jerry Maguire – primer kaotične ljubezni ali o ujetosti ljubezni v posel

Da je zveza dveh individualiziranih, za kariero zagretih partnerjev ob zaostreni konkurenci na trgu dela pogosto neuspešna, prikazuje

[7] *Npr. ženina zaposlitev – da/ne, z delnim ali polnim delovnim časom; mož – polno zaposlen s kariero, zaposlen, a enakopravno vključen v gospodinjsko delo ali celo nezaposlen, gospodinjec; otroci – da/ne, kdaj, koliko, kdo bo skrbel zanje, kdo je odgovoren za kontracepcijo (Beck in Beck-Gernsheim, 1995: 55).*

že omenjeni film *Jerry Maguire*. Jerry izgubi službo kot uspešen agent zaradi svojega predloga o prenovi podjetja. V prizoru, v katerem na delovnem mestu svoje partnerice Avery sledi njenim opravkom iz prostora v prostor, sprašuje:"Kaj naj storim? Kam naj se zdaj obrnem?"

Avery: "Kar je, je."

Jerry: "Kaj sem pa tebi naredil?"

Avery: "Vedno se vse vrti okoli tebe. Potolaži me, reši me, ljubi me."

Jerry: "Bi se lahko za hipec ustavila?"

Avery: "Končati moram svoje delo!"

Jerry: "Vedno ta prekleta naglica!"

Avery: "Jerry, prodajalca sva. Ukvarjava se s prodajanjem. Ne gre za 'Ljubim te' in za 'Verjemi mi na besedo'. Gre za sklepanje pogodb in podpisovanje pogodb. To bi ti moralo biti povsem jasno."

Jerry: "Kar pridruži se jim. Vsi pogoji za moje trpinčenje so izpolnjeni."

Avery: "Ne maraš odkritosti. Torej ne morem biti iskrena?"

Jerry: "Raje bi imel zvestobo."

Avery:" Kako sva se zmenila, ko sva se spoznala? Za grobo resnico."

Jerry: " Če se ne motim, si ti dodala besedo 'groba'".

Avery: "Nekateri ljudje premorejo rahločutnost. Jaz je ne. Ne jočem ob gledanju filmov. Nisem vzhičena nad otroki. Božiča ne začnem praznovati pet mesecev prezgodaj in tipu, ki nama je obema zasral življenje, ne rečem: 'Revček.' Takšna sem, v dobrem in slabem. Vendar te imam rada."

Jerry kljub pripravljenosti Avery, da se spopade s težavami, izjavi, da je med njima konec. Avery, za hipec romantično prizadeta, po poskusu Jerryjeve tolažbe ("Hej, hej. Nisem te hotel prizadeti.") odločno pobere svoj padli ego s tal z besedami: "Tega tudi ne bom dovolila. Premočna sem zate, bednik!" ter ob tem fizično (na "moški" način: dva tehnično dovršena udarca s pestjo v nos in še enega "za povrh" v ljubimčevo mednožje) obračuna z Jerryjem.

V zgornjem kadru najdemo vse "pasti" individualizacije in nove oblike odvisnosti od diktatov trga dela, v katere se ulovijo in ob katerih se pogosto tudi zlomijo številna sodobna partnerska razmerja. Partnerja, kot vidimo, sledita različnim standardom in pomenom ljubezni oz. modelu intimnosti: on pričakuje v ljubezni predvsem zvestobo – bolj "tradicionalno" vrednoto – ona predvsem iskrenost in odkritost – bolj "(post)moderno" vrednoto,[8] kar je razvidno tudi v naslednjem pogovoru:

Jerry: "Veš, ne zdi se mi potrebno, da bi si čisto vse povedala."

Avery: "Jerry, saj za to gre pri intimnosti."

Ona je z obstoječim stanjem (njunim intimnim odnosom) v glavnem zadovoljna, drži se izhodiščnega skupnega standarda oz.

[8] Zakaj odkritost oz. iskrenost imenujemo "(post)moderna vrednota"? Izginjanje zunanjih avtoritet je, zlasti od 60. let 20. stoletja naprej, povečalo pomen iskanja načinov za medsebojno komuniciranje partnerjev. Zato ni naključje, da je prišlo do razcveta psihologije in terapij. Te pogosto poudarjajo potrebo po "odprtosti" in "iskrenosti": partnerja naj si drug drugemu priznata svoja čustva, jih razkrivata, preiskujeta, definirata in razvrščata. Vendar, kot ugotavljata Beck in Beck-Gernsheimova, rezultati niso vselej konstruktivni za odnos: "Ne samo laganje, tudi vztrajanje pri resnici se lahko izkaže za destruktivno." (1995: 92) Pretirana odkritost Avery (npr. v prizoru, v katerem seksata) je bila za Jerryja vsaj "moteč", če ne celo eden destruktivnih dejavnikov njune intimne partnerske zveze.

"pogodbe" ("Kako sva se zmenila, ko sva se spoznala? Za grobo resnico.") in ne vidi (občuti) razloga za prekinitev zveze. On s pogodbeno osnovo njunega razmerja ni več zadovoljen (prav tako tudi ne z ritmom – službenega in zasebnega – življenja, ki ga živita: "Vedno ta prekleta naglica!"), sedaj pričakuje predvsem zvestobo. Potrebo po spremembi oz. novih izzivih občuti torej le eden od partnerjev: v paru (zato) nastopijo težave. Izguba dobre službe, bleščeče kariere in zapleti, ki sledijo na poti njegovega ponovnega poskusa preboja na trg, postavijo oba pred pomembno in nelahko odločitev, ki vključuje verjetnost nesoglasja: sprejeti obstoječa (kruta, brezsrčna) načela in dejstva pridobivanja zaslužka in prestiža na trgu dela ali nadaljevati konkurenčni boj na podlagi drugačnih, bolj humanih načel. Odločita se različno: prvo podpira ona ("Kar je, je". "Gre za sklepanje pogodb in podpisovanje pogodb. To bi ti moralo biti povsem jasno."), on izbere drugo možnost ("Kar pridruži se jim."); partnersko soglasje se razblini. Individualistični čas, v katerem živita, usmerja ljubimca v uresničevanje lastnih ciljev in interesov, v egocentričnost, v boj za "svoj lasten prostor" (partneričin očitek "Vedno se vse vrti okoli tebe.") in individualno, osebno identiteto ("Nekateri ljudje premorejo rahločutnost. Jaz je ne. Ne jočem ob gledanju filmov. Nisem vzhičena nad otroki (…) Takšna sem, v dobrem in slabem."). Partnerica ni več pripravljena v nedogled dajati čustvene podpore (Averyjina naveličanost: "Potolaži me, reši me, ljubi me."), kar predpostavlja njeno željo, da se "račun izide" v smislu "kar daješ, dobiš". Ljubezni ne povezuje s sentimentalnim, samožrtvujočim zgorevanjem za druge ("Nekateri ljudje premorejo rahločutnost. Jaz je ne (…) Vendar te imam rada"). Svoje osebne identitete ne povezuje s tipičnimi čustva zbujajočimi situacijami oz. dogodki ("Božiča ne začnem praznovati pet mesecev prezgodaj …"). Nekdaj samoumevna in trdna povezava med spolno identiteto žensk in družbeno vlogo je pretrgana; podoba zveste, nemočne in trpeče (zavrnjene) ženske se je razblinila ("Tudi tega ne bom dovolila. Premočna sem zate").

Premočna ženska – zate, za moškega – je "nov" pojav, dražljaj, ki ni ostal brez moške (obrambne) reakcije. Na žensko zavračanje stare vloge moški "odgovarjajo" (tudi) z zatekanjem k novi vrsti idealne ženske, osebe, ki je neodvisna, a obenem pripravljena prilagajati se interesom moškega partnerja. Gre za ideal "dovolj" izobražene partnerice, ki je zmožna pomagati svojemu moškemu v njegovem biznisu ali pri njegovem odločanju skozi vse življenje, a ki je hkrati "nagnjena" k skrbi za družino in gospodinjstvo. "Če najdeš takšno žensko, veš, da si zmagal." (White, v Beck in Beck-Gernsheim, 1995: 65)

In kakšen je Jerryjev "odgovor" na premočno Avery? Nekega dne sreča Dorothy, ki je podobna novemu idealu ženske in (postopoma) spozna, da pooseblja vse tisto, po čemer je že dolgo hrepenel (zvestoba, rahločutnost, družinsko ozračje – Dorothy ima sina iz

prvega zakona, s katerim Jerry hitro najde "skupni jezik"), a zaman pričakoval od Avery. Njegov "odgovor" je torej čustvena odločitev za Dorothy, "dovolj" inteligentno žensko, ki verjame vanj, mu zvesto stoji ob strani (tj. pomaga v njegovem poslu in ponovnem uspehu na trgu) in mu obenem daje (družinsko) toplino. In kaj sporoča naslednja Jerryjeva izjava?

"A danes je najina majhna firma doživela velik uspeh. Zelo velik uspeh. Vendar večer ni bil popoln, niti približno ni bil popoln, ker tega nisem delil s teboj. Ker nisem slišal tvojega glasu. Ker se nisem smejal skupaj s teboj."

Njegova "prava" zmaga ni v njegovem (ponovnem) tržnem prodoru, temveč v izbiri partnerice – utelešenja novega ideala ženske, ki je za (mnoge) moške stranski izhod iz kaotične in odčarane ljubezni posttradicionalne družbene sedanjosti.

LITERATURA

BECK, U. (1992). Risk Society. Towards a New Modernity*, London: sage Publications.*

BECK U. in Beck-Gernsheim E. (1995). The Normal Chaos of Love*, Cambridge: Polity Press.*

LUHMANN, N. (1991). "Ljubezen kot simbolno generalizirani medij komunikacije", Časopis za kritiko znanosti*, 140/141.*

Maruša Pušnik, Gregor Bulc, Andrej Pinter, Darja Rogelj, Alenka Kermelj, Darja Ivanuša

Vkoreninjenost političark v mitih o ženskah

Uvod

Sodobne kvalitativne in kvantitativne študije, ki skušajo razkriti, kako mediji predstavljajo oziroma obravnavajo razsežnosti, probleme in ideološko prtljago koncepta spolne identitete, praviloma ne sežejo dosti čez zastavitev o tem, v kolikšni meri in kako jih mediji krojijo (npr. Brundson et al. 1997). Osnovna ideja pričujočega besedila je drugačna; problem, ki si ga zastavljamo, je, kako, s kakšnimi strategijami in s kakšnimi diskurzivnimi učinki se različne osebe same izražajo skozi svojo spolno identiteto; kakšne so oblike in načini njihovega samoreprezentiranja v medijih. Specifično področje, ki lahko ponudi še posebej plodna spoznanja, je v tem smislu področje političnega diskurza; tudi v sodobnih družbah je to še vedno predvsem prostor hegemonije moškosti.

Empirična zastavitev, s pomočjo katere smo problem želeli raziskati, zadeva samoreprezentiranje žensk, ki se v politični diskurz vključujejo kot njegove dejavne akterke.[1] Upoštevaje splošnejše pojmovanje političnega, ki ni vezano zgolj na politične stranke, parlament ali vlado, s tem mislimo na posameznice, ki s svojimi formalnimi ali neformalnimi javnimi nastopi oblikujejo potek političnega življenja v družbi, torej tako poslanke kot tudi izpostavljene predstavnice parlamentarne administracije, tako ministrice, kot tudi javne uslužbenke v drugih vejah oblasti itd. Naš namen pa je analizirati načine, kako političarke izražajo svojo identiteto in v kolikšni meri, na kakšen način jo v svojih diskurzivnih praksah vežejo na družbene in individualizirane predstave o spolu.

[1] Pričujoče besedilo je izvleček iz obsežnejše študije o Samoreprezentiranju političark v slovenskem tisku, ki je nastala v okviru raziskovalnega dela na podiplomskem študiju komunikologije na Fakulteti za družbene vede pri predmetu Sodobne komunikološke teorije. Teoretsko motivirana analiza približno petdesetih bibliografskih enot (intervjujev, dnevniških zapisov, kolumen, ki so bili v različnih slovenskih tiskanih medijih objavljeni med letoma 1996 in 2000) je bila v osnovi zastavljena kot obravnava posebnega vidika "reprezentiranja spola v slovenskih medijih", vendar na tem mestu ni mogoče s podrobnejšimi argumenti oziroma razmišljanji pokazati, na kakšen način se v tako zastavljen problemski horizont vpenja pričujoče besedilo.

Zato izpuščamo nekatere bistvene prvine teoretskega okvira, v katerem je bilo zasnovano naše raziskovanje; precej pa je zgoščeno in skrajšano tudi empirično gradivo. Avtorji besedila se zahvaljujemo prof. Hannu Hardtu za komentarje, kritike, napotke in spodbudo ob našem raziskovanju in doc. dr. Bredi Luthar za njene konstruktivne kritike in pronicljive predloge.

[2] Tudi izhodišča številnih zgodnjih feminističnih študij so bila podobna. Univerzalno razvrednotenje žensk so v vseh znanih kulturah pojasnjevali z dihotomijo narave in kulture oziroma z biološkim determinizmom.

[3] Glede tega se Donna Haraway osredotoča na odnos med politiko in fiziologijo. Fiziologija je bila in še vedno je, kot pravi Harawayeva, pomemben branik moške dominacije. Ta dominacija pa temelji na razlikah, ki jih razumemo kot naravne, nespremenljive in zatorej moralne. "Ženske zelo dobro vemo, da so vednost iz naravoslovnih znanosti uporabljali za potrebe dominacije nad nami in ne našega osvobajanja /.../" (Haraway 1999, 20, 21). Njena glavna teza je podobna tezi Ortnerjeve, saj trdi, da kultura ni tista, ki bi dominirala nad naravo, da narava ni sovražnik in da tudi ženske, obravnavane kot bližje naravi, niso podrejene moškim (Haraway 1999, 24).

Pri analizi se bomo omejili na nekatere uveljavljene mite o ženskosti (Macdonald 1995), ki so hkrati izpostavljeni procesom družbenih pogajanj, po drugi strani pa se prav skozi njihovo refleksijo, uporabo ali kritiko obnavljajo, reciklirajo, rekonstruirajo. Interpretativni okvir zato črpamo iz konceptualizacij pojmov, kot so identiteta, ideologija, hegemonija, mit in spol. Glede na obravnavani problem in metodologijo (analiza diskurza) upoštevamo predpostavko, da je ženskost konstruirana. Takšna konstruktivistična pozicija poudarja (npr. Ortner 1983, Kwande 1999, itd.), da je spol družbeno, kulturno in zgodovinsko konstruiran, oblikovan in ocenjevan; prav tako tudi, da so člani določenega spola različno locirani znotraj strukture družbe in da zavzemajo različne družbene svetove in resničnosti; spol nikoli ni konstruiran v vakuumu. Zato bi takšen pristop lahko imenovali 'ustvarjanje spola'. Poleg predpostavke, da je ženskost konstruirana, pa smo pozorni še na hrbtno plat te predstave, namreč na to, da je proces konstruiranja nenehno prisoten v družbenih procesih, v komunikacijskih razmerjih, in da v njem tudi ženske same igrajo pomembno, morda celo najpomembnejšo vlogo.

Miti o ženskah – Ženske o mitih

Kot pravi kulturna antropologinja Sherry B. Ortner, vse znane kulture na svetu ločijo med moškim in ženskim biološkim spolom in v teh kulturah so ženske glede na moške obravnavane kot manjvredne (Ortner 1983, 67, 69). Ortnerjeva pojmuje "univerzalni sekundarni status žensk" kot nekaj danega in v svoji razlagi izhaja s te pozicije (Ortner 1983, 71).[2] Ženska je identificirana z "nečim, kar vsaka kultura definira kot nižji red obstoja od nje same /.../ in to je 'narava' v najbolj splošnem pomenu besede" (Ortner 1983, 72; de Beauvoir 1997). Potemtakem že v moških genih obstaja nekaj, kar jih dela za naravno dominanten spol in zaradi česar so enačeni s kulturo, s "proizvodi človekove zavesti /.../, s pomočjo katerih človeštvo poskuša vzpostaviti nadzor nad naravo" (Ortner 1983, 72; de Beauvoir 1997). Ženske naj bi bile bliže naravi zaradi svojih teles in zaradi specifičnih prokreativnih funkcij, ali, kot pripominja de Beauvoirjeva, ker je ženska živalskost bolj razvidna kot moška (de Beauvoir 1997). Ortnerjeva in de Beauvoirjeva sta ob tovrstnih razmišljanjih postavili temeljno vprašanje, ali ni razlika med moškim in žensko bolj družbena in konvencionalna konstrukcija kot pa neka biološka danost. V njunih delih je moč jasno slediti tezi, da je celotna shema konstrukcija kulture in ne naravno dejstvo. Ženska 'v resnici' ni nič bliže kulturi (niti ni bolj oddaljena od nje) kot moški (Ortner 1983, 87).[3] Temeljna predpostavka je, da so tako moški kot tudi ženske produkti ali konstrukti "kompleksnega sistema različnih dejavnikov in sil," ki konstruirajo moškosti in ženskosti (Edley in

Wetherell 1995, 37). Zato je treba raziskovati procese, ki se odvijajo v tem kompleksnem omrežju odnosov.[4] Ženskost je stvar družbenih odnosov, diskurza, ideologije – je koncept, ki se iz generacije v generacijo prenaša z različnimi besedili.

Ugotoviti želimo, kako lahko specifična oblika diskurza – mit deluje kot instrument, ki reproducira obstoječe družbene formacije, oziroma kako lahko različni miti vstopajo v "konstrukcijo, dekonstrukcijo in rekonstrukcijo družbe" (Lincoln 1989, 3). Zavedati se moramo, da sta tako družbena napetost kot tudi stabilnost v družbi zgolj konstrukciji oziroma nastopata le znotraj specifičnih diskurzov, ki v določenem trenutku v družbi prevladujejo. Vivien Burr se sprašuje, zakaj je prav razlikovanje med moškimi in ženskami tako pomembno, da vse v družbi deluje ravno skozi perspektivo te razdelitve. Nadaljuje s predlogom, da bi potemtakem lahko ljudi razločevali tudi v kategorijo majhnih in kategorijo velikih (Burr 1995, 5). S tem primerom ponazori, da je razlikovanje med moškimi in ženskami le v funkciji ohranjanja stabilnosti v družbi, ki se konstruira in vzdržuje z diskurzom, z vsakdanjo interakcijo, ko ljudje komunicirajo drug z drugim in tako aktivno proizvajajo znanje. To znanje je razumljeno kot samo po sebi umevno in percepirano kot zdravorazumsko (Burr 1995, 7). Vsak diskurz tako gradi svojo 'naravo', ki se razlikuje od 'narav', ki jih proizvajajo drugi diskurzi. Na ta način nas oskrbuje z 'resnico in objektivnimi dejstvi.'

Razumevanje mita povzemamo po Rolandu Barthesu, ki zatrjuje, da je "mit vrsta govora" (Barthes 1993, 109). Po definiciji je mit tako vedno sistem komuniciranja. Je sporočilo, vrsta ustvarjanja pomena in oblike, zatorej ne more biti le objekt ali ideja. Ker je po Barthesu mit vrsta govora, je lahko mit vse, vendar le, če je izražen skozi diskurz (Barthes 1993, 109). To pomeni, da so določene vrste družbenih praks dodane čisti ali 'resnični' stvari. Ženske postanejo ženstvene šele, ko vstopijo v družbeni okvir, ko začne delovati mitični govor in ko zgodovinski kontekst izbere določen tip govora.[5] Moč mita je v tem, da stvari popači, ne pa da jih naredi nevidne: "Mit ničesar ne skriva" (Barthes 1993, 121). Po Barthesu je mit semiotični sistem drugega reda, je oblika metajezika in je nekakšen drugi jezik, "v katerem nekdo govori o prvem" (Barthes 1993, 115). Tako je Barthes, opirajoč se na Saussurovo zapuščino, definiral mit: "Tisto, kar je znak v prvem sistemu, postane označevalec v drugem. /.../ Ne glede na to, ali se ukvarja z besedami ali slikami, mit v njih išče le vsoto znakov, univerzalen znak, končni izraz prve semiološke verige. In natančno ta končni izraz bo postal prvi izraz večjega sistema, ki ga gradi in katerega del je." (Barthes 1993, 114–115) Zato lahko na označevalca v mitu vedno gledamo iz dveh perspektiv, in sicer kot na končni izraz lingvističnega sistema ali kot na prvi izraz mitičnega sistema (Barthes 1993, 117). V tem pogledu Barthes za lažje razumevanje ravni mita določi: *obliko*, ki sovpada z označevalcem na ravni lingvističnega sistema; *koncept*, ki sovpada

[4] V vsakdanjem življenju sklepamo o spolu na podlagi družbenih kazalcev, vendar pa ti delujejo v skladu s konvencijami, ki niso nujno racionalne. Ne obstaja npr. kakšen utemeljen razlog, da bi 'John' moralo biti moško ime ali da bi moški morali sedeti z nogami narazen (Edley in Wetherell 1995, 15).

[5] V mitičen govor tako ne zajamemo le govorjenih in pisnih diskurzov, ampak tudi simbolične, kot npr. spektakle, kretnje, običaje, ikone, glasbo, šport, fotografijo itd.

z označenim; in *ustvarjanje pomena (signification)*, ki označuje korelacijo prvih dveh. Proces ustvarjanja pomena je potemtakem že mit.[6]

Myra Macdonald je s pomočjo Barthesove definicije mita proučevala vlogo mita v medijskih reprezentacijah. Odkriti je poskušala, kako popularni mediji predstavljajo ženske in kakšno vlogo pri tem odigrava mitični govor. Mit je definirala kot "način konceptualizacije subjekta, ki je splošno sprejet znotraj določene kulture in znotraj določenega zgodovinskega obdobja" (Macdonald 1995, 226). Izhajala je iz pozicije, da imajo mediji pomembno ideološko vlogo, ker sprevračajo naše misli in nas silijo misliti o realnosti kot povsem normalni, zgodovinski, naravni in samo po sebi umevni kategoriji. Na podlagi analiz medijskih reprezentacij je izluščila štiri mite o ženskosti. Prvi, ženska kot enigma in grožnja, predstavlja žensko kot iracionalno, nerazumljeno in nevarno, kot nekakšno *femme fatale*. Drugi mit predstavlja žensko kot skrbno in ljubečo osebo, ki naj bi bila že po naravi razumevajoča in naj bi imela 'naravni' dar skrbeti za druge. Tretji mit predstavlja žensko kot seksualni objekt, ki naj bi bil ustvarjen zgolj za zadovoljevanje moških poželenj, četrti pa žensko predstavlja kot telo, kot tisto, ki zlasti skrbi za svojo zunanjo podobo (Macdonald 1995, 105–221).

V okviru naše raziskave je najpomembnejša prav teza Macdonaldove, ki jo razvije v obliki vprašanja, do kolikšne mere in kako se ženske predstavljajo v medijih (Macdonald 1995, 3). V luči perspektive, da tudi ženske same lahko ohranjajo dominantno ideologijo, ko reproducirajo te mite oziroma zgolj artikulirajo interiorizirane mite, se moramo zavedati, da ženske niso homogena skupina in da je homogenost le ideološka konstrukcija. Pomembno je, da se z ženskami ukvarjamo v vsej njihovi različnosti. Seznam vseh mogočih reprezentacij in samoreprezentacij žensk se veča, odzivi občinstva na vse te možnosti pa so lahko zelo različni, saj lahko tudi občinstva sama iznajdejo nove mite ali pa le spremenijo stare.

Političarka kot enigma in grožnja

Česa si ženske želijo, kaj hočejo? To je vprašanje, ki ga zastavlja moški diskurz in ki s tem, ko ovije žensko in njeno telo v tančico skrivnostnosti, nevarnosti, nezaupanja in zapeljivosti, konstruira ženskost kot enigmo. Ključni argument Macdonaldove pri konstrukciji enigme ženskosti je izpostavljanje pozicije, znotraj katere je ženska postavljena, in avtoritete, s katero govori, oziroma pomanjkanja le-te (Macdonald 1995, 105). Ti dve vprašanji postavlja in nanju odgovarja dominantna ideologija, ki ustvarja mit o ženski kot skrivnostni in nevarni osebi. Zanimivo je, da političarke tudi same reproducirajo ta mit in tako pripomorejo h konstrukciji podobe ženske kot *femme fatale*, kot pošasti ali hudiča v ženski podobi, torej

[6] *Miti tako proizvajajo pomene, ali kot je Warner slikovito opisal ta proces: "Mit je nekakšna zgodba, ki jo ljudje pripovedujejo v javnosti in jo prenašajo iz roda v rod. Miti nosijo patino starodavne modrosti in prav to je del njihovega zapeljevalnega šarma. /.../ Miti ponujajo leče, skozi katere si lahko ogledujemo človekovo identiteto v družbenem in kulturnem kontekstu." (Warner; v: Woodward 1997, 248)*

kot ženske, ki je misteriozna v svojih namerah in iracionalna v svojem vedenju.

Ta mit je zelo ilustrativno prikazan v intervjuju z Božo Grešovnik, nekdanjo sekretarko Slovenske ljudske stranke, ki se je predstavila kot "ranjena zver" in tako novinarju sugerirala sam naslov intervjuja – *Ranjena zver – Boža Grešovnik o zaupanju, prijateljstvu in veri v SLS* (Grešovnik 1999). Fraza "ranjena zver" namiguje, da je že v njeni 'naravi' nekaj, zaradi česar postane enigmatična in nevarna, ko nekdo napade njen prostor. V takih primerih se obnaša kot žival in ne more racionalno reagirati. Po njenem opisu se je to zgodilo ob sporu s predsednikom stranke SLS, ko je ta začel groziti njeni hčeri, "ki je zelo bolna – ima raka." Takrat se Grešovnikova ni mogla več obvladovati, postala je maščevalna in napadalna: "A če ti hči zboli za rakom, se ti spremeni svet. Nanj začneš gledati drugače in nič ni več tako pomembnega, kot je pomembno zdravje tvojega otroka. Takrat razumeš, da ne moreš vplivati na vse. Otroku bi rad povrnil zdravje in ga zaščitil, zato si kot ranjena zver." V tovrstnem diskurzu se mita o ženski kot skrbni in ljubeči osebi ter o ženski kot enigmi in grožnji kompleksno prepletata. Poleg njene zaščitniške in materinske pozicije je menda "materinski nagon" tisti, ki jo žene v napadalnost in jo ovija v skrivnostnost. Grešovnikova se predstavlja kot skrivnostna in nepredvidljiva, torej nevarna, saj se lahko v trenutku spremeni v smrtonosno zver. Ko jo je novinarka vprašala, ali njen nameravan odhod iz Slovenske ljudske stranke, s katere vodstvom je v konfliktu, pomeni tudi njeno vdajo, je odvrnila: "Ne, verjetno nikoli ne bom vstopila v katero drugo stranko /.../" (poudarki dodani). Beseda *verjetno* oživlja enigmo, impulzivnost, ohranja napetost in inherentno nevarnost.

Sonja Lokar, predsednica Ženskega foruma Združene liste socialnih demokratov, se prav tako samoreprezentira skozi pričujoči mit, ko pravi: "Sem agresivna, to mi mnogi očitajo, vendar te svoje agresivnosti ne jemljem za napako" (Lokar 1997). S tem stavkom Lokarjeva namiguje, da je to njena prednost, da je rada agresivna in da je ponosna, da jo imajo mnogi ljudje za takšno in da se je bojijo. Ko ji novinar omeni, da je pred leti na kongresu KP Jugoslavije opazil "izredno jezo ženskega klana," ki je po njegovem mnenju napovedovala, da bodo ženske odšle s tega kongresa, mu Lokarjeva odgovori: "Tako ne moreš reagirati, natančno je treba premisliti, kako in kaj. /.../ Me smo presodile, da to ne bi koristilo ne ženskemu gibanju ne levici na Slovenskem." Lokarjeva najprej zagovarja stališče, da so takšna dejanja (kar tako oditi s kongresa) prepovedana in iracionalna (natančno je treba premisliti!), potem pa namigne, da je to ženskam dovoljeno, da se one lahko obnašajo iracionalno in enigmatično. Zdi se, da Lokarjeva skuša povedati, da je ženskam to dopuščeno, ker je v njihovi 'naravi', da so lahko skrivnostne, a se kljub temu one za kaj takega niso odločile. Še bolj zanimiva je njena izjava: "/.../ pričakujemo od vodstva stranke, da pove, kako ono vidi

položaj žensk v stranki". Lokarjeva pri poimenovanju vodstva Partije uporablja zaimek *ono*, kar v tej zvezi kaže, da poskuša ohraniti oblastno pozicijo in enigmatičnost, s tem ko z besedico *ono* namiguje na to, da so lahko vodje Partije bodisi ženske bodisi moški. Prav ta implicitni namig (bodite pazljivi, ženske so lahko vodje Partije) jo konstruira kot izredno skrivnostno.

Ljubljanska županja Vika Potočnik v podobnem smislu pove, da ji starejši brat rad reče: "V družini smo dva brata, dve sestri in ena političarka /…/ takrat se mu kot meni zasvetijo hudomušni beli zobje in vsi se zasmejemo." (Potočnik 1999) Potočnikova je zelo ponosna na to podobo, ki ji daje moč in nenavadnost. Tako postane skrivnostna in nevarna in zatorej postavljena nad navadne ljudi, tudi nad njena brata, posredno tudi nad moške. Potočnikova simultano konstruira dva mita: o ženski kot skrbni in ljubeči osebi in o ženski kot enigmi in grožnji. Tako denimo sprva zagovarja stališče, da je proti "kaznovalni politiki" in proti lisicam za nepravilno parkiranje v Ljubljani, potem pa že, da bo "kakšno od teh zverinic /.../ res treba spet uporabiti /.../" Ti dve kontradiktorni izjavi jo naredita enigmatično, saj nikoli ne moremo biti prepričani, kaj namerava; lahko sicer nekaj reče, a potem stori nekaj popolnoma drugega. Tako Potočnikova dobi moč: njene izjave ji podeljujejo podobo močne, nevarne in skrivnostne osebe – političarke.

Vera Kozmik, predsednica vladnega Urada za žensko politiko, bi, sodeč po analiziranih intervjujih, bržkone lahko bila poosebitev enigme in grožnje. Kozmikova se v javnosti namreč predstavlja kot iracionalna, drugačna, polna humorja in nepredvidljiva; na vprašanja odgovarja s popolnoma nepričakovanimi odgovori, pri čemer izdatno odpira tudi nove teme, ne da bi na tiste, ki jih je izpostavila novinarka, sploh odgovorila (Kozmik 2000). S tem Kozmikova deluje nevarno, njeno obnašanje pa se zdi iracionalno in nepredvidljivo. Toda prav ona je tista, ki trdi, da mitologizacija žensk obstaja: "Številne ustvarjalne ženske v svetovni zgodovini so zato, ker so bile drugačne, posebne, odločne, ustvarjalne in samozavestne in ker so s tem ogrožale tradicionalno, patriarhalno družbo, razglasili za nore, histerične. Če se ženska glasneje izpostavi, jo velikokrat imajo za histerično, prenapeto, če pa to počne moški, ni to nič posebnega. 'Končno je udaril po mizi,' bodo rekli." Neposredno po parlamentarnih volitvah leta 1996 so Kozmikovo vprašali glede prihodnosti urada, ki ga vodi. Do tistega časa še v nobeni slovenski vladi ni sedela ministrica in tudi v takratni je ni bilo. Vprašalni naslov intervjuja z njo iz tistega časa zveni, kot da bi si ga Kozmikova zastavila sebi: "Kam so šle vse ženske?" (Kozmik 1996). Neki drug intervju se začne z naslovom, povzetim iz intervjuja, "Za ženske bo še slabše" (Kozmik 1997), kar je pesimistična izjava za osebo, ki je v vladi odgovorna za ženska vprašanja. Kozmikova s tovrstno držo krepi podobo ženske kot grožnje, saj implicitno namiguje na ženski upor zoper trenutno stanje.

Zanimivo je tudi, da Kozmikova po tistem, ko jo primerjajo z Benazir Buto in Margaret Thatcher (Železno Lady), najprej vpraša novinarja, po čem so si vse tri podobne, nato pa izrazi mnenje, da "bi po rezultatih volitev bili ti dve političarki v Sloveniji zelo uspešni ter zagotovo tudi izvoljeni" (Kozmik 1996). Kozmikova tako posredno prizna, da si ni prizadevala na pravilen način in da njeni napori v realnosti niso obrodili sadov. Vseeno pa na vprašanje, ali bo zato odstopila, vpraša nazaj, ali si novinar res želi, da bi bilo v politiki še manj žensk. Ko jo novinar vpraša, zakaj je na takratno srečanje ženskih nevladnih in vladnih organizacij v Peking odšla tako številna delegacija iz Slovenije, odvrne, da je bila "delegacija šestih žensk premajhna". Tudi na izziv, kakšno večerjo bi skuhala tistim, ki ne marajo žensk v politiki, presenetljivo odgovori z nasprotnim vprašanjem: "Kdo pravi, da bi jim sploh kaj skuhala?". Zdi se, da Kozmikova poskuša uporabljati provokativno izrazno strategijo. Njena pozicija izraža ironijo, cinizem ter nenavadnost in kljubovalnost.

Vrhovna državna tožilka, nekdanja voditeljica posebne skupine tožilcev in ministrica za pravosodje Barbara Brezigar, poskuša zgraditi podobo o sebi kot hladnokrvni, skrivnostni osebi trdnega značaja. Brezigarjeva hoče delovati trdo in biti prepoznana kot grožnja. Pri tem ne želi, da bi bilo videti, da je v delo osebno vpletena; ostati skuša nedotakljiva in enigmatična. To je razvidno iz njenega zadržanega in resnobnega podajanja izjav, še posebej tedaj, ko so vprašanja bolj osebne narave. V njenem načinu komuniciranja z javnostjo lahko opazimo depersonalizacijo. Brezigarjeva se namreč vedno trudi vzpostaviti podobo objektivne situacije, četudi je ta še tako osebna. Dozdeva se, da njena strategija stoji in pade na točki osebnega vpletanja v delo, ki ga opravlja. Tako je denimo na vprašanje, zakaj bo v nekem primeru nadaljevala s tožbo, če je primer zavrnila, odgovorila: "Državni tožilec lahko to stori, če ugotovi, da je prišlo do novih okoliščin in dokazov, ki kažejo na to, da je bilo storjeno kaznivo dejanje" (Brezigar 1999b). Očitno je, da hoče ostati 'zunaj', osebno nedotakljiva. Brezigarjeva zato izjemno redko uporablja osebni zaimek *jaz* ali *mi*. Na vprašanja odgovarja v tretji osebi (on, državni tožilec, oni, vlada, po zakonu ipd.). Tako podobo konstruirajo tudi njene izjave, ko govori, da naj bodo kazni v Sloveniji daljše in bolj stroge. Ali ko odrezavo pripomni: "Skratka, v Sloveniji sodišča izrekajo sorazmerno blage kazni." (Brezigar 1997) Ker izjave dodatno ne pojasni z argumenti, zakaj je to potrebno, pusti vtis hladnokrvne in enigmatične osebe; osebe, ki si ustvarja avtoriteto, osebe, ki zastrašuje – tudi moške.

Po drugi strani pa Barbara Brezigar ni neobčutljiva na feministično diskurz. Ko je dobila pripombo, da je v primerjavi z Zdenko Cerar, generalno državno tožilko, sama brezsrčna in hladna, medtem ko je Cerarjeva dobra in ljubeča mati, je odgovorila: "Se strinjam, mame smo doma." (Brezigar 1999a) To kaže, da Brezigarjeva doma sprejema vlogo matere, ne pa v pisarni, kar je po njenem edino

pravilno razmišljanje. Toda ne glede na njene izjave je očitno, da Brezigarjeva v določenih primerih tudi pri delu ne zapostavlja svoje ženskosti, čeprav ne v obliki materinskosti. Dasiravno stoji trdno na stališču, da čustva pri delu niso pomembna v primerjavi z ekspertizo – "Bistvena je torej njegova (tožilčeva; op. p.) odločitev in osebni občutki pri profesionalnem delu niso merilo." (Brezigar 1997) – pa v drugem intervjuju meni, da so "osebni stiki zelo pomembni" (Brezigar 1999b). Pri tem se sklicuje na dejstvo, da je imela s tožilci iz EU dobre osebne odnose. Tako posredno poudarja, da je ženska, ki je sposobna globoke pozornosti. V nadaljevanju poleg tega izraža tudi odkrito bojazen, da novi vodja posebne skupine tožilcev, ki bo prišel na njeno mesto, ne bo zmožen takšnih odnosov, kar naj bi bilo za državo slabo (Brezigar 1999b).

Političarka kot telo in seksualni objekt

Macdonaldova zatrjuje, da zahodna umetnost razkriva gole ali le na pol oblečene ženske v zadovoljstvo moških gledalcev (Macdonald 1995, 31). V zahodni kulturi, kjer so prevladujoči moški diskurzi, je ženska obravnavana kot objekt razkazovanja in kot objekt moškega pogleda. Pomenljivo je, da smo v analiziranih intervjujih odkrili, da se tudi političarke v slovenskem prostoru hote ali nehote reprezentirajo skozi prizmo mita ženske kot seksualnega objekta in mita ženke kot telesa. Čeprav tega mita v samoreprezentacijah političark ne srečamo pogosto, pa so predstavljeni primeri zgovorni. Vika Potočnik denimo pomaga konstruirati in ohranjati ta mit, ko pripoveduje o svojem srečanju s Hillary Clinton ob njenem obisku v Ljubljani. Potočnikova je povedala novinarju, da je bila zelo navdušena nad prihodom Hillary Clinton v Ljubljano, pri čemer je Potočnikova delovala kot oboževalka slednje: "Hillary Clinton je name naredila zelo prijeten vtis." (Potočnik 1999) Kot je dejala, sta jo še posebej očarali njena zanimivost in privlačnost, saj je to zelo izobražena in vedoželjna oseba. Vika Potočnik jo opisuje kot privlačno osebo in vseskozi ponavlja, da je Clintonova ženska *in* političarka. Tako kreira podobo ženske – političarke, ki ima veliko prednost, in ta prednost je, da je zelo privlačna ženska. Zdi se, kot da Potočnikova skuša povedati, da so tiste političarke, ki so privlačne, boljše od tistih, ki niso privlačne.

Zelo slikovit primer je primer poslanke Polonce Dobrajc, ki jo mediji predstavljajo kot najbolje oblečeno političarko v parlamentu. Tudi v intervjuju, ki smo ga analizirali (Dobrajc 1999), jo je novinarka predstavila kot zelo elegantno, seksi žensko z lepo postavo. Novinarka je opisala, da je Dobrajčeva "prišla na dogovorjeno srečanje v kavbojkah in črnem usnjenem plašču. Dama. Kot vedno." Nato jo je vprašala, ali ji laska, če ji kdo reče, da je najbolje oblečena ženska v parlamentu. Dobrajčeva je to najprej zanikala in tako

skušala ovreči mit o ženski kot seksualnem objektu in telesu ter se tako zoperstaviti dominantnim ideologijam. Po drugi strani pa je še v istem odgovoru dejala, da mora ženska, celo političarka, izgledati dobro, seksi in urejena. Seveda za 'moškega gledalca'. Zdi se, da hoče s svojim odgovorom kreirati podobo, da je to obvezna prtljaga, ki jo mora ženska nositi s sabo, če hoče biti dobra ženska, dobra političarka: "Ne. Dosti več bi mi pomenila pohvala, da dobro vodim seje, da imam dober nastop ali kaj takega, kar zadeva moje delo. Vse drugo pa ... Lestvice, zunanji videz, oblačila ... Kaj vem, to je stvar ... Saj niti ne vem, česa. Ampak očitno mora biti tudi to." (Dobrajc 1999) Zelo podoben je primer, ko ji novinarka reče, da se je malo spremenila, in ji posredno postavi vprašanje, ali želi, da bi mediji objavljali le tiste njene slike, na katerih je takšna, kot je sedaj – že spremenjena. Polonca Dobrajc je odgovorila zelo na kratko: "Ne ukvarjam se s tem." Eksplicitno je zanikala mit o ženski kot seksualnem objektu in telesu. Toda hkrati je odgovarjala: "Ja, ostrigla sem se, ampak že davno, spomladi 97." Zdi se, kot da hoče s tem nasprotujočim si odgovorom povedati, da je sedaj videti lepša, in predlagati medijem, naj objavljajo le tiste njene slike, na katerih že ima novo pričesko. Njene besede so izražale, da si je z novo pričesko dosti bolj všeč in da je videti lepša. Potemtakem je tudi Polonca Dobrajc ujeta v reproduciranje mita o ženski kot privlačni in seksi osebi, katere naloga je, da zadovolji moško poželenje.

Političarka kot skrbna in ljubeča oseba

V analiziranem gradivu smo odkrili veliko barvitih in nazornih manifestacij mita, v katerem je ženska konstruirana kot skrbna, ljubeča, materinska, predana oseba, ki postavlja v ospredje blaginjo drugih, ne svoje. Primerov je več. Med bolj zanimive prav gotovo sodijo odlomki iz objavljenega dnevnika nekdanje političarke Spomenke Hribar (Hribar 1999a, 1999b). Že v svojem prvem zapisu prepleta tople refleksije o svojem družinskem krogu, o hčeri, možu, vnučki, o gospodinjskih opravilih z resnimi političnimi temami in neizprosnimi, politično motiviranimi izjavami zlasti o sektaštvu Cerkve na Slovenskem, o približevanju Evropi in tedaj aktualnem vprašanju lipicancev. Ko denimo v drugem delu razmišlja o možnostih spravitve s preteklostjo, piše o trpljenju med drugo svetovno vojno, a pri tem omenja le ženske; tako se zdi, kot da so takrat trpele večinoma vdove in matere. Vdovcev in očetov ne omenja; kot bi jim odrekla možnost, da tudi sami žalujejo ob izgubi otrok ali drugih bolečinah; kot bi jim naprtila zgodovinsko krivico; njen mit o ženski kot skrbni in ljubeči osebi pa skladno s tem temelji predvsem na zmožnosti rojevanja in materinstvu. Hribarjeva opisuje tudi osebne zgodbe iz tistega časa, ob čemer predvsem sebe predstavlja kot skrbno, sočutno in materinsko: "Solze so tekle navznoter. Koliko

trpljenja. Koliko osamljenosti. Koliko nemoči." Besede "mamino življenje mi je bilo prva šola trpljenja. In moja osamljenost. Iz tega dvojega je izviralo moje sočutje do ljudi," to še dodatno poudarjajo.

Zgovoren je tudi primer samoreprezentacije Sonje Lokar, ko z izrecno ženskimi lastnostmi povezuje specifično politično držo, levičarstvo: "Toda nekaj je treba pribiti: ženski forum v ZLSD je bil in je še zmeraj pomembno levičarsko jedro te stranke." (Lokar 1997) Pravi, da je to vedno pomenilo, "da si na strani tistih, ki nimajo ničesar drugega kot svojo glavo in roke in so pripravljeni solidarno pomagati drug drugemu. Zatrjuje, da se ženski forum vedno ukvarja in skrbi za "konkretne ljudi;" odnos, ki ga po drugi strani gradi tudi mit krščanske matere, neskončno skrbne za druge. Ko se Sonja Lokar odzove na vprašanje, ali ni to njihovo levičarstvo že kar malce podobno veri, pravi: "Obsedeno je z vrednotami. Te leve vrednote pa so stare toliko kot krščanstvo, gre za vrednote, ki so stare toliko, kot je stara altruistična k sodelovanju usmerjena struja v človeškem rodu." Izrecno tudi trdi, da naj čustva v politiki igrajo pomembno vlogo: "Zato pravim, da so tudi čustva v politiki izjemno pomembna. Brez čustev se politike ne da razumeti in ne ukrepati. Ljudje, ki hodijo na volitve, v veliki meri ravnajo čustveno. In če je res tako, kako naj jih razume politika, če si ne dovoli čutiti." Dodaja pa še, da so ženske veliko pripomogle k izboljšanju tega, da se tudi v politiko naseljuje več čustev: "Deset let smo ženske v tej stranki neznansko veliko delale in postale primer ženske skupine, ki je dokazovala, kako se korak za korakom da nekaj zgraditi in potem je prišel poraz na volitvah." Ključen premik, ko pravi, je v tem, "da spoznaš, da nimaš pravice, tudi če misliš, da to veš bolje kot drugi, odločati v imenu ljudi in namesto njih." Diskurz Sonje Lokar je prepleten z jezikovnimi oblikami za izražanje skupnosti, družnosti, še posebej pogosto pa v intervjuju uporablja besedo *me*. Z njim konstruira posebno žpo spolu zamišljene skupnosti', iz katere so vsi moški zaradi pomanjkanja določenih lastnosti izključeni; te lastnosti so po Lokarjevi lastne pač le ženskam. Tako doseže polarizacijo med nekaterimi, ki določene značilnosti imajo, in drugimi, ki jih ne premorejo. S tem, ko identificira tipične lastnosti in funkcije, izoblikuje 'žensko skupnost'. Ena najpomembnejših lastnosti te 'me skupnosti' pa je prav ekspresivnost. Lokarjeva v tem kontekstu pojasnjuje tudi zgodbo z zadnjega partijskega kongresa v Beogradu, s katerim so se slovenski komunisti neformalno odcepili od jugoslovanske komunistične zveze in kjer je zaradi razkola javno potočila solze. Zelo vživeto novinarju odgovarja: "Tisti jok ni dokazoval čustev, temveč je bil posledica spoznanja, kaj se bo dogajalo. Ko smo odhajali s kongresa, sem vedela, da je vojna tu. /.../ Jokala sem, ker sem se bala, da bodo ljudje umirali, in takrat sem se bala, da bo najhujše in najprej največ joka in umiranja v Sloveniji." V odlomku je najprej poudarjeno, da te razvpite solze niso bile 'ženske solze' – solze, ki bi izražale njena čustva, ampak da so bile te solze potočene po treznem in

posledičnem premisleku, da so bile to solze njenega razuma, ker je razmišljala razumno. Vprašamo se torej lahko, ali je Lokarjeva 'jokala razumno'? Če pa dekonstruiramo njene besede, v njih poiščemo osnovne pomene, vidimo, da so bila prav čustva tista, ki so jo pahnila v jok (jeza, strah, zaskrbljenost). Sočustvovala je z veliko ljudmi, bala se je za njihove usode in že vnaprej je z njimi delila njihovo bolečino. Prav s tem se izraža skozi mit o ženski predanosti, ki na prvo mesto vedno postavlja druge. Njena diskurzivna samoreprezentacija navidezno ubeži temu mitu in jo kaže kot trdno, nepopustljivo in odločno, ki je jokala zato, ker je vse trezno premislila. Toda hkrati opozarja, da je v politiko treba vpeljati čustva, čeprav pristavlja: "Ne mislim, da moraš ravnati v politiki histerično in nepremišljeno."

Da je razmerje med čustvenostjo in neprizadetostjo, med vpletenostjo in skrbjo, družbeno pogojeno, predmet družbenega pogajanja in s tem problematično, je mogoče prepoznati v diskurzu Polonce Dobrajc. Čeprav je skozi njene izjave mogoče spremljati izrecne in neizrečene poskuse, da bi se kot političarka predstavila kot trda, nepopustljiva, hladna oseba – skratka 'ena izmed fantov' –, je po drugi strani težko spregledati izraze čustvene drže. V nekem svojem intervjuju sprva samozavestno pripoveduje, da sta edini stvari, ki zares štejeta, ko gre za državo, strokovno znanje in da je "treba voz potegniti naprej" (Dobrajc 1999). Takoj zatem pa odgovarja, da se je v politiko preveč vživela, seveda osebno in čustveno, da preveč resno jemlje te stvari: "Ampak – saj jih moraš, saj ne odločaš le o sebi in zase! Politika je predvsem odgovornost." Tovrsten diskurz drugim naravnost očita, da se v politiko premalo vživijo, da imajo do nje premalo čustven odnos, ne le premalo osebne angažiranosti. Popolna predanost lahko kaj izboljša; to je lahko le dobro za državo. Zelo ilustrativen je njen komentar o vzrokih za razdor z Zmagom Jelinčičem: "Ko ne moreš ničesar več dajati in ničesar več sprejemati, je bolje, da iz takega partnerstva izstopiš. Se zgodi. Tako pravim. Zdaj pa je očitno čas, ko bo treba tudi pri službenih razmerjih iti na svoje." Načelo "izstopi iz odnosa, ko ne moreš nič več dajati niti sprejemati" je tu preslikano s področja zasebnega življenja na področje politike. Prenos izreka ženska – političarka, in ker je odgovorna, je to sposobna narediti, s tem pa hkrati implicira poziv k posnemanju, kajti politika bo tako postala boljša in bolj produktivna. V ospredju sta zopet odgovornost in predanost zagotavljanju blaginje drugih. Dobrajčeva gradi takšno podobo, ko govori o materi dveh obolelih otrok, ki je bila izbrana za Slovenko leta: "Morda je pa prav ta prekmurska ženska, mati dveh obolelih otrok, ki ne tarna in se ne pritožuje, nekaj posebnega in zato Slovenka leta (...) Morda je pa prav to – to: da prenašaš svoje breme in usodo brez stokanja in večnega pritoževanja ..." Takšna konstrukcija ženskosti predanost nadgrajuje s podobo ženske kot mučenice, ki naj se nad ničimer ne pritožuje in naj vse breme prevzame na svoja ramena.

Primerljivo razmerje med izrecnim in impliciranim kot v prejšnjem zgledu ponuja tudi primer generalne sekretarke državnega zbora Jožice Velišček, ki se le na prvi pogled odreka samoreprezentiranju skozi mit o ženski kot skrbni osebi. V nekem intervjuju (1997) sprva poudarja, da je najpomembnejše strokovno znanje in da je to edina stvar, o kateri je sploh vredno razpravljati, kasneje pa opozori, da kaže povedati tudi kaj o njeni družini. Diskurzivna strategija, ki jo pri tem uporabi, je zelo učinkovita: "Če naj povem še kaj o družini, čeprav se mi podatki ne zdijo tako pomembni, naj omenim sina." (Velišček 1997) Družina je omenjena kot z nejevoljo, zgolj zato, ker je bila ravno izzvana; zgovorno pa je, da o njej govori kar precej obsežno: "/.../
naj omenim sina, ki bo pravkar star 23 let in je absolvent pravne fakultete. Ne samohvalno, a je kar priden, aktiven, dinamičen, ukvarja se še z drugimi stvarmi, predvsem z računalništvom. Skupaj z mojim življenjskim sopotnikom smo zelo zaposlena družina, videvamo se bolj zjutraj, zvečer in ob vikendih – takrat se bolj posvetimo drug drugemu in nadomestimo, kar smo med tednom izgubili. Moram pa omeniti tudi mojo mamo, ki mi zelo veliko pomaga pri raznih opravilih, ker sem pač precej zaposlena."

Tudi v samopredstavljanju Berte Jereb (1996), predsednice koordinacije upokojenskih združenj, je mogoče opaziti izpostavljanje pozornosti in sočutnosti, čeprav skuša hkrati zgraditi podobo odločne, moško neizprosne pogajalke v politiki. Ni naključje, da za ponazoritev svojega argumenta v nekem trenutku uporabi primer iz pediatrične prakse: "Ta družba je brezobzirna do vseh, ki niso komolčarji – do upokojencev, do otrok, ki so imeli raka, pa so ozdraveli. Povsod moramo dihati samo grabežljivost, denar." Jerebova s to izjavo enači odnos družbe, posredno oblasti, do upokojencev z odnosom do še pred kratkim zelo bolnih otrok, kar je predvsem učinkovita retorična strategija prepričevanja, ki skuša sprožiti čustveno reakcijo občinstva, v isti sapi pa naj bi izgovorjeno kazalo na to, da govori ena redkih, ki sploh vidijo človeško bolečino in trpljenje in ki si prizadevajo za lepše življenje drugih.

Ob vsem povedanem je težko spregledati diskurz Vike Potočnik, ki se med drugim predstavlja tudi kot zelo nežna, predana, skrbna oseba. Te poteze prodrejo celo v naslov enega od intervjujev (Potočnik 1999), ki ga je novinar izpeljal neposredno iz njene izjave – *Mezinček z županovo verigo.* Potočnikova pripoveduje: "Žal staršev nimamo več, imamo pa domačijo, katere lastniki smo vsi otroci. Bilo nas je pet. Med njimi sem bila najmlajša, zato so mi starši rekli Mezinček" (Potočnik 1999). Beseda *mezinček* označuje predvsem nekaj nežnega in ranljivega; uporabljena je celo kot pomanjševalnica. Veriga je druga metafora, ki je zapisana v naslovu, pri čemer Potočnikova poudari, da sicer ne prenese verig, "čeprav imam trenutno županske verigo." S tem pa je povezan tudi pomemben diskurzivni poudarek, ob katerem se osebna

odgovornost in motivirano politično delovanje kažeta kot nepristranska skrbnost; Potočnikova namreč omenja, da je županja "svoje in naše Ljubljane".

Toda vrnimo se na začetek tega intervjuja: "Velik napredek je že to, da v mestnem svetu in med političnimi strankami ni več tistega tako značilnega 'meča in ognja' in da se med nas počasi seli in naseljuje ustvarjalni nemir /.../ Nerada se hvalim. V teh osemnajstih mesecih mojega županovanja pa se je že marsikaj spremenilo tudi na boljše in dobrih rezultatov sem še posebej vesela." Iz tega odlomka izstopa zlasti skromnost. Skozenj se kaže oseba, ki ji ni do prepirov, ki poskuša ostati mirna in ob tem skrbeti za druge, tudi za tiste, ki niso na njeni strani, tj. za sovražnike. Svoje poslanstvo predstavlja kot skrb za vse. Sprejema mučeniško vlogo, poslanstvo, da živi predvsem za blaginjo drugih. Hkrati pa konstruira tudi podobo in identiteto matere in materinskosti, ko vseskozi govori o rojstvu, rojstnem kraju, hčeri, plodnosti ipd. Pogosto omenja svoje starševstvo in se (v nasprotju s politiki moškega spola) gostobesedno, s čustvenimi opisi in nerestriktivno rabo pridevnikov odziva na vprašanja o hčerki, ki jo predstavlja kot svojo največjo življenjsko srečo in dolžnost obenem. Kot kažeta naslednji izjavi: "Družino in družinsko življenje od nekdaj spoštujem. Moji najlepši spomini so na naše sicer skromno omizje doma, ki pa je bilo duhovno izjemno bogato, ko smo skupaj sedli h kosilu. To družinsko srečo skušam nadaljevati tudi s svojo hčerjo Ano (poudarek v izvirniku; opomba avtorjev), zato je najlepše, kadar sedeva skupaj za mizo h kosilu. To je tudi pravi čas za družinski klepet." "Komaj pa čakam, da se vrne hči Ana s počitnic na Visu. Življenje z mojo Ano pa bo tudi v Ljubljani ali kjerkoli pomenilo najlepše počitnice. Ana gre z mano povsod. Stara je osem let in je najbolj srečen čas mojega življenja. Življenje brez nje je, kot bi ugasnila luč." V teh in drugih podobnih odlomkih se nenehno ponavljajo besede *moja, hči, Ana,* kot bi mogli bralci sproti pozabiti, kdo in čigavo je to dekle. Podobni diskurzivni mehanizmi pa prevladujejo tudi, ko je govor o županovanju. Pogoste so zlasti obljube, da bo naredila veliko dobrih stvari za ljudi, da bo poskrbela zanje: "Rastejo nove Poljane, največja stanovanjska četrt v našem mestu, zgrajenih je že več kot 360 parkirnih prostorov /.../". Obljublja, da si bo prizadevala za boljše zdravstveno in socialno varstvo, za večji delež žensk v politiki, za razvoj malega gospodarstva, in nadaljuje:
"Tudi moj poziv meščanom in meščankam, naj odstopijo odvečne najemnine, ni naletel na gluha ušesa. Vseeno je treba v Ljubljani graditi študentske domove /.../" Poleg skrbnosti gre tudi za razumevanje, toplino in pozornost; gre za diskurz, ki išče pristen stik z občinstvom. Ko govori o ureditvi prometa v Ljubljani, pravi: "Res pa je, da imajo drugod veliko bolj dosledno in dodelano kaznovalno politiko, kot jo imamo v Ljubljani, čeprav v kaznovanju ne vidim prave rešitve. /.../ V množično lisičjo zalego pa v našem

mestu ne bomo šli, to sem obljubila tudi na začetku svojega mandata". Osrednja zamisel, ki se kaže skozi analizirane primere, je predvsem prizadevanje, da se z rezultati dokaže, da je mogoče "z znanjem in odgovornostjo delati dobro"; vodilo Potočnikove je v tem, da bo delala "v dobro mesta in meščanov, ki so me izvolili za županjo." S svojilnimi zaimki (*naše, moje*) konstruira predstavo o skupnosti, v kateri živimo skupaj in kjer bo za vse poskrbljeno. Bralcem in bralkam daje občutek varnosti, topline. V ospredje samoreprezentiranja je hkrati postavljena tudi pogosto omenjena 'odgovornost'.

V nekem drugem intervjuju Potočnikova zatrjuje, da je njena strategija "mehka strategija," s pomočjo katere se lahko vse težave rešujejo "strpno in potrpežljivo" (Potočnik 1998). Predstavlja se kot oseba, ki ne želi biti nepopustljiva in osorna, temveč strpna in predana, skrbna in nediskriminatorna do prebivalcev in prebivalk Ljubljane. Pripravljena je storiti vse za "moje ljudi" – nenehno prisotna fraza. Ko sta jo novinarja na nekem mestu vprašala, v kakšnih odnosih je z direktorjem podjetja Holding mesta Ljubljane, ki igra pomembno vlogo pri upravljanju javnega mestnega prevoza, pokopališča Barje, mestnega vodovoda itd., je odgovorila, da se z njim po volitvah "še nisva sestala". Toda v nadaljevanju vendarle spravljivo govori o tej sporni temi: "Sem pa iz LPP dobila čestitko z željami za čim boljše sodelovanje in nadaljevanje subvencioniranja javnega prevoza ..." Ob koncu sta jo novinarja vprašala, s katerimi direktorji javnih podjetij je bila doslej najbolj nezadovoljna. Potočnikova povedno odgovarja: "Grdo bi bilo, ko bi na podjetja in posameznike kazala s prstom. /.../ Direktorjev večinoma ne poznam, pogovori, ki sem jih imela z njimi, pa so bili bolj vljudnostne narave." Potočnikova ohranja predpostavko o 'mehki strategiji', dodaja pa ji tudi storilnostno komponento; vselej bo pač poskrbela za druge – za "moje ljudi".

V naši analizi se je za najbolj pogosto konstruiranega in reprezentiranega pokazal mit o ženski kot skrbni in ljubeči osebi. Kljub temu pa ne trdimo, da ta ali preostali trije miti, ki smo jih analizirali, dokončno prekrijejo celoten spekter možnosti za izražanje ženskosti. Zato bomo na tem mestu skušali predstaviti mit, ki ga je bilo pri političarkah v Sloveniji z diskurzivno analizo tudi moč odkriti: mit o ženski kot mučenici. Nekatere političarke žensko razumejo kot osebo, ki ni nihče in ki mora nekaj šele postati, toda pri tem se mora odpovedati veliko rečem. O ženskah govorijo kot o "nižjih" od moških in to predstavljajo kot njihovo naravno pozicijo. Potočnikova denimo razlikuje med naravo in kulturo, ko govori o odnosih in enakosti med moškimi in ženskami. Moške enači s kulturo in tehnologijo, ženske z naravo. Ženske se potemtakem morajo boriti, da se vzpnejo na raven kulture: "Tako kot je treba skrbeti za red in razmerje med naravo in tehnologijami, ki jih izumlja človek, in ju spoštovati, je trebna skrbeti tudi za ravnovesje med moškim

in žensko, saj se ta pola ustvarjalno in bistveno dopolnjujeta in ni življenja drugega brez drugega" (Potočnik 1999). Potočnikova na tem mestu uvaja ločnico med naravo in kulturo – tehnologijami in ta dva pola preslikava na razmerje med žensko in moškim. Tako v očeh bralcev in bralk kreira podobo povezanosti moških s tehnologijami in povezanosti žensk z naravo. Zdi se, da poskuša reči, da se mora ženska boriti, da postane političarka, medtem ko ima moški to že v svoji 'naravi'. Obenem pa poudarja, da moški ne smejo pozabiti, zakaj je tako – zato, ker se ženske, ki so bliže naravi, žrtvujejo za reprodukcijo človeštva. Tudi Lokarjeva nam predstavi strategijo, da se morajo ženske vseskozi boriti, pri čemer namiguje, da moškim to ni potrebno, ker so v 'naravno' privilegirani poziciji (Lokar 1997). Iz njenih odgovorov se tako konstruirajo pomeni, češ da se političarka ne bi smela upokojiti, saj bi tako postala pasivna. Nenehno se mora boriti, ali kot je to opisala Sonja Lokar: "Ne bi bila v penziji, če bi bila tedaj, ko nam je potekel mandat v parlamentu, imela priložnost biti kje v službi. Trudila sem se, da bi dobila normalno delo, a ga nisem mogla dobiti. Potem sem pač izbrala to neprijetno varianto upokojitve, ki je ne moreš moralno braniti, to je rešitev v sili. Če pa je že tako, sem si dejala, bom še vedno delala. Lahko bi doma mirno okopavala svoj vrtiček." Zdi se, da Lokarjeva meni, da je upokojitev za političarko zelo neprijetna, ker s tem dejanjem kaže moškim, da ni sposobna opravljati svojega dela. V tem smislu mora biti mučenica in prav to je mit, ki ga te političarke pomagajo konstruirati, ko govorijo o tem, da se morajo ženske boriti do smrti že zato, ker so 'naravno' v podrejenem položaju. Čeprav pogosto eksplicitno poudarjajo, da je to posledica moške ideologije, se po drugi strani same obnašajo, kot da je podrejenost žensk normalno stanje stvari, češ, ženske so bliže naravi. Svojo podrejeno pozicijo sprejemajo, obenem pa izpostavljajo stališče, da je enakost z moškimi mogoča le z večnim bojem, torej le, če je ženska resnična mučenica.

Sklep

Političarke, katerih diskurz smo analizirali, so vkoreninjene v nekatere izpostavljene mite o ženskosti, o njihovi poziciji in obnašanju v družbi. Ker v svojem javnem delovanju združujejo vlogo političarke in ženske, so v javnih izjavah pogosto izzvane k refleksiji o teh mitih. Zato se ti miti v njihovih diskurzivnih praksah pojavljajo vsaj toliko, če ne še bolj, kot v diskurzih drugih žensk. Strategije, ki jih političarke pri tem uberejo, so raznolike, pestre in izvirne; odvisne so od značaja, politične funkcije, zakonskega statusa, izkušenj iz preteklosti itd.

Izhajajoč iz tipologije mitov Macdonaldove smo odkrili, da se obravnavane političarke samoreprezentirajo v močni povezavi s temi miti. Še več, političarke so še daleč od pozicije, ki bi demistificirala,

dekonstruirala prevladujoče diskurze in obnašanje. To pomeni, da ne moremo trditi, da so izključno moški in mediji tisti, ki reproducirajo dominantne diskurze o ženskah, marveč tudi ženske (političarke) same. V večini analiziranih odlomkov se kaže, da političarke v Sloveniji spontano izražajo svojo ženskost skozi omenjene mite, kar je še posebej povedno takrat, ko jih v intervjujih k temu neposredno napeljejo novinarji in novinarke. Konstruiranje njihove identitete in način izražanja skozi diskurz sta seveda individualizirana in specifična, vseeno pa je mogoče opaziti, da se pripravljenost za tovrstno samoreprezentacijo lomi; nemalokrat jo izrecno zavračajo, hkrati pa jo, kot kažejo analizirani primeri, z drugimi diskurzivnimi mehanizmi udejanjajo, utrjujejo in potrjujejo.

Političarke so torej trdno zasidrane in ujete v mite o ženskosti, kot da so nekaj samoumevnega in naravnega v slovenski družbi in kulturi. Hegemonskih predstav, ki v naši družbi utrjujejo te mite, ne problematizirajo. Zdi se celo, da so te predstave tako vseobsegajoče, da v svoje globine enako goltajo vse člane zamišljenih skupnosti, tudi tiste najbolj izpostavljene: športnice in športnike, umetnike in umetnice ter, v našem primeru, političarke. Tudi zato se ledene gore obravnavanih mitov o ženskosti še dolgo ne bodo stalile.

LITERATURA

BARTHES, Roland. 1993 (1957). Mythologies. *New York: The Noonday Press.*

BEAUVOIR, Simone de. 1997 (1949). The Second Sex. *London: Vintage.*

BRUNSDON, Charlotte et al. (ur.). 1997. Feminist television criticism. *Oxford: Clarendon Press.*

BURR, Vivien. 1995. An Introduction to Social Constructionism. *London: Routledge.*

DOLAR, Mladen. 1991. Spremna beseda. V: Foucault, Michel. Vednost-Oblast-Subjekt. *Ljubljana: Krt.*

EDLEY, Nigel. WETHERELL, Margaret. 1995. Men in Pesrpective. Practice, Power and Identity. *London: Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf.*

FOUCAULT, Michel. 1991. Vednost-Oblast-Subjekt. *Ljubljana: Krt.*

GLEDHILL, Christine. 1997. Genre and Gender: the case of soap opera. V: Hall, Stuart (ur.). Representation: cultural representation and signifying practices. *London: SAGE Publications.*

HALL, Stuart (ur.). 1997. Representation: cultural representation and signifying practices. *London: SAGE Publications.*

HALL, Stuart. 1997. The Work of Representation. V: Hall, Stuart (ur.). Representation: cultural representation and signifying practices. *Ss. 13–74. London: SAGE Publications.*

HARAWAY, Donna J. 1999 (1991). Opice, kiborgi in ženske: Reinvencija narave. *Ljubljana: ŠOU, Študentska založba.*

KWANDE, Elin. 1999. "In the Belly of the Beast". Constructing Feminities in Engineering Organizations. The European Journal of Women's Studies*, 6, 3, ss. 305–328.*

LINCOLN, Bruce. 1989. Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification. *Oxford: Oxford University press.*

MACDONALD, Myra. 1995. Representing Women. Myths of Femininity in the Popular Media. *London: Edward Arnold.*

ORTNER, Sherry B. 1983 (1974). Is Female to Male as Nature is to Culture? V: Zimbalist Rosaldo, Michelle (ur.). Lamphere, Louise (ed.). Woman, Culture and Society. *Ss. 67–87. Stanford: Stanford University Press.*

WOODWARD, Kathryn (ed.). 1997. Identity and Difference. *London: SAGE Publications.*

WOODWARD, Kathryn. 1997. Concepts of Identity and difference. V: Woodward, Kathryn (ur.). Identity and Difference. *Ss. 7–50. London: SAGE Publications.*

ZIMBALIST ROSALDO, Michelle (ur.). LAMPHERE, Louise (ur.). 1983 (1974). Woman, Culture and Society. *Stanford: Stanford University Press.*

ANALIZIRANI VIRI

Brezigar, Barbara. 1997. Predstojnik ima vedno prav. Delo, 29. marca (intervjuvala Alenka Leskovic).

Brezigar, Barbara. 1999a. Na moje odločitve politika ni vplivala. Dnevnik, 12. junija (intervjuvala Marjana Vončina).

Brezigar, Barbara. 1999b. Intervju: Barbara Brezigar. Mag, 9. junija (intervjuval Ivan Puc).

Dobrajc, Polonca. 1999. Raje smo gasilci kot zidarji. Nedeljski dnevnik, 17. januarja (intervjuvala Marjana Vončina).

Grešovnik, Boža. 1999. Ranjena zver. Boža Grešovnik o zaupanju, prijateljstvu in veri v SLS. Jana, 28. aprila (intervjuvala Branka Grujičić).

Hribar, Spomenka. 1999a. Lipa, lipica, lipicanec. Dnevnik (1). Delo, 16. oktober.

Hribar, Spomenka. 1999b. Enačba sovraštva. Dnevnik (2). Delo, 9. oktobra.

Jereb, Berta. 1996. Namesto zraka dihamo grabežljivost. Delo, 27. januarja (intervjuvala Mija Repovž).

Kozmik, Vera. 1996. Kam so šle vse ženske? Mag, 20. novembra.

Kozmik, Vera. 1997. Za ženske bo še slabše. Večer, 8. marca (intervjuvala Darka Zvonar Predan).

Kozmik, Vera. 2000. Oblast je sladka in moški imajo radi sladkarije. Nedeljski dnevnik, 16. januarja (intervjuvala Marjana Vončina).

Lokar, Sonja. 1997. Ocenjevali smo, da branimo paleto socialdemokratskih vrednot, ljudje pa so slepi, ker tega ne vidijo. Panorama, 10. aprila (intervjuval Marjan Horvat).

Potočnik, Vika. 1997. V boj z mehko roko. Nedeljski dnevnik, 1. decembra (intervjuvala Tina Horvat).

Potočnik, Vika. 1998. Nekatere bo bolela glava. Dnevnik, 2. decembra (intervjuvala Suzana Rankov in Damjan Franz).

Potočnik, Vika. 1999. Mezinček z županovo verigo. Nedeljski dnevnik, 25. julija (intervjuval Ladislav Lesar).

Veliščck, Jožica. 1997. Jožica Veliščck: Državni zbor je pravzaprav kot veliko podjetje. Delo, 19. januarja (intervjuvala Jana Taškar).

Vesna Leskošek

Med nevtralnostjo in univerzalnostjo uporabe moškega slovničnega spola

Na problematičnost rabe slovnične kategorije spola sem naletela ob študiju ženske zgodovine na Slovenskem do druge svetovne vojne. Ukvarjam se namreč s feminizmom prvega vala, ki nikoli ni bil interes domačega zgodovinopisja. Pri prebiranju in pregledovanju slovenskih zgodovinskih tekstov vidimo, da se selektivni spomin ustvarja tudi z rabo jezika, kar je predmet pričujočega teksta. Večina zgodovinskih knjig je namreč pisana v moškem spolu s predpostavko, da ta predstavlja oba spola. Uporaba moškega spola pri pisanju nasploh, ne samo zgodovine, se predstavlja kot uporaba nevtralne slovnične oblike (Kozmik 1995:5). Takšne predpostavke seveda ne držijo in ne vzdržijo, ko pokažemo na posledice uporabe. Skozi analizo zgodovinskih tekstov želim pokazati, da nobeden od obeh spolov ni nevtralen in takšna ne more biti niti njuna slovnična uporaba.

Učinki in posledice

Splošna ugotovitev ob študiju novejših zgodovinskih tekstov, nastalih v zadnjih desetletjih, je pomanjkanje ženskih imen in ženskih dogodkov, razen redkih izjem, ki pa ne pripomorejo bistveno k temu, da bi bila vloga ženske in njen položaj v preteklosti bolj jasna. Tako je tudi v knjigi z zgovornim naslovom Zgodovina Slovencev (Grafenauer et al., 1979). Vključila sem vse dogodke, v katere so bile vključene ženske do konca 19. stoletja, pri tem pa dopuščam tudi možnost, da sem kakšnega spregledala. Analiza se ne nanaša na vsebino in pomen zapisov, usmerimo pozornost le na

dejstva. Vseh zapisov, ki omenjajo ženske, je 26. Če bi jih pisali brez presledkov, bi obsegali 2 strani. Zgodovina Slovencev obsega vsega skupaj v svojem prvem delu 960 strani, do konca 19. stoletja. pa jih je približno 590. Ne najdemo drugih ženskih imen kot grofico Hemo iz 10. st., Veroniko iz Desenic (ki ni omenjena v imenskem kazalu, najdemo pa jo v opisih Celjskih grofov) in Marijo Terezijo. Čeprav so bile ženske vendarle na nekaj mestih omenjene, kot geslo niso bile uvrščene v stvarno kazalo. Glede na to, da so ženske v nekaterih dogodkih omenjene posebej, ne vemo, kako so bile prisotne v drugih opisih zgodovinskih obdobij. Ali niso omenjane zato, ker jih sploh ni bilo, ali je razlog drugačen? Ne vemo, kakšna je bila njihova vloga v vojnah, kmečkih uporih, ob turških vpadih, ob menjavah oblasti, v času reformacije in protireformacije. Še sploh je pomembno obdobje narodnega preporoda po letu 1848, ko se prične boj za jezik in aktivnejši razvoj kulture. Ustanavljajo se časopisi, pišejo se knjige, razvijati se prične javno življenje.

V knjigi najdemo poglavja z naslovi, kot so Demokratična in socijalna prebuja na Slovenskem, Afirmacija slovenske narodne celote in podobno, vendar iz zapisov ni prepoznati nič o ženskah. Kljub temu pa iz zapisanega razberemo vezanost žensk tako na javno kot na zasebno. Očitno je, da so že zelo zgodaj imele pravico do lastnine in moč odločanja oz. vladanja (Hema, Slava, grofica Tanhaussen, Uršula Mekintzer, štiftarice). Plačevale so davke, torej so imele dohodek in določeno samostojnost. Lahko so volile, čeprav po moških zastopnikih. Že v 18. stoletju so se zaposlovale v industriji in se borile s stavkami za boljši položaj. Opisani dogodki nam pokažejo aktivno žensko, čeprav brez prave družbene moči. Volile so lahko le po zastopnikih, bile so preganjane (čarovniški procesi), posiljevane (Tahijeva zgodba), ob smrti moža so morale umreti, bile so predmet trgovanja (politične poroke, suženjstvo). Vsekakor pa je dejstvo, da je za kakršnokoli sklepanje o njihovi družbeni vlogi, statusu, vplivu ali aktivnosti premalo podatkov. Ob branju se pojavijo predvsem vprašanja brez ustreznih odgovorov. Nič ne izvemo o lastnini, dedovanju, upravljanju s premoženjem, volitvah, vlogi v kulturi in politiki, udeležbi v političnih strankah, o ženskem gibanju in boju za pravice, čeprav so to teme, ki jih knjiga obravnava. Na nekaj mestih so ženske omenjane kot "kult rodovitnosti".

Glede na to, da so pri večini dogodkov bogato omenjana moška imena (in so pisani v moškem spolu ali pa so opisani dogodki ilustrirani z moškimi imeni), bi lahko sklepali, da so bili ob nekem dogodku akterji le moški, vendar tudi na ta način ne moremo odgovoriti na vprašanje o ženski prisotnosti. Poglejmo primer iz kulture. Nekaj preteklosti vendarle poznamo, zato vemo, da je prva pesnica Fany Hausmannova, prva pisateljica Josipina Turnograjska, potem Pavlina Pajkova in nenazadnje Zofka Kvedrova. Tukaj je še Barica Nadlišek-Bartolova in ostale pisateljice iz konca 19. in začetka 20. st. V poglavjih o kulturi niso omenjane ženske, tudi Zofka Kvedrova ne,

čeprav je takrat veljala za vrhunsko slovensko pisateljico tudi v primerjavi s svojimi moškimi kolegi. Tako vidimo, da uporabljen moški spol dejansko pomeni opisovanje moških in ne hkrati tudi žensk. Pomanjkanje ženskih imen v navedeni knjigi torej ni posledica neprisotnosti žensk, temveč posledica spregledanosti vsega, kar so v preteklosti počele ženske. Spregledanost pa je lahko posledica več dejstev ali ideologij. Mogoče je, da jih pri dogodkih res ni bilo zraven. Vendar tudi v tem primeru ne vemo, ali je šlo za njihovo prosto izbiro ali pa jim je bila prisotnost prepovedana (kot npr. članstvo v političnih strankah ali kratenje volilne pravice). Je šlo torej za družbene neenakosti ali neinteres, ki bi ga cinično povezali z biološkim determinizmom? Druga možnost je, da so bile ob dogodkih prisotne ali enako aktivne, vendar to dejstvo ni bilo ocenjeno kot dovolj pomembno, da bi bilo opisano. Tretja možnost pa je, da so bile aktivne, da je na njihovo javno delovanje vezanih več avtonomnih dogodkov, ki pa so spregledani namenoma oz. ocenjeni kot nepomembni. Dosledna uporaba moškega spola nam ne da odgovora na nobeno od treh predpostavk, vendar jih s tem tudi ne ovrže.

V iskanju odgovorov se lotimo naslednje obsežne zgodovinske knjige in sicer Zgodovine slovenskega naroda Josipa Mala, ki je izhajala po delih v letih od 1928 do 1939, v celoti pa je izšla pri Mohorjevi družbi leta 1993. Ponovno bomo odvrnili pozornost od vsebine dogodkov in se usmerili le na dejstva. Zapisov dogodkov je sicer manj, sama sem jih naštela 9. Vendar je tudi zajeto obdobje, ki ga pisec obravnava, dosti krajše. Obsega čas od francoske okupacije pa do konca 19. stoletja. Zanimivo je dejstvo, da se popisani dogodki razlikujejo od dogodkov v prejšnji knjigi. Sicer kot davkoplačevalke ravno tako omenja čipkarice, vendar med opisi najdemo tudi dve družbeni akciji žensk proti krivicam. Omenjena je "pogumna Uršula Ferjan". Obe akciji bi lahko pojmovali kot civilnodružbeni, saj sta se izkazali kot obliki državljanske nepokorščine.[1] Ženske so prikazane kot akterke dogajanja. Pri akcijah so bili prisotni tudi moški, ki pa so bili le priče dogodkom. Josip Mal opisuje tudi dogodke v Ljubljani iz l. 1948, ko so prihajale na shode o političnih zahtevah Slovencev večinoma ženske. Govorci so apelirali nanje, naj vplivajo na svoje može. Ko govori Josip Mal o pisateljih in pesnikih (v moškem spolu), omenja Pavlino Pajkovo, Zofko Kvedrovo, Leo Faturjevo in Marijo Kmetovo (str. 1186).

Najbolj očitna razlika med obema knjigama je v tem, da slednja omenja ženske z imeni in priimki, pa čeprav so redke, v prvi pa so ženske brezimne. V drugi knjigi so ženske akterke dogajanj, prisotne v različnih akcijah, v prvi takšne akcije niso popisane, razen stavk delavk. Nove informacije potrdijo prisotnost žensk v javnosti, njihovo aktivno participacijo in osebna imena. V zapisih lahko tudi opazimo omembo moških in žensk ob posameznih dogodkih, npr. "kmetje in njihove žene" (str. 666). Kljub uporabi moškega spola pri opisovanju "pesnikov in pisateljev" vemo, da so prisotne tudi ženske, saj jih

[1] Akciji sta se nanašali na preprečevanje rubeža na Bledu in ohranitev starega pokopališča pri Beljaku.

pisec poimenuje. Kljub razlikam pa ostaja dejstvo, da je vsota dogodkov, kjer so omenjene tudi ženske, majhna. Ko se avtor loti obdobja od konca prejšnjega stoletja naprej, ne omenja več žensk. Tudi takrat ne, ko govori o društvenem življenju ali časopisju. Pa vendarle vemo, da je Slovenka v Trstu pričela izhajati l. 1897 in da je bilo prvo žensko društvo ustanovljeno leta 1901 v Ljubljani (oz. 1898 v Idriji[2]). Opazimo lahko podoben učinek pisanja kot v prejšnji knjigi. Bolj kot pisci opisujejo aktualen čas svojega pisanja, manj je prisotnih žensk. Vedno manj torej vrednotijo te dogodke kot pomembne in jih zlahka spregledajo, lahko pa je to tudi posledica jezikovne rabe spola, saj velja pravilo, da morajo biti ženske prepoznavne v uporabljenem moškem spolu.

Da ne bi sklepali prehitro, vzemimo pod drobnogled naslednjo knjigo z naslovom Pravna zgodovina Slovencev Sergija Vilfana. Tudi za to knjigo je na splošno značilna uporaba moškega spola, ki marsikdaj lahko prikrije žensko participacijo, kljub temu pa vsebuje obsežna poglavja, ki se tičejo pravnega položaja žensk v zgodovini. Značilno za opisovanje je predvsem *spoznanje o razlikah* v pravicah in pravnem statusu moških in žensk. Avtor te razlike prepozna in jih tako tudi zapiše. Bolj jasne postanejo možnosti, ki so jih ženske imele, njihov družben položaj, predvsem pa lastninska razmerja, ki omogočajo ekonomsko neodvisnost. Avtor jasno prepozna dejstvo, da je o ženskah malo znanega in raziskanega ter ugotavlja, da bi bilo potrebno temu problemu posvetiti veliko več pozornosti. To prepušča drugim raziskovalcem in raziskovalkam.

Pod drobnogled bi lahko vzela še nekaj drugih virov, ki se ukvarjajo z zgodovino do začetka 20. stoletja, vendar se zgodba bolj ali manj ponavlja. Splošne ugotovitve bi lahko strnila v nekaj trditev, ki jih lahko prenesem tudi na ostalo literaturo. Zgodovina je pripravna veda za prikazovanje pomena uporabe moškega spola kot nevtralnega, veljavnega za moške in za ženske. Pripravna predvsem zato, ker nam z uporabo enega spola ne nudi celostne podobe preteklosti. O vlogi žensk namreč ne izvemo nič, razen tistega, kar je direktno izrečeno z uporabo ženskega spola. Iz zapisov je hkrati razvidno, da večina dogodkov, ki so pisani v moškem spolu, vključuje le moške akterje. Takšno je npr. opisovanje političnega dogajanja, strankarskih bojev, posameznih oseb iz cerkvenega, političnega, publicističnega ali strankarskega življenja. Vendar so v moškem spolu opisana tudi dogajanja v društvenem, gospodarskem, kulturnem in ostalem delovanju,kjer so prisotne tudi ženske. Moški spol pisci torej uporabljajo v obeh primerih, ko so akterji samo moški in ko so delujoči moški in ženske hkrati. Čeprav posamezne dogodke v zvezi z ženskami pisci tudi posebej opišejo. Vendar je teh opisov tako malo, da je preprosto težko verjeti, da so bile ženske prisotne le v zvezi z njimi. Poleg tega vidimo, da se opisi med sabo razlikujejo, da niso opisani isti dogodki v različnih knjigah, kar nam da slutiti, da ti dogodki niso edino zgodovinsko dogajanje v zvezi z ženskami.

[2] Društvo Veda je ustanovil Etbin Kristan in sicer ga je sam poimenoval kot prvo slovensko žensko društvo.

Učinki uporabe ene same spolne slovnične oblike se kažejo najprej v nerazpoznavanju vloge žensk. Imajo pa tudi globlje, bolj usodne posledice. Ta "lingvistični redukcionizem" na en spol ima za posledico tudi redukcionizem celotnega zgodovinskega dogajanja na en sam spol. Še sploh takrat, kadar dogodek gledamo preko predsodkov in stereotipov, ki veljajo za pojmovanje ženskosti in moškosti. Ženske si predstavljamo tam, kjer predpostavljamo, da bi lahko bile prisotne, in ne tam, kjer so dejansko bile. Nazoren primer za podkrepitev trditve najdemo v bogatem slikovnem materialu ob pisnem tekstu v zgodovinskih knjigah. Ključ za razumevanje najdemo v naslednjem primeru. Vse tri knjige omenjajo med drugim tudi železarstvo kot pomembno industrijsko panogo v 18. in 19. st. O žebljarjih je več zapisov, med drugim tudi, da so se združili v "Prvo žebljarsko in železnoobrtno zadrugo". V 19. st. so pričeli prihajati na trg strojno izdelani žeblji, vendar niso mogli povsod zamenjati ročno izdelanih. Zato so strojne tovarne obdržale oddelke za pobijanje žebljev (Gestrin-Melik 1979: 528). Pojav v žebljarstvu so bili pošterovci (podjetniki, ki so kovali žeblje ne glede na kakršnekoli tradicionalne deleže ali pravice do ješ) in ješarji (pravni nasledniki starih, nekdaj s fužinskim deležem združenih ješ) (Vilfan 1961: 390).

Oba zapisa o žebljarjih sta pisana v moškem spolu. Glede na to, da je šlo za težko industrijo, te panoge ne povezujemo z ženskim delom, saj velja za fizično zahtevno, torej ženskam neprimerno. Ukvarjanje z železarstvom ne spada v stereotipno sodbo o tem, kaj je žensko delo in kaj ni, še sploh, če to povežemo s predsodki o ženski naravi in njenih fizičnih zmožnostih. Presodili bi lahko, da uporaba moškega spola pomeni tudi moške izvajalce del. Vendar nas na napačno presojo opozori fotografija iz 19. stoletja na str. 531 v knjigi Zgodovina Slovencev. Prikazan je oddelek kroparske tovarne, v katerem vidimo za stroji *same ženske*. V sobi je en sam moški v obleki in kravati, ki stoji na sredini in daje vtis delovodje. Ženske sedijo ali stojijo za stroji v očitnih delavnih držah, z zavihanimi rokavi, predpasniki in z zavezano ruto na glavi.

Takšna informacija, ki jo dobimo iz fotografije, je presenetljiva. Opozori nas na bistvene nevarnosti uporabe enega spola za opisovanje življenja obeh. *Ponovimo dejstvo, da se uporaba moškega spola nanša tako na situacije, ko so akterji dogajanja moški in ženske, ko so akterji samo moški in pogosto tudi takrat, ko so akterke dogajanja same ženske ali pa so te v veliki večini.* Če to ni posebej zapisano, potem ne moremo prepoznati, kdo v zgodovini je stal ali stala za zapisanim in kdo ne. Še posebno postane ta dilema stvarna takrat, ko ni omenjenih nobenih ženskih imen. Videli pa smo, da se ženska imena skozi čas izgubljajo, ker se dogodki, ob katerih so omenjena, ne vrednotijo kot pomembni. *Uporaba moškega spola vedno bolj pomeni hkrati tudi moške akterje dogajanj.* Če uporabljen moški spol povežemo s stereotipnimi predstavami in predsodki o moškosti in ženskosti ter naravnih

zmožnosti moškega in ženske, potem je seveda ženska participacija v zgodovini izničena. Ker ni ženskih imen in dogodkov, kjer bi bile kot spol omenjene, potem jih v zgodovini dejansko ni. Njihova participacija se z uporabo moškega spola popolnoma prikrije. Zgodi pa se nekaj drugega. Ker ni imen in ne dogodkov, pričnejo moški dogodki prekrivati tudi ženske. *To, kar je univerzalno v uporabi moškega spola, je v bistvu univerzalnost moškega delovanja. Kar storijo moški, postane edino pomembno in ima učinke na oba spola. Uporaba moškega spola torej ni nevtralna v smislu popisovanja delovanja obeh spolov in enake participacije obeh spolov pri opisanih dogodkov. Uporaba moškega spola pomeni predvsem pasivnost ženske kot prejemnice in aktivnost moškega kot ustvarjalca. V tem smislu uporaba moškega spola ni nevtralna temveč univerzalna, ker postajajo dogodki, ki jih ustvarja, univerzalni, veljavni za oba spola.* S takšno uporabo *prikrijemo razlike* oz. neenakosti med moškimi in ženskami ter žensko participacijo v zgodovini.

O nevtralnosti bi pogojno lahko govorili takrat, ko bi bila participacija v nek dogodek enaka in pogoji zanjo enakopravni, ko torej razlik v možnostih ne bi bilo. Takrat bi vedeli, da se za zapisanim nedvomno skrivata oba spola z enako udeležbo, pa naj bo za zapis uporabljen moški ali ženski spol. Ko pa temu ni tako, ko gre za razlike in različne možnosti, potem za opisovanje dogodkov ne moremo uporabljati enega samega spola, ker z njim razlike prikrijemo, zakrijemo ali izničimo. Ravno zato moramo iskati glavni razlog za vtis o neprisotnosti oz. neaktivnosti žensk v slovenski zgodovini v uporabi moškega spola pri njenem pisanju. *Seksizem v jeziku ni samo v tem, da se en spol postavi nad drugega, temveč v tem, da se s tem prikriva in zakriva žensko delovanje, njena aktivnost, participacija in razlike v možnostih.* Od tu tudi potreba po iskanju vsega ženskega v preteklosti.

Toliko o učinkih in posledicah uporabe enega spola za prekrivanje delovanj obeh. Da bi razumeli mehanizme, ki pripeljejo k učinkom, moramo razumeti pomen spola na sploh, še prej pa se lotimo njegovega pomena v slovničnih pravilih, kjer razlikovanje dobiva svojo legitimnost. Diskurz o spolu ni in ne sme biti omejen le na stroko, ne moremo pa je izločiti, saj je jezikoslovje tisto, ki skrbi za razvoj jezika in postavlja pravila. Na pragmatični ravni je slovstvo tisto, v katerem spolne delitve dobijo potrditev in oporo. Izvor legitimnosti delitve slovničnih spolov je opredelitev moškega spola kot nezaznamovanega in s tem reprezentativnega za oba spola, kar za ženski spol nikakor ne velja.[3] Ženski spol velja za zaznamovanega in kot tak ne more reprezentirati nikogar drugega kot samega sebe. Pri tem se postavlja vprašanje, kaj nezaznamovanost pomeni, od kod njen izvor, s čim je ženski spol zaznamovan, oz. kaj povzroča razliko. Pojem (ne)zaznamovanosti je v zadnjih nekaj letih postal tudi predmet razpravljanj znotraj jezikoslovja samega.

[3] Hierarhizacija spolov na način, da moškega prikazujemo kot nevtralnega in ženskega kot izrazito parcialnega, razliko med spoloma povečuje in ne zmanjšuje. V nasprotju s tem dejtvom so jezikoslovci in jezikoslovke prepričani (Vidovič Muha 1997: 78), da se neenakost povečuje ravno v zahtevah po uporabi obeh spolov.

Dekonstrukcija

Jezikoslovci in jezikoslovke postavljajo v zvezi s slovnično kategorijo "spol" naslednje trditve in pravila:

• Moški spol je slovnično nezaznamovan nasproti ženskemu, zato se v primerih, ko je jasno, za kateri spol gre, samostalniške besede in oblike moškega spola lahko rabijo namesto ženskih. (Toporišič v: Kozmik, 1995: 17)

• Za obvestilno učinkovitost je nujno sprejeti dejstvo, da je nezaznamovanost po spolu v veliki večini primerov homonimna[4] z obliko za moški spol. (Vidovič Muha, 1997: 77)

• Na formalni ravni bi bilo mogoče pojav utemeljevati z vsaj izhodiščno manjšo morfemsko obremenjenostjo oblike za moški spol – z neke vrste jezikovno gospodarnostjo. Zakaj je tako in ne drugače, ne vemo. (ibid.)

• S širjenjem ločevanja po spolu si je jezik za izrazilo spola ustvaril besedotvorna in morfološka izrazila. K poimenovanju se je dodal morfem,[5] ki je signaliziral, da se poimenovanje nanaša na tisti del, za katerega je značilna lastnost – eden od spolov. Tako je nastal zaznamovalni člen kategorije, ki je nosilec kategorije. Pri spolu je v indoevropskih jezikih zaznamovalni člen ženski spol. (Todorović 1999: 11)

• Poimenovanje moškega spola še vedno lahko ohranja osnovni pomen nezaznamovanosti glede na spol, kakršnega je beseda imela pred nastankom kategorije in pred ločitvijo dveh oblik, in torej poimenuje predstavnike obeh spolov (zlasti v množini). Seveda pa tudi prvotni člen dobi nov, ožji pomen in komplementarno zaznamovanemu členu poimenuje drugi del, konkretno moški spol. (ibid.)

• Za pomen nezaznamovanosti spola bi sicer lahko nastala tudi tretja beseda (študent, študentka, študentarija), prav tako lahko ta pomen izrazita skupno komplementarna člena (študentje, študentke), kar je mogoče in se tudi uporablja, vendar je na splošno to precej neekonomično. (ibid.)

• V slovnici se teorija zaznamovanosti naslanja na pojem korelativnih nizov slovničnih oblik. Po svojem slovničnem pomenu se oblike urejajo v sisteme slovničnih kategorij, mnogokrat privativnih[6] nasprotij, v katerih se družita po dva niza form, ki se po slovničnem pomenu vzajemno izključujeta. Oba člena korelacijskega para nista enakovredna in nimata vsak svojega pozitivnega pomena. Ena od dveh vzajemno nasprotnih slovničnih kategorij je "zaznamovana", druga "nezaznamovana". Splošni pomen zaznamovane kategorije ugotavlja prisotnost neke (pozitivne ali negativne) lastnosti A; splošni pomen ustrezne nezaznamovane kategorije ne ugotavlja ničesar o prisotnosti lastnosti A, in se v glavnem, čeprav ne izključno, uporablja za oznako odsotnosti lastnosti A. (Lenček, 1972: 56)

• Nezaznamovani člen je vedno negacija zaznamovanega člena, toda na ravni splošnega pomena je nasprotje obeh kontradikcij

[4] Enakoimenska, enakoglasna, enako se glaseča, a z drugačnim pomenom (Verbinc, 1994).

[5] Isti slovar besedo morfem opredeli kot najmanjšo jezikovno enoto, ki lahko nosi pomen.

[6] Verbinčev Slovar tujk besedo privativen pojasni kot "odvzemajoč; izključujoč"; označuje odsotnost, negacijo.

(kontradiktornih nasprotij) lahko interpretirati kot "ugotovitev A-ja" proti odsotnosti "ugotovitve A-ja", dasi gre na ravni ožjih, nuklearnih pomenov za nasprotje "ugotovitev A-ja" proti "ugotovitev ne-A-ja". Primer: bralec-bralka, berač-beračica. Beseda *bralec* je oznaka za osebe moškega spola ali za oznako vsakega človeškega bitja, ki bere, torej tudi ženskega spola; njen splošni pomen ne precizira spola, ampak nam navadno služi za oznako ne-ženskega spola. Nasprotno pa je paralelna ženska forma *bralka* eksplicitno zaznamovana po slovničnem spolu, ker ne more označevati ne-ženskih bitij. Tako imamo na ravni "ožjega", nuklearnega pomena nasprotje "ugotovitev spola" (bralka) proti "ugotovitev ne-ženskega spola (bralec)", na ravni "splošnega" pomena pa nasprotje "ugotovitev spola" (bralka) proti "odsotnosti ugotovitve spola" (bralec). (ibid.)

• Po tej drugi razlagi si je mogoče nezaznamovanost besede *bralec* razlagati kot posebne vrste ničti znak slovnične kategorije spola. V obliki *bralec* je spol v nekem smislu odsoten, izpraznjen, ničti". (ibid.: 57)

• Glede spola je lahko problematična raba samo tistih samostalnikov, ki označujejo človeško osebo oz. osebo po njeni dejavnosti ali lastnosti. Dokaz, da je moška oblika samostalnika s pomenom vršilca dejanja ali vršilca lastnosti generična, je v njeni vsakdanji rabi v npr. oglasih za službe. Seksistična torej ni raba nezaznamovane moške oblike, temveč drugi pogoji, ki kažejo na spol osebe. (Stabej v: Kozmik 1995: 26).

• Gre za dve ravni, sociološko in jezikovno. Če na sploh obstaja neenakopravnost med spoloma, s tem nima nič opraviti jezik in tega jezik tudi ne more popraviti. Moški spol se kot nezaznamovana kategorija uporablja očitno zaradi tega, ker je nastala in se oblikovala v času patriarhata. (Majdič v: Kozmik 1995: 44)

• Dejstvo seveda obstaja, da je (bila) naša (evropska in tudi širša) družba patriarhalna, kar se zanesljivo kaže na ravni poimenovanj, verjetno pa tudi na ravni oblik. (Vidovič Muha, 1997: 78)

• Dosledna hkratna uporaba poimenovanj za ženske in moške je izraz odtujenosti – v bistvu verbalna kompenzacija nemoči spremeniti družbo oz. sistem njenih vrednot. Tudi učinkovitost tega, kar želimo povedati, bi bila v veliki meri izgubljena, saj bi postalo besedilo glede obvestilnosti manj relevantno ali celo nerelevantno. (ibid.)

• Tako kot za vse razvite jezike velja tudi za slovenščino temeljna prvina jezikovne kulture, to je jezikovna naravnost, katere nepogrešljiv del temelji na zgodovinskem (kolektivnem) spominu jezika, zajetem v njegovi sistemski podobi. Kot da bo opustitev določenih leksemov ob hkratni opustitvi z moškim spolom homonimne oblike za izražanje nezaznamovanosti po spolu ženskam odprla vrata v vrednostni svet, ki nam ga je tako in tako izoblikovala moška polovica človeštva. (ibid.: 79)

• Nezaznamovanost moške slovnične oblike ni samo raba, ki bi jo bilo mogoče po ideološkem načrtu spremeniti, ampak dejstvo: taka

je sintagmatska podoba slovenskega jezika. (Stabej 1997: 63)

To, kar je v navedenih opredelitvah o (ne)zaznamovanosti slovničnega spola zares povedanega, je naslednje:

1. Nezaznamovanost moškega slovničnega spola je dejstvo. Vendar pa se ne ve natančno, od kod to dejstvo izvira in zakaj je ravno takšno. Možno je, da je takšna opredelitev odraz patriarhalnih odnosov v družbi.

2. Formalno je moški spol nezaznamovan zaradi manjše morfemske obremenjenosti (nima končnic) in ženski zaznamovan zaradi večje morfemske obremenjenosti.

3. Ženski spol je zaznamovan zato, ker je izpeljan iz besed moškega spola tako, da se mu doda ustrezna končnica.

4. Nezaznamovanemu moškemu spolu je odvzeta lastnost spola, zaznamovanemu ženskemu spolu pa je lastnost spola imanentna.

5. Poimenovanja moškega spola nosijo v sebi tako značilnost nezaznamovanosti kot tudi značilnost izražanja moškega spola.

6. Kot nezaznamovani spol bi lahko nastala tretja beseda ali bi se lahko uporabljala oba komplementarna člena, vendar je to neekonomično, obvestilnost besedila lahko postane nerelevantna ali manj relevantna.

7. Na ravni delovanja ima zaznamovana kategorija pozitivno ali negativno lastnost (v našem primeru ženskost, ker je zazanamovani ženski spol), nezaznamovana kategorija pa te iste lastnosti nima oz. se uporablja za odsotnost lastnosti (torej ženskosti).

8. Nezaznamovani člen je negacija zaznamovanega, torej ženskega. Gre za kontradiktorno razmerje med obema členoma.

9. Spet na ravni delovanja vključuje beseda "bralec" poleg oseb moškega spola tudi osebe ženskega spola oz. vse osebe, ki berejo – služi nam za oznako ne-ženskega spola. Bralka pa obratno ne more predstavljati nikogar drugega kot samo ženske in je eksplicitno zaznamovana po svojem slovničnem spolu.

10. Nezaznamovanost lahko pomeni, ali si jo lahko razlagamo tudi kot nadspolnost, izvenspolnost, odsotnost spola ali spolno izpraznjenost.

11. Dokaz za to je v vsakdanji jezikovni rabi. Večinoma se uporablja moški spol za oba spola, torej je moški spol generičen.

12. Jezik z neenakopravnostjo med spoloma nima nič opraviti in je ne more popraviti. Dosledna uporaba obeh spolnih oblik hkrati je izraz nemoči spremeniti razmerja v družbi.

13. Za jezik velja prvina jezikovne naravnosti, katere nepogrešljivi del je kolektivni zgodovinski spomin jezika. Opustitev določenih leksemov ob hkratni opustitvi z moškim spolom homonimne oblike za izražanje nezaznamovanosti po spolu ženskam ne bo prinesla večje veljave.

14. Nezaznamovanost moške slovnične oblike je sintagmatska podoba slovenskega jezika, ki se je ne da enostavno spremeniti.

Nasprotni argumenti znotraj stroke, ki zagovarjajo spremembo ali večjo fleksibilnost jezikovnih pravil, so naslednji:

• Spremembe v jeziku so možne na ravni obnašanja, ki se odraža v jeziku. Spremembe so potrebne tudi tam, kjer raba spola povzroča nesporazume, zato ni dovolj, da v slovenščini zagovarjamo nezaznamovanost moškega spola. Raba bi morala biti odvisna od pragmatičnih okoliščin. Tam, kjer kandidirata oba naravna spola, nevtralnost moškega spola ni sama po sebi umevna. (Korošec v: Kozmik 1995: 29)

• Slovenski jezik nudi vse možnosti za ženska poimenovanja, kar je razvidno iz primerov slovenskih tekstov od 10. stoletja dalje, iz katerih so jasno razvidna poimenovanja ženskega spola (svetik-svetica; prior-priorka) (Pogorelec 1997: 6).

• Tvorba ženskih poimenovanj v jeziku, ki ima za pomensko kategorijo (ženskega) spola izrazilo, morfem, je v jeziku odprta, živa. Za načrtovanje potrebne jezikovne prakse ne bi smelo biti zavor in ovir. (ibid.: 4)

• Ovire so v različnih razlagah kategorije spola v jeziku glede na razmerje jezika do zunajjezikovne dejanskosti, pa tudi v pojmovanju jezikovne konvencije in možnosti njene spremembe v povezavi s spremembami družbenih razmerij. Velikokrat gre pri tem tudi za preprosto jezikovno navajenost in vztrajanje pri ustaljenem. (ibid.: 4).

• Prepričanje, da samostalnik, ki označuje delavčeve naloge, sam po sebi ne označuje spola konkretne osebe, ki delo izvaja, ampak le njegovo funkcijo, je danes neustrezno in je npr. v medijskem poročanju že zdavnaj preseženo. V kolikor še velja domnevna nadspolnost oznake za osebno delovanje, velja prepričanje, da opisani vzorec s pravili, ki ga utemeljujejo, ne bo dolgo živel. (ibid.: 5)

• Pojavi se dvom v umestnost načelnega omejevanja rabe z navidezno ideološko in navidezno jezikovno normo, ki pa predvsem opravičuje poprejšnje jezikovne navade. (ibid.: 5)

• Prikazovanje naravnega spola kot poteze reference vodijo dvoja, sobesedilno in kontekstualno občutljiva pravila. Ta pravila omogočajo prilagoditev spolnega zaznamovalca, izraženega s samostalniško besedo ali osebno glagolsko obliko, spolu reference. (Kunst Gnamuš 1994–95: 255)

• Nasprotno pa skladenjska pravila v številnih položajih spolno razliko nevtralizirajo in jo izrazijo z oblikami za moški spol, obrnjeno pa ni mogoče, ne da bi bilo izražanje zaznamovano ali celo nepravilno. Tu se slovnična pravila in pravila prikazovanja naravega spola ne ujamejo. Ta pravila so obvezna in v nekaterih položajih zahtevajo, da se morajo bitja ženskega spola izražati z oblikami za moški spol. Glede na dejansko referenco se v besedilu pojavi presežek oblik moškega spola in primanjkljaj oblik ženskega spola. (ibid.)

• Gospodarnost izražanja se dosega v škodo oblik ženskega spola. Lahko bi rekli, da oblikoslovno-skladenjska pravila in načela rabe ne omogočajo enakovrednega prikazovanja spolne razlike moški – ženska, temveč jo prikazujejo prek hierarhizacije" (ibid.)

Ta mnenja se razlikujejo od prvih v naslednjem:

1. Nezaznamovanost ni nespremenljivo dejstvo. Kjer kandidirata oba spola, nevtralnost moškega spola ni sama po sebi umevna. Kontekstualna pravila omogočajo prilagoditev spolnega zaznamovalca spolu reference (slovnični spol prilagajamo glede na spol tistih, ki jih naslavljamo).

2. Slovenski jezik nudi vse možnosti za ženska poimenovanja. Takšna tvorba je živa in zanjo v jeziku ni ovir. Ovire so v razumevanju jezikovne konvencije, pogosto pa v navajenosti in vztrajanju na ustaljenem.

3. Prepričanja o nadspolnosti nezaznamovanega moškega spola (da samostalnik moškega spola sam po sebi ne izpričuje spola) so danes že preživela, v praksi marsikje že presežena in verjetno bodo v celoti izgubila svojo uporabnost.

4. Gre za navidezno ideološko normo, ki opravičuje stare jezikovne navade.

5. Skladenjska pravila pa takšno prilagajanje ne omogočajo, zaradi česar se uporabljen spol pogosto ne ujame z naravnim spolom. Bitja ženskega spola se morajo izražati z uporabo moškega spola. Gospodarnost se izraža na škodo uporabe ženskega spola, ne omogoča enakovrednega prikazovanja spolne razlike in jo prikazuje preko hierarhiziranja.

Redukcija

Preden se lotim ugotovitev, naj poudarim, da me zanima uporaba moškega spola samo v primerih, kadar z njim izražamo ali prekrivamo ženske nasploh ali njihovo delovanje v kakršnihkoli oblikah. Se pravi povsod tam, kjer je ženska prisotnost z uporabo moškega spola prikrita oziroma neizražena. Videli smo, da jezikoslovje to prekrivanje/prikrivanje/zanikanje opravičuje z naslednjimi prepostavkami. Moški spol je nezaznamovan in nadspolen in kot takšen primeren za predstavljanje obeh spolov. Ženski spol je ponavadi izpeljan iz moškega in je potemtakem zaznamovan in za predstavljanje obeh spolov neprimeren. Moški spol ne nosi lastnosti (ne moškosti in ne ženskosti), zato je nevtralen, ženski poseduje lastnosti (ženskost), zato je parcialen. Moški spol nosi v sebi tako značilnosti nezaznamovanosti kot značilnosti moškega spola. Nezaznamovanost moškega spola je dejstvo, izvor tega dejstva pa ni jasen. Možno je, da ima podlago v patriarhalnosti družbe na sploh, možno pa je, da je nezaznamovan in nadspolen/izvenspolen zato, ker je predmet izpeljevanja. Dokaz, da gre res za spolno izpraznjenost oz. odsotnost spola v moškem spolu, je njegova raba v vsakdanji jezikovni praksi, kjer se z moškim spolom izraža tudi ženske (govorni jezik, reklame, potrebe po delavcih itd.). Nezaznamovanost moškega spola naj bi veljala za nespremenljivo dejstvo tudi zato, ker je takšen

govor del kolektivnega zgodovinskega spomina, ker je takšna sintagmatska raba slovenskega jezika. Raba moškega spola za prekrivanje obeh spolov tudi nima nič opraviti z neenakopravnimi razmerji med spoloma. Uporaba obeh slovničnih spolov za označevanje prisotnosti obeh spolov je neracionalna, neekonomična in povzroča nerelevantnost teksta.

Del jezikoslovk in jezikoslovcev temu oporeka in pravijo, da nezaznamovanost ni nespremenljivo dejstvo, takšno označevanje pa postaja sporno in je predvsem odraz konvencionalnosti in navajenosti. Moški spol ni nevtralen takrat, ko sta prisotna oba spola. Slovenščina je jezik, ki omogoča prilagoditev slovničnega spola spolu reference. Gospodarnost ne omogoča enakovrednega prikazovanja spolne razlike in povzroča hierarhiziranje.

Jabolko spora povzročajo predvsem naslednja tri pojmovanja:

- da je moški spol nezaznamovan (z lastnostmi ženskega spola),
- da je ženski spol zaznamovan (z lastnostmi ženskosti), ker je izpeljan iz moškega spola, in
- da je moški spol nadspolen, spolno izpraznjen, spol v njem je ničti in zato je nevtralen.

Vsa ostala vprašanja se tičejo zgolj tehnologije izpeljevanje, postavljanja pravil ali nerazumevanja temeljnih družbenih procesov. To se nanaša predvsem na trditve o negospodarnosti, neracionalnosti, patriarhalnosti, družbeni nemoči, ideološkosti pobud za spremembo slovničnih pravil in podobno. S tem v zvezi se strinjam s trditvami Bahovčeve (Kozmik 1995: 30), da: "vprašanje jezikovnega razumevanja, izražanja in sporočanja ne sme biti zgolj strokovno, temveč je predvsem politično vprašanje, v smislu potrebe po široki javni razpravi, ki ne sme biti omejena le na ozke akademske discipline." V tem smislu se prepričanj jezikoslovcev lotevam le zato, ker slovnična pravila nudijo legitimnost uporabe jezika v vsakdanjosti. Lotevam se jih z uporabo spola kot analitične kategorije.

Interpretacija

J. W. Scott (1988) pravi, da družbeni spol (gender) pomeni znanje/vedenje o spolnih razlikah. Znanje pa pomeni razumevanje, ki ga ustvarjajo družbena in človeška razmerja, v našem primeru razmerja med moškimi in ženskami. Takšno znanje ni absolutno, temveč vedno relativno. Ustvarjeno je na različne, kompleksne načine znotraj večjih epistemoloških[7] okvirjev, ki imajo sami zase svojo avtonomno zgodovino. Njihova uporaba in pomen postane predmet političnih bojev in so sredstvo za pridobivanje politične moči. Znanje se ne nanaša samo na ideje, temveč tudi na institucije in strukture, vsakodnevne prakse in na posebne rituale, ki skupaj konstruirajo družbene odnose. Znanje je način urejanja sveta in je neločljivo od družbene organizacije. Spol je torej družbena

[7] *Osrednje vprašanje epistemologije je izvor spoznanja; mesto izkušnje v generiranju znaja in mesto razlage za to početje; odnos med znanjem in gotovostjo in znanjem ter nemožnostjo napake; možnostjo univerzalenga skepticizma in spreminjajočo se obliko znanja, ki izvira iz novih konceptualizacij sveta. (Blackburn, 1994).*

organizacija biološke razlike, ki ne temelji na naravnih razlikah med moškimi in ženskami, temveč na znanju o pomenu teh razlik. Pomeni telesnih ali spolnih razlik pa se konstituirajo različno znotraj posameznih kultur, družbenih skupin ali skozi čas. Nič v razliki ni takšnega, kar bi zagotavljalo enoznačno interpretacijo v različnih kulturah (ibid.: 2). Spolne razlike torej niso vzrok za določeno družbeno organizacijo razlik. Družbena organizacija razlik je tista, ki spolne razlike vzpostavlja.

Te se vsekakor izražajo preko jezika. Uporaba jezika je namreč osnova za oblikovanje in izražanje družbene identitete. Razumevanje in prevajanje kultur je odvisno od razumevanja kompleksnosti uporabe jezika v teh določenih kulturah. Pridobitev jezika ni samo internalizacija jezikovne kode, temveč je učenje statusa in vlog, primernega družbenega obnašanja in tudi pogleda na svet. Jezik je potemtakem osnova za pridobivanje in vzdrževanje kulturne identitete in sredstvo za reprodukcijo družbenih razlik (Ingold 1994: 861). Jezik je osrednji posredovalec prenosa zgodovinsko oblikovanih vrednot, pomenov in praks. Nekateri trdijo, da besednjak, slovnica, struktura in kategorije, ki so utelešene v jeziku, učinkujejo na to, kako kdo skozi govorjenje vidi realnost (Bilton 1996: 17). Sapir-Whorfova hipoteza vzpostavi odnos med pomenskimi kategorijami jezika in mentalnimi kategorijami, ki jih uporabljamo za opisovanje in razvrščanje sveta. Razumeti pomen jezikovnih kategorij je potemtakem ravno tako pomembno kot razumeti sintakso, pravopis ali fonetiko. Različni jeziki označujejo različne sisteme dojemanja, razlike med kulturnim vedenjem v različnih družbah pa so kodirane v strukturi lingvističnih pomenov (Moore 1997: 88). Besede, ki jih poznamo, in konceptualne kategorije, ki jih te besede vsebujejo, zamejujejo način, kako dojemamo svet (ibid.: 96).

Baudrillard pravi, da je osrednji pomen kupovanja in prodajanja materialnih dobrin zamenjalo kupovanje in prodajanje znakov (besed in podob), ki imajo z materialno resničnostjo malo zveze. Znaki so šli v človeški kulturi skozi štiri glavne stopnje: na prvi stopnji so bili znaki (besede, podobe) "odraz osnovne realnosti"; na naslednji znak "maskira in pači neko osnovno realnost", podobe postanejo popačene resnice, ne izgubijo pa celotnega stika z realnostjo; na tretji stopnji znak "prikriva odsotnost neke osnovne realnosti"; končno nima znak "nobene zveze z nobeno realnostjo, je sam svoj čisti simulakrum.[8] Znaki (besede in podobe) nimajo zveze z ničemer resničnim, kar označujejo (Haralambos 199: 918). Prebivamo v svetu znakov – nismo v odnosu do objekta samega, namesto tega poznamo svet skozi označevalce – besede, ki predstavljajo koncepte objektov (Bilton 1996).

Slovnična kategorija spola potemtakem ne more biti ločena od pomena, ki ga ima spol nasploh, prav tako ne more biti ločena od vsakodnevnih govornih praks. Slovnični ženski ali moški spol naslavlja moške in ženske s pomenom, ki ga slovnična kategorija

[8] Simulakrum je podoba nečesa, kar ne obstaja in ni nikoli obstajalo (Haralambos, 1999: 918)

nosi v sebi. Čeprav s kategorijo spol naslavljamo fizičnega moškega in žensko, se pomen kategorije nanaša predvsem na njun družbeni spol. Trditev lahko izpeljem iz pojmovanj o zaznamovanosti, nezaznamovanosti in nadspolskosti. Nič v nobenem od obeh bioloških spolov namreč ni nadspolnega, zaznamovanega ali nezaznamovanega. Vsak spol je determiniran s svojimi biološkimi posebnostmi, ki jih ne moremo hierarhizirati. O nadspolnosti bi pogojno lahko govorili le takrat, ko gre za ujetost enega spola v telesu drugega ali v redkih primerih hermafroditov. Govor o nadspolnosti, zaznamovanosti ali nezaznamovanosti se torej ne nanaša na biološki spol (čeprav ga naslavlja), temveč na družbeno konstrukcijo spola. *Nanaša se na pomene, ki so pripisani enemu ali drugemu spolu.* Takšen sklep lahko izpeljem tudi iz trditev, da gre za prisotnost ali pa odsotnost lastnosti. Čeprav argumentacije v jezikoslovju niso natančne, lahko sklepam, da trditev referira na lastnosti ženskosti in moškosti oz. lastnosti, ki so pripisane ženskam, ali lastnosti, ki so pripisane moškim. Lastnosti so torej tiste, ki vzpostavljajo temeljno razliko in ne samo to. So tiste, ki enemu spolu omogočajo dominacijo in drugemu subordinacijo. Moški se ne morejo prepoznati v lastnostih ženskosti, ženske pa se lahko prepoznajo v lastnostih moškosti.[9] Zakaj? Zelo preprosto, ker so moškim pripisane lastnosti, ki so zaželene, in ženskam tiste, ki so nezaželene. Zakaj drugače se moški ne prepoznavajo v ženskih lastnostih, in ženske pa se prepoznajo v moških (če nasprotujemo tezo o ljubosumnosti na penis)? *Ženske se v moškem spolu prepoznamo zato, ker menimo, da so lastnosti, ki so pripisane moškemu spolu, imanentne tudi ženskemu spolu, in ne zato, ker bi se želele videti v moških lastnostih.* To velja še toliko bolj, ker so moškim pripisane tiste lastnosti, ki zagotavljajo izpolnjevanje želja in potreb oz. polnega vsakdanjega življenja. Ženskosti pa so pripisane lastnosti, s katerimi se pogosto ne moremo identificirati niti same, kaj šele, da bi se z njimi identificirali moški. Najpogosteje se z moškim spolom predstavljajo ženske, ki delajo v poklicih, tradicionalno pripisanih moškim zaradi lastnosti moškosti. Tako se ženske pogosto predstavljajo z besedami "profesor, kemik, matematik, tajnik" ipd., ker velja, da je zanje potrebna večja zmožnost racionalnega mišljenja, tradicionalno pripisanega moškosti. V tem primeru ne gre toliko za identificiranje z moškim, kot gre za negiranje ženskega (lastnosti, ki so pripisane ženskam).

Posledično pa večja uporaba moškega spola za označevanje dejavnosti, ki je pripisana moškosti, pomeni vzdrževanje takšne konstrukcije spola. Zavrnitev uporabe moškega spola za predstavljanje obeh spolov se v zadnjih letih pojavlja ravno kot odgovor na to spoznanje. Lastnosti, ki so pripisane moškosti, so tudi lastnosti ženskosti in obratno, zato uporaba enega spola za označevanje določenega seta lastnosti ni več mogoča. Nobeden od spolov torej ni več repreZentativen in z nobenim od družbenih spolov se ne moremo več identificirati. Ženske imamo pravico do svojih lastnosti, ki so

[9] *Spomnimo se zapisa z naslovnom Ljudje in ženske v Delu, 24. 2. 2000 v rubriki Pa še to. Zapis je norčevanje iz dosledne rabe ženskega spola v enem od tekstov zadnjega Poročila o človekovem razvoju Urada za makroanalize in razvoj. Takšna raba je bila označena kot revanšističen jezikovni in miselni spodrsljaj.*

pripisane le moškim, in to tako, da jih jemljemo kot del svoje ženskosti, ta pa se odraža tudi v uporabi ženskega slovničnega spola. Moškim pa seveda odstopimo lastnosti, ki so pripisane ženskosti, in zahtevamo, da se te izražajo tudi v moškem spolu. Beseda "gospodinjec", "devičnik" ali "obrekljivec" (kar moški v vsakdanjem življenju so) in podobne zvenijo tuje le na začetku uporabe. Ob pogosti rabi se udomačijo ravno tako kot sta se udomačili besedi "gospodinja", "devica" in "obrekljivka".

Hkrati je potrebno tudi ostro zavrniti status *izpeljanke* ženskega spola, kar je drugi argument jezikoslovja za zaznamovanost ženskega spola. Tudi moški spol "delavec" je bil izpeljan iz besede "delo", pa je postal samostojna in polnovredna beseda. Zaradi morfemske končnice "ka" ženska beseda "delavka" ni le izpeljanka iz besede moškega spola, temveč je samostojna beseda, ki deluje sama zase in opisuje žensko, ki dela in ne žensko – moškega, ki dela. Sama po sebi se nam vsili zgodba o Adamu in Evi, ki je bila izpeljana iz Adamovega rebra. Ženska je tako vedno ne-do-konca-samostojni-človek, zaznamovana z izpeljanostjo. V statusu izpeljanke v slovstvu lahko zlahka prepoznamo skoraj paradigmatsko zaznamovanost Evinega statusa. Zavrnitev splošnega družbenega statusa "izpeljanosti" pomeni tudi zavrnitev statusa "izpeljanke" oz. zaznamovanosti ženskega slovničnega spola. Ženski spol je zaznamovan ravno toliko kot moški – oba sta zaznamovana z lastnostmi. Označevanje enih lastnosti z negativnimi in parcialnimi ter druge s pozitivnimi in univerzalnimi, pri tem pa jih vezati na določen spol, je ideologija, ki nima nikakršne podlage v znanosti. V moškem spolu torej ni nič nadspolnega in nevtralnega. V sedanji situaciji bi lahko trdili celo obratno. Da je ženski spol bolj nevtralen in nadspolen, saj se ženske lahko najdemo v obeh spolih. Moški spol pa je izrazito spolen, saj se moški ne morejo najti v ničemer drugem, razen v svojem lastnem spolu. V vsakdanjem govoru še kako vemo, da je moški spol, ki se uporablja tudi za prekrivanje žensk, le moški spol. Gre le za to, da ga lahko uporabljamo, ker si je prisvojil lastnosti, ki so tudi ženske, kar pa mu nikakor ne zagotavlja nikakršne nadspolnosti. Moški spol preprosto nima več mandata za predstavljanje obeh spolov.

Dejstva so torej naslednja:

- oba slovnična spola sta izpeljanki iz nečesa drugega (tudi Adam je izpeljan iz Boga, je narejen po njegovi podobi),
- oba sta obremenjena z lastnostmi, hierarhiziranje teh lastnosti ali izpeljanosti je odraz splošne družbene in kulturne konstrukcije spolov, ki temelji na neenakosti,
- uporaba moškega spola za izražanje obeh je zato vzdrževanje neenakosti in prispeva k ločevanju, uporaba obeh slovničnih spolov pa je približevanje k "spravi" med spoloma, v smislu upoštevanja enakovrednosti,
- slovnična pravila imajo še kako opraviti z vsakdanjo rabo jezika, saj niso drugega kot potrjevanje in reguliranje te rabe, zato je

nemogoče trditi, da se neenakosti generirajo v vsakdanji rabi in ne v slovničnih pravilih,

• preko jezika se prenaša znanje o vsakdanjem življenju, tudi znanje o razmerjih med spoloma, zato je zavrnitev uporabe enega spola za prekrivanje obeh tudi zavrnitev napačne interpretacije moškosti in ženskosti,

• edino pravo slovnično dejstvo je, da se moški spol uporablja za predstavljanje obeh spolov, ker so v konstrukcijo spola zajete zaželene lastnosti, konstrukcija ženskega spola pa tega ne omogoča, ker v sebi nosi lastnosti, ki veljajo za nezaželene,

• oznake kot so nadspolnost, izpraznjenost spola, zaznamovanost in nezaznamovanost pa bi lahko poimenovali tudi edina prava *slovnična dogma*, saj nimajo nikakršne razlage, ne temeljijo na preverljivosti dejstev in so grajene izključno na nekritičnem legitimiranju družbenih neenakosti spolov. Slovnična dogma pa je zato, ker se prikazuje kot nespremenljivo in nedotakljivo dejstvo, resnica, ki ostaja v celoti nedokazana,

• edini pravi nadspolni spol v slovenščini je srednji, ki je izpraznjen tako ženskega kot moškega spola,

• jezik je osnova za oblikovanje in izražanje družbene identitete, s hierarhiziranjem slovničnih spolov je možna le identiteta z neenakovrednostjo, ki je le način konstruiranja družbene realnosti in je lahko tudi v sorodni kulturi popolnoma drugačna. Evropska skupnost se tako zaveda škode, ki jo povzroča uporaba enega spola za prekrivanje obeh, zato zahteva dosledno rabo obeh spolov v javnem govoru, pri nas pa jezikoslovje takšne zahteve odločno zavrača in tako vzdržuje hierarhičnost razmerij med spoloma,

• nobena beseda ni izpraznjena pomena, ni le slovnična koda. Vsaka slovnična kategorija je povezana z mentalnimi kategorijami. Razlike so kodirane v strukturi lingvističnih pomenov. Ti pomeni zamejujejo način, kako dojemamo svet. Slovnični spol zato ni izpraznjen spolnih razlik, ne bioloških ne družbeno konstruiranih. Slovnični spol potemtakem odraža pomen spola, kot ga razumemo v kulturi na sploh, ta pa je izrazito v prid moškemu spolu in izrazito zamejuje domet ženskega,

• razlage moškega spola kot generičnega, nezaznamovanega in nadspolnega niso pogruntavščina domačih jezikoslovk in jezikoslovcev. So prevzeti koncepti iz tujine, kjer jih zaradi novih spoznanj opuščajo in nadomeščajo s pravili obojespolnega predstavljanja. Kot je slovensko slovstvo sprejelo prve razlage, lahko sprejme tudi druge.

Sklep

Sintagmatska podoba slovenskega jezika je takšna, da omogoča uporabo obeh slovničnih spolov. Ni veliko jezikov, ki bi bili tako bogati v svojih zmožnostih. Slovenščina omogoča ravno tako tvorjenje

ženske oblike kot moške. Vztrajanje na uporabi enega samega slovničnega spola je zato omejevanje možnosti, ki jih jezik ponuja. V današnjem času poznamo veliko pisk in piscev, ki v svojih tekstih uporabljajo oba slovnična spola. Dosledno takšni so npr. publicistični napori Rastka Močnika ali Miha Zadnikarja. Nihče si najbrž ne bi upal trditi, da so zato njuni teksti manj kredibilni ali celo nekredibilni. Sporočilnost teksta ostaja popolnoma jasna. Ti dve imeni uporabljam le zato, ker sta kolumnista in esejista in so teksti dostopni širši javnosti. Pred kratkim sem prebrala knjigo Socialna ranljivost mladih, avtorice so štiri slovenske znanstvenice: Mirjana Ule, Tanja Rener, Metka M. Čeplak in Blanka Tivadar, ki v knjigi dosledno uporabljajo oba spola za označevanje oseb in njihovih dejavnosti. Tekst se bere tekoče, je jasen in ekonomičen. V nobenem od navedenih tekstov ni zaslediti nič neekonomičnega, negospodarnega ali motečega. Še najmanj pa nekredibilnega. Gre le za močan predsodek nekaterih jezikoslovcev proti uporabi obeh slovničnih spolov.

Moj namen ni podajati predloge za spremembo slovničnih pravil. V vsakdanji rabi je dovolj primerov za ustrezne spremembe, če le obstaja volja zanje. Na spletnih straneh tujih strežnikov najdemo več predlogov raznih jezikoslovnih združenj in univerzitetnih oddelkov za spremembe "generične" rabe moškega spola. Dovolj je tudi predlogov znotraj slovenskega jezikoslovja. Res pa je tudi, da se vsakdanja raba slovnične kategorije spola ne bo spremenila s spremembo pravil, vendar je res tudi, da v njih ne bo več našla legitimnosti.

LITERATURA

BILTON T. et al. (1996), Introductory Sociology. *Houndmills, Macmillan Press Ltd.*

BLACKBURN S. (1994), The Oxford Dictionary of Philosophy. *Oxford, Oxford University Press.*

GESTRIN F., MELIK V. (1950), Slovenska zgodovina 1813–1914. *Ljubljana, Skripta Višje pedagoške šole.*

GOVEKAR M. (1926), Slovenska žena. *Izdalo Splošno Žensko društvo, Ljubljana, Jugoslave Express Reclame Company.*

HARALAMBOS M., HOLBORN M. (1999), Sociologija. Teme in pogledi. *Ljubljana, DZS.*

INGOLD T. (ed.) (1994), Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life. *London, Routledge.*

KOZMIK V. (ur.) (1995), Neseksistična raba jezika. *Vlada RS, Urad za žensko politiko.*

KUNST GNAMUŠ O. (1994/95), Razmerje med spolom kot potezo reference in spolom kot slovnično kategorijo. Jezik in slovstvo. *Slavistično društvo Slovenije, letnik XL, št. 7, str. 255–263.*

LENČEK R. (1972), O zaznamovanosti in nevtralizaciji slovnične kategorije spola. Slavistična revija. *Slavistično društvo Slovenije, letnik 20, št. 1, str. 55–65.*

LERNER G. (1997), Why History Matters. Life and Thought. *New York, Oxford University Press.*

MAL J., (1993), Zgodovina slovenskega naroda. II del. *Celje, Mohorjeva družba. (Reprint prve izdaje, ki je izšla v 10. zvezkih od leta 1928 do leta 1939)*

MOORE J. D. (1997), Visions of Culture. An Introduction to Antropological Theories and Theorists. *London, Altamira Press.*
PERROT M. (1984), Writing Women's History. *Oxford, Blackwell.*
POGORELEC B. (1997), Slovenska skladnja in poimenovanja ženskih oseb. *Tipkopis za izposojo v knjižnici Oddelka za slovanske jezike in književnost.*
SCOTT J. W. (1988), Gender and the Politics of History. *New York, Columbia University Press.*
SLUGA M. (ur.) (1979), Zgodovina Slovencev. *Ljubljana, Cankarjeva založba.*
STABEJ M. (1997), Seksizem kot jezikovnopolitični problem. XXXIII. Seminar slovenskega jezika, literature in kulture. *Zbornik. Ljubljana, Filozofska fakulteta, Oddelek za slovanske jezike in književnost, str. 57–68.*
TODOROVIĆ B. (1999), Slovnična kategorija spola. *Diplomska naloga, Filozofska fakulteta, Oddelek za slovanske jezike in književnost.*
TOPORIŠIČ J. (1981), K teoriji spola v slovenskem (knjižnem) jeziku. Slavistična revija, *Slavistično društvo Slovenije, letnik 29, št. 1–4, str. 79–94.*
TOPORIŠIČ J. ... et al. (ur.) (1994), Slovenski pravopis. Pravila. *Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, DZS.*
VERBINC F. (1994), Slovar tujk. *Ljubljana, Cankarjeva založba.*
VIDOVIČ MUHA A. (1997), Prvine družbene prepoznavnosti žensk prek poimenovalne tipologije njenih dejavnosti, lastnosti. XXXIII. Seminar slovenskega jezika, literature in kulture. *Zbornik. Ljubljana, Filozofska fakulteta, Oddelek za slovanske jezike in književnost, str. 69–79.*
VILFAN S. (1961), Pravna zgodovina Slovencev. *Ljubljana, Slovenska matica.*

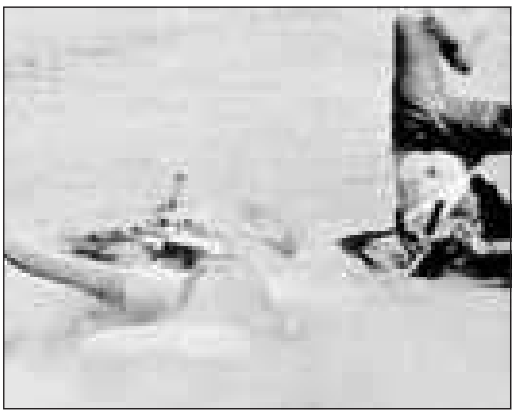
Gašper Kralj

Kult rockerjev in café racerjev

Rocker – kult, ki svoj obstoj dolguje magiji na dveh kolesih. Za živčni center svojega usnjenega organizma, ki se "razmetava" v ritmih rock'n'rolla, postavi motor, izpopolni ritual in sestavi *problematičen mozaik*, ki simbolizira njegov način življenja. Rockerjevo usnjeno podobo na motorju britanska družba interpretira kot namig na nebrzdano seksualnost in agresijo ter ga v konformističnem duhu, vse od začetka, postavlja v njegovo *naravno okolje* – na svoj rob.

Kult rockerja je v Angliji tako vpliven, da ga je moč spoznati v številnih alternativnih praksah, ki se mu kljub poskusom niso mogle izogniti. Najpomembnejši preskus je doživel konec šestdesetih, v obdobju, ko je njegova identiteta počasi, a vztrajno bledela. Izpodrival jo je novejši hippy biker, ki je zgradil svojo mitologijo na temeljih kultnega filma *Easy Riders* iz leta 1968, marihuane in *domišljijske* glasbe.

Nikoli statična pop kultura in spremembe, ki so posegle v kult rockerja, *pripadnikov* niso mogle odtegniti od *bistva*. Navzven rigidni rocker je, na presenečenje drugih, vselej poiskal ustrezno ravnotežje med kreativno individualnostjo in prilagajanjem kulta. Ta (nepričakovana) *dinamika* je rockerju omogočila obdržati koherentno identiteto skozi čas. Kot zanimivost: rockerju gre zahvala, da je rock'n'roll v letih dominance hipijev preživel in ne že drugič klavrno končal (Stuart 1987: 8).



[1] Poza *se je poleg rock'n'rolla, usnja, jeansa in divje vožnje z motorjem umestila v rockerski kult kot njegov sestavni element.*

Kaj je tisto, kar zaznamuje identiteto rockerja? Imeti mora motor, ki ga sam vzdržuje in popravlja. Ta mora biti predelan, tj. estetsko in funkcionalno skladen s kodeksom Caféracerja. Vožnja pomeni *eksistencialno dilemo* (divja, na meji med življenjem in smrtjo, pri kateri je že najmanjša neskladnost, namerna ali nenamerna, lahko usodna), saj ga od nje ne odvrnejo niti najhujše nesreče. Ne ozirajoč se na posledice, ki jih pretrpi sam ali drugi, v njej venomer *išče* nove skrajnosti.

Rockerja odlikuje nezmotljiv *instinkt* za pravo podobo in ritualizirano vedenje *(Podoba mladeniča z značilno pričesko, ki v usnjenem jopiču, z eno cigareto v ustih in drugo za ušesom, z nemarno spuščenimi rokami in palci, zataknjenimi za pas kavbojk Levi's s privihanimi hlačnicami, sloni ob zidu v temačni ulici.*[1]) Prava podoba nikdar ni *maska*, namenjena prikrivanju pravega (Cohen 1980: 154). Za rockerja sta podoba in ritual metafori, ki odražata njegov življenjski stil, in s tem temelja spontanega razločevanja pripadnika od outsiderja. Pravila igre rockerja kažejo na njegovo poveličevanje družbene odtujenosti in individualizma – *biti hladnokrven, tudi ko si prisiljen k neljubi konfrontaciji.* Da bi ne *izgubil jaza*, rocker notranjo konfuzijo kontrolira prek privzetega rituala svojih ikon – Deana in Elvisa, predvsem pa seveda Branda.

Glavna znanilca kulta – usnje in motor – ki zagotavljata neskončen potencial ritualu, sta v svoji dovršenosti skorajda samurajska. Usnje je oklep. Ko si ga nadeneš, te ta ne le varuje, pač pa tudi spremeni. Podobno sveti prepričanosti toreadorja v svoje poslanstvo si rocker, preden stopi (se odpelje) v "areno", zapne jopič in vzviha ovratnik. Rockerjev oklep dopolnjuje šal, tesno povezan okoli ust in vratu, ki, izposojen iz ameriških vesternov, dodaja element identitete kavboja, vagabunda, postopača in celo hudodelca.

Ostanejo le oči. Ko pa si nadene očala in čelado, je njegova podoba povsem abstraktna – *maska* postane njegova *prava podoba.* Rockerja je od tega trenutka naprej prepoznati le še po motorju in heraldičnih poslikavah njegove čelade in jopiča, nikakor pa ne več po njem samem.

Anglija je do začetka dvajsetega stoletja s svojimi rigoroznimi zakoni temeljito omejevala razvoj vozil. Vse do leta 1896 je v svoji zakonodaji predpisovala najvišjo dovoljeno hitrost štirih milj na uro (6 km/h) in obvezno "gardedamo" – spremljevalca, ki je skrbno spremljal odvijanje prometa in z rdečo zastavico v roki opozarjal druge *udeležence* v prometu na bližajoče se motorno vozilo, avtomobil ali motocikel. Vse do konca prve svetovne vojne ni bilo slutiti, da se angleškemu motociklizmu – motorizmu obetajo tako *pisani* časi.

Po prvi svetovni vojni se je promet na angleških cestah bistveno povečal. Avtomobili in motorji niso bili več le kaprice posameznikov, pojmovani kot "kočije brez konj" in "motorizirana kolesa". Postali so vsesplošno sprejeti kot nepogrešljiva prevozna sredstva. Glavna ovira v prometu so bile zdaj ceste, katerim med vojno ni bila posvečena nikakršna pozornost. Potreba po novih cestah je sprožila proces gradnje sodobnejšega cestnega sistema in rezultat so bila nekatera cestna omrežja, kot npr.: Cambridge roads, Southend roads, North *Circular* road, South *Circular* road in druga (http://www.caferacer.com/hist.html).

S povojnim razcvetom britanske industrije se je promet na novih cestah hitro povečeval. Največji delež v prometu so predstavljala transportna vozila za tovorjenje blaga in motocikli (v nadaljevanju motorji), kot samostojna prevozna sredstva. Promet na novih cestah je povzročil pojav povsem nove – "obcestne" – ponudbe. Ta je vključevala bencinske črpalke, cafeje in druge postojanke, ki so utrujenim tovornjakarjem in motoristom omogočale kratkotrajne postanke. Zanimivo je, da so bile te sprva odprte le podnevi, ob navadnih delavnikih. Ne glede na njihovo široko ponudbo in naraščajočo obiskanost niso bile socialni centri ali zbirališča, pač pa zgolj prostori za kratkotrajni oddih ob novih cestah.

Drugi dejavnik, ki je poleg cestnega sistema ključno vplival na rojstvo rockerja in *njegovega* Caféracerja, je nastanek mladinske kulture (Youth culture), čeprav je ta definicija za obdobje pred drugo svetovno vojno relativno ohlapna. V zgodnjih tridesetih letih, ko je Anglija, prej kot preostali svet (predvsem Amerika), uspela prebroditi globalno depresijo, so mladi ljudje spet zasedli delovna mesta in ob polni zaposlenosti prišli do denarja. Poleg zaslužka, ki ga ni bilo moč zapraviti, jim je bilo prvič omogočeno kreditiranje nakupov. Če torej povežemo nakopičene prihranke mladine in zadostno ponudbo starih ali vojaških motorjev, je rezultat predvidljiv. V tridesetih je bilo moč videti vse več mladine, ki se je po angleških cestah ponosno vozila na svojih *novih* motorjih. Pionirskim skupinam, ki so se v teh

letih vozile predvsem ob angleški obali in razkazovale svoje motorje, je bil dodeljen vzdevek "Promenade percys" (http://www.caferacer.com/hist.html).

Anglija je po depresiji prerasla v svetovno industrijsko velesilo, zato je lažje razumeti dejstvo, da se je v tem času za vodilno mesto v motoristični industriji potegovalo več kot sto(!) podjetij. Zlato obdobje angleškega motorizma je, za razumne cene, omogočalo široko paleto motorjev in dodatne opreme zanje (Clay 1988: 41–54). Profesionalno dirkanje je pridobilo na pomenu in spodbujalo tehnološki razvoj,[2] ki so ga izdelovalci serijskih motorjev čedalje hitreje aplicirali v svojo ponudbo, predvsem dodatne opreme. Motoristi so to spoznali kot možnost izboljšave svojega motorja in preoblikovanje le-tega v unikatni, na kožo pisan, motor, ki ga ni bilo moč kupiti v trgovini ali videti na cesti. Predelovanje serijskega ali izdelava unikatnega motorja se v Angliji pojavi že pred drugo svetovno vojno, čeprav na pomenu, v smislu elementa iz kodeksa rockerjev, pridobi šele po njej.

Druga svetovna vojna je, podobno kot prva, razdrla skupine mladih ljudi, tedaj že formirane v razpoznavne skupine, ki so se čedalje bolj ločevale tudi med seboj. V vojni proti Nemčiji je angleška avtoriteta prevzela nadzor nad motoristično industrijo v vojaške namene. Posledično upade število dirk in mladih motoristov – predelovalcev motorjev, dirkačev in ljubiteljev, ki so imeli na voljo čedalje manj materialnih sredstev za svoj *življenjski gnev*.

Motoristična industrija se je po vojni bliskovito skrčila na desetino predvojnega obsega. Vse do petdesetih so mladi begali v negotovosti, saj je bila njihova eksistenca v rokah obupanih angleških avtoritet, ki so z restriktivnimi posegi skušale doseči normalno stanje v monarhiji. Proces je rodil družbeno mlačnost, sivino in nevpadljivost (pohlevnost) kot izraz družbene pripadnosti in sprejemljivosti.

V tem okolju je bilo mladostniško uporništvo (kakršnokoli) samoumevno. Z obrobja družbene enovitosti so začele *polzeti* skupine podobno *čutečih*, ki jih je družil skupni izrazni kodeks. Tako so se v petdesetih letih začele oblikovati različne mladostniške subkulturne prakse, med njimi motoristična. V njej se je do popolnosti izoblikoval rocker s svojim caféracerjem.

Mladinska kultura (youth culture), ki je bila sicer prisotna, a ne izrazita tudi pred vojno, je v petdesetih letih *eksplodirala*. Proces je zanetil neizšolani mladenič, ki mu nikakor ni uspelo obsedeti v večerni šoli, ki naj bi mu dala osnovno izobrazbo za zagotovljeno delovno mesto. Avtoritete so, podobno kot po prvi svetovni vojni, predvidele *edinstveno – edino* rešitev za rešitev iz povojne krize – polno zaposlenost. Ker ni kazal niti najmanjšega zanimanja za "družbene cilje", je bil odrinjen na rob (Cohen 1997: 161). Prav tu, na robu družbe, pa se je najbolje znašel. *Nerazumno* je zapravljal zagotovljene prihodke in se izogibal delu in šolanju. Po težaškem delu ni, kot drugi, odhajal domov in sledil *normalnemu*, pač pa je s

[2] Dosežki dirkaških ekip Honda, KTM, Yamaha, Kawasaki, Suzuki, Ducati itn. skozi medije sprožajo konkurenčni boj na trgu motorjev in evidentno vplivajo na njihov tehnološki in estetski razvoj.

prijatelji poslušal pesmi svojih *herojev*; Eddija Cochrana, Elvisa Presleya, Gena Vincenta. Ker jih radijske postaje niso predvajale, se je družil v *svojem* cafeju in jih izbiral na juke-boxu, nanje plesal kot nihče od vrstnikov iz udobnega srednjega sloja, poznal vsa besedila in privzemal njihov celoviti izrazni stil za svojega. Sprva je bilo prostorov, kamor je lahko zahajal, zanemarljivo malo. Ker navadno ni imel kam, vsekakor pa je moral stran od vsakdana, se je najpogosteje zadrževal na ulici. V težnji po razburljivem življenju, kot so mu ga predpisovali njegovi junaki, je iskal razburjenje v najrazličnejših oblikah uporništva. Tako se je rodil adolescenčni mladostnik (teenager), ki se je izražal skozi ulične pretepe in "živel za udarce" (Stuart 1987: 12–13). Mediji so ga predstavili družbi kot *neprijetnega* infantilnega prestopnika (juvenile delinquent) in to mu je laskalo. Vse bolj in bolj je postajal podoben *Divjaku*.

V Angliji, ki so jo prevevale najrazličnejše ameriške medijske manipulacije, je odrasla zaskrbljenost nad naraščajočim mladostniškim uporništvom iznašla dve naravni tarči – teddy boys (Teds – The Edwardian Drape Society) in Leatherboys.

V zgodnjih petdesetih je bila večina *slabe* publicitete usmerjene na tedse. Letherboys so bili – kljub povsem drugačnim razpoznavnim znakom – pogosto predstavljani kot Teds in, s strani medijev, enačeni. Tako je publiciteta hkrati zajemala obe subkulturni praksi. Teds so si zagotovili celo ta *medijski prestiž*, da so jim ti pripisovali vse mladostnike, ki so v svojem izražanju kakorkoli odstopali od splošne kulture. Za teddy boya je bila značilna edwardijanska garderoba, ki je bila domiselna parodija na dostojanstveno angleško; podaljšan suknjič, značilna pričeska, izzivalna obutev ipd. Celota je bil izjemni dosežek dandijevske mešanice stilov, ki je v vseh pogledih *sramotila* izdelan angleški stil.

Med letoma 1953 in 1956 so tedsi *vladali* na ulicah Londona in v številnih podeželskih angleških mestih. Zanimivo je, da se njihov kult ni nikdar razširil (niti po vsej Anliji) in je ob koncu desetletja tako rekoč izumrl (na tem mestu se opravičujem svojima prijateljema Grahamu in Brianu – teddy boyema iz Londona!), vendar pa se je kljub temu, strah zbujajoč, prenesel na druge prakse. Zdaj so prišli do izraza letherboys. Mediji so jih napak predstavili za naslednike tedsov in jim *rutinirano* pripisovali ulične pretepe in krvavo obračunavanje, pogonske verige v stisnjenih pesteh in kombinirane nože za pasom. Edwardijansko garderobo so zamenjala usnjena oblačila, predvsem jopiči "Brando", in postala mednarodna ikona delinkventnih skupin mladostnežev s konca petdesetih let.

V primerjavi s tedsom, čigar stil je bila mešanica aristokratskega in kavbojskega (cowboy), je bil letherboyev *uporaben – delavski* in se je skladal z njegovim načinom življenja. V oblačilih se ni predstavljal za različico koga drugega ali boljšega, kot je bil v resnici. Bil je težaški delavec, tega se je zavedal in se temu primerno tudi oblačil. Novost, ki se je bliskovito razširila iz ZDA in postala del garderobe, so bile iz jeansa *(cowboyke)* z navzven zavihanimi hlačnicami. Bile so idealne za njegov vsakdanjik; udobne, preproste za vzdrževanje, trpežne in ustrezne tudi pomečkane, ponošene, strgane ali umazane. Angleški letherboy je največ izraznih elementov privzel od arhetskega ameriškega cowboya. Hlače iz jeansa in usnjeni jopič so konec petdesetih postali njegov *zaščitni znak.* Ko je tema dodal še malomarno držo in zibajočo se hojo, je deloval ležerno, brezbrižno in predvsem *"cool"*. Ključni detajl tega *viktorijanskega huligana* – kasneje ga je privzel tudi rocker – je bil širok usnjen pas, individualno dekoriran z železnimi priponkami in neti, ki je služil tako v dekorativne (razpoznavne) kot praktične namene (na primer: v uličnem pretepu).

Konec petdesetih postane motor letherboyev *objekt poželenja.* Večini je pomenil ceneno obliko transporta, on pa ga je prepoznal za razburljivega, hitrega in lepega; uresničeval je njegov ulični – *pocestni način življenja.* Dohodki mu preprostega nakupa motorja niso dovoljevali in je moral zanj trdo delati, vendar pa se je, ko je dosegel svoj cilj in sedel na motor, odpeljal v *obljubljeno deželo.* Motor je postal najmočnejši simbol statusa in skupinske identitete. *Pripadniku* je odprl nov svet predstav o vplivnosti in moči. Postal je "sanjski stroj", ki ga je popeljal k svobodi, lastnemu izražanju in neodvisnosti.

Motorji, ki so bili na voljo v petdesetih in šestdesetih letih, so bili ročno izdelane umetnine. Najbolj priljubljene znamke so bile: B.S.A., Gold Star, Tiger, Norton Dominator, Constellation, Shooting Star, Comet, Meteor, Triumph Thunderbird, Vincent Black Shadow, Velocette Venom (Clay 1988: 96–97). Ti motorji so bili v primerjavi z današnjimi precej bolj *trdi* in *agresivni.* Vžig motorja ni bil dosežen z nežnim pritiskom na stikalo, pač pa s silovitim skokom na pedal (kick-starter). Motor ni skoraj neslišno oživel, pač pa se je, v naraščajočem ritmu rohneč, počasi ustalil na primernih obratih.

Anglija je bila v tem času še vedno vodilna v proizvodnji motorjev, vendar je obseg proizvodnje upadal. Na vodilna mesta so prišli managerji, ki niso bili v stiku s trgom, in oblikovali vizijo, ki je vodila angleško motoristično industrijo do prelomnice, ko ta ni bila več zmožna konkurirati prodornim Japoncem. V petdesetih letih

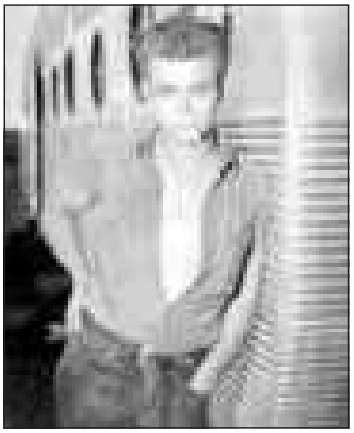
so letherboys pokupili skoraj polovico vseh angleških motorjev! Ti mladeniči so imeli jasno vizijo o razvoju motorjev. Postali so *odvisni* od njihove hitrosti, hrupa in moči. Povpraševali so po hitrih in *divjih cestnih raketah (road burners)*, oblikovanih v stilu motorjev z dirkališč, s katerimi bi lahko dosegali ton (100 milj na uro). Medijska predstavitev ton-up boysov kot *samomorilskih tolp* pa je botrovala temu, da so za proizvajalce predstavljali sramoto in se ti niso ozirali na njihove potrebe. Usmerili so se v izdelavo motorjev za potrebe *resnejšega (odraslega) voznika – entuziasta*.

Skupine mladih cestnih dirkačev, oblečenih v usnje in jeans *(t.i. ton-up boys*), ki so vse svoje prihranke vlagali v motorje in dodatno opremo, so se znašle same. V iskanju najboljšega so začeli motorje predelovati in združevati elemente različnih. Rodil se je caff racer ali danes bolje poznan kot caféracer in z njim kultni hibrid šestdesetih, triton (Triumph in Norton). Caffé racerji niso bili nikdar v serijski proizvodnji (le zanemarljivo obdobje sredi šestdesetih, ko so podjetja v končni fazi svojega obstoja neuspešno iskala najrazličnejše načine za rešitev iz krize). To je za divje ton-up boys pomenilo, da so morali sami do potankosti obvladati izdelavo in vzdrževanje svojih motorjev. Izdelava tritona je bila nepisano predpisana do potankosti in je poleg tehnične dovršenosti zahtevala tudi estetsko. Triton je postal čistokrvni caféracer obdobja rockerjev (http://www.caferacer.com/trindex.html).

V petdesetih sta ton-up boy in njegov motor še vedno pomenila najsodobnejši (najnovejši) mit. Njegov motor je odseval privlačnost in razburjenje, njegovo usnje je predstavljalo dolgotrajno kovan simbol moči in alternativnosti Mladinske (sub)kulture (Youth Culture). *Kot motorist si lahko izbiral med modnim flanelastim športnim jopičem in nedotakljivim P.V.C. ali usnjenim po vzoru Johnnya* (Stuart 1987: 23*)!?*

Johnny (*The Wild One, 1953)*, karizmatični junak, ki svojo senzibilnost in nesamozavest preračunljivo skriva za *ritualiziranim* mačizmom, in njegov naslednik Jimmy postaneta *boga* rockerjev. Tako Brando kot Dean, čeprav zaradi svoje življenjske zgodbe predvsem slednji, s katerima se ti povsem identificirajo, izraznost svojih *življenjskih* vlog s filmskih platen preneseta v življenja mladeničev. Njuna hoja, govor, prižiganje cigarete, vžiganje motorja, oblačila (po vzoru Johnnyja se prvič pojavijo mrtvaške glave na hlačnicah in hrbtih jopičev), odnos do prijateljev in deklet itd., oblikujejo rockerja, ki pa mu v zgodnjih petdesetih še vedno manjka ključna komponenta – glasba.

Do sredine petdesetih njenih pojavnih oblik namreč ne moremo pripisovati uporniškemu značaju mladeniča, ki v usnjenem jopiču in hlačah iz jeansa, s svojim motorjem dosega ton na cestnih dirkah z vrstniki. Nikakor je ne moremo etiketirati s *"parental advisory"*. Bila je namreč pogodu njihovim *zaskrbljenim* staršem, mirna in romantična, primerna kvečjemu za romantične sprehode ob nabrežju



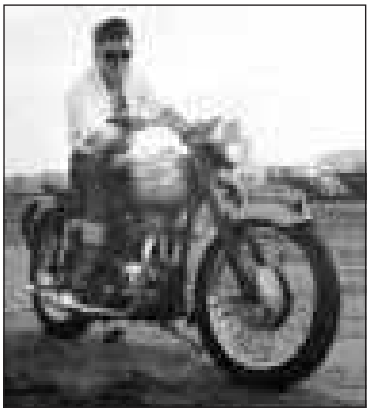
Temze in platonično spogledovanje v mesečini. Glasba je bila neemotivna in njeno izvajanje statično *(Glasbeniki so navadno, z narisanim nasmeškom na obrazih, mirno stali pred občinstvom in melodično prepevali plehke vsebine.)*. Rock'n'roll, ki se je zanetil v Ameriki, je sredi petdesetih eksplodiral v Evropi, najprej v Angliji. S preprostim, seksapilnim, neustrašnim, disciplinirano divjaškim zvokom se je mladina hitro identificirala. Rock'n'roll je edini v *treh* minutah čustvenega naboja lahko združil vse, za kar je *živel* rocker – svobodo, zaljubljenost, agresijo, uporništvo, motorje (odvisnost od hrupa in hitrosti), prezir avtoritet ipd. Sestavljali sta ga dotlej dve kulturološko nezdružljivi glasbeni struji. Z ene strani je privzel prproste kitarske akorde južnoameriških belcev (kavbojske pesmi), z druge pa vedno živo črnsko ritmiko, blues, jazz in glasbene prvine prezrte suženjske zapuščine.Čeprav sta Bill Haley in Little Richard prva *resneje* vznemirila sprejeto glasbeno kulturo petdesetih, se je *histerija* in *pohod (plovba v Evropo)* rock'n'rolla začela z Elvisom. Kar sta ponazarjala Dean in Brando, je Elvis prenesel na oder. Bil je rocker in se s svojo izraznostjo *(za vselej)* nevede umestil tja, kjer se začenja in končuje 'pop'.

Amerika je torej postavila vzorec obnašanja in z njim v petdesetih poleg evropske 'pop-kulture' (Coca Cole in žvečilnega gumija) postala *obljubljena dežela (american dream)* tudi za številne 'sub-kulture' (za)stare(le) celine (Stratton 1997: 183).

Britanska glasbena industrija je sprožila potrebo po domačih izvajalcih. Vdor rock'n'rolla iz ZDA je namreč pomenil naraščajočo grožnjo domači produkciji in številnim talentom, ki jim ni bilo omogočeno ustvarjanje in izvajanje *nespodobnih* pesmi, kot so jih prepevali ameriški rockerji s Kraljem na čelu. Do šestdesetih se v Angliji pojavijo mnogi glasbeniki, ki v svojih pesmih poveličujejo rockerje (sebe in sebi podobne) in njihov način življenja *(Live fast, live hard and die young!)*.

Številna imena, med njimi Billy Fury, zaznamujejo obdobje angleška rock'n'rolla, kateremu je skupen predvsem izpopolnjen *Elvisev performance!*

Avtoritete so v *javno dobro* že od samih začetkov skušale zatreti bliskovit razvoj rock'n'rolla. Javnosti je bil prek medijev na najrazličnejše načine predstavljen kot anarhični revolt na konvencionalne družbene vrednote. Prodornost ideje o rock'n'rollu kot zvrsti glasbe, ki je neprimerna ali celo škodljiva družbi in napredku, je bila tolikšna, da so bili divjaški ritmi in provokativne vsebine v šestdesetih letih dobesedno *izgnani* z radijskih postaj. Ponovno so ga nadomestili nežni vokali številnih dekliških skupin, ki so prepevale vsebine, kot na primer: *"Sugar in the morning, sugar in the evening, sugar at supper time…"!?* Z začetkom šestdesetih je rock'n'rollu ostal



le še 'pop'. Izgubil je spontanost, gnev in čustven naboj. Glasba je naredila *prvi krog*. Pesmi, ki jih je bilo moč slišati po radiu, so okarakterizirane za *antiseptično bombažno tkanino* (Stuart 1987: 44).

Rock'n'roll, ki je ključni element rockerja, je bil umaknjen z radijskih postaj, a je kljub temu, zdaj *uradno mrtev*, zaživel v cafejih na obrobju Londona.

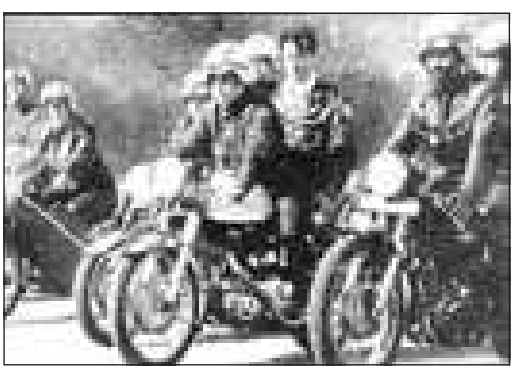
Zgrajeni med obema vojnama so po drugi svetovni vojni začeli obratovati tudi v večernih urah in privabljali motoriste. Najimenitnejši je v šestdesetih postal Ace Café (http://www.ace-cafe-london.com/f1.htm). Zgrajen leta 1938, kot počivališče in krepčalnica *prvim* voznikom na novi severni obvoznici (North Circular Road), je bil v šestdesetih pomembna vez med rock'n'rollom in motorjem. Postal je kultno zbirališče rockerjev, kjer so v družbi prijateljev in deklet lahko izbirali pesmi svojih *"padlih" junakov* z juke boxa in uživali v rock'n'rollu 24 ur, sedem dni v tednu, se krepčali s hitro pripravljeno hrano in popili skodelico čaja ali kave v *najboljši* družbi. Razburjenja niso iskali v alkoholu ali drogah, pač pa na/ob cesti pred caféjem. Do leta 1965 angleške avtoritete, kontradiktorno prvim predpisom, niso predpisovale nikakršnih omejitev glede hitrosti in obvezne opreme, kar je omogočilo spontano organizirane cestne motoristične dirke. *Najbolj obiskane* in *medijsko najbolj odmevne* so predstavile Ace Café kot zbirališče *pobesnelih* mladeničev, ki se oblačijo v usnje in zakrinkani kot bančni roparji na svojih *konjih* drvijo po londonski obvoznici. Pred pričetkom dirke so se ob cesti zbrale množice rockerjev in huronsko bodrile svoje prijatelje, ki so s *končno* hitrostjo drveli *(burning)* mimo njih. "*Ciljna"* ravnica, speljana ob Ace Caféju, je bila usodna za številne *divje* mladeniče, ki so pri velikih hitrostih izgubili oblast nad svojimi motorji in pred očmi vrstnikov (*spektakularno)* končali svoje življenje *("Race With The*

Devil!", Gene Vincent). Naslednjega dirkača prizor, na primer smrt najboljšega prijatelja, ni ustavil. O nesreči je *razmišljal* le toliko časa, da je sedel na svoj motor in se vključil v naslednjo dirko. Prav ta odnos do vožnje z motorjem pa je za *outsiderja* morda najteže razumljiv element rockerskega kulta. V splošni zahodnjaški kulturi spoznava človek življenje za najdragocenejše in se na drugi strani neznosno boji smrti.

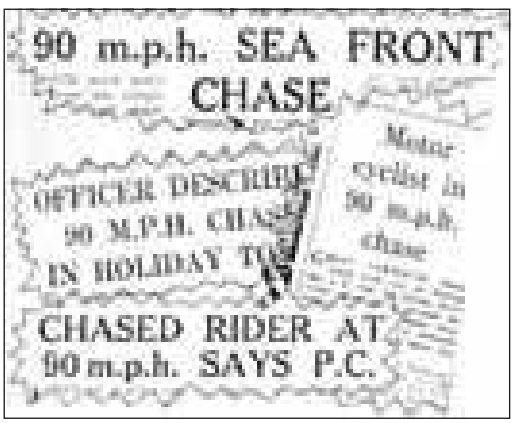
Preveč preprosto bi bilo reči, da se rocker ni bal smrti, *vendar če igraš rusko ruleto, moraš biti za razburjenje, ki ti ga ta ponuja, pripravljen plačati ceno.* Zgleden primer je Dean, *junak* rockerjev, ki je divjo vožnjo, pri kateri je *spolzel čez rob*, izenačil z vrednostjo svojega življenja.

Večina motoristov spoznava vožnjo z motorjem za *sproščajoči užitek* po napornem delovniku. Motorizem pojmujejo kot hobi, atraktiven predvsem poleti. Ob sončnih popoldnevih ali vikendih se odpravljajo na romantične izlete, simpatizirajo z drugimi motoristi in v določenem trenutku, ki ga navadno izzove strah pred nesrečo (ali po njej), odstopijo od motorja. Takrat si omislijo drugo obliko preživljanja prostega časa in motor v njihovem življenju ne pomeni več drugega kot – "*tudi sam sem nekoč imel motor*". Ton-up boy/rocker pa spoznava svoj motor za jedro/smisel, ki mu ponuja razburjenje, nevarnost in predvsem *hitrost.* Hitrost je njegova droga in v dokaz, da sta on in njegov *stroj* boljša od katerihkoli drugih dveh, je pripravljen zastaviti svoje življenje. Ne glede na nevarnost (ali predvsem zaradi nje) mora nenehno izpopolnjevati svojo vožnjo; s ciljem – demonstrirati sebi in svojim prijateljem spretnosti in zmogljivosti svojega, *popolnoma obvladovanega* motorja.

Mediji so čedalje bolj pritiskali na podobno misleče rockerje, ki so se zbirali v cafejih in najodmevneje predstavili prav Ace Café. Slab sloves, ki se je nanašal na mnoge nesreče (in redke izgrede), je javnosti predstavila rockerja kot neustrašnega huligana v usnjenem jopiču, z veliko *mrtvaškimi* motivi na hrbtu in umazanih hlačah iz jeansa, ki mu ni mar za druge. Opisovali so ga kot nasilnega marginalca, ki v večjih skupinah drvi po cestah in ogroža slehernega, ki mu prekriža pot. Tako je nastal rocker, strah zbujajoči mladenič z roba *angleške* družbe. Ker so bila zanj vrata v *spodobna* zbirališča zaprta, se je zadrževal v svojem cafeju. Ace je zaradi razvpitosti postal *socialni center* rockerja, strah vzbujajoči café, v katerega si ni *drznil* stopiti nihče, ki je bil *normalen.*



Pomembna prelomnica v kultu je 59 Club, motoristični klub, ki ga je leta 1962 ustanovil *izjemen* duhoven Bill Shergold (Clay 1988: 116). Klub kot dejavnost, ki je skušala *potegniti* s cest problematično mladino, je že obstajala in v tem ni iskati genialnosti njegove zamisli. Kot motorist – entuziast je užival v vožnji z motorjem, ki si ga je najprej kupil kot prevozno sredstvo za lajšanje svojega dela (osebnih obiskov) v obsežni župniji. Kasneje je spoznal preprostost druženja in navezovanja stikov med motoristi in se navdušil nad idejo, ki se je izkazala za *prelomno* – cerkveno mašo za motoriste. Sprva je svojo zamisel razširil med druge entuziaste, lastnike motorjev znamke Triumph (TOMC). Ti so se prvi odzvali na razglas, ki ga je objavil v publikaciji *Motorcycle Magazine* in ob tej priložnosti (v pogovoru z njim) izrazili svojo *zaskrbljenost* nad *"huligani v usnjenih jopičih, ki drvijo po severni obvoznici"*. V šali so nadaljevali, da so prav ti tisti, ki bi jih bilo trebna povabiti k spovedi! Shergold je izvedel za njihovo *najzloglasnejše* zbirališče ob severni obvoznici – Ace Café. Kot piše sam, je precej časa zbiral pogum za svoj obisk in večkrat podlegel strahu. V prvem poskusu je kar dvakrat nadaljeval vožnjo mimo Ace Caféja, preden se je opogumil, zapeljal predenj in vstopil. Na *srečo* razen lastnika, ki mu je razložil, da nedelja ni pravi dan za obisk, v cafeju ni bilo nikogar. Za drugi obisk se je odločil dan pred napovedanim dogodkom. Tokrat je bilo pred caféjem veliko *"usnjenih huliganov"*, ki so postopali med svojimi motorji. Stežka je zbral pogum in se podal v "*levji brlog"*, stopil je do prve skupine rockerjev in jih prestrašen nagovoril. Ob njegovem povabilu na "jutrišnjo" mašo pa so mladeniči pristopili in ga podrobno izprašali o *zabavi*.


90 m.p.h. SEA FRONT CHASE

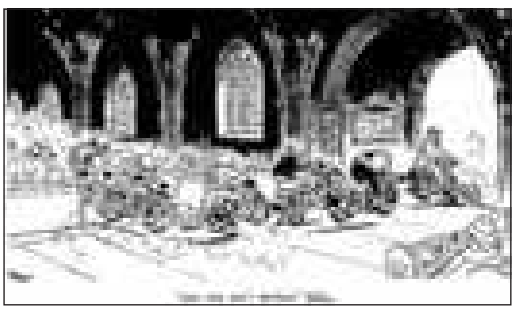
CHASED RIDER AT 90 m.p.h. SAYS P.C.

Dogodek, ki ga je oče Shergold skrbno načrtoval, je bil izjemno uspešen in iz današnje perspektive pomemben mejnik. Mnogi entuziasti so bili pripravljeni odstopiti svoje motorje, s katerimi je prečastiti "aranžiral" notranjost cerkve. Na obeh straneh od vhoda do ladje so bili razstavljeni najimenitnejši primerki angleških motorjev od začetkov do *danes*, pred vhodom pa se so se zbrale množice *entuziastov*, ki so prišle k *blagoslovu* mejnikov angleške motoristične industrije. S svojim izzivalnim početjem je zbudil zanimanje medijev, ki so *prežali* na senzacijo. Tik pred začetkom maše pa je *vernike* vznemiril zastrašujoči zvok stotine motorjev. Velika skupina poti ni nadaljevala, pač pa se ustavila pred cerkvijo. Huligani v usnjenih jopičih, z mrtvaškimi glavami na hrbtih, so sestopili z motorjev in obstopili prisotne. Shergold je na presenečenje prestrašenih *vernikov* pohitel k njim in jih povabil v cerkev. Kot piše Shergold, so normalen potek maše povsem

onemogočili predstavniki medijev, ki so *zasedli* cerkev in poročali o *neverjetnem* dogodku (http://www.caferacer.com/59club1.html). Ne le cerkvenega, motor in rocker sta z *mašo motorizmu* dobila tudi blagoslov medijev in prek njih javnosti. Sporočilo je bilo preneseno in je odmevno povzdignilo *divje* mladeniče s piedestala *hudičevo slabega* na piedestal *božansko dobrega*.

Dogodek je bil za Shergolda povod za ustanovitev kluba, ki ga je poimenoval 59 Club. Kultni motoristični klub je že v dveh letih združil sedem tisoč rockerjev. Zbirali so se v klubskih prostorih v Paddingtonu, kjer so organizirali najrazličnejše dogodke *(rock'n'roll)*, izmenjevali dele, predvajali *prepovedane* filme *(The Wild One, The Letherboys, ipd.)*, se zbirali pred odhodi na dirke in podobno. 59 Club se od svoje ustanovitve ni *bistveno* spremenil in ima že več kot 28.000 članov. (http://www.the59club.org.uk/page1.htm).

V prvi polovici šestdesetih je prišel Mod, ki je odigral pomembno vlogo pri identifikaciji rockerja. Predvsem zaradi izjemne odmevnosti skupine The Beatles, katere člani so po podpisu z Brianom Epsteinom "odvrgli" Rocerske *identifikatorje*, si uredili pričeske in se oblekli *po zadnji modi*, je bilo največ pozornosti usmerjene k *družbeno varni* – nežni *(dekliški)* – glasbi. To socialno okolje rodi nov mladinski kult – Moda. Zanj je značilno, da prihaja iz varnega srednjega razreda, ki mu daje vir dohodkov za eksperimentiranje.



Mod (tj. Modernist) se posveča izraznim detajlom, tako glede pričeske (urejena, pristrižena po zadnji modi, navlažena ipd.) kot glede oblačenja (bombažna oblačila skladnih barv ipd.) in prevoznega sredstva – skuterja. Slednjega opremi z veliko *izbranimi* okraski (ogledala, dodatne luči). Mod je popolno nasprotje rockerja in ker se v tem času obe povsem nasprotni sceni srečata na istih *tleh,* pride do skupinske težnje po prevladi (Clay 1988: 145). Čeprav se je večina skupinskih konfrontacij izrazila kot glasno zmerjanje in obredno izzivanje, so se nekatere nadaljevale v fizične obračune. Temeljito *medijsko* podprti *obračuni* (npr.: Easter Bank Holiday, 1964) so javnosti predstavili mode in rockerje (ponovno) za nasilneže, ki ne obračunavajo le med seboj, pač pa ogrožajo vse okoli sebe. Problematika se je razširila do stopnje, ko so začeli predstavniki avtoritet javno opozarjati na nevarne mladeniče in njihova prepoznavna vozila (motorje in skuterje). Medije, predvsem časopisje, so *preplavile* najrazličnejše interpretacije dogodkov

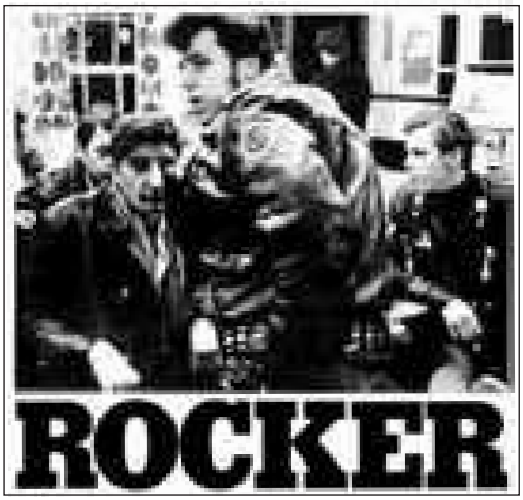
in *zanimivi* intervjuji udeležencev kot naslednji iz publikacije *Daily Mirror (31. marec 1964)*. (Stuart 1987: 83)

"O.K., sem torej dekle rocker. Tako kot moj fant. Tudi on je rocker in ponosna sem nanj. Pogumen je in ne boji se pretepa. Takoj bi se poročila z njim, a se on noče. Septembra bom dopolnila 17 let (1964) in to bi naredila le zato, da bi razjezila starše. Če sem iskrena, bi se pravzaprav poročila s komerkoli, ki mi je všeč, le z modom ne. Ti zame niso moški. Pa še tepejo se kot ženske. Vse, česar si želi moj fant, je, da bi dosegel Ton na M1, in ga bo. Vem, saj uresniči vse, kar si zada. Pravijo, da smo rockersi razcapani; da se sploh ne umivamo. Pa potem? Lahko bi me zamenjali z malim čistunskim mod dekletom. Ha, raje se ne umijem nikoli več! Sploh veste, za kaj se borijo modi – za popolno modernizacijo. Kakšno življenje bo to? Pravijo, da nas gledajo zviška, ker nimamo izobrazbe. Čemu nam bo? Sovražila sem vsako prekleto minuto, ki sem jo zapravila v šoli. Učitelji so bolj neumni kot mi. Otopeli so. In leni … In če kakšna mala prestrašena mod deklica išče udarec, ji bom z veseljem ustregla. Z veseljem? Še v čast mi bo … Naj govorijo o nas, kar hočejo. Mi že vemo, kaj šteje. Pravite ji državna blaginja? Edina blaginja, ki si jo želijo, je gradnja večjih priporov za nas rockerje. Naj izvolijo! Kot smo polomili vse tiste ležalnike na plaži, bomo podrli tudi njihove gnile pripore. Podobno kot temnopolti v Ameriki tudi mi ne prenašamo več teh, ki mislijo, da imajo lahko vse pod nadzorom. Osovraženi smo. Kot temnopolti … In kdo, za vraga, si ti, ki misliš, da mi lahko zastavljaš vsa ta prekleta vprašanja?"

Pod pritiski avtoritet (predvsem visoke kazni) in *ob ravnodušnosti* medijev so skupine modov konec prve polovice šestdesetih začele razpadati. Najprej so se *razdelili* na 'hard' in 'gang' mods, kasneje pa so se preživeli *pripadniki* oklicali za *ex-mods*. Mod je konec šestdesetih, podobno kot njegov predhodnik ted, *prvič* izumrl.

Medijska persekucija in *spopad* z modsi sta ključno pripomogla k identifikaciji rockerja, čigar *tradicionalni mit* temelji na veri v izvirno, brezkompromisno, nepopustljivo podobo, ki sta jo v največji meri oblikovala rock'n'roll in prisvojene podobe *herojev* Deana, Branda, Elvisa.

Rocker uporno zavrača napeljevanje k zavajajočim opcijam, ki mu jih ponuja *srednjerazredna potrošniška družba* in tako negira bleščeče mladostniške *sanje* o malomeščanskem izobilju. S stališča 'popa' je bil rocker, predvem zaradi svojih *brutalnih* ikon, predstavljen kot nedopusto destrukriven in, za javno



dobro morda celo upravičeno, večkrat kastriran. Razvpita problematičnost njegove nravi, dejanska ali domnevna, ostaja del rockerjeve resničnosti in ohranja njegov mit pri življenju. Upodablja arhetip neotesanca (bad boy), ki pod krinko preteklosti *svobodno uživa* v perverzijah, ki so mu tako ali tako javno predpisane!?

"Subkulturni eklekticizem" se danes srečuje s problemom razločevanja posameznih alternativnih praks med seboj, oziroma razsežneje, s problemom razločevanja *alternative* od *mainstreama*. Tako se, če na trditev pokažem s primerom, sprejeta subkulturna praksa "Outlaw Biker", katerega izvor gre iskati onkraj luže (tj. MC kult), v številnih izraznih elementih *povsem prekriva* z "Bad Boyem" (tj. rockerski kult). Diferenciacija v smeri radikalizacije izraznih elementov pa je *nujno potrebna* predvsem za razločevanje alternativne od splošne motoristične kulture, ki *cikllično* sledi komercialnim *"priponkam"*, kot so vsesplošno občudovani (serijsko proizvajani in množično prodajani) orli, mrtvaške glave, najrazličnejši našitki, malteški križi, *nenavadne* ameriške retuše na čeladah in motorjih ter drugi *dodatki* za oba, motor in motorista … Proces, ki se odvija pred Pločnikom na Tromostovju v Ljubljani, napeljuje na zanimivo vprašanje: Ali bo rocker, ki v svoji izraznosti danes sledi *predelanemu* angleškemu ali ameriškemu kultu, obdržal svojo alternativno vsebino ali podlegel in se razblinil med *normativi*? Rocker v svoji izraznosti ne izstopa več z *dejanjem proti* drugi alternativi (na primer: pretep z ljubljanskim modom – Šminerjem na skuterju), pač pa predvsem z motorjem, ritualom in pozo, tj. *izrazno diferenciacijo*. Dejstvo, da vsak motorist pač ni rocker, pa je vse bolj *zamegleno*. Problem tiči v množičnem zaupanju v *popularno* družbeno (družabno[3]) varnost. Rockerju tako ostaja kaj malo *možnosti* za upor proti družbi, ki je hkrati eden ključnih elementov za njegovo *širšo*, medijsko prepoznavnost in hkrati položaj "drugačnega med podobnimi". Ta *gradnik* danes išče v *varuhih reda*. Rocker je tisti, ki z neregistriranim, radikalno predelanim motorjem, brez osebnih dokumentov, prevozi polno črto in pelje skozi mesto sto kilometrov na uro, najde v konfrontaciji z razburjenim policajem imeniten *izgovor*, z njim osmeši avtoriteto in zadovoljno nadaljuje svoje ponočevanje v *Ortu* ali na *Metelkovi*. Rockerja, kot druge subkulture, v največji meri ogroža bolj in bolj dojemljiv aparat, ki z naraščajočo hitrostjo preoblikuje novo v staro, staro v zastarelo, predvsem pa alternativno v komercialno. Usnjeni jopič je povsem *normalen* in *perverzen* rock'n'roll *primeren* za organizacijo množičnega koncerta v Križankah, ki ga za nameček

[3] V številnih lokalih to varnost omogočajo "črnogorci" za nekaj tisoč mark. Slovenskemu gostincu že mitološka, razsežnost mafije (tj. podzemlja) omogoča mirno *ozračje brez najrazličnejših konfrontacij med posamezniki in skupinami.*

subvencionira Mesto Ljubljana. Za obstoj kulta bo treba precej *prizadevnosti* na ravneh, ki so doslej izumirajočemu rockerju še neznane, jutri pa bodo že nujno potrebne. Rocker kljub temu, da je množično pozabljen, živi, predvsem doma v Angliji in na Japonskem![4]

LITERATURA

STUART, J. (1987): Rockers!, *Plexus Publishing Ltd., London.*
CLAY, M. (1988): Café racers, Rockers, Rock'n'Roll and the Coffee-bar Cult, *Osprey Publishing Ltd., London.*
COHEN, S. (1980): "Symbols of Trouble", v: GELDER, K., THORNTON, S (1997), The Subcultures Reader, *Routledge, London.*
STRATTON, J. (1985): "On the Importance of Subcultural Origins", v: GELDER, K., THORNTON, S (1997), The Subcultures Reader, *Routledge, London.*
http://www.caferacer.com/
http://www.ace-cafe-london.com/
http://www.the59club.org.uk/

[4] *Kot so Japonci uspešno izkoristili svoj* inovatorski *potencial, v tehnološkem pogledu (Honda CB750), so po angleškem vzoru ustanovili tudi 59 Club. Za lažjo spredstavo naj ponudim* poševnookega *krščanskega duhovnika (ikona Shergold) in druge kamikaze, ki na angleških caféracerjih danes drvijo po Tokiu ter uživajo v rock'n'rollu.*

Citalnica

Mitja Reichenberg

Glasba v filmu in film v glasbi

Chion, Michel: Glasba v filmu. Slovenska kinoteka, Ljubljana 2000 (Zbirka Imago), 394 str.

"In every living soul, a spirit cries for expression – perhaps this plaintive, waking song of Jazz, is after all, the misunderstood utterance of a prayer ...", skoraj preroške besede na začetku prvega sinhroniziranega filma *Pevec jazza* (The Jazz Singer, režija Alan Crosland, 1927), ki napovedujejo, da je zvok stopil v neustavljivo razmerje do slike. Ta antologijski film pa ni vhod v novo ero zvoka in njegove uporabe, temveč prvo od neskončnega niza vprašanj soodvisnosti dveh umetnin, filma in glasbe: kako v soobstoju druga drugi dvigovati vrednost in pomen, smisel in vsebino ter umetniško in estetsko raven. Francoski skladatelj Michel Chion nam s knjigo Glasba v filmu ponudi obilico novih odgovorov in vprašanj na to temo, za katero vemo vsi, da je v slovenskem prostoru zanemarjena do nezavesti. Vprašanja filmske glasbe se nekako prav vsi otepajo, saj jo "akademski" krogi potiskajo pod preprogo z zaničljivim pogledom, kakor da je "drugorazredna kompozicija", in pri tem veselo pozabljajo na dejstvo, da je že veliki Wagner hrepenel po obliki združevanja različnih umetnosti. Če pa pogledamo, kako je režiser Hans-Jürgen Syberberg posnel njegovega *Parsifala* (francosko-nemška produkcija, 1982), pa nam v hipu postane jasno, da je Wagner za film isto kot Einstein za prve stopinje na Luni.

In kaj nam razkriva že prvi pogled na knjigo *Glasba v filmu*? Prav gotovo najprej to, da gre za odpiranje vprašanja in teoretskega polja filma in glasbe ter njunega umeščanja v prostor umetniško-sociološko-filozofskih kontemplacij, vsakega posebej in tudi združeno. Filmska glasba je obširno področje, v katerem se prečijo plasti mnogih praktikov in teoretikov, za katere pa si moramo najti čas in jih preštudirati stran za stranjo, prav tako pa vzporedno prelistavati partiture velikih mojstrov glasbe ter brati iz njih duh časa, širino uma in seveda ustvarjalno moč, skrito v zvoku. *Nula dies sine linea*, bi lahko sicer na tihem pomislili, toda pravi dokaz puščave tukajšnjega sprejetja teoretskega polja Chionove knjige kaže samo dvoje: nezainteresiranost ustvarjalcev in nemoč "uradne" glasbene stroke, na drugi strani pa premalo odprto diskurzivno področje filmske glasbe kot nekakšnega kontrapunkta med sliko in zvokom. Diferenca, s katero moramo opazovati filmsko glasbeno kompozicijo in njeno sestrsko navezo "konkretne", dvoranske glasbe, je pomemben pogled, saj optika ene ne izostri poante druge, kaj hitro pa lahko pride do mešanja obeh, ko neki orkester priredi celo koncert "filmske glasbe" v dvorani – kot da gre za parado hitov, samostoječih skulptur, seveda brez koherentnosti s filmom. Tako lahko v tem primeru govorimo le o glasbi, komponirani "za film", ki je nastala kot zaključena kompozicija pridana k slikam (*tema Pink Panter / H.Mancini, špica filma Love story / F.Lai, Larina pesem iz filma "Doktor Živago / M.Jarre, popevke v filmu Diplomiranec / Simon&Garfunkel, vsakokratne pop uspešnice "007"...*). Očitno je, da moramo tudi te glasbene elemente razumeti različno, *underscoring* je namreč popolnoma drugo razumevanje filmske glasbe (priljubljen izraz med filmskimi komponisti je tudi "mickymousing", kjer z glasbo spremljamo vsak slikovni dogodek in to skrajno enostavno in na robu estetskega; to je največkrat prisotno prav v sedanjem slovenskem filmu, kjer glasbo "za film" pišejo že tako rekoč vsi – tukaj se odpira še vprašanje, če je vsak, ki prilepi glasbo k filmu, že avtomatično "komponist"...). "Vprašanje o razmerju med javnim mnenjem in glasbo se križa z vprašanjem o njeni funkciji v sedanji družbi. To, kar ljudje o glasbi mislijo, govorijo, pišejo, kar izrecno o njej sodijo, se gotovo v marsičem razlikuje od njene realne funkcije, tega, kar v življenju ljudi, njihovi zavesti in nezavednem, dejansko opravlja. Ta funkcija pa prehaja, adekvatno ali popačeno, v mnenje; in narobe, mnenje vpliva na njeno funkcijo, jo morda celo preoblikuje: dejanska vloga glasbe se v znatni meri usmerja

po gospodujoči ideologiji. Če bi hoteli čisto neposrednost kolektivne glasbene izkušnje izolirati od javnega mnenja, potem ne bi upoštevali moči podružabljanja, popredmetene zavesti; spomnimo se samo množičnih omedlevic pri nastopih marsikaterega pevca šlagerjev – nekaj realnega – kar je odvisno od truda publicity, uspešno oblikovanega mnenja."[1]

Michel Chion se ne spušča v tako banalne primere, kot jih lahko srečujemo v tukajšnjem prostoru, zanj je značilno, da se drži stroke in znotraj nje kaže na širino svojega znanja in razumevanja tvarine. Knjiga na vseh svojih več kot tristo straneh ugotavlja in vedno znova potrjuje, kako subtilno je polje spajanja dveh umetnin – filma in glasbe – ter koliko razmišljanja, truda in seveda umetniškega navdiha je bilo potrebnega, da se je filmska glasba kot takšna sploh postavila na lastne noge in se razvila. Dandanes se v tej smeri pri nas govori zelo malo, dela pa (žal) še mnogo manj. Teoretskih spisov in razprav na to temo praktično ni, redke izjeme so seveda prevodi in tako briljantne knjige, kot je pričujoča. Njeno osamljeno pojavnost na našem trgu lahko imenujemo skoraj izgubljeno lastovko, ki v deževni jeseni ne prinaša nikakršne sončne pomladi. Knjiga, ki jo lahko berejo sicer vsi (od filmofilov, glasbenofilmskih filmofilov, celo do glasbenikov) zna biti na trenutke prijazna in razumljiva, prešije mnoga polja in to z izjemnim občutkom za analitičnost in poznavanje tvarine, vse to pa lahko razbere (žal) le izjemno natančno oko, ki pa ima v teh krajih zelo redke lastnike. Razpravljati, govoriti, pisati, objavljati, predavati in nenazadnje ustvarjati in izvajati filmsko glasbo tukaj in sedaj nikakor ni rentabilno, saj je to poglavje pri nas še neodsanjano tudi za mnoge zaprisežnike tukajšnje "koncertnoresne" glasbene kontemplacije, mojstrstvo le-teh pa ne presega eksperimentov (Cage), ne dosega filozofsko-sociološke optike (Adorno) ali preprosto: ne priznava glasbene širine.

V predgovoru in prvem poglavju z naslovom *Pasti za neki subjekt* odpira kar nekaj izjemnih teoretskih vprašanj. Knjiga je nato razdeljena v tri dele *(Stoletje tovarniških združenj, Trije obrazi glasbe v filmu* in *Množina v ednini),* znotraj njih pa je razdelanih osem poglavij. Ker bi za popolno interpretacijo le-teh potrebovali vsaj še nekaj krat deset strani recenzije, smo se pri naši analizi omejili le na najnujnejše. Prva štiri poglavja prepletejo historični lok 1895 do 1995 (original namreč nosi letnico izida 1995, Pariz). Nato se podamo v drugi, morda najvznemirljivejši del knjige, kjer imamo poglavja *Glasba kot element in kot sredstvo, Glasba kot svet* ter *Glasba kot subjekt, metafora, model*. V tretjem delu se srečamo s smiselnimi izjavami in mnenji mnogih kvalitetnih ustvarjalcev. Tam lahko najdemo velika imena, kot so *Robert Altman, Ingmar Bergman, Luis Buñuel, Charles Chaplin, Francis Ford Coppola, Sergej Mihajlovič Eisenstein, Federico Fellini, Alfred Hitchcock, Stanley Kubrick, Sergio Leone, Andrej Tarkovski, Luchino Visconti* in *Wim Wenders*, če omenimo le nekatere.

"Ne gre pričakovati, da bodo filmi, niti največji med tistimi, ki se dogajajo v okviru orkestra ali glasbe, realistično prevedli oboje. Večino časa je sicer ideja o skladatelju glasbe v filmu bodisi stereotipna bodisi mistificirana."[2] Dejansko gre za vprašanje, kako filmati glasbo in – ali jo sploh. Je to sploh mogoče? Odgovor: je. Kakor v filmu, tako tudi v glasbi najdemo neki trenutek, ko se lahko ustavi "realni" čas in se pokaže razpoka. Filmski jezik prime tukaj v roke montažo, glasba zvok. Njegovo trajanje, moč in barva nosita v sebi sporočilo. Konjunkcija med poslušalcem/gledalcem in zvokom/sliko je odvisna od trenutka lansiranja sporočila. Gre za manipulacijo s hipnim, ponotranjenim neravnovesjem, ki nastane v praznem prostoru filmskega reza, ki ga zlahka primerjamo s prehodom zvoka na višjo ali nižjo frekvenco. S tem dobimo nekakšen imanentni "ritem", binaren v samem sebi, saj pulzacija slike in zvoka zahteva dvotirno pozornost. Vendar je "... za vsako umetnost treba reči: umetnik je prikazovalec afektov, izumitelj afektov, ustvarjalec afektov, v razmerju s percepti ali vizijami, ki nam jih daje. Ne ustvarja jih le v svojem delu, daje nam jih in nam jih ponuja, da postajamo z njimi, jemlje

[1] Theodor W. Adorno: *Uvod v sociologijo glasbe.* DZS, Ljubljana, 1986, str. 182.

[2] Michel Chion: *Glasba v filmu.* Kinoteka, Ljubljana, 2000, str. 181.

[3] Gilles Deleuze, Fl'lix Guattari: *Kaj je filozofija?.* Študentska založba, Ljubljana, 1999, str. 182.

nas v kompozicijo."[3] Tako smo ujeti v vrtinec dogodkov. Ne moremo zanemariti dejstva, da je ta igra narejena za nas in da v njej seveda uživamo. Film je igra, glasba v njem je del igre, vse skupaj je umetnost in je preresna stvar, da bi jo prepustili cirkusantom in trgovcem z mešanim blagom.

Glasbeni *uterus mundi* je spogledovanje z notranjimi slikami. Že Beethoven je sanjal zvočne podobe, saj "... nikoli ne moremo povsem zatreti sluha in emocionalnega vzgiba, ki nastane ob zunanjih dražljajih, naj bodo to drobci besed ali slik, ki se porodijo kot utrinki v naših najbolj oddaljenih svetovih, v naših fantazmatskih erupcijah ali željah."[4] M.Chion se tega popolnoma zaveda in usmeri razlage prav v to točko, kjer se stikajo sanje in resničnost, kjer lahko ulovimo že mejno črto med ustvarjanjem in ustvarjenim, med dnevom in nočjo. Tudi če bi naredili salto mortale in pristali spet v razmerah nemega filma, lahko na tem mestu mirno zapišemo, da ni bolj nemega filma od tistega, ki nam z vsem hrupom neznanja in kaotičnih nesmislov plehko nabija s platna cenene kinematografije. Če je to Hollywood ali ne, če je to slovenski filmski zaton ali nizkoproračunski video, ni pomembno. Nemi film je še zmeraj kralj in učna knjiga za zvok. V tem ni nikakršnega nostalgičnega pogleda nazaj, temveč akademski princip pogleda naprej.

In kaj je z glasbeno stroko? "Kar je v glasbi, umetnosti nasploh, produkcija, se vnaprej določa z nasprotjem do kulturne konsumne dobrine. Zato je ni mogoče kar neposredno izenačiti z materialno proizvodnjo. Estetska tvorba se od materialne produkcije konstitutivno razlikuje: kar je na njej umetnost, to ni oprijemljivo."[5] Revidirani pogled na filmsko glasbo nam samo po nekaj metrih prebranih razprav, esejev in teoretskih knjig da slutiti, da je *ad finitum* nekaj narobe, če ji ne pripada mesto, ki si ga zasluži. Gre enostavno za potvorjenje razumevanja. Subtilnost nastalega trenutka pri spajanju glasbe in filma je moč enačiti z najfinejšim aktom koitusa, saj ne glasba in ne film ne ostaneta brez dopolnitve, brez emocionalne zadovoljitve, ne izvisita praznih rok, četudi (in prav tedaj) ko je govora o nemem filmu. Film je namreč nem samo navidezno, sicer pa govori stotero jezikov, tisočero zvokov ga obdaja, da ne omenjamo vseh akcij in interakcij, ki nastajajo v nas samih. Ali nismo nekako nagnjeni v voajerizem? "Preden glasba služi filmu, ga simbolizira;..."[6] Če vzamemo za razumevanje tega osnovno tezo simbola, ki lahko prehaja iz imanentnega stanja zavesti na nekakšno površinsko dotikanje vidnega, potem gre v tej trditvi hkrati za izjemno simbiozo in hkrati za absurd: simbolizirati nekaj, kar služi v svojem bistvu že simbolnemu svetu in ga s tem tudi manifestira. V tem kontekstu moramo potem gledati film le kot bežeče negibne slike, ki se šele s pomočjo gledalčeve sposobnosti povezovanja tako ločenih "simbolov" stapljajo v kader, sekvenco ipd. Vendar je to samo ena smer tega razmišljanja.

V tem smo lahko celo tako korektni, da jemljemo glasbo kot izjemno avtoritativno umetnost in ji pripišemo sposobnost simboliziranja, čeprav vemo, da to ni njen namen. Pa vendar – le takrat in na takšen način nastane edino umljiv spoj med glasbo/zvokom in filmom/sliko: da ga (film) torej simbolizira, nato pa reinterpretira skozi svojo abstraktno notranjo kompozicijsko shemo (o tem je že Adorno pisal traktate), ki pa je več kot ukvarjanje z nekako milozvočnostjo v lepozvočju, ali kot bi rekli nekoč *status in statu*. "Učinki glasbe, združeni s podobo in drugimi zvočnimi elementi filma, so v dobršni meri najprej del splošnega konteksta avdio-vizualnega efekta, ki smo ga izolirali, odkar se ukvarjamo s tem vprašanjem, in ga poimenovali "dodana vrednost". Dodana vrednost je isti efekt, po zaslugi katerega je vnos informacij, emocij, atmosfere, ki jih ustvarja zvočni element, spontano projiciran s strani gledalca (natančneje: avdiogledalca) na to, kar gleda, kot da bi to izhajalo že iz podobe same. To pogosto pripelje gledalca – paradoksalno – do tega, da kritizira zvok ali glasbo, češ da sta redundantna s tem, kar vidi, kot da bi bila zvok in glasba zgolj senca, odsev, dvojnik podobe, čeprav slednjo vidi skozi to, kar sliši, in je strukturirana, označena,

[4] Theodor W. Adorno, Hanns Eisler: *Komposition für den Film.* München, 1969; Suhrkamp, Frankfurt 1976, str. 124

[5] Theodor W. Adorno: *Uvod v sociologijo glasbe.* DZS, Ljubljana, 1986, str. 258.

[6] Michel Chion: *Glasba v filmu.* Kinoteka, Ljubljana 2000, str. 142.

v celoti občutena skozi zvok. Nedvomno prav zaradi "idolatrije" in efekta, ki se aplicira tudi na razmerje govor/podobe."[7] Sicer pa je prav to vprašanje zelo dobro dodelal in izdelal sam Chion v svojem obširnem delu izpred desetih let.[8] V knjigi *Film in glasba* nas tako bolj "seznani" s temi pogledi, sicer pa nam je kaj hitro lahko jasno, da zelo dobro pozna Deleuzove tekste, v katerih se je le-ta ukvarjal s podobami v filmskem polju: razumevanjem kadriranja, filmske govorice in montaže. Tako kot se vse to povezuje v neko optično polje filma kot sredstva vizualnega sporočanja, je nujno razumeti tudi njegovo zvočno "dodano" podobo kot nekakšen suport, kot novo "ravnino imanence" nevidnih konstruktov, kateri pa vendarle zapadejo v novo ali v predvideno kompozicijsko shemo, pač glede na vse aplikativne elemente, ki jih je v nekem trenutku gledalec še sposoben dojeti, oziroma filmski ustvarjalec (ali ustvarjalci) sploh zaobjeti.

Če Chiona na tem mestu povežemo s pogledom na zunanje propozicije videnja zvočnih prostorov, za trenutek pa pustimo filozofiji, da spregovori v jeziku prej povedanih modelov, potem lahko nadaljujemo: "...Filozofski pojmi so fragmentarne celote, ki se prilegajo druga drugi, saj njihove meje ne sovpadajo. Prej se porodijo iz metov kock, kot pa da sestavljajo puzzle. Pa vendar odzvanjajo, filozofija, ki jih ustvarja, pa vedno predstavlja mogočno Celoto, ki je nefragmentirana, tudi če ostaja odprta: brezmejna Ena-Celota, Omnitudo, ki jih vse obsega na isti ravnini. To je ploskev, plato, rez. To je *ravnina konsistence*, ali, natančneje, *plan imanence* pojmov, planomen. Pojmi in ravnina so strogo korelativni, a jih zato smemo še toliko manj pomešati. *Ravnina imanence* ni pojem, tudi ne pojem vseh pojmov. Če bi jih pomešali, pojmom prav nič ne bi moglo preprečiti, da se ne poenotijo oziroma da postanejo univerzalije in tako izgubijo svojo singularnost – hkrati pa bi ravnina izgubila svojo odprtost. Filozofija je konstruktivizem, konstruktivizem pa ima dva komplementarna vidika, ki se razlikujeta po naravi: ustvarjati pojme in zarisati ravnino."[9] Kaj nam v našem primeru to pomeni? Deleuze in Guattari nas nagovorita skozi jezik čiste filozofije v smislu odpiranja prostorov za postavljanje novih in novih zakonitosti med pojmi in ravninami: ali ni prav to model, na katerem se največkrat spotikajo amaterji, diletanti filmske produkcije, ki ne znajo prešteti do deset brez napake, ker smatrajo, da je v smislu "filmske konsistence" skrita prapodoba neke njihove imanentne izkušnje, katero se jim zdi potrebno nenehno dajati na prepih brez natančnejših formulacij, kaj neki se skriva za podobami. Tako postane ob filmski glasbi vprašljivo tudi sovpadanje ostalih zvočnih podob, kot da govor in šum nista v istem polju kot glasba. Sicer pa "... v nasprotju z drugimi teoretiki ne zavračamo konvencionalne delitve na govor, šume in glasbo v okviru narativnega filma. Ta delitev je namreč na pojavni ravni ustrezna ravni izdelave filma, realizaciji in poslušanju, torej njegovi strukturi; po drugi strani je prednost delitve ta, da omogoča osredotočenje na tista mesta v filmu, ko nastopi jasno prekrivanje med temi "družinami": organizirani šumi postanejo glasba, kot denimo v muzikalih iz tridesetih let, skupinski, hrupni govor postane šum iz ozadja, petje pa izhaja hkrati iz govora in glasbe."[10] Gotovo je vsaka delitev omenjenih področij, ki naj bi se opirala zgolj na akustična merila, varljiva, zato Michel Fano[11] upravičeno raje govori o kontinuumu.

Če nadaljujemo v maniri naše knjige pod drobnogledom, potem ji lahko pripišemo še en pomemben pogled: glasba kot subjekt. Najbolj razdelani sta v tem smislu seveda poglavji o varljivem paralelizmu ter o filmu in polifoniji. Vpeljani pojmi iz glasbenega sveta v film (dodekafonija, serialnost ...) so se sicer ustoličili v nekaj primerih (Muriel ou Le Temps d'un retour / Muriel ali čas vrnitve, 1963, režija Alain Resnais; Passion / Strast, 1982 režija Jean-Luc Godard), bili izjemno mikavno gradivo, vendar premalo konstruktivno močno, da bi zaobjeli filmsko govorico in se z njo poistovetili.

[7] Michel Chion: *Glasba v filmu.* Kinoteka, Ljubljana, 2000, str. 143.

[8] Prim. Michel Chion: *L'Audio-vision (Son et image au cinema).* Nathan (Cinema et Image), Pariz, 1990.

[9] Gilles Deleuze, Fľlix Guattari: *Kaj je filozofija?.* Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 40.

[10] Michel Chion: *Glasba v filmu.* Kinoteka, Ljubljana, 2000, str.139.

[11] *La Musique en projet,* str. 155.

Prav tako je polifonija kompozicijska moč zvoka, paralelne montaže slik lahko simulirajo zvočno kuliso, vendar gre le za nemoč vizualnega pri uvajanju "hkratnosti" ob zvočni podobi.

Chion stopi še nekoliko dalje in spregovori o filmu kot o "monodiji"[12] in lahko mu samo pritrdimo. Sploh pa nam je v pomoč naslednji razmislek: "Videli smo, da je percepcija dvojna, še natančneje, da ima dvojno referenco. Lahko je objektivna ali subjektivna. Težava je v tem: kako je v filmu predstavljena objektivna podoba-percepcija in kako subjektivna podoba-percepcija? Kaj ju razločuje? Lahko bi rekli, da gre za subjektivno podobo tedaj, kadar reč vidi nekdo "kvalificiran" oziroma kadar množico vidi nekdo, ki je sam del te množice. Tako referenco podobe na vidca zaznamujejo različni dejavniki. Čutilni dejavnik, v slovitem primeru Ganceonovega Kolesa, ko oseba s poškodovanimi očmi megleno vidi svojo pipo. Aktivni dejavnik, kadar sta ples ali zabava videna z očmi udeleženca, npr. v filmih Epsteina ali L'Herbierja. Afektivni dejavnik, ki povzroči, da občudovalka vidi junaka Fellinijevega Belega šejka, kakor bi se zibal na vrhu čudežnega drevesa, a je v resnici na gugalnici tik nad zemljo. Toda subjektivno naravo podobe zlahka preverimo, saj jo primerjamo z modificirano, ponovno vzpostavljeno podobo, za katero predpostavljamo, da je objektivna: belega šejka vidimo, kako zleze z groteskne gugalnice; pipo in moža s poškodovanim vidom smo videli, še preden vidimo pipo, kakor jo vidi on sam. Prav tu pa se težave šele pričnejo."[13] Mi pa lahko nadaljujemo. Vsi drzni posegi glasbe v polje vizualnega so seveda prastara želja po ujetosti celotnega prostorskega občutka v popolno abstrakcijo in s tem v obliko iluzije vseh iluzij, v absolutno verjetje tistega, kar se ni zgodilo, pa vendar se je: pred našimi očmi, v naših ušesih. Tako je film že pred več kot sto leti odprl prostor kibernetičnim resnicam, prostor za ustvarjanje nove realnosti, novega verjetja in s tem seveda vgradil tudi predvidene manipulacijske vzvode.

Svarjenje pred zmanipuliranimi množicami je prav naglas zapisoval že F. Nietzsche, ko je opazil silno moč Wagnerjeve glasbene govorice in ko je zaslutil, kakšno neustavljivo "notranjo" podobo lahko le-ta ustvari v poslušalcu. Wagnerjev pogled na opero z vidika zvočnega prostora, pogled na glasbeno dramo, na "gesamtkunswerk" lahko dandanes poimenujemo z vsemi elementi zvoka najsodobnejšega filma: stereo, dolby stereo in surround, z DTS ali s tem, kar bo še sledilo. Vendarle s tem sledimo samo novi navidezno/resnični in neustavljivi želji, da to "navidezno" podobo obvladamo in obiskovalce (filma) v njo prepričamo. Saj se mora ".... umetnost pokoriti medijem, da bi se vključila vanje. V tem tiči vzrok, da je umetnost po vojni postala plitvejša in nečista. Ta "umetnost brez ljudstva" bi po Syberbergu pripeljala do "blaga za enkratno uporabo, kot so punk, pop ali junk". Vse brezmejno mutira, vse se izpridi v nezdravo pogubo, z iskrenim odobravanjem. V času konjunkturnega vrhunca je slavila zmago anti-umetnost, na katero so bili mediji čisto nori: "Protisvetovom lepega so bila odprta vsa vrata, z režanjem, prevladovanjem na trgu, predrzno." Syberberg vidi v prednosti, ki si jo majhno, podrejeno, pokvečeno, bolno in umazano pridobi pred sijajem, značilnost te umetniške oblike. Zapoved grdote obvladuje življenje kot umetnost in podgana postane simbol zanimivega, kakor svinja."[14] To pa še zdaleč ni vse. Verjetje v prostor, ki ne obstaja, je danes pripeljalo celo tako daleč, da ljudje celo živijo v prostorih, ki ne obstajajo, komunicirajo z drugimi, ki ne obstajajo, imajo se za neobstoječa bitja, obstoječa le v kibernetičnem prostoru, resničnost pa zanje domuje le v navideznih in vzporednih svetovih. "Popolni in pravi umetnik je za večno ločen od "realnega", dejanskega, po drugi strani se ve, kako se lahko včasih vse do obupa utrudi od te večne "nerealnosti" in zlaganosti svojega najbolj notranjega bivanja, – in da potem pač posluša enkrat poseči v njemu najbolj prepovedano, v dejansko, poskuša *biti* dejanski. S kakšnim uspehom? To lahko uganemo ... To je ta *tipična veleiteta* (Velleitaet – muhavost) umetnika: to je ista veleiteta, v katero je zapadel ostareli Wagner

[12] Prim. M.Chion: *Glasba v filmu*, str. 203.

[13] Gilles Deleuze: Podoba-gibanje, ŠKUC&Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1991, str. 100.

[14] Bilwet: *Medijski arhiv.* ŠOU, Ljubljana, 1999, str. 227-228.

in ko jo je moral tako drago, tako usodno plačati (– zaradi nje je izgubil dragoceni del svojih prijateljev). Toda končno, tudi povsem neodvisno od te veleitete, je sploh kdo, ki si ne bi želel, zavoljo Wagnerja samega, da bi se *drugače* poslovil od nas in od svoje umetnosti, ne z nekim Parsifalom, ampak zmagoviteje, bolj samogotovo, bolj wagnerjansko, – manj zavajajoče, manj dvoumno glede na svoje celotno hotenje, manj schopenhauersko, manj nihilistično? ..."[15]

Kako v vse to uvrstiti filmsko glasbo? Zlahka: gre za nekakšna "vrata zaznavanja", skozi katera vstopamo ali izstopamo v svet preko, v svet iluzionistov, magije in rokohiterstva. Tak pogled na film je dejansko lahko le še pogled na resignirano množico informacij, ki zapeljujejo, Thomas Alva Edison pa deluje kot ceneni žeton v juke-boxu za bolne nostalgike. "Danes in tukaj glasba družbenih antinomij ne more drugače upodobiti kot v svoji strukturi, antinomij, ki so krive tudi za njeno izolacijo. Toliko boljša bo, kolikor globlje bo znala v svoji podobi izoblikovati moč teh protislovij in nujnosti, da jih družbeno presežemo; kolikor čisteje bo v antinomijah lastnega jezika oblik izrazila stisko družbenega stanja in v šifrirani pisavi trpljenja klicala k spremembi. Ne pomaga ji, če strmi v družbo zgrožena, da si ne zna pomagati: svojo družbeno funkcijo natančneje izpolnjuje, če upodablja družbene probleme v svojem lastnem gradivu in v skladu s svojimi oblikovnimi zakoni, saj jih v sebi vsebuje vse do najbolj notranjih celic svoje tehnike. Naloga glasbe kot umetnosti postane s tem nekako analogna nalogi družbene teorije."[16] Nepovezanost in nerazumevanje glasbe kot nekakšne konjunkcije vidnega sveta z notranjimi podobami je seveda podobno zatiskanju ušes z obema rokama in hkrati izvajanju piruete na valovih Wagnerjevega Rena. Prav zato pa je pomembno, da skupaj z Chionom in Adornom zapišemo, da "... glasba ni ideologija nasploh, temveč je samo toliko ideološka, kolikor je sprevrnjena zavest. Potemtakem bi morala sociologija glasbe začenjati na razpokah in režah glasbenega dogajanja, kolikor ni vse to samo subjektivna slabost posameznega komponista. Skoz umetniško kritiko je tudi socialna kritika. Kjer je glasba v sebi izoblikovana razklano, antinomično, vendar prekrita s fasado ujemanja, namesto da bi bile antinomije razrešene, je zmeraj ideološka: sama ujeta v sprevrnjeno zavest. Pri interpretacijah, ki se gibljejo v tem obzorju, mora senzibilnost odzivanja nadomestiti tisto, kar zaenkrat manjka metodi, ki jo je mogoče tradirati in pri kateri to pomanjkanje morda sploh ni naključno."[17]

Vpogled v knjigo *Glasba v filmu* nas lahko tudi izjemno razveseljuje. Ugotavljamo lahko, in to z mirno vestjo, da obstajajo na svetu ljudje, ki s širino misli razlagajo polja nevidnih oaz, ki so nomadi umetnosti, ki se prehranjujejo le s prepovedanimi sadeži Edenskega vrta in ki jim je prav malo mar, kdaj bo odpadel figov list. Vpogled v to knjigo nam lahko vzbuja kulinarične želje, da bi vendarle lahko po preizkušenih receptih stare mame (od)pekli potico tudi v tukajšnji krušni peči, vpogled v knjigo Michaela Chiona nas zrevoltira, pomiri, užalosti in hkrati napolni z okusom in vonjem po sladkih mandarinah oddaljenih iluzij, ki bivajo tam preko.

[15] Friedrich Nietzsche: *H genealogiji morale.* Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 287.

[16] Theodor W. Adorno: *Zur gesellschaftlichen Lage der Musik.* v: Zeitschrift für Sozialforschung 1 (1932), str. 105.

[17] Theodor W. Adorno: *Uvod v sociologijo glasbe.* DZS, Ljubljana, 1986, str. 87.

Nataša Velikonja

Zakaj so "gej placi neprijazni in polni strejtov"?

Recenzija knjige "ANTI-GAY", urednik Mark Simpson (Cassell, London/New York, 1999)

Klasični vodič po Londonu, Penguinov Time Out, ponuja v svoji šesti izdaji iz leta 1998, pod rubriko *"Umetnost in razvedrilo"*, poleg neizmerne pestrosti velemestnega življenja, nizanja klubov, teatrov, plesnih, filmskih, glasbenih, športnih in drugih vsemogočih dogajanj, posebno podpoglavje *"Geji in lezbijke"*. V njem je navedeno vse tisto, kar v samem vodiču sicer predstavlja samostojna podpoglavja, torej klubi, šport in drugo, začne pa se z veselim vzklikom: *"Še nikdar se nismo imeli tako dobro!"* To navdušenje je iskreno in obsežno, Soho, ta *"gejevska Meka"*, ta getoiziran, nabildan in napumpan kvadrant, gejevski tematski park, pa sodi med vrhunce reprezentacijskega uspeha gejevske in lezbične vidnosti: podobno je denimo mesečnik Ampak, ob začetku svojega izhajanja, junija 2000, bil s strani odgovornega urednika, sociologa Franeta Adama, oglaševan kot *"obogatitev domačega medijskega prostora in njegova nazorska in metodološka pluralizacija"*, saj bodo vanj pisali avtorji, ki jih dr. Adam deli na *"kulturnike, novinarje in tiste iz znanstvene sfere oziroma Univerze, posebno pozornost bodo uredniki namenili pritegnitvi mladih piscev, študentov, pa tudi ženskih avtoric"*. Tako kot avtorice, ob *danosti* svojega spola, v reviji *Ampak* ne morejo biti kategorizirane kot *"kulturniki, novinarji in tisti iz znanstvene sfere"* itd., pa te *Time Out* vodič, če si gej, lezbijka, in se želiš *"zakruizirati"* v večerno zabavo, zapelje med *"mlade, nezahtevne množice"*, denimo v *"največji londonski gej plac"*, klub G.A.Y., ali v *"najbolj poznano in najstarejšo gejevsko sceno v mestu"*, v klub Heaven, čeprav je zaradi *"uspeha kluba"* in večne gneče njegovo osebje *"neprijazno, prav tako je polno strejtov"*.

Ortodoksija *srečnega lajf-stajla* je v *Time Outu* vsaj nekoliko omehčana s spremljevalnim tekstom Divine Davida, ikonoklastičnega avantgardnega performerja, ki do "centralne" gejevske kulture goji prav mrzka čustva. *"Wilkommen v London"*, vzklikne, *"ki ima tako vznemirljivo gejevsko sceno, presrečno v pričakovanju, kako ti bo osmukala ves tvoj keš! Biti "gej" dandanes predstavlja zapakiran življenjski stil, ki se ti ponuja s tržnih polic. Je dinozaver, dinozavri pa imajo velikanski apetit. Upam, da si dobro varčeval, kajti zapornice so dvignjene in osuševalni jarek globok. London ima, tako kot vsa velika mesta v "civiliziranem" svetu, številne klube, ki bi jih lahko najbolje opisali kot klavnice: plačaš, vstopiš, visiš naokoli kot reženj mesa in skušaš izgledati čimbolj prostaško in čemerno. Ni pogovorov niti komunikacije in če si torej oseba, ki uživa nočno življenje mrličev v pozabljeni grobnici, je London pokopališče zate."*

Resno kritiko komercialno zastavljenega gejevskega geta, tega – po besedah Divine Davida – *"socialnega apartheida"*, predstavlja knjiga "Anti-Gay", zbornik esejev desetih avtorjev in avtoric, katerega prva izdaja datira v leto 1996. Pričujoča izdaja je četrti ponatis, kar kaže na izjemen interes, ki so ga vzbudile njegove osnovne ideje.

Rdeča nit zbornika je razdiralna kritika obstoječe popularne gejevske in lezbične kulture, gejevskega in lezbičnega kanona, ki ga uteleša klubski, potrošniški, medijski pomp. Tako zastavljena kritika je skupna vsem sodelavcem in sodelavkam zbornika, večinoma veteranov in veterank gibanj za liberalizacijo homoseksualnosti, kot so Peter Tatchell ali Lisa Power in drugi, *"ki imajo probleme z osrečevalnimi politikami gejevstva"* in ki *"nočejo srkati kapučina na londonskem Old Compton Street"*, zasnuje pa jo uvodno besedilo Marka Simpsona, *"Gay Dream Believer: Inside the Gay Underwear Cult"*. Simpson predlaga pobeg iz *"lepljivega, šablonskega objema gejevstva"* v *"punkerske transgresije queer gibanja"*, v *"de-gejizacijo"*, saj znotraj *"fevda, ki si ga skorajda užival, nenadoma odkriješ, da se pravzaprav izjemno dolgočasiš in enostavno ne želiš več biti*

Cepetaj večnemu Cepetinu". Imamo *"gej bare, gej duhovnike, gej pivo, gej življenjski stil, gej serijske morilce, gej videe, gej svetovanje, gej člane parlamenta, gej revije, gej knjigarne, gej instalaterje, gej zvezdnike, gej turizem, gej drame, gej mlade, gej oglase, gej romane, gej klube, gej kondome, gej študije, gej vojake, gej strokovnjake, gej okrožja, gej butike, gej zastave, gej frizure, gej mesta, gej denar in, seveda, gej tisk, kjer se vse te gej stvari in še mnogo drugega ponuja in ... našteva. Ni važna kvaliteta, raje uživaj dolžino tega našega ljubkega seznama!"* piše. *"Mar ni fantastično biti gej? Biti gej je, nenazadnje, dobro, in vsakdo, ki ga je doletela ta sreča, da je gej, je srečen – če seveda ni prezaposlen s tem, da je tudi ponosen. Kar je povsem razumljivo, saj imajo geji, kot vemo, najboljše klube, najboljše droge, najboljše štacune za gate in najboljše žure. Pravzaprav so geji tako srečni in ponosni, da imajo vsako leto veliko, potno fešto, da le pokažejo svetu, kako srečni in ponosni so in kakšne super gate nosijo. Glede na vse povedano, je tako fantastično biti gej, da si je težko zgolj predstavljati, kako mora biti, če si strejt. Predstavljajte si trpljenje teh ubogih duš, ki so zaradi nekega genetskega naključja ali nerazvitosti tiste možganske krpe, ki uravnava estetski potencial, prekleti ne le s tem, da ne bodo mogli nikdar resnično uživati v Ab Fab ali nositi srebrnih verigic, temveč se ne bodo mogli tudi nikdar outirati. Predstavljajte si, da nikdar ne začutiš užitka ob odkritju svoje resnične identitete in vse te sreče ..."* Simpson povzema simbole in diskurze sodobnega "gejevstva",[1] stonewallsko revolucijo, gej parade ponosa, mavrično zastavo, gej diskotečno kulturo, najpopularnejšo britansko gejevsko revijo Gay Times ali BBC serijo Gaytime TV kot primere popolne farse, kjer se predstavlja *"gej artikle na trgu"*, kot je denimo *"gej zavesa za tuš"* ali *"gej vodica po britju"*.

Simpson – *"ne-srečen homoseksualec"*, kot se naziva, in avtor del *"Male Impersonators"* (Cassell, 1994) in *"It's a Queer World"* (Vintage, 1996) – v svojem ciničnem pamfletu meni, da tovrstno produkcijo "gejevstva" lahko razumemo skozi Foucaultov "obrnjeni diskurz": povzemanje označevanja, ki se sprva uporablja kot diskvalifikacija, kot oglaševanje legitimnosti: geji so skorajda izginili v svoji lastni zavesti o tem, kako so sploh bili konstruirani. Po drugi strani pa gre za prestop v diskurz trga, marketinške strategije – gejevska skupnost je *predvsem* gejevsko hedonistično potrošništvo, *"srečno gejevstvo"*, *"srečna, vnaprej dobra, pozitivno usmerjena gejevska skupnost"*, katere edina funkcija je izogibanje vsakemu resnemu vpogledu v izvore pomenov, seksualnosti, jezika, vrednot in *"ustvarjanje varnega sveta za proizvajalce spodnjega perila"*. Ves gej svet je postal gej disko – *"mesto, kjer lahko najmočneje izkusiš dobro počutje, pripadnost in srečo, da niti ne omenim nekatere res zanimive pogovore o življenju in svetu ... ta nirvana, ki bi jo želeli ponuditi vsem, če so le luštni in pod 35. letom"* – svet, ki je smisel za različnosti pripeljal do smisla za Istost, ki gradi identiteto na potrošniških trendih in hkratnem zavračanju vsega, kar ne nosi *"lycra majic"*, *"za tri številke premajhnih kolesarskih hlačk"* in Calvina Kleina, tako predstonewallskih homoseksualcev kot heteroseksualnih *"imetnikov Pampers plenic"*.

Resda obstaja nevarnost, trdi Simpson, naslanjajoč se na Lea Bersanija, Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick, Derridaja, Lacana in Foucaulta, da bo "de-gejizacija" le okrepila homofobijo, eliminacijo gejev. Vendar pa je diskurz "gejevstva" tudi potrjevanje pravil homofobičnega definiranja: gej torej potrebuje homofobijo, tako kot homofobija potrebuje geje. Ne bi bilo prvič v zgodovini, opozarja Simpson, da sistem, ki želi revolucionirati človeške odnose, konča v ukvarjanju zgolj s samim seboj in svojim lastnim preživetjem.

John Weir – pisatelj in novinar revije *Details*, ki zase ugotavlja, da *"ni več gej, saj si ne more privoščiti članarine za gej telovadnico"* – v prispevkih *"Is There Life After Sex?"* in *"Going In"* kritično zareže v zgodbo o uspehu AIDS aktivizma. Uspeha pač ni nikakršnega, pravi: vse napovedi, da se bo virus HIV zaradi osveščenosti prenehal širiti, so zmotne, saj so zasnovane na napačni hipotezi o potencialih osveščanja. *"Ko se ljudem pove, kaj je zanje slabo, tega ne počnejo več"*, se glasi hipoteza, pa čeprav statistika

[1] "Gay is Good" in "Proud to be Gay" sodita med že skorajda liturgična gesla gejevskega in lezbičnega aktivizma.

venomer tlakuje drugačno zgodbo: AIDS je v ZDA še vedno vodilni vzrok smrti med ljudmi, strejt ali gej, starimi med 24 do 44 let. Kljub temu, da ljudje vedo, kako se širi virus HIV, še vedno prakticirajo ne-varni seks. Weir meni, da je to znotraj gejevskih scen Los Angelesa, San Francisca, Bostona, Miamija, New Yorka skorajda del "tradicije" in navaja značilno biografijo: srednješolec ugotovi, da je gej, nato gre na fakulteto in nekoliko eksperimentira, pri 22., 23. letih se preseli v San Francisco ali New York, gre skozi vse *"rituale"*, vpiše se k fitnessu, gre na piercing, se tetovira in je zares *"gej"*: pri 28. se okuži z virusom HIV, pri 34. zboli zaradi aidsa, pri 36. umre. Weir tudi iz tega zornega kota zastavi kritiko sodobnega stanja "gejevstva"; sam se deklarira kot postgej, kontraqueer, zavrne celotno kategorijo pomena "gej", ki se kaže na eni strani kot patriotska, tradicionalna družinska vrednota (denimo skozi filme, kot je *"Philadelphia"*), na drugi pa kot novi razred yuppijev devetdesetih, mestnih profesionalcev, mobilnih navzgor, polnih denarja, ki ga trošijo za agresivno tržene produkte, Absolut Vodko, Ikeo, Benetton, Calvina Kleina, ki iščejo stilne inspiracije v ameriškem gejevskem tisku, revijah, kot so *Out*, *The Advocate* ali *Genre*, ki ponatisnejo vsako blebetanje Melisse Etheridge, ki predstavljajo *"gej junake"*, kot so Roseanne, Bill Clinton, Barbra Streisand, Marky Mark; kot nove divizije belih luštnih dečkov in peščice lezbijk s primerljivo ekonomsko močjo, kot kolektivni nagon mladih gej republikancev: skratka, kot skupnost, ki so ji lastne zakonske pravice prav malo mar, bebčkov kulture, ki jemlje njihov denar, ne da bi jim zagotovila osnovne pravice.

Peter Tatchell, aktivist skupine pritiska OutRage!, v prispevku *"It's Just a Phase: Why Homosexuality is Doomed?"* parodira enega od pogostih homofobičnih ugovorov, češ, *"homoseksualnost je zgolj faza odraščanja, ki sčasoma in z zrelo dobo izgine sama od sebe"*. Res je, pravi Tatchell, saj tudi sam srečno dela za lastno samo-ukinitev. Zadnji cilj queer emancipacije je abolicija homoseksualnosti in izbris homoseksualca, seveda pa s tem Tatchell ne misli na osebno izkušnjo, temveč na kulturno evolucijo: ne homoseksualnost, kot jo individualen in subjektiven življenjski slog, temveč homoseksualnost kot objektiven socialni fenomen, ki se razvija in spreminja skozi zgodovino. Skupaj s homoseksualnostjo kot zgodovinsko konfiguracijo bo izginila tudi heteroseksualnost. Tatchell meni, da bo sedanja izključevalna, toga delitev seksualnosti na gej in strejt v prihodnosti nadomeščena z vključevalno, polimorfno in fluidno seksualnostjo. Ljudje se ne bodo več opredeljevali kot homo ali hetero, način seksualnosti – kot kulturni artefakt – bo izgubil svoje socialne podtone. Seksualna dojemljivost je torej mnogo širša, kot to izgleda, kar pa jo preprečuje, je homofobija. Ta namreč ustvarja kategorizacijo med homo in hetero, shizmo med gej/strejt, zato tudi ne more biti v interesu lezbijk in gejev, da to shizmo dalje vzdržujejo. Paradoks je torej ta: šele, ko bo seksualna razlika polno sprejeta, bo lahko tudi opuščena. Problem je, nadaljuje avtor, saj to mejo vzpostavljajo tudi homoseksualci sami, denimo s sovražnostjo do biseksualnosti, to pa pomeni, da so v ustvarjanju svoje gej niše v strejt svetu pogosto nagnjeni bolj k utrjevanju gej identitete kot gej liberalizacije. Akomodacijska politika gejevskih pravic je zavzeta s seboj in nič ne ponuja heteroseksualcem. Gej identiteta ima namreč svojo zgodovinsko vrednost le kot obramba pred prisilno heteroseksualnostjo, a cilj je končanje favoriziranja strejtosti: več uspeha bo imel sprejem človekovih pravic homoseksualnih ljudi, prej bodo izgubile pomen razlike med heterosi in queeri. Transformacija seksualnosti na sploh je torej program, ki izziva idejo fiksirane, večne (gejevske) identitete in sega dlje kot politike enakosti: ne sega le v zagotavljanje enakosti v danih parametrih družbe, temveč v subvertiranje seksofobičnega značaja sodobne kulture. Podobno meni Lisa Power, dolgoletna britanska aktivistka in – kot pravi sama sebi – *NePrava lezbijka* – v eseju *"Forbidden Fruit"*; sprašuje se, ali je gej eksplozija, mnoštvo knjig, univerzitetnih programov, parad, diskusij resnično premaknila meje družbe, saj sama opaža, da se mnogo gejev in lezbijk obnaša kot fotografski negativ heteroseksistične družbe – izključujejo tiste, ki ne sodijo v ozko in togo definirane seksualne meje, anatemizirajo biseksualne ljudi ali lezbijke, ki seksajo z geji, ali geje, ki

seksajo z ženskami.

Jo Eadie v prispevku *"Indigestion: Diagnosing The Gay Malady"* nadaljuje debato o biseksualnosti, kritizira kanonizacijo gejevskih in lezbičnih skupnosti, ko se te usmerijo k ohranjevanju integritete svojega sveta. Navaja več primerov: pogoste izjave, ki jih srečamo v gejevskem/lezbičnem tisku o biseksualnosti kot *"neuspešni imitaciji prave homoseksualnosti"*; zamere do Sandre Bernhard, ker *"se ne dokončno outira"*; do Toma Robinsona, ki se opredeljuje kot gej, a *"živi z žensko"* (*"verjetno zaradi želje po otrocih"*, dodaja pink tisk); *Pink Paper* je tako denimo maja 1994 objavil članek o tem, *"kako razlikovati pravo od turistične lezbijke"*. Zahteva po priznanju biseksualnosti izzove osnove lezbičnega in gejevskega gibanja, ki se naslanja na domnevo, da je lezbična/gejevska identiteta fiksna. Grožnja, ki jo biseksualnost postavlja pred gejevske in lezbične politike, je enaka tisti, ki jo gejevske in lezbične politike postavljajo pred desničarsko vizijo družine: dokaz, da je ideal napačen. Eadie trdi, da je lezbični/gejevski odnos do biseksualnosti kot lakota, nenasiten apetit: želja po požretju, inkorporiranju; medtem ko želi gej identiteta izbruhati heteroseksualce, želi biseksualce vsrkati vase. Eadie opozarja, kako je cela vrsta seksualnih disidentov izključena iz prebavne ekonomije tudi gejevskega in lezbičnega aktivizma. Lezbični feminizem denimo zelo dolgo ni sprejel transseksualk v lezbična stranišča, saj *"jih zgolj operacija ni tudi naredila ženske"*. Kritika tudi tega prispevka je tako usmerjena k uničevalni konzumnosti gejevske/lezbične kulture: vse, kar želi lezbična in gejevska skupnost, je, kot trdi Eadie, *"več"* – a več istega: več klubov, knjig, revij, vedno narcisistično naravnanih – in nič novega, različnega, ki je razumljeno le kot defekt. Zato je potrebno odpreti vrata diskurzom o rasizmu, biologizmu, togih spolnih vlogah, body fašizmu idr. Znaki, ki jih je gej/lez aktivizem zbral okrog "homoseksualca" (camp, glasba, usnje, butch/femme), meni Eadie, *ne povejo ničesar*.

Tekst Paula Burstona, *"Confessions of a Gay Film Critic, or How I Learned to Stop Worrying and Love 'Cruising'"* govori o predpisani vlogi gej filmskega kritika: ta naj bi namreč filme, namenjene masovni javnosti, gledal predvsem z odgovornostjo napada na "negativne" podobe gejev in lezbijk v določenih filmih. Po drugi strani pa naj bi bili gejevski filmi/za gejevsko publiko, ne glede na to, kako zanič so, onkraj kriticizma že zgolj zato, ker so "gejevski". Vendar pa, ugotavlja Burston, mnogo gejevskih filmov nikdar ni nadgradilo želje in fiksacije, videti samega sebe na filmskem platnu; konstantnega hlepenja po potrjevanju identitete. *"Gejevska filmska kritika"* torej še vedno temelji na premisi, da ni važno, koliko določen film prispeva k umetnosti filma, temveč koliko eksplicitno prispeva, služi gejevski politični 'stvari'. Burston se zaustavi pri filmu *"Cruising"* (1980), ki ga je gejevska kritika označila kot simbol hollywoodske homofobije – tako kot tudi *"Basic Instinct"* kasneje – saj naj bi potrjeval negativne podobe gejev kot morilcev, žrtev ali nasilnežev in promiskuitetno naravnanih SM gejevskih barov. Vendar pa, trdi Burston, je vsa ta kritika zasnovana na ideji o *"pravi"* in *"nepravi"* reprezentaciji homoseksualnosti. Sam Burston gleda na *"Cruising"* drugače: ubijanje, ki izvira iz zatrte homoseksualne želje – kar je tema filma - ne govori o homoseksualnosti sami, ne predstavlja opozorilo pred homoseksualnostjo, temveč opozorilo pred njeno represijo. Zato gre za pravzaprav pozitiven film – a iz odpora, ki ga je doživel film *"Basic Instinct"*, sklepa, da časi histeričnega, cenzorskega gej aktivizma še niso mimo.

Toby Manning v tekstu *"Gay Culture: Who Needs It?"* kritizira stanje kvalitete centralne gejevske in lezbične kulture, njeno monolitnost, uniformnost, mediokriteto, zamreženost z jasno definiranimi ideologijami, cilji in pozitivnimi imidži kot afirmativnimi strategijami, sklicevanjem na lezbijke in geje kot *"vsakdanje ljudi"*, ki enostavno želijo vse, kar *"zdravorazumsko"* želijo tudi drugi; približevanje *"normalnosti"* (eno od gesel je *"Sem popolnoma normalen, z eno drobno razliko"*) preko zavzemanja za služenje vojaščine, zakonsko zvezo, potrošništvo. Tovrstno neizzivanje meja med *"deviantnim"* in *"normalnim"* seveda popolnoma opušča transgresije: delo Jeana Geneta (ali Arthurja Rimbauda, Williama Burroughsa, Georga Batailla, Jeana Cocteauja, Markiza de Sada; režiserja Rainerja Wernerja Fassbinderja;

fotografov Roberta Mapplethorpa ali Della Grace; slikarja Francisa Bacona; rock glasbe Velvet Underground, New York Dolls, Patti Smith, Hüsker Dü) je gejevska kultura vedno sprejemala z veliko mero dvoma, saj se navezuje na podzemlje izobčencev, autsajderjev, katerih homoseksualni seks je le en izraz širše transgresivne, amoralne kulture, ki zavrača meščansko moralnost. Če kje, lahko Geneta najdemo znotraj gej pornografije: srečanja sissijev in možatih strejtov v grobem seksu brez besed. Vendar pa, opozarja Manning, v devetdesetih se je le zgodil preboj iz gejevskega mainstreama v transgresivne kulturne strategije: tako imenovani "queerzine gibanje" izhaja iz punk subkulturnih bendov (Fifth Column, God Is My Co-Pilot, Sister George, L7, Tribe 8), fanzinskih piscev, režiserjev, umetnikov (Bruce LaBruce, Gregg Araki, Denis Cooper) – dopoveduje, da obstajajo tudi drugi načini izražanja ne-strejt seksualnosti kot sodelovanje v uniformni, povprečni Gejevske Kulture.

Suzanne Patterson in Anne-Marie Le Blé v *"Move Over Darling: Beyond The Daddy Dyke"* pišeta o ideoloških hegemonijah znotraj lezbične kulture, na primer o figuri 'butch' lezbijke, dominantnemu arhetipu lezbičnega kraljestva, *"Jamesu Deanu s klitorisom"*, v katero je položena vsa subverzija – a katera subverzija, se sprašujeta avtorici? V prisvajanju in fetišiziranju *"maskulinosti"*? V nadaljevanju povzemata teze Judith Butler o subverzivnem pomenu butch/femme parodije, Carole-Anne Tyler, Cherry Smyth o prevzemanju "gejevskega jezika" in "gejevske podobe" s strani lezbijk, Sue-Ellen Case o butch/femme lezbijkah kot tistih, ki subvertirajo *"freudovsko mitologijo"*; avtorici namreč dvomita o tem, da je v butch/femme subkulturah obstajala zavestna/zavedna drža o sesuvanju heteroseksualnih mitov ali spodmikanju mačizma v gejevskih subkulturah. Hkrati pa se sprašujeta, če lezbično prisotnost definira le butch – ali je mogoče biti viden tudi skozi govor, pisanje, akcijo? Pišeta o načinu šikaniranja *"lezbičnega šika"* – kot *"nepravega"* lezbištva, saj ni povzemalo klišeja butch lezbijk (pri tem esencializmu, v debati o *"pravi lezbijki"* in izključevanju, je bila še posebej glasna Della Grace, recimo z izjavami, *"Sranje, prav vse imajo dolge lase. Vse so tako afnaste ... Mislim, pustila sem si rasti brado v protest!"*). *"Feminilnost"*, ugotavljata avtorici, nikdar v zgodovini ni predstavljala, simbolizirala lezbištva – vedno le *"maskulinost"*, to pa je prevzela tudi lezbična kultura. *"Feminilnost"* je bila vedno povezana s pasivnostjo in nemočjo, s čemer je bila prav tako pospravljena v monolitni stereotip. Pa vendar, kot avtorici navajata Mary Ann Doane, obstajajo reprezentacije močnih ženstvenih likov – denimo *femme fatale* v *filmu noir* iz štiridesetih let. Lezbijke so si prisvojile Jamesa Deana in si maskulinizirale svojo kulturo, morda pa bi si morale tudi Joan Crawford, Lauren Bacall in Barbaro Stanwyck ali danes Lindo Fiorentino.

Na koncu zbornika najdemo še igro Bruca LaBruca in Glenna Belveria, *"A Case For The Closet"*. Bruce LaBruce je kanadski filmski režiser, avtor del, kot so *"No Skin Off My Ass"*, *"Super 8 ˜"* ali *"Homocidal"*. Glenn ali Glennda Belverio se opisuje kot drag queen terorist, novinar in porno model: je avtor showa *"Glennda Orgasm and Friends"* ali filma *"Glennda and Camille Go Downtown"* s Camille Paglia. V tej igri obračata diskurz o outiranju: skeč se dogaja v TV showu *"Closet Talk with Glennda Orgasm and Judy LaBruce"*: oba pa govorita o svoji želji, kako se bosta vrnila nazaj v klozet. V klozetu naj bi namreč bilo dandanes več prostora, ko so vse zvezde prišle "ven" in začele prispevati h gej kulturi, ki je zato postala povprečna in brez mistike, ki jo je homoseksualnost imela prej.

Gej placi so, kot dobrohotno opozarja gejevske turiste vodič *Time Out*, *"neprijazni in polni strejtov"*. Totalitarizem razlike, ki rezultira tudi v takšnih mnenjih, pa lahko proti-argumenti, predstavljeni v zborniku *Anti-Gay*, vržejo iz tečajev samoumevnosti. Gre za drobno knjižico, vendar pa menim, da lahko njene poante, kot sem jih nanizala v pričujoči recenziji, bistveno pripomorejo k razmišljanju, ki presega kulturo strpnosti do drugega, saj kultivirajo tudi dvom do lastnih začasnih identitetnih in identifikacijskih pristankov ter relativizirajo, ne pa tudi zanikajo, vsakršne revolucionarne azile. To pa je v sodobnem stanju, kjer skorajda harmonično soobstajata tako etika politične korektnosti kot identitetni fašizem, izjemnega pomena.

Mirsad Begić

Danes, ko je vsakdo demokrat ...

Moses I. Finley: *Antična in moderna demokracija* (Založba Krtina, Knjižna zbirka Temeljna dela, Ljubljana, 1999), 125 strani

Preden se posvetimo sami vsebini te osvežujoče in atraktivne knjige, ki je v slovenski jezik prevedena in izdana po skoraj treh desetletjih od nastanka (1973, naslov izvirnika *Democracy Ancient and Modern*), najprej beseda ali dve o avtorju. Sam Moses I. Finley oz. njegovo delo je tukajšnjim prostorom že znano (tako lahko npr. pri založbi Studia Humanitatis najdete njegovo delo *Antična ekonomija)*, avtor pa se vpisuje oz. izhaja iz dela in tradicije frankfurtske šole, natančneje, tradicije kritičnega marksizma Inštituta za socialne raziskave *(Institut für Socialforschung*), ki se je v tridesetih letih prejšnjega stoletja iz nacistične Nemčije preselil pod relativneje svobodnejše okrilje ameriške Univerze Columbia (*University of Columbia)*. Njegovo delo združuje raziskovalno historiografijo z epistemološko in politično metahistoriografijo: pomika se stran od zgodovinopisnega pozitivizma k družbenokritičnem premisleku celote družbenega ustroja, stran od pravne k bolj politično-ekonomski zgodovini, z razširitvijo relevantnega zgodovinopisnega konteksta na "sedanjost" pa posega ne le v razumevanje onega časa, časa "zgodovine", ampak predstavlja tudi poseganje v in premislek sodobnosti in "našega" časa. Njegovo delo, posebej pa to velja za pričujočo knjigo, vseskozi predstavlja preizpraševanje vloge zgodovinopisca (subjekta zgodovinskega spozna(va)nja), pretresa želje in poglede (zgodovino)pisca, predvsem pa skuša nakazati smisel in rabe Zgodovine.

V *Antični in moderni demokraciji* ga zanimajo bolj kulturne, institucionalne in ekonomske določnice, bolj temeljne strukture takratnega atenskega čas/prostora, bolj politična in ekonomska zgodovina kot pa "velike" osebe, katerih obravnava je "vselej-že" blizu mitizaciji, historicizmu in monumentalnemu opisovanju tistikratnih "časov". Z razširitvijo (s preusmeritvijo) zgodovin(ar)ske pozornosti, pa tudi z "nepolitološkim" pristopom k demokraciji (in politiki) kot sicer eminentno politološki temi, nam Finley pričara pogled v atenski svet, pogled v svet, ki nam rekurzivno pomaga reflektirati in razumeti lastno skupnost, njene politične metode in tukajšnjo demokracijo (demokratičnost). *Antična in moderna demokracija* je razširjeno besedilo cikla predavanj, zastavljena pa je, kot v predgovoru pravi avtor sam, "... v boju proti elitistični teoriji" (str. 7), torej proti umevanju političnega kot nečesa rezerviranega za poklicne "politike" in birokrate, proti razumevanju sveta kot oligarhije "poklicanih" (ki je, "kao", nujna vsled ljudske apatije).

Z dialektičnim vzporejanjem antične (starogrške) in moderne (sodobne) demokracije stoji avtor na poziciji, da ta dva svetova, ne glede na medsebojno radikalno drugačnost, pripomoreta k razumevanju tako "zgodovine" kot tudi sodobnosti, še posebej pa nam Finleyev zgodovin(ar)ski diskurz pomaga razumeti fenomen demokracije v "obeh" svetovih, torej demokracijo kot poskus transhistoričnega fenomena. Dejstvo je – in to poudari tudi Finley (str. 17–18) –, da so prav Grki tisti, ki so odkrili "demokracijo" (odkrili v smislu, v kakršnem je Kolumb odkril Ameriko, pri tem pa velja, da "demokracije" niso sistematizirali, teoretizirali, največkrat niti ne, razen fragmentarno, artikulirali); in če je danes vsakdo demokrat, potem to pomeni, da je demokracija le beseda, le prazni označevalec, ki ga vsakokrat, po potrebi, napolnimo s konkretnim pomenom. Hkrati pa pomeni, da se nam v našo "demokracijo" lahko prikradejo različna protidemokratična stališča in politike (za katere je ob pomoči industrije javnega mnenja važno le, da so "demokratična", da so "za demokracijo"...). Gre preprosto za to, da niti demokracija niti njen sodobni korelat – apatija in pasivnost ljudstva – nista danosti, nista od vekomaj, še manj pa za vedno tu.

Finley nam na sodobno razvrednotenost, izvotljenost in razsrediščenost demokracije odgovarja s skokom k njenim izvorom, z opredelitvijo kon-

teksta in jasnim prikazom atenskih političnih praks pa nam ponuja imaginativno osvežitev in priložnost za premislek premis, narave in "zakonitosti" sodobne demokracije. To naredi v petih spisih, skozi katere opiše temeljne obrise in načine atenskih demokratičnih praks, prvega z naslovom *Voditelji in privrženci*, pa začne z razkrivanjem napetosti med normativnim (platonsko idealističnim) umevanjem demokratične vladavine in sodobnejšim, bolj funkcionalističnim in "odprtim" (lahko bi rekli utilitarnim) razumevanjem logike "demokratične" vladavine, pri čemer pa velja za obe, da sta v svojih postavkah elitistični (v prvem primeru sta vladanje/politika rezervirana za vladarje, če ne že za filozofe, v drugem pa je politika v domeni tehno-(biro)kracije). Predhodni problem je seveda, da sta koncepta "elite" in "demokracije" semantično nedorečena, zmedena, kar pa Finleya ne ustavi, kvečjemu nasprotno: že na samem začetku utemelji svoje zgodovin(ar)sko početje, svoj interes in opiše "prostor" atenske demokracije, ki je bila skoraj dvesto let najuspešnejša, najmočnejša, ustaljena in stabilna ter kulturno najbogatejša država grškega sveta. Atene četrtega in petega stoletja pred našim štetjem so zasedale ozemlje velikosti vojvodine Luksemburg (ca. 2600 km), ocenjeno je, da je bilo med 35 in 40 tisoč moških polnopravnih državljanov (z občasnimi nihanji), od tega pa je bila prej tretjina kot polovica mestnega prebivalstva (mesti Atene in Pirej). Grški svet je bil svet govorjene besede (od tu izvira Aristotelov dvom o možnostih države in ustave, ki ima veliko prebivalcev), svet brez medijev v današnjem pomenu, to je bil svet, v katerem so bili politični voditelji pod neposrednejšim in trenutnejšim nadzorom demosa.

Atenska demokracija je bila neposredna demokracija, brez predstavnikov in zastopnikov; vrhovna skupščina – krona sistema, ki se je zbirala relativno pogosto (najmanj štiridesetkrat na leto na hribu *Pniks*), je bila odprta za vse polnopravne državljane, ki so se je želeli udeležiti (praviloma, pravi Finley, starejši in premožnejši mestni prebivalci), zadeve, ki so jih obravnavali, pa so bile praviloma zaključene v enem dnevu. Odločali so z navadno večino, z glasovanjem ob koncu dneva, volitve so imele, kot pravi Finley (str. 44), "... značaj množičnih srečanj". Atene niso imele birokracije, imele so 500-članski svet in več enoletnih služb (ter nekaj sužnjev, ki so skrbeli za državne administrativne zadeve); na funkcije so bili državljani izbrani z žrebom in za to delo prejemali majhno *per diem* (Periklej naj bi v nekem obdobju vpeljal plačilo za porotno službo, zaradi česar so mu očitali demagogijo). *Isegorio*, univerzalno pravico do govora na skupščini, in nekaj neposrednih izkušenj v vladanju so imeli takorekoč vsi atenski moški državljani; ne glede na to, da bi večina atenskih polnopravnih državljanov po današnjih merilih veljala za kvečjemu polizobražene, pa ni bilo zaslediti kakšnih "ekstremističnih gibanj". Kot pravi Finley (24–25), je "Skoncentriranost avtoritete v skupščini, fragmentiranost in rotiranje administrativnih položajev, izbiranje z žrebom, odsotnost plačane birokracije, ljudska porotna sodišča – [vse to je] onemogočalo nastanek strankarskega aparata in torej institucionalizirane politične elite." V skupščini je veljala politična tehtnost in tehnična strokovnost, za vsemi odločitvami so stali vsi, in četudi so tudi v Atenah imeli politične elite (in politične voditelje), so bile le-te odprte, saj je pripadnost eliti zahtevala stalno (politično) delovanje. (Tudi) Atenci so poznali institucionalna sredstva, s katerimi so "uravnotežali" in "omejevali" (samo)voljo posameznikov: *ostrakizem* je bilo sredstvo zoper možnosti tiranije, pomenilo pa je desetletni izgon "nevarnih" posameznikov, pri čemer ti niso izgubili državljanstva ali lastnine, *graphe paranomon* pa je bilo sredstvo omejevanja *isegorie* (univerzalne pravice do nastopa na skupščini) in možnost pretehtanja skupščinskih odločitev – vsakega, ki je podal "nelegalni predlog", je lahko veliko ljudsko porotno sodišče izbrano z žrebom ob naslednjem zasedanju skupščine strogo kaznovalo in to celo, če je skupščina ta "nelegalni predlog" sprejela. S tem je bilo zagotovljeno samoobvladanje predlagateljev in govornikov, demokracija brez imunitete pa je ščitila tako svobodo skupščine kot celote kot svobodo posameznih članov.

V naslednjem poglavju – *Atenski demagogi* – nas Finley popelje v probleme oblikovanja politik(e)

in vodenja, v probleme odločitev in odgovornosti, to pa uvede s porazom, ki ga je atenska vojska doživela leta 413 pr. n. št. ob odpravi na Sicilijo, ki so jo izglasovali na skupščini. Obravnava problem demagogije, problem "vodenja ljudi" z zavajanjem in uveljavljanjem lastnih (ozkih) ciljev, s politično metodo, ki, kot je to ubesedil starogrški zgodovinar Tukidid, "vodenje zadev žrtvuje kapricam ljudi"; in če je danes demagogija nekaj slabega in demagoški voditelji "slabi" politiki, to za časa Aten ni bilo tako "jasno". (Staro)grški misleci so se spraševali predvsem: v čigavem interesu vodi voditelj? Pri tem pa velja vedeti, da je tistikratna država dobra, če in ko je zunaj razrednih ali drugih frakcijskih interesov, ko so njeni cilji moralni, brezčasni in univerzalni. Potrebno je tudi vedeti, da so grški misleci o državi filozofirali teleološko, da so v mnogočem zavračali demokracijo in umevali dobro družbo kot tisto, ki jo vodi in upravlja "elita". A ob upoštevanju narave atenske demokracije (skupščina kot vrhovna avtoriteta, kontingentnost tako glede števila kot "pripadnosti" "poslancev", časovna zamejenost obravnavanja zadev, relativna majhnost atenskega sveta in konkretna narava odločitev) je jasno, da so morali predlagatelji biti tehtni in prepričljivi, z argumenti in retoriko oboroženi "govorniki". Pri nastopu na skupščini je šlo za visoko stopnjo osebne angažiranosti in motiviranosti (sploh če upoštevamo prej omenjene skupščinske varovalke), kot pravi Finley (str. 45). "Za njihove voditelje *ni* bilo oddiha.", ti voditelji pa nikakor niso bili "funkcionarji", bili so voditelji le po funkciji svojega osebnega in neuradnega statusa v sami skupščini. Demagogi so bili strukturni element atenskega političnega sistema, brez njih ni atenski sistem deloval, tako da je potrebno "demagoškost" posameznih atenskih voditeljev presojati od primera do primera. Zato ne gre hkrati častiti in občudovati dosežkov atenskih dveh stoletij, pri tem pa zavračati demagoge (kot tvorce politike) in skupščine, v kateri so taisti demagogi ves čas opravljali svoje delo.

S problemi demokracije, konsenza in nacionalnega interesa se Finley pozabava v tretjem poglavju (naslov: *Demokracija, konsenz in nacionalni interes*). Izhodišče mu je, da s kategorijo "nacionalnega interesa" ne gre zlahka opletati, saj je izbira in trasiranje (nacionalnega) interesa stvar politike in ne stroke. Podobno je s konsenzom: če je pretrden, smo (lahko) blizu Nemčiji v času nacizma in njih enotnosti o "dokončni rešitvi", če ga ni, se igre sploh ne moremo iti (četudi se strinjamo vsaj v enem: namreč, da se ne strinjamo). Probleme konsenza in nacionalnega interesa v čas/prostoru Aten avtor preizpraša ob najzapletenejših zunanjepolitičnih zadevah, ob treh vojnah, ki so jih Atenci bili zoper Perzijce, Šparto in, zadnjo, zoper Filipa Makedonskega, ki je hkrati pomenila tudi konec klasičnih, demokratičnih Aten. Finley izhaja iz imperialne narave takratnih Aten, sprašuje pa se po koristih in interesih po ohranjanju imperija, predvsem v luči prerazdeljevanja dobičkov in koristi imperializma. Večino "državnih" prihodkov so Atene zbrale prek posrednih davkov in liturgij za izvajanje javnih (verskih) opravil, zlasti od bogatejših slojev. Ve se tudi, da so atensko pomorsko vojsko sestavljali predvsem revnejši sloji, kopensko pa bogatejši, in imperialne vojne, ki so se jih šli, so bile bolj v koristi revnejšim slojem prebivalstva. Finleyeva teza je, da je bil "... imperij nujni pogoj atenskega tipa demokracije" (str. 60), saj v tistem času niso poznali klasičnega eksploatacijskega kolonializma, niso artikulirali nacionalnega interesa (ampak pravično in dobro življenje), predvsem pa so ozko razumevali koncept (politične in državljanske) "svobode". Atene so bile privlačne zaradi prakse "deli in vladaj", v tej luči pa Finley preizpraša tudi sodobni nacionalni interes, konsenz, predvsem pa apatijo, za katero pravi, da ni zdrav ali potrebni pogoj demokracije, prej je umik pred neuravnovešenostjo dostopa do odločanja (apatija kot reakcija na modus politik(e), ki legitimiranju avtoritete daje prednost pred artikuliranjem interesov). Vsled visoke stopnje apatije v sodobnih liberalnih demokracijah in nasproti elitističnem opravičevanju posredniške demokracije in "teoretiziranju" apatije (apatija kot "zdrava" protiutež fanatizmu in ekstremizmu), postavi trditev o (socialni in politični) apatiji kot samouresničevanju napovedi ("*self-fulfilling prophecy*").

V naslednjih dveh poglavjih, *Sokrates in poznеje* ter *Cenzura v klasični antiki*, Finleya zanima

javna sfera, politika in politične pravice; zanima ga fina meja med legalnim in nelegalnim izražanjem/govorom, cenzura ter meja upravičenega poseganja v posameznikovo svobodo s strani države. Opozori nas na prepletenost grške religije, družine in države ter na "etatizem", ki je atenski skupščini prepuščal neomejeno moč odločanja in vpletanja v vse sfere človeškega vedenja (države niso omejevale nobene teoretične meje). Tako so v Atenah navkljub politeizmu bogokletje najstrožje kaznovali; v odsotnosti državnih mehanizmov je bila dolžnost vsakega državljana, da vsakega bogokletnika postavi pred sodišče, pred ljudsko poroto (demos v malem), izžrebano iz stalnega seznama šest tisoč prostovoljcev. In če danes velja, da je meja med "cenzuro" in samocenzuro težko določljiva, je to za časa antike lažje (ker preprosto niso imeli izoblikovanega založniškega/izdajateljskega sistema oz. ker oni čas svet niti ni bil tako utemeljen na pisani besedi). Tako je bilo primerov cenzure v antiki razmeroma malo, kar je bilo problematično, je bilo "učenje" mladeničev in prakticiranje vednosti. Avtor opiše več primerov sodnega pregona zaradi svetoskrunstev in pretirane svobodomiselnosti (*philosophi*e): zaradi brezboštva, zlasti pa zaradi kvarjenja mladine, so obsodili Sokrata (podobno tudi matematika in filozofa Anaksagorasa ter vojaškega poveljnika Alkibiadesa), niso pa kaznovali "umetnikov", piscev takratnih komedij (npr. Aristofanesa), še več, uprizoritve njihovih dokaj kritičnih in pikrih del so leto za leto uvrščali na (državni) verski festival. Finley je mnenja, da so Atenci *parrhesi*o (svoboda izražanja v javnih zadevah), ko so jo prakticirali "vedci", razumeli restriktivno, ne glede na njeno siceršnjo "neomejenost" v politični sferi. Oziroma, povedano drugače: na samokontrolo, samozavest in samodisciplino, značilno za njihovo politično življenje, so Atenci na terenu religije in morale velikokrat pozabili. (Hkrati pa niso zanemarljive niti osebne zamere, ki poganjajo marsikaterega izmed tovrstnih procesov.)

Ne glede na to, da Atenci, kot pravi Finley (str. 89), "niso našli nobene popolne rešitve", pa so problemi človeške "narave" in "družbe", s katerimi so se ubadali v antiki, problemi, s katerimi se ubadamo, bolj ali manj uspešno, tudi v sodobnosti. Kot je za časa Sokrata, Platona in Aristotela veljalo, da je za societalnost *zoon politikon*a potrebna tako *politike techne*, kot tudi *philia* in *dike,* da je izobraževanje (*paideia*) nujna pot k *koinonia*, tako tudi sodobna ekonomija, tehnologija, birokracija ter umevanje politike kot poklica ne more mimo teh (zahtev) človekolikosti. Živimo v časih, v katerih "nam" bolj ali manj odkrito priznavajo (in kažejo), da, kot je to lepo ubesedil Kissinger, "prihodnost nima svojega volilnega telesa", v časih, v katerih sta politična nevednost in apatija hkrati stalnici in zahtevi, ki so resda daleč od "*face-to-face*" skupnosti atenskega tipa, za katere pa bolj kot kdajkoli prej velja, da ni potrebno biti freudovec ali komunist, da bi videli, da marsikaj ne "štima". "Atenska politika je bila politika na vse ali nič" (str. 51), hkrati pa politika, ki si je zamislila tako strukturo kot mehanizem demokracije, torej je kot taka vsakokratna in vseprisotna referenca sodobne "politike". In temu nihče ne uide.

Kot pravi Finley (str. 92), sta javna apatija in politična nevednost "način ohranjanja svobode z njeno kastracijo", sta na nek način kodificiranje preteklih dosežkov, s katerimi se brani značilnosti *statusa quo*. In vse dokler bo pravica utelešenje inercije zgodovinske resničnosti, vse dotlej bomo morali preizpraševati predpostavke in postavke zakonov. Na to nas Moses I. Finley opozarja skozi celo knjigo in nam kot zgodovinar-politik in zgodovinar-znanstvenik skozi zgodovinske primere predlaga marsikatero spremembo, spremembo "demokratične sedanjosti" v atenskem duhu. Seveda le, če nam demokracija še vedno pomeni kvaliteto, ki priča o stopnji udeleženosti prizadetih v zaznavanju, osmišljanju in določanju zadev skupnega pomena, kvaliteta, ki je onkraj dozdevnega raztelešenega racionalizma strokovnjakov in "politike".

Jure Mikuž

KRI IN MLEKO

Ljubljana 1999, Studia Humanitatis.

Raziskovalce človeške kulture vedno znova navdušuje njena pestrost in barvitost. Da je resnično tako, lahko ilustriramo z naslednjimi tremi zgodbami. V prvi gre pripoved o dunajski verski pripravnici iz 13. stoletja Agnes Blannbekin, ki je v svojih verskih zamaknjenjih rada žvečila Kristusov prepucij. Kasneje je pripovedovala, da jo je njen okus spominjal na sladkost, ki nam jo prinese uživanje medu. Nič manj nenavaden ni opis videnja, v katerem nastopa ustanoviteljica reda klaris sveta Klara Asiška. Njen uradni hagiograf je zabeležil videnje, v katerem se sveta Klara vzpenja po visokih stopnicah do Frančiška Ašiškega. Le ta je izvlekel iz svojega oprsja dojko in z njenim mlekom podojil sveto Klaro z besedami: 'Pridi, sprejmi in sesaj!' Po sesanju ji je med njenimi ustnicami ostala oblina dojke, iz katere je prihajalo mleko. Ko je sveta Klara segla v svoja usta po tisto, kar je ostalo v njih, je zatipala tako svetlo in bleščeče zlato, da se je lahko v njem videla kot v ogledalu. Ali pa na primer učena razprava o vprašanju, kako se nerojeno dete v trebuhu svoje matere hrani. Za Hildegardo iz Bingna je bil odgovor enostaven. Ko se v materi razvije zarodek, zraste iz njega žila naravnost do ženskih prsi. Iz predrte maternice izteče menstrualna kri v dojke, kjer se skuha do bele tekočine. Kuhano mleko nato odteče nazaj v maternico, kjer se z njim nahrani dete. Dokaz, da takšna žila dejansko obstaja, je Hildegarda našla v popkovini in v odsotnosti mesečnega perila pri ženskah v času nosečnosti.

Kar imajo skupnega te tri zgodbe. je, da so vse vzete iz knjige umetnostnega zgodovinarja profesorja Jureta Mikuža *Kri in Mleko: Sugestivnost podobe.* Zgodbe izvirajo iz časa poznega srednjega veka in opisujejo stanje duha nekega specifičnega zgodovinskega obdobja. Družboslovci in humanisti, ki pri svojem delu težijo k opisu in pojasnjevanju kulturnega obzorja posameznikov, živečih v nekem drugem zgodovinskem času, kakor je njihovo lastno, se neprestano gibljejo po robu znanstveno možnega. Kategorija možnega opozarja na dejstvo, da nam duhovno obzorje zgodovinsko odmaknjene epohe ni neposredno dostopno. Kar ostane dostopno znanstvenemu pogledu neke časovno oddaljene kulture, so predvsem materialna dejstva njenega obstoja, kulturni artafakti. Arhitekturne ruševine, slike, rokopisi, sodni spisi, predmeti iz vsakdanjega življenja in podobno, pa lahko le bolj ali manj kljubujejo zobu časa. Toda edinole z njihovo pomočjo lahko sklepamo na duhovne vrednote skupnosti, katere proizvod so. Pustimo ob strani, da prežijo na preučevalca oddaljene kulture premnoge metodološke pasti v procesu raziskovanja. Na kar želim opozoriti, je, da mora preučevalec izkoristiti vsako ugodno priložnost, ki mu jo preučevani kulturni predmeti omogočajo, da bi lažje zlezel pod kožo zgodovinskemu kulturnemu fenomenu.

Brez dvoma: Jure Mikuž je takšen srečnež. Toda imeti srečo pravzaprav pomeni imeti srečno roko pri izbiri ustreznega pogleda, s katerim je predmet preučevanja lahko uzrt in prepoznan. Zato se retorično vprašanje Zoje Skušek v prologu Mikuževe knjige ne bi smelo glasiti "Ja kam je pa Stele gledal?", ampak bi se bilo verjetno prej ustrezno vprašati "Ja kakšen pa je bil Steletov pogled?". Zato velja, da je Mikuževa knjiga zgodba o pogledu, kot trdi Neda Pagon, a ne le o pogledu srednjeveškega posameznika na svet, ampak predvsem zgodba o analitičnem pogledu umetnostnega zgodovinarja. In nemara malo manj zgodba o poželenju. Toda ali se knjiga v resnici bere ostro analitično, o tem kasneje. Najprej si oglejmo, kateri je tisti kulturni predmet, ki je omogočil profesorju Mikužu, da je sploh uporabil drugačen pogled od že uveljavljenih.

Na hribu poleg Kamnika stoji cerkev srednje velikosti, ki se imenuje po dveh krščanskih svetnikih, Svetem Primožu in Felicijanu. Stenske slikarije v notranjosti cerkve predstavljajo izvrsten primer religiozne umetnosti na prelomu iz 15. v 16. stoletje. Gre za ciklus Kristusovega življena, še posebej zanimiva pa je kužna podoba Marije Zaščitnice in Evharističnega Kristusa, kombinirana intercesija, ki v sebi predstavlja oba motiva, značilna za takšno vrsto podobe: Marijo, ki prosi za nas, in Marijo, ki ponuja svoj plašč v zavetje. Ko so se leta 1912 pod vodstvom Sternena že drugič podstopili restavracije fresk, so pod vrhnjo plastjo barve naleteli na originalno poslikavo iz leta 1504. Prvič so bile freske obnovljene daljnega leta 1840, ko je restavracijska dela opravil slikar Franz Kurtz von Goldenstein. Pri tem si je dovolil poseči v samo vsebino naslikane podobe, saj je s temperami prekril del Marijinega telesa in osrednji del Kristusa, skratka tiste dele njunega telesa, za katere bi danes lahko trdili, da njihovo kazanje na javnih mestih zaradi njihove seksualne funkcije in simbolnega pomena vzbuja zadrego, če že ni moralno spotikljivo.

Restavratorske spremembe na svetoprimoški podobi so tista hvaležna sprememba kulturnega predmeta, ob katerega je trčil Jure Mikuž. Umetnostnemu zgodovinarju svetoprimoške podobe predstavljajo posebno vrednost, kajti spremembe so se zgodile na prelomu iz enega v drug zgodovinsko-kulturni okvir. Skupaj z profesorjem Mikužem lahko domnevamo, da se je nekje med začetkom 16. stoletja zgodil kulturni premik od srednjeveške simbolike učenja o nebeški hierarhiji k realizmu, utemeljenem v renesančnem mišljenju. Svetoprimoška freska, tako kot je bila naslikana leta 1504, v svojem času s habermasovskim performativnim protislovjem, nakazuje prihajajoče kulturne in zgodovinske spremembe. Vsebinsko je golota na kužni sliki še nosilka srednjeveških alegoričnih pomenov, hkrati pa je način, na katerega je prikazana že novoveško privlačen.

Prav element golote na svetoprimoški podobi je neposredno botroval naslovu

Mikuževe knjige. Na eni strani je kri iz Kristusovih ran simbol njegovega trpljenja, ki si ga je le ta preložil z ramen človeštva na svoja lastna, na drugi strani pa je mleko, ki funkcionira kot simbol Marijinega usmiljenja in ponižnosti, s katerim preko Kristusa prosi odrešenja za preprosto ljudstvo. Ker je bil Jezus Kristus božji sin in je bil zaplojen s posredniško vlogo svetega duha in mu je bila duhovna plat bivanja tako rekoč položena v zibelko, pa je bila njegova utelesitev bolj posvetne narave. Kristus je lahko postal človek le zato, ker ga je devica Marija nosila na svojih prsih. Takšna teološka razlaga povezanosti med duhom in telesom pa je bila še posebej primerna zaradi svoje nazornosti. Hranjenje majhnega, komaj rojenega otroka preko materinih prsi je bilo vendar vsakomur, tudi preprostemu človeku, lahko dojeti. Povezanost med povečanjem ženskih prsi, za katerega Mikuž iz kdo ve katerega vzroka napačno trdi, da se zgodi pri vseh sesalcih, le pri človeku ne, že za časa nosečnosti in ne le v obdobju dojenja, ter umanjkanjem menstruacije pri ženskah pa je bila zelo priljubljena tema tudi v krogih srednjeveških teologov. Tako je bila Tartulijanova predstava o povezavi med krvjo in mlekom ciklična. Kri se spreminja v mleko, mleko pa v kri. Zapletena mreža žil pomaga opraviti preobrat, dokaz da se takšen preobrat dejansko stori, pa je Tartulijan zelo nazorno videl v prenehanju menstruacije v času dojenja.

Sprememba določenega predmeta znotraj kulturnega fenomena je generator novega znanja o kulturi, ki ji fenomen pripada. Toda ali je iz enega samega kulturnega fenomena dovoljeno sklepati na stanje celotnega kulturnega horizonta? Seveda ne. Vsakdo, ki vsaj malo pozna epistemološke razsežnosti znanstvenega raziskovanja, bo vedel razložiti, da tveganje glede objektivnosti dobljenih rezultatov narašča s padanjem števila znanih elementov raziskovanega fenomena. V primeru svetoprimoške freske je sklepanje na duhovno stanje v kulturi na prelomu iz srednjega veka v moderno dobo do neke mere opravičljivo. Gre za zgodovinsko oddaljen kulturni fenomen in materialni nosilci njegovih pomenov so bili močno podvrženi zobu časa. V primeru, ko ni na voljo dovolj velikega števila primerkov nekega kulturnega fenomena, kot je to lepo razvidno iz našega primera, je takšno sklepanje dopustno, le priznati moramo, da so sklepi v tem primeru le začasni, dokler nimamo na voljo več podatkov.

Poleg tega vemo, da so v času reformacije protestantski reformatorji grmeli zoper poveličevanje Marije, ter vsaj posredno, če že ne kar naravnost, napeljevali vernike k uničevanju predmetov, kateri so bili nosilci katoliške simbolne govorice. Glavni argument na strani protestantov je bil, da se katoliški verniki z obo\v zevanjem Marije in njene podobe spogledujejo z malikovanjem. Svoje zahteve po prenehanju čaščenja podob so utemeljevali s citiranjem božje zapovedi, povzete iz Eksodusa, po kateri si verniki ne bi smeli delati rezane podobe svojega boga. Vernik naj se sooči z bogom na duhovni ravni, ne pa preko podobe. Na tem mestu lahko opozorimo na naivnost takšne zahteve. Čeprav so evangeličani želeli zamenjati kulturo podobe za drugačno obliko kulture, v kateri bi imela pisana besede večjo vlogo od podobe, pa se s tem niso mogli odpovedati tudi vizualni kulturi, saj so namesto vizualne podobe slavili besedo, zabeleženo v obliki napisane knjige. Tako so verjetno le nadaljevali na začetku tega tisočletja že začeti pohod vizualne kulture z drugimi sredstvi.

Jeana Calvina je motila posredniška vloga Marije med vernikom in bogom. Edini posrednik je po njegovem mnenju lahko samo Kristus, ki vernikom v njihovi molitvi omogoča neposreden pristop do boga. V svoji gorečnosti so šli protestanti celo tako daleč, da so se iz Marijinega kulta grobo norčevali. Calvin se je tako rogal iz dejstva, da so v skoraj vsakem samostanu imeli spravljenega in ga ob priložnostih tudi razkazovali nekaj mleka iz Marijinih prsi, češ da Mariji v celem življenju ne bi uspelo dati toliko mleka, pa čeprav bi bila krava. Ulrich Zwingli pa se je zgražal nad 'kurbinsko' naslikanimi podobami Magdalene, saj kako pa naj se verniku ob tako pohujšljivih podobah sploh uspe osredotočiti na opravljanje religioznih dolžnosti.

Pomanjkanje podobnih kulturnih predmetov, kakor je svetoprimoška cerkev in z njo kužna podoba, zato ne more biti dovolj dober razlog, da se ne lotimo takšnega tipa raziskav. Vendarle pa moramo biti pri tem zelo previdni, saj je lahko pomanjkanje ustreznih dejanskih primerkov določenega zgodovinskega fenomena pripisati tudi njegovemu dejanskemu neobstoju. Lahko se nam zgodi, da je v Mikuževi knjigi opisani primer svetoprimoške cerkve mejni element nekega drugega kulturnega fenomena. Kljub temu pa smo lahko zadovoljni z Mikuževim sklepom na koncu knjige. Nenazadnje se v njem odraža negotovost metode verifikacije znanstvenih teorij, ki je avtorju ni uspelo ublažiti niti z obilnim naslanjanjem na evropski kulturni prostor srednjega veka v celoti. Kljub temu pa bi se lahko avtor vzdržal zadnjega stavka, v katerem namiguje na Sternenov poseg v samo vsebino svetoprimoške freske, v kolikor je bil svojo trditev pripravljen argumentirati zgolj s Sternenovo samovoljo v nekaterih drugih primerih.

Morda za konec še nekaj besed o samem načinu, s pomočjo katerega Mikuž snov svoje razprave v knjigi posreduje bralcu. Ker se mestoma avtor zgodovinsko predaleč spusti v podrobnosti izvora posameznih ikonografskih elementov, pomembnih za interpretacijo svetoprimoške freske, je knjiga milo rečeno na trenutke dolgovezna. Za samo opredelitev in pojasnitev zgodovinskega fenomena bi ne bilo prav nobene škode, če bi bila knjiga dobrih sto strani tanjša. Bi pa nedvomno pridobila večjo naklonjenost bralcev. Strokovno javnost pa bi avtor še vedno lahko zadovoljil s spretno izbiro citiranja strokovnih del in s svojo strokovno kompetentnostjo, ki jo nedvomno uživa v krogu umetnostnih zgodovinarjev.

Tomaž Krpič

ONSTRAN REIFIKACIJE NACIJE IN DRŽAVE
Duška Knežević Hočevar:

DRUŽBENA RAZMEJEVANJA V DOLINI ZGORNJE KOLPE; DOMAČINSKA ZAMIŠLJANJA NACIJE IN LOKALITETE

(Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana, 1999), 216 strani

Knjiga kot taka se vpisuje v (avto)antropološko obravnavo etničnosti in nacionalnosti, identitetno problematiko "nove prostorske organiziranosti" delca nekdanje Jugoslavije in pojasnjuje vpliv(e) nove politične meje na občutja domačinskih nacionalnih pripadnosti. Problemi pripadnosti, identitete in mejnosti etničnih skupin (kot eden izmed lokusov socialne antropologije), ki ob konkretni obravnavi "nove" meddržavne meje med Hrvaško in Slovenijo ter s tem povezanega samorazumevanja in upravljanja z nacionalnimi identitetami prebivalcev doline zgornje Kolpe, tukaj in zdaj, aktualizira preučevanje simbolnih (samo)razmejevanj med "kulturami" ("družbami", "plemeni",...) na domačem terenu, z določitvijo domačinskosti v obmejnem pasu domesticira antropologijo.

Z raziskovanjem mejnosti (*boundaries*), konceptom, ki ga je v uvodu k knjigi *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference* (1970) izpostavil Fredrik Barth, je v (domnevno) objektivno dejanskost "nacionalnih"/etničnih razmejevanj vpet moment procesualnosti in občutljivejše pojmovanje kulturnih razlik. Avtorica vzpostavi mejnosti kot merilo za organizacijo analitične perspektive, hkrati pa tudi kot osrednji predmet preučevanja (upravljanja z identitetnim repertoarjem in identitetna preklapljanja dolincev, prebivalcev doline zgornje Kolpe). Predstavi dela političnih in socialnih geografov, ki se vpisujejo v mejne študije (v teh študijah je problem meja konstitutivnega značaja) in jih vzporeja z antropološkimi konceptualizacijami meja, mejnosti in mejnih krajin, predvsem pa se posveti t.i. "novi etnografski evidenci", smeri socialne in kulturne antropologije, ki je sredi prejšnjega stoletja preizprašala poprejšnja neproblematična gledanja na mejo in etničnost. Nova evidenca je v svojem delu zamajala razumevanja skupinskega sobivanja kot nečesa univerzalno organiziranega, jasno razločnega (tudi v ozemeljskem smislu), kompaktnega, avtarkičnega in v sebi institucionalno razvejenega. S tem (z novo evidenco) se je proučevanje etničnosti premaknilo od klasičnega ubadanja s tipologijami (etničnih) skupin k fenomenu mejnosti in vzdrževanju le-teh (po Barthu stiki omogočajo prej razlikovanje in drugačnost kot, poenostavljeno rečeno, akulturacijo/"poenačenje"). Etnična identiteta je predvsem način organiziranja kulturne razlike, ki "živi" glede na izbrano strategijo in stopnjo signaliziranja, poudarjanja ali omalovaževanja (*ovecommunicating/undercommunicating*) različnosti/drugačnosti, odločilni diakritik za branje kulturne (etnične) razlike pa vidi nova evidenca v samopripisu in pripisu (*self-ascription/ascription*).

Specifičnost obravnavanega območja slovensko-hrvaške meje črpa avtorica iz dejstva, da domačini na obeh straneh Kolpe govorijo podoben dialekt in različnega vzdolž nje, z osredotočenostjo na naracije prebivalca ob meji pa se ograjuje od podobe mejaša, ki mejo izrisuje v skladu z ideali državnega nacionalizma ali pravno-formalnim risanjem meje državnotvornega diskurza. Za avtorico pomeni naracija prizadetega prebivalca nujno celovitejše razumevanje demarkacije med Slovenijo in Hrvaško; pretresa kategorično enoznačno konceptualiziranje nacije, saj v vsakodnevnem življenju in upravljanju z identitetami predstavlja in pojasnjuje idiosinkratičnosti življenja domačinov. S sočinkovanji narave (geomorfologija območja od Broda na Kolpi do Čabra na hrvaški strani in od Fare-Vasi do Drage na slovenski ter relativna izoliranost dolincev od "nacionalnih" zaledij), politike in vojaške strategije je Kolpa kot meja med "nacijama" z različnimi (akademskimi) jezikoslovnimi, zgodovino- in zemljepisnimi, lingvističnimi in domoznanskimi interpretacijami že naturalizirana, razlikovanja, ki vztrajajo vse od obdobja Avstroogrske monarhije (meja med ogrsko in avstrijsko državo je potekala na istem območju, odtod tudi pogostejši rabi oznak Hrvat/Kranjec, kot Hrvat/Slovenec) in tudi od prej, pa so se vsled dogodkov leta 1991 aktivirala. Kolpa je bila torej "meja" že od nekdaj (vsaj že petsto let), z letom '91 pa jo domačini doživljajo kot "bolj" resnično, kot oviro v njihovem vsakdanjem življenju.

Knjiga prinaša zastavitev, metodologijo, analizo in interpretacijo dveh raziskav (analize mikroravni), prve, bolj kvantitativne narave, ki je bila izvedena leta 1993, in druge, bolj kvalitativne iz leta 1996 (ki je tudi nekakšno nadaljevanje prve raziskave), obe pa skušata razumeti ozadni pragmatizem pripadnosti dolincev. Prva raziskava je delana na vzorcu šestdesetih prebivalcev, po trideset z vsake strani Kolpe, ki jih je izbrala glede na starost, spol in velikost domačih naselij, ki zrcalno ležijo ob reki. Cilj prve raziskave je bilo testiranje lokalnega razumevanja dveh "narodov", lokalnega občutja "enosti" prvih in drugih, pred in po vzpostavitvi državne meje, izhaja pa iz domneve o "dvobrežnosti" doline. Iskala je "očitne", transparentne (in neposredne) razlike in podobnosti med "slovenskimi" in "hrvaškimi" dolinci ter posredno, "prikrito" samorazmejevanje. Ta razumevanja in občutja je preverila skozi zvrsti in pogostosti čezrečnih (čezmejnih) stikov, zlasti sorodstvenih, poslovnih, delovnih, prazničnih, prijateljskih, nakupovalnih, ipd., pri čemer velja imeti v mislih, kot opozarja sama avtorica, da gre pri zaznavanju razlik med "prej" in "sedaj" za projekcijo vprašancev za nazaj (konstruirano videnje preteklosti). Pokazalo se je, da sta na vsaki strani politične meje dve sicer razločeni populaciji,

da pa domačinsko razumevanje te razmejitve ne sledi nujno demarkacijski črti meddržavne meje na tem območju (pri tem je zanimivo, da dolina v delu hrvaško-slovenske mejne komisije ni označena kot "področje neusklajenosti"). Nova državna meja je tako najbolj okrnila tiste stike in povezave, ki so na sistemske razmere najbolj dovzetni, na intimnejše (sorodstvene, funkcionalne) naveze pa meja še ni toliko vplivala. Prebivalstvo je izkazovalo lojalnost svojim formalnim "nacionalnim" entitetam, hkrati pa so mednarodno mejo (s poostreno formaliziranim mejnim režimom) koncipirali kot moteč element razdvajanja, drugače povedano, viden je razcep med diskurzom lokalitete in diskurzom novonastalih nacionalnih držav, pri dolincih je na delu svojevrstna razpršena lojalnost.

Ta paradoks identitete in samorazumevanja (poudarjeno nacionalno obarvane razmejitve in spremembe v medosebnih čezrečnih odnosih navkljub načelni lokalni enosti) je avtorica uporabila kot motivacijo za zastavitev druge raziskave iz leta 1996; kazalo se je namreč, da je meddržavna meja iz leta 1991 temeljni sprožilni dogodek nacionalnega razmejevanja, četudi le eden v seriji zgodovinskih dogodkov, ki so določali lokalne razmejevalne strategije. Spremenila je lokus raziskave in se odmaknila od mehanicističnega zamejevanja (in temu ustreznega statističnega analiziranja) k samorazumevanju akterjev v živi interakcijski mreži: z množico prostih pogovorov z domačini o njihovih življenjskih zgodovinah je raziskala razmejevanje čezrečno "nacionalno prepletene" rodbine, iščoč strategije upravljanja z nacionalno identiteto oziroma aktivacije tovrstne identitete. Izbrala je eno "nacionalno mešano" rodbino iz slovenske vasi, predvsem pare, ki so čezrečno poročeni in so večino življenja preživeli v zgornjekolpski dolini, z omejitvijo na časovno obdobje preteklega stoletja. V pogovorih je iskala situacije, v katerih se sprožijo nacionalne identitetne denominacije, kaj lokalno pomenijo, predvsem pa, kako identitetne strategije relativizirajo mejo iz leta 1991, oziroma, kako se razumevanje meje vklaplja v siceršnji nabor etničnih in/ali "nacionalnih" razlikovanj. Skozi pripovedovanje življenjskih zgodovin, s pozornostjo predvsem na prednostnih sorodnikih, nekdanjem načinu življenja, oceni skupnih družabnih prostorov dolincev in presoji sedanjosti, je skušala avtorica detektirati družbeni univerzum in momente sprožanja medsebojnih razlikovanj. Pokazalo se je, da dolinci prej kot nacionalno razlikovanje uporabljajo razlikovanje na osi revni-premožnejši, da v zgodovini, kljub (ob)mejni naravi tega področja, ni prihajalo do izrecnega nacionalnega razmejevanja, da pa vsled nove politične ureditve trpijo nekdanji družabni prostori, da ni več toliko družabnega čezmejnega življenja. Izkazalo se je tudi, da večina pripovedovalcev ocenjuje sedanjost in prihodnost relativno pesimistično, za "neperspektivno", predvsem zaradi ekonomske in infrastrukturne nerazvitosti, pravnoformalne razdeljenosti doline in odrezanosti od (državnih) zaledij. In če je še iz rezultatov iz leta 1993 kazalo, da je meja moteča, da pa še ni prebudila "klasičnega" razlikovanja in utemeljevanja na nacionalni osnovi (obstajalo je razlikovanje, ki je bilo prisotno "že od nekdaj", pa tudi razlikovanje med dolinci in nelokalnimi pripadniki "matičnega naroda"), je množica javnih (državnih) utemeljevanj in hegemone interpretacije o identiteti "nas" in "onih tam čez" že začela kazati zobe.

Posebni čar in kvaliteta knjige je (seveda poleg izdatnega dela etno-socio-antropološke "empirije" o mejnosti življenja v dolini zgornje Kolpe) v tem, da prinaša in predstavi obilico teoretskih zastavitev in primerov proučevanja skupinskosti (etničnosti) in s tem povezane mejnosti. Tako v prvem delu problematizira oz. razjasni razhajanja in približevanja med geografijo in antropologijo, ko ti dve "disciplini" skušata razumeti mejo in problem(e) mejnosti. Predstavi prehod od klasičnega umevanja etničnih kolektivitet (ter temu pristopu ustreznih tipologizacij in kategorizacij oz. imperializmu (zahodne) družboslovne znanosti) k bolj mehkemu, življenju ustreznejšemu (in prijaznejšemu) razumevanju etnij in kultur kot nečesa nehomogenega, skonstruiranega in zgodovinsko pogojenega. Skozi pretresanja klasične antropologije in preizpraševanja tistikratnih konceptualizacij poudari pomen procesualnosti in iz teoretične perspektive nove evidence (ki družbenim sistemom priznava spreminjajoče stopnje institucionaliziranosti, koherentnosti in homogenosti, predvsem pa od specifičnih funkcijsko-organizacijskih mejnosti odvisnih sistemskih ločnic) pokaže epistemološko razširitev (odprtje) do tedaj rigidne antropologije v smeri priznavanja etnografskih raznovrstnosti in večznačnosti. Gre za procese (pojave) ozemeljskih prežemanj različnih etničnih skupin, kontinuirane variacije kulturnih in jezikovnih značilnosti, premakljivost etničnih identitet ter interakcije in nesoglasja o mejah, ki jih je antropologija dostikrat spregledala. Tako navede primere ozemeljskih nepretrganosti etničnih skupin, pa tudi primere nepretrganih medetničnih (jezikovnih in/ali kulturnih) spreminjanj. Posebno poglavje je namenjeno predstavitvi zgodnjih eksplicitnih obravnav mejnosti, ki jih predstavljajo dela Edmunda Leacha, Manchesterske šole, delo Fredrika Bartha ter Abnera Cohena. Predstavljeno je tudi, kaj ima socialna antropologija povedati oz. kaj in kako antropologija misli o problemih etničnosti, nacionalnosti in nacionalizmih.

Glede na to, da je, kot pravi avtorica (str. 214) "etničnost proces vsakodnevnega razlikovanja med akterji kulturno različnih skupin v stiku", nam delo priča o nenehnem delovanju ideologije, kognicije in procesov družbene primerjave v specifičnem zgodovinsko-teritorialnem kontekstu, kar po drugi strani nakazuje, da etnična identiteta ni primordialna, ampak tip ustvarjanja skupinskosti. Dolina zgornje Kolpe je družbeni univerzum s svojo zgodovino, kjer je Kolpa veljala prej za komunikacijo kot za mejo. Ker se je v raziskavi pokazalo, da se razlikovanje med dolinci

aktivira predvsem situacijsko (spremenljivo in nekonkluzivno) in pragmatično, nam delo priča o premakljivosti in kompleksnem upravljanju z identitetami ter preklopnosti nacionalnih pripisov. Seveda to razlikovanje in (samo)razmejevanje ni nastalo *ex nihilo* in četudi so precepcije in vsebine nacionalne identitete mestoma idiosinkratične, ne moremo mimo zgodovinskega spomina kot bistvenega elementa identitetnih pripovedi. Kot medetnični ustroj koncipira teorija, pa tudi kot se je pokazalo na primeru doline zgornje Kolpe, sta sovpadanje določenih meja in enoznačni skupinski (samo)pripisi prej izjema kot pravilo, prej posledica ustroja in delovanja določene vrste države, ki kodificira medskupinske mejnosti, kot stanje nravnosti in nasledek "naravnega" razvoja. V primeru doline zgornje Kolpe velja, da je "zunanja" oblast utrjeno kontrapozicijo knjižnih jezikov prevedla v politično mejo.

Avtorica (oz. vprašanci in pripovedovalci) je nazorno pokazala, da je etničnost proces zamišljanja skupnosti, da je proces modernosti, pri čemer vsak izmed potencialnih sprožilnih dogodkov s seboj pritegne množico konstruiranih razlikovanj, socio-kulturnih razlikovanj, ki, prvič, "vselejže" so v repertoarjih različnih kolektivitet, in drugič ter pomembneje, da je konsistentna, trdna etnična identiteta produkt specifičnega zgodovinskega procesa oblikovanja moderne nacionalne države (tako lahko skozi celotno knjigo spremljamo vpliv hegemonih nacionalističnih interpretacij (diskurz države) na samorazumevanja in (samo)razmejevanja dolincev). Avtorica ob koncu poda nekaj predlogov, s katerimi bi teorija in praksa lažje zagrabili, razumeli in razlagali etničnost, skupinskost ter nenazadnje tudi procese formiranja (politike) identitet; poudari zavest (*consciousness*) kot mesto formiranja in delovanja človeških kategorizacij in percepcij konca, meje in novega začetka, preučevanje državnosti (oblikovanje etničnih skupnosti, javna zakonodaja in politike, interesi in ukrepi režima ter globalni procesi), ki se kažejo kot prežemanja politike kot procesov moči in kulturnih procesov kot procesov ustvarjanja pomena, predvsem pa nas napotuje na preučevanja različnih ravni "življenja" skupnosti in upravljanj z identiteto: mikro raven (raven izkustva in oblikovanja identitet v medosebnih interakcijah, dogodki in arene življenja), vmesno raven (polje procesov ustvarjanja kolektivitet in mobilizacije) kot polje t.i. podjetnikov (Barth: *entrepreneurs*), retorike in stereotipov ter makro raven (kot raven državnih politik).

Duška Kneževič Hočevar je v antropološki obravnavi pokazala večznančnost in idiosinkratičnost, predvsem pa procesualnost, pragmatičnost in potencialnost etnične identitete, z mikrolokacijo raziskave (z njeno geografsko in zgodovinsko umestitvijo) pa je pokazala smiselnost in opravičenost antropološke zastavitve proučevanja doma. Knjiga prinaša, ob obilni teoretski opredelitvi in razlagi fenomena etnične identitete, uporabne metodologije in analitične postopke, ki bodo v pomoč tako tistim, ki so šele na poti spoznavanja "rodne grude", kot tudi tistim, ki (mislijo, da) vedo, kje se Slovenija začne in konča, predvsem pa, kdo je Slovenec in kaj to dandanes (v času spopularizirane planetarizacije in ideologije multikulturalizma) pomeni.

Mirsad Begić

Cotterell, Arthur (1999):

NORSE MYTHOLOGY: THE MYTHS AND LEGENDS OF THE NORDIC GODS,

Anness Publishing Ltd., London. (96 str.)

Cotterell deli mitologijo glede na Severno in Vzhodno Evropo, na ljudstva germanskega in slovanskega porekla, h katerima so prisostvovale svoje dele tudi druge mitološke tradicije. Nordijsko mitologijo so po avtorju oblikovale starodavne skupine, ki so zavzemale tundro Evrope in Azije. Poleg današnjih Nemcev, Angležev, Dancev, Švedov, Norvežanov, Islandcev in Nizozemcev k nordijski tradiciji prišteva tudi prebivalce baltiške obale, Fince, norveške Laponce, uraloaltajske (samojede) Ruse idr., ki jih poimenuje Skandinavce, mitologijo pa skandinavska. Pri terminološkem zapletu smo torej že pri samem naslovu, saj avtor govori o skandinavski mitologiji in nordijskih bogovih. Glede na to, da avtor ne jemlje Skandinavije geografsko, pač pa jo vidi vse do Balkana in Sibirije, 'Norse mythology' razumem kot nordijsko mitologijo (morda bi ustrezal celo širši termin).

Prepredenost različnih tradicij, legend in mitov avtor kot Audhumla (prvotna krava, ki zakrivi spočetje prvotnega človeka – Buri) izliže iz ledenih severnih gora nordijsko mitologijo. Nedvomno so popisi germanske, keltske, slovanske idr. mitologije redki in skopi, saj so se – tako kot klasična dediščina Grčije in Rima – ohranili v samostanskih knjižicah ali so bili naključno zapisani (npr.: islandski pesnik in zgodovinar Snorrija Sturlusona, arabski popotnik Ibn Fadlana idr.). Velika večina mitologije, ki se je ohranila v Severni in Vzhodni Evropi, je po avtorjevem mnenju skandinavskega in islandskega izvora.

Preden se je Skandinavcev (Dancev, Švedov in Norvežanov) dotaknilo krščanstvo, se je v vikinškem obdobju (pribl. 750–1050) izoblikovala močna tradicija junaških dejanj Odina, Thora in Freyra.

Številni narodi so obžalovali silne vikinške napade, divje nordijske bojevnike, fascinirane z 'očetom pogubljenih/umorjenih/pobitih' – enookim Odinom,: "morje je izbljuvalo, poplavilo celo Irsko s tujci, tako da noben zaliv, obala (...) niso ostali kot prej, vse se je utapljalo pod valovi Skandinavcev in piratov".

Odin (Woden, Wotan), sin Bora in vnuk Buri, je skozi slavo Vikingov v 8. in 9. stoletju prerasel v mogočnega boga in si priboril funkcijo glavnega boga v germanski mitologiji. Vikingi so v njem prepoznali silno ljubezen bojevanja (Odin's love of battle) očeta ubijalstva (father of the slain) za Valhallo – brezmejno dvorano v božanski utrdbi – Asgard. Junaške padle bojevnike, zbrane v Valhalli ob nenehni grožnji Ragnaroka (sodnega dne bogov), Odin potrebuje za zadnjo bitko, ki naj bi se odvijala na poljani Vigrid, kot grozoten obračun med bogovi in ledenimi velikani.

Odin tako pooseblja pozitivni in negativni karakter, in je najbolj primerljiv s hindujskim bogom Shivo v indijski mitologiji. Samo Odin sam je imel moč navdihniti bojevnike z neukročljivim, divjaškim besom (berserk rage), da se niso ustrašili ničesar in niso čutili bolečine. Strašni divjaki bi se goli gnali v boj in v razbesnelem deliriju prebadali oklepe.

Odinovo ime pomeni nekaj sorodnega kot besnost (fury) ali blaznost (medness). Njegova čast in slava upadeta v začetku 11. stol., s koncem vikinške dobe in prekinitvijo nasilništva, ko se Vikingi nastanijo kot kmetje in trgovci. "Doba bitke, doba uničenja" (oz. dobesedni prevod: "doba sekire, doba meča") je bil prihodnji, končni obračun za tedanje Vikinge, toda za tiste, ki so se lotili kolonializacije, kmete, trgovce, pa je bil alternativa Thor, Odinov sin. Thor je deloval kot pomirjevalna nadnaravna sila tako v božjih kot tudi človeških krizah. Njegovo gromko kladivo Mjollnir (strela, blisk) je bilo simbol kreativne in destruktivne moči, vir plodnosti, ponovnega začetka in dobre usode.

Cotterellu skozi leksikon, ki ga ilustrativno podpre z več kot 200 deli iz 6. stoletja pa do tistih iz konca 20. stoletja in predvsem skozi družinska drevesa bogov ob koncu izkleše še nenapisano zgodbo – Norse Mythology. Njegovo delo pa se žal ne poda dlje od golih podatkov, brez analize ali primerjave nam zgolj skozi leksikon ponuja široko slikovno bazo in mitske informacije ter precizne, zgoščene opise bogov, bojevnikov, živali idr., ki oblikujejo nordijsko mitologijo.

Poleg njegovega dela se je o nordijski mitologiji objavilo malo in ostaja prej kot znana, (kot rune) skrivnostno zavita (vklesana) med Skandinavci. Delo se ponuja v branje ne le zaradi do sedaj slabo pokritega in slabo poznanega področja, pač pa ponuja tudi delne odgovore na vprašanja kot: zakaj so krščanske cerkve Severne Evrope 'prazne', zakaj je Thorovo kladivo eno izmed pogostih simbolov ne le najstnikov Skandinavije, pač pa tudi Amerike, Avstralije; rasistov, odinistov idr.

Redki avtorji so se lotiti primerjave nordijske, grške in rimske mitologije, literature, ritualov, obredov itd. Hector Murnor Cladiwick (The Heroic Age, 1912) je razkrival podobnosti med germanskimi pesniki in Homerjem, kljub geografski vrzeli Grčije in Severne Evrope, Hilda Elis Davison (The Lost Beliefs of Northern Europe, 1993) primerja pogrebne obrede, navade in simbole pred prihodom krščanstva in po njem ter komunikacijo žalujočih z 'drugim svetom', itd. Indikativna so tudi opozarjanja arheologinje Else Roesdahl (The Vikings, 1998) na enakost spolov v vikinški dobi, kljub popolnoma različnim vlogam, ki so jih igrali moški in ženske. Ta ugotovitev je nedvomno tudi eden od pomembnih dejavnikov, zakaj danes indeksi (po spolu prirejen indeks človekovega razvoja – GDI in indeks razporejenosti moči po spolu – GEM) nordijske države uvrščajo med prvo petnajsterico najbolj emancipiranih držav sveta, saj se kulturni vzorci in vrednote spreminjajo skozi stoletja in tisočletja.

Nordijska mitologija je konstitutiven element vsakdanjega življenja Nordijcev, prepoznaven v nordijskem stilu vsakdanjega življenja (tattoojih, glasbi, kiču, grafitih, državnih, hooliganskih ali religioznih simbolih, vrednotah itd.), Cotterellovo delo pa ena izmed poti za odkrivanje te realnosti.

Marta Gregorčič

zusammenfassungen
povzetki
abstracts

POVZETKI

Tatjana Greif
ARHEO-TEKTI ZGODOVINE
/Povzetek/

Interpretacija arheološkega zapisa – materialnih ostankov, s proučevanjem katerih se ubada arheologija – je osnovno izhodišče arheološkega diskurza. Zavzema osrednje mesto tako v kontekstu arheologije same kakor tudi univerzalnega znanja o človeku in človeški zgodovini. Način razlage arheoloških ostalin kreira obči imaginarij zgodovine. Neredko se zgodi, da so uradne, nevprašljive interpretacije preteklosti obremenjene z izrazito sodobnimi predpostavkami. Retrogradno lansiranje današnje ideologije v preteklost, skozi sistem znanstvene aplikacije, neredko govori več o sodobnih kot o preteklih družbah. Problem pristranskosti v raziskovalnem, pedagoškem in akademskem polju je danes eden zanimivejših detajlov ved, ki se ukvarjajo s proučevanjem preteklosti človeka.

Ključni pojmi: *arheološki zapis, arheologija in zgodovina, predeterminirane razlage preteklosti, androcentrizem, legitimizacijske ideologije, invencija tradicije, zlorabe arheologije*

Boris Kavur
NA NAPAČNI STRANI
/Povzetek/

Devetdeseta leta so v paleolitski arheologiji zaznamovale razprava o vlogi neandertalcev pri razvoju anatomsko in vedenjsko modernega človeka na eni, ter hipoteze o neandertalski "kulturni" sposobnosti na drugi strani. Odkritje domnevne koščene piščali iz jame Divje babe I je ponovno sprožilo razpravo o slednji. Pravzaprav je objavi sledila zgolj reakcija tujih strokovnjakov, ki so dokazovali, da v primeru kosti z luknjami, ki se zdi podobna piščali, ne gre za delo človeka, ampak za posledice zverskega glodanja kosti.

Pri razpravi, ki se je razvnela, so se pokazale nekatere temeljne predpostavke, ki zaznamujejo paleolitsko arheologijo. Na eni strani se kljub nasprotnim podatkov vztrajno zmanjšuje iz arheoloških podatkov izpeljive domneve o kognitivnih kapacitetah neandertalcev, na drugi strani pa vsa teorija razvoja človeka v stari kameni dobi temelji na rezultatih najdb iz zahodne Evrope. Tako so nova in izstopajoča odkritja iz ostalega dela starega sveta hitro ožigosana kot napake izkopavalcev oziroma kot kronična nezanesljivost ne-zahodnoevropskih arheologov. V članku avtor govori o takih mejah – mejah med neandertalci in modernimi ljudmi, ter o mejah med zahodno in vzhodno Evropo, oziroma njunima arheologijama.

Ključni pojmi: *arheologija paleolitika, neandertalci, vzhodnoevropska in zahodnoevropska arheologija*

Katarina Predovnik
CUR ARCHAEOLOGIA MEDIEVALIS?
/Povzetek/

Arheološki študij drugega tisočletja našega štetja se je v Evropi kot samostojna disciplina uveljavil šele v drugi polovici dvajsetega stoletja. Razmeroma počasna uveljavitev in konceptualna nedorečenost arheologije mlajših obdobij izhajata iz dejstva, da ta veja arheologije proučuje materialne ostaline „zgodovinskih", torej s pisnimi viri obilno dokumentiranih obdobij. Konceptni razvoj in pragmatično podobo arheologije mlajših obdobij namreč določa napetost med arheološkim – materialnim in zgodovinskim – pisnim ter igra moči med arheologijo in zgodovinopisjem. Pomen in vlogo te discipline v prihodnje avtorica vidi prav v njeni marginalni poziciji na stičišču arheologije in zgodovinopisja, ki omogoča kritično preverbo in razkrinkavanje pomanjkljivosti tako ene kot druge vede.

Ključni pojmi: *arheologija mlajših obdobij, srednjeveška arheologija, razmerja med arheologijo in zgodovinopisjem, arheološki viri*

Katja Žvanut
LIKOVNA PRODUKCIJA ZGODNJEGA SREDNJEGA VEKA: MED ARHEOLOGIJO IN UMETNOSTNO ZGODOVINO
/Povzetek/

Tradicionalna umetnostna zgodovina se iz različnih vzrokov, ki so predvsem odraz njene konceptualne konzervativnosti, otepa raziskovanja likovne ustvarjalnosti zgodnjega srednjega veka in ga praviloma prepušča arheologiji. Ta se ga loteva

deloma s svojimi, deloma pa tudi s prevzetimi umetnozgodovinskimi metodami. Ta ignoranca umetnostne zgodovine na eni in pa včasih povsem nekritično prevzemanje nekaterih njenih metod s strani arheologije na drugi strani se seveda odražata pri razumevanju in vrednotenju likovne produkcije obravnavanega obdobja. Slovenija pri takšni praksi ni nikakršna izjema, zato je avtorica lahko na primeru vrednotenja in obravnave zgodnjesrednjeveške likovne produkcije na Slovenskem pokazala na posledice tradicionalnega pristopanja k problematiki.

Po mnenju avtorice je za prihodnjo razpravo o zgodnjesrednjeveški likovni produkciji bistvenega pomena, da se v njenem okviru temeljito pretresejo in po potrebi na novo definirajo nekateri osnovni koncepti in termini, ki so z njimi povezani (pojem "umetnosti" v zgodnjem srednjem veku; uporaba slogovne analize – njene implikacije in omejitve, predvsem slogovni evolucionizem in difuzionizem). Raziskovanje likovne produkcije zgodnjega srednjega veka se bo namreč le na ta način iz preučevanja zgolj slogovnih vplivov prelevilo v interpretacijo preteklosti v najširšem smislu. Zgodnjesrednjeveški artefakti pa bodo končno, ne glede na to, ali se z njimi ukvarja arheolog ali umetnostni zgodovinar, lahko enakovredno stopili v dialog med preteklostjo in sedanjostjo.

Ključni pojmi: *zgodnji srednji vek, likovna produkcija, arheologija, umetnostna zgodovina, teorija*

Predrag Novaković

O NACIONALIZMU V ARHEOLOŠKI TEORIJI IN PRAKSI

/Povzetek/

Nacionalistična ideologija raziskovanje preteklosti razume kot patriotsko nalogo in je v imenu "nacionalne resnice" pripravljena odrejati resnico tudi v znanosti. Zgodovina evropske arheologije je neločljivo povezana z nacionalizmom, ki je arheologiji v 19. stoletju omogočil vstop na univerze, akademije, v muzeje in ji podelil nalogo enega od varuhov nacionalne kulturne dediščine; arheologija pa se je oddolžila s proizvodnjo podob in simbolov preteklosti, ki si jih je nacionalizem želel. Ta faustovska pogodba je izrazito zaznamovala prvih sto let zgodovine znanstvene arheologije, vse tja do šestdesetih let 20. stoletja, in je še danes precej aktualna v velikem delu Evrope.

Vsako preučevanje nacionalizma se mora že na samem začetku soočiti s problemom razločevanja med nacionalno usmerjeno arheologijo in nacionalistično arheologijo. Teoretskih in analitičnih orodij, s katerimi bi lahko zelo natančno razločili med eno in drugo arheologijo, sicer ni, vendar pa se temu lahko približamo z natančno analizo interpretativnega dometa arheološkega zapisa, s katero lahko izločimo sklepe, ki nimajo utemeljitve v arheoloških pokazateljih, zelo si lahko pomagamo z zgodovino arheologije, v kateri lahko najdemo številne situacije nacionalistične instrumentalizacije arheologije in nacionalistične arheološke prakse in se tako naučimo prepoznavati podobne primere v aktualnih situacijah, in nenazadnje, izogibanje slabi arheologiji pomeni zavedati se odgovornosti za naše izjave in izjave naših kolegov.

Ključni pojmi: *arheologija, nacionalizem, nacionalna preteklost, etničnost, zgodovina arheologije, konceptni razvoj arheologije, arheološka kultura*

Siân Jones

ARHEOLOGIJA ETNOSA: KONSTRUKCIJA IDENTITET NEKDAJ IN DANES

/Povzetek/

Vloga, ki jo arheologija igra v konstrukciji in legitimaciji kolektivnih identitet, je ključnega pomena za arheološko teorijo in prakso. Arheologija se je kot veda pojavila v kontekstu evropskih nacionalizmov devetnajstega stoletja, ki so v oprijemljivih arheoloških podatkih našli meso in kri kolektivnih mitov o izvoru. Takšen ideološki okvir in raba arheologijo spremlja vse od njenih začetkov in se v zadnjih desetletjih po svetu celo stopnjuje. Nujno je, da arheologija prouči, na kakšen način je njeno delovanje vpleteno v konstrukcijo sodobnih identitet, ter da razišče naravo etnosa, razmerja med etnosom in materialno kulturo in s tem veljavnost identifikacije nekdanjih etničnih skupin na osnovi arheološkega zapisa.

Ključni pojmi: *arheologija, etnos, arheologija etnosa, konstrukcija identitet, ideologija arheologije*

Pamela Russell
PALEOLITSKA MATI-BOGINJA: DEJSTVO ALI FIKCIJA?
/Povzetek/

Na stotine drobnih kipcev, odkritih na arheoloških najdiščih Evrope in Bližnjega vzhoda, že zelo dolgo buri arheološko domišljijo. Kipci – ki naj bi domnevno predstavljali antropomorfne, ženske figure – so postali ključni dokaz za razlage družbenih običajev in verovanj kamene dobe. Kot "ženski" liki so bile figurice postavljene v neposredno povezavo s plodnostjo, rodovitnostjo in regeneracijo življenja na zemlji. Od Bachofenove ideje prazgodovinskega matriarhata, preko Reinachove teorije o paleolitski lovski magiji ipd., je kult plodnosti in ženskega božanstva ena temeljnih postavk v interpretaciji religioznega sistema v prazgodovini, kasneje pa so "boginjo" opremili z atributi materinstva in seksualnosti in jo celo povezali s katoliškim čaščenjem device Marije. Drobna plastika je postala ezoterični simbol tistih segmentov v oddaljeni preteklosti, ki jim arheologija zlahka ne bo kos.

Ključni pojmi: *paleolitska boginja, kult plodnosti, boginja-mati, boginja-zemlja, prazgodovinska religija, monoteizem, prazgodovinski matriarhat, arheologija spolov*

Nebojša Jovanović
ŠTUDENT ALI BEDA ŽIVLJENJA
/Povzetek/

Tekst poskuša aktualizirati status študenta kot političnega subjekta na postsocialistični univerzi. Izhodišče te aktualizacije je analiza *pamfleta O bedi študentskega življenja*, v katerem so v šestdesetih letih situacionisti opisali francoskega subjekta ob predpostavki, da se študent skozi situacionistični revolucionarni projekt lahko uresniči kot politični subjekt in se reši svoje bede. Akcije študentov pod postsefariotskim režimom (ali njihova odsotnost) kažejo, da bi študente danes lahko opisali enako, če ne celo poraznejše, kot je v šestdesetih letih Situacionistična internacionala opisala francoske študente v šestdesetih letih. Vendar pri izrekanju teh ocen ne smemo ponoviti napake situacionistov; študenta ne smemo obravnavati kot prihodnji, potencialni politični subjekt, ki lahko uresniči svojo politično subjektiviteto, če se reši svojih napak. Prav nasprotno, subjekt je treba prisiliti, da dojame, da že zdaj deluje kot politični subjekt, in da prevzame odgovornost za svoja dejanja, sicer ga ne bo.

Ključni pojmi: *Situacionistična internacionala, študent, leto '68, socialistična univerza, nacionalistična univerza, Realno, politični subjekt*

Nebojša Šavija-Valha
SARAJEVSKI DUH – ETNO(MUZIKO)LOŠKA SKICA
/Povzetek/

Besedilo je v bistvu skica dominantne strategije vsakdanjega življenja v Sarajevu, posebno v obdobju pred vojno (do leta 1991). V njem sem poskusil opisati "osnovo" delitve znotraj sarajevskega družbenega miljeja. S podajanjem orisov stereotipa, ki daje tej delitvi "stvarnost", sem poskušal nakazati možne smeri raziskovanja in interpretacije.

V samorazumevanju ene od skupin, ki sama sebe imenuje "raja" (turška beseda za navadnega, praviloma revnega državljana, ki pa v sarajevskem slangu hkrati označuje nekoga, ki je "in"), prevladuje strategija enakosti pozicij posameznikov znotraj skupine. Glavni mehanizem, ki omogoča takšno ekvivalizacijo, je humor. Skozi zafrkantske odnose je vsaka pozicija, ki znotraj skupine ni običajna, izpostavljena posmehu, na ta način pa se razvijejo močni mehanizmi socialne represije in samoironija pri posamezniku. Rezultat takšne strategije se kaže kot stagnacija skupine.

Kot nasprotje se pojavlja skupina, ki jo "raja" imenuje "papki". Stereotipi, ki so dodeljeni tej skupini, so tisti, ki jih ponavadi dodelimo "drugemu". Tako so "papki" *primitivni, kmetavzi, nekulturni, umazani* itd. Po drugi strani pa v tej skupini ni močnih tendenc po ekvivalizaciji – nasprotno, v tem krogu se individualni dosežki cenijo, celo idealizirajo. Zato ima ta skupina "višek" v socialni reprodukciji in postopoma postane dominantna strategija življenja. S pridobitvijo takšne pozicije pa ta skupina v resnici destruira razliko, ki jo proizvaja.

V primerjavi z "rajo", ki je v temelju urbana kategorija in strukturirana horizontalno, vnaša skupina, proglašena za "papke", v družbo vertikalno strukturo patriarhalne družbe in na neki način vzpodbuja procese nacionalne diferenciacije.

Glede na to, da je glasba, ki jo poslušata omenjeni skupini, njuna zelo pomembna manifestna karak-

teristika, je poudarek v tem besedilu prav na njej. Glasba je predstavljena kot eden osrednjih mehanizmov za artikulacijo (manipulacijo) skupinskih pomenov.

Ključni pojmi: *Sarajevo, socialna delitev, socialna dinamika, nacionalizem, glasba in manipulacija*

Rastko Močnik
SISTEM DRUŽBOSLOVJA IN NJEGOVI UČINKI
/Povzetek/

Besedilo je odlomek iz daljše razprave o vlogi sociologije v sistemu družbenih ved. Avtor zagovarja stališče, da je tisto, kar, denimo, Gulbenkianova komisija razglaša za "sistem družboslovja", le neko določeno ideološko samorazumevanje teh ved. Avtor se strinja, da je to samorazumevanje zastarelo, a opozarja, da "materialno eksistira" v dobršnem delu družboslovnega establišmenta in malone v popolnosti obvladuje državne aparate na področju znanosti, raziskovanja in izobraževanja. Besedilo opozarja na najpomembnejše posledice, ki jih to samorazumevanje prinaša za prakticiranje družboslovnih disciplin. Ob teh pretežno polemičnih izpeljavah besedilo prinaša tudi nekaj pozitivnih elementov za obdelavo osnovnega vprašanja: Kako je danes sploh še mogoče prakticirati družboslovje?

Ključni pojmi: *sistem družboslovja, sociologija, institucije znanosti, ideologija*

Andrej Adam
ANALIZA FEYERABENDOVE ARGUMENTACIJE ANTROPOLOŠKE METODE KOT PRAVILNE METODE ZA PROUČEVANJE USTROJA ZNANOSTI
/Povzetek/

Članek se ukvarja s problemi relativistične pozicije v okviru filozofije znanosti in tudi širše. V okviru filozofije znanosti je relativizem zastopal Paul Feyerabend, še več, v nenehni razpravi s svojimi kolegi, ga je pripeljal do skrajnih meja. V svoji argumentaciji se je naslonil na antropološko metodo, po kateri bi morali dosežke zahodne znanosti obravnavati podobno kot antropologi proučujejo posamezne kozmologije ljudstev, ki jih obiščejo med terenskim delom. V članku podrobno analiziramo tok Feyerabendovega dokazovanja in poskušamo pokazati, da so njegovi argumenti sicer veljavni, a zato še ne dobri. Problem predstavljajo njegova izhodišča. Ko gre za omenjanje antropologije, opozarjamo predvsem na prehitro in preveč površno obravnavanje idej posameznih antropologov.

Ključni pojmi: *Feyerabend Paul, filozofija znanosti, antropološka metoda, epistemološki anarhizem, neformalna logika, relativizem*

Mojca Puncer
NUJNOST TRANSGRESIJE, IGRA KOT PRAVILO
/Povzetek/

Poskusiti približati se misli Georgesa Batailla je nemara najustreznejše na sledi nekega določenega *izkustva*. Med mogočimi potmi je pot filozofske refleksije, skozi Bataillev osupljivi dialog s Heglom. V slednjem primeru bi pomenilo sestopiti od občega k posebnemu preiti od kulturne klime ob zlomu modernizma – v Heglovi senci ali pa z zamračitvijo njegove podobe – od umetniškega kot harmoničnega, v sozvočju duha in čutnosti, k nekemu novemu pripoznavanju erotičnega. To novo pripoznanje prinaša razdejanje! – Razpre se prostrano polje *erotizma*, v katerega je zarezal samotne brazde Georges Bataille. Bataille je svojo "zlo" literaturo, zavezano erotizmu v njegovi skrajni razsežnosti, snoval skozi presežni akt kršitve Zakona (tako rekoč na sledi markiza de Sada). Šele skozi eksces, ekstazo hipnega prestopa meje,onkraj katere je le še tišina smrti, se rojeva človek. Sublimacija tega prestopa, njegov presežni učinek, pa je literatura, ki je "*tisto bistveno ali pa je ni*". Estetika, ki je skušala misliti tovrstno literaturo, je t.i. *estetika prekrška*. Batailleva ekscesivna misel, zrasla iz fascinacije nad presežkom Lepote v čutnosti in smrti, učinkuje z znatnim časovnim zamikom. V sedemdesetih je navdihovala Blanchota, Barthesa, Sollersa, Derridaja, Foucaulta; danes nas njihovi komentarji napotujejo na sam tekst, ki ga je ta misel stkala, da bi ga ponovno ponudili v branje.

Ključni pojmi: *Georges Bataille, filozofija (Hegel) – estetika (estetika prekrška), transgresija, erotizem, pesniški govor, notranje izkustvo*

Renata Dacinger
ELEKTRONSKA CERKEV
/Povzetek/

Elektronska cerkev je popularno ime televizijskega programa ameriških fundamentalističnih verskih skupnosti. Okrog njenega programa so se od nastanka v začetku sedemdesetih let spletle zanimanje, začudenje in strah zbujajoče domneve o izredni velikosti njenega občinstva in njeni veliki politični moči. Raziskave so pokazale, da njeno občinstvo in politični vpliv nista velika. Njena potencialna moč je v prisotnosti v ameriškem religijskem in medijskem prostoru ter v prilagodljivosti družbenim spremembam. Upoštevajoč še spretnost televizijskih pridigarjev, da vedno znova od gledalcev dobijo za oddajanje programa potreben denar in zaupanje Američanov tistim, ki trdijo, da služijo bogu, se elektronski cerkvi še ne bliža konec, ravno nasprotno, mogoče je njeno preoblikovanje v samostojno denominacijo.

Ključni pojmi: *religija, mediji, televizija, televizijske pridige*

Dejan Ladika
PO SLEDEH ZVEZD
/Povzetek/

Fan klubi postajajo s svojo številčnostjo in čedalje večjim vplivom eden osrednjih sociooloških fenomenov današnjega časa, četudi jih mnogi ne jemljejo resno. V članku uvodni opredelitvi in pregledu razvoja fan klubov sledi kronološka predstavitev kultne znanstvenofantastične serije, ki je nastala v šestdesetih letih: Star Trek. Z novimi filmi in serijami se ta optimistična vizija prihodnosti, ki jo je ustvaril Gene Roddenberry, nadaljuje. V drugem delu članka avtor analizira skupino lojalnih privržencev te nadaljevanke, ki so si kmalu nadeli ime Trekkies. Postali so neke vrste prototip modernega fan kluba in specifičen fenomen globalne množične kulture druge polovice dvajsetega stoletja.

Ključni pojmi: *fan klubi, množična kultura*

Maja Novak
GRAFIT KOT EDEN IZMED NAČINOV SUBKULTURNEGA IZRAŽANJA
/Povzetek/

Grafit je, glede na osnovne elemente, ki so pomembni za njegovo proučevanje, vsak napis, simbol ali slika, ki glede na lokacijo vpliva na širše komuniciranje in je ustvarjen na neformalen in neinstitucionaliziran način. Bistvena značilnost grafitov, kot vseh kulturnih in umetniških inovacij, je, da presegajo dano kulturo in tradicijo, so njen presežek, šok ter provokacija. Po eden izmed načinov subkulturnega izražanja, ki je v odnosu do dominantnega sveta problematičen. Pisanje grafitov v subkulturnih stilih deluje na treh ravneh, in sicer kot način apeliranja na glasbo, kot sestavni del slenga in kot sestavni del rituala. Osnovne forme grafitov so slikovna, simbolna ter vsebinska. Za območje Slovenije je značilno, da subkultura grafitov kot taka ne obstaja, temveč se odraža prek drugih subkulturnih skupin, kot na primer glasbene, navijaške in nekaterih drugih.

Ključni pojmi: *grafiti, subkultura*

Zdenka Šadl
ODČARANI SVET POSTTRADICIONALNE LJUBEZNI
/Povzetek/

Članek obravnava vpetost ljubezni v objektivne družbenoekonomske pogoje post-tradicionalne, individualizirane družbe. Ugotavlja, da sodobna družbena pogojenost življenja povečuje pomen ljubezni, a jo hkrati vzpostavlja kot "težko nalogo", ki zahteva nenehen trud in investicije v duhu protestantske etike dela. Na primeru filma *Jerry Maguire* pokaže na vse "pasti" individualizacije in "ovire" trga dela, ob katerih se pogosto zlomijo številna sodobna partnerska razmerja.

Ključni pojmi: *ljubezen, posttradicionalna družba, individualizacija, Jerry Maguire*

Maruša Pušnik, Gregor Bulc, Andrej Pinter, Darja Rogelj, Alenka Kermelj, Darja Ivanuša

VKORENINJENOST POLITIČARK V MITIH O ŽENSKAH

/Povzetek/

Avtorji in avtorice pričujočega besedila analizirajo različne strategije in diskurzivne učinke, s katerimi se političarke same izražajo oz. kakšne so oblike in načini njihovega samoreprezentiranja v slovenskih medijih. Pri tem uporabljajo diskurzivno analizo. Njihova teoretska podmena korenini v konstruktivistični paradigmi, v kateri je spol prepoznan kot diskurzivno konstruirana kategorija. Izhajajoč iz te paradigme avtorice in avtorji odkrivajo, kako političarke reproducirajo določene prevladujoče mite o ženskosti oziroma zgolj artikulirajo interiorizirane mite. Ugotavljajo, da političarke v Sloveniji spontano izražajo svojo ženskost skozi mit o ženski kot telesu in spolnem objektu, mit o ženski kot ljubeči in skrbni osebi ter mit o ženski kot enigmi in grožnji, pri čemer ne problematizirajo hegemonskih predstav, ki v družbi utrjujejo te mite.

Ključni pojmi: *diskurz, reprezentacija, samoreprezentacija, analiza diskurza, političarke*

Vesna Leskošek

MED NEVTRALNOSTJO IN UNIVERZALNOSTJO UPORABE MOŠKEGA SLOVNIČNEGA SPOLA

/Povzetek/

Skozi analizo zgodovinskih tekstov sem pokazala, da ima uporaba moškega slovničnega spola za predstavljanje obeh spolov nepopravljivo škodo za ženske. Iz zgodovine izginjajo zato, ker jih ne moremo prepoznati v moškem spolu in ne zato, ker v zgodovini niso bile dejavne. Izkazalo se je tudi, da bolj kot se odmikamo od aktualnega časa, bolj spolen postaja moški spol na način, da se dogodki, opisani v moškem spolu, ilustrirajo z moškimi imeni. To je dokaz več, da pod uporabljenim moškim spolom mislimo moške in ne ženske (primer pisateljev in pesnikov iz začetka teksta). Slovnični moški spol se torej slej ko prej reducira na moške akterje dogajanj. Moški dogodki postanejo univerzalni in ne nevtralni, tako kot moški slovnični spol deluje univerzalno in ne nevtralno. Nadspolnost je le mit, ki se vzdržuje zaradi prepričanj o zaznamovanosti in negativnih lastnosti ženskega slovničnega spola. Sintagmatska podoba slovenskega jezika je takšna, da omogoča uporabo obeh slovničnih spolov. Slovenščina omogoča ravno tako tvorjenje ženske oblike kot moške. Vztrajanje na uporabi enega samega slovničnega spola je zato omejevanje možnosti, ki jih jezik ponuja. Res pa je tudi, da se vsakdanja raba slovnične kategorije spola ne bo spremenila s spremembo pravil, vendar je res tudi, da v njih ne bo več našla legitimnosti.

Ključni pojmi: *ženska zgodovina, slovnična kategorija spola, nevtralnost, raba jezika, moškost-ženskost, naravni spol, družbeni spol*

Gašper Kralj

KULT ROCKERJEV IN CAFÉ RACERJEV

/Povzetek/

Rocker je kultni motorist, ki pripozna motor in vožnjo z njim za jedro svojega obstoja. V sistemu, kot je bil vzpostavljen v Britaniji v šestdesetih, je bilo na voljo dovolj *prepovedi* za njegov upor in s tem obstoj. Medijski posluh nove Evrope (Amerike) uglasi ikone (trikotnik: James Dean, Marlon Brando, Elvis Presley, ter drugi liki: Bill Haley, Eddie Cohran, Gene Vincent, pozneje pa: Peter Fonda, Denis Hopper, Mel Gibson), ki jih rocker *nekritično* prevzema. Historični eklekticizem napeljuje na problem prepoznavnosti rockerja. V težnji po njej, predvsem pa v želji po razlikovanju *alternativnega* od *splošnega*, tke v svoje vzorce pasivne in aktivne *zanke* drugih ali preteklih alternativ. Kult rockerja je lahko izhodiščna točka za proučevanje različic (na primer MC kulta), konfliktov med posameznimi alternativnimi kulturami in pogojev (so)obstoja, *življenjskega* cikla subkultur, profanizacije, drugačnega v različno tolerančnih sistemih, slovenskih alternativnih *gibal in gibanj*, nujnosti alternative, diferenciacije, simbolov, medijev idr.

Kjučni pojmi: *subkultura, alternativna kultura, rocker, kult, ritual*

ABSTRACTS

Tatjana Greif

ARCHAEO-TECTS OF HISTORY

/abstract/

The main foundation of an archaeological discourse is the interpretation of an archaeological record – that is, material finds studied by archaeology. It occupies a central place in the context of archaeology and universal knowledge of humanity and human history. The way of interpreting archaeological finds creates the general imagery of history. Official and unquestionable interpretations of the past are often weighed down with distinctly contemporary assumptions. The retrogardist projection of contemporary ideology into the past by means of a scientific application system frequently reveals more about the contemporary society than cultures from the past. The problem of bias in research and education is an interesting contemporary feature of sciences concerned with the human past.

Keywords: *archaeological record, archaeology and history, predetermined explanations of the past, androcentrism, legitimising ideologies, invention of tradition, misuse of archaeology*

Boris Kavur

ON THE WRONG SIDE

/abstract/

Palaeolithic archaeology of the 1990s was marked by a debate about the role of Neanderthals in the development of modern man in terms of anatomy and behaviour and by the hypothesis of Neanderthal "culture". The latter became particularly heated when what seemed to be a bone flute was discovered in the cave of Divje Babe 1. The announcement of the discovery triggered a response by foreign experts trying to prove that the perforated bone which might resemble a flute was not a work of man but remains of a bone gnawed by beasts.

The ensuing debate has revealed some of the basic premises which are the hallmark of Palaeolithic archaeology: that despite proofs to the contrary, the assumptions about cognitive abilities of Neanderthals, derived from archaeological data, are made insignificant, and that the entire theory of human evolution in the Palaeolithic is based on finds made in Western Europe. Consequently, new and astonishing discoveries from the rest of the Old World are immediately declared mistakes made by researchers or a manifestation of the proverbial unreliability of non-western archaeologists.

The article speaks about these boundaries – the boundaries between Neanderthals and modern people and between Western and Eastern Europe and their respective archaeology.

Keywords: *archaeology of the Palaeolithic, Neanderthals, Eastern European and Western European archaeology*

Katarina Predovnik

CUR ARCHAEOLOGIA MEDIEVALIS?

/abstract/

In Europe, archaeological studies of the second millennium AD became an independent scientific discipline as late as in the second half of the 20th century. The relatively slow recognition and conceptual imperfection of the archaeology of late periods result from the fact that this branch of archaeology studies material finds of "historical" periods which are well documented by written sources. The conceptual development and pragmatic character of late-period archaeology is defined by a tension between the archaeological /material sources/ and historical /written sources/ and the tug-of-war between archaeology and historiography. The author sees the future significance and role of this discipline in its marginal position at the meeting point between archaeology and historiography which allows a critical verification and exposure of defects of both archaeology and historiography.

Keywords: l*ate-period archaeology, archaeology of the Middle Ages, relationship between archaeology and historiography, archaeological sources*

Katja Žvanut

ART OF THE EARLY MIDDLE AGES: BETWEEN ARCHAEOLOGY AND ART HISTORY

/abstract/

From various reasons which are mostly a reflection of its conceptual conservatism, art history refuses to explore art of the early Middle Ages and as a rule leaves it for archaeology which undertakes research of this material with its own methods and methods adopted from art history. This arrogant stand of art history and uncritical adoption of some art historical methods by archaeology are naturally reflected in the understanding and assessment of early medieval art. Slovenia is no exception and the author discusses consequences of this traditional approach by presenting an example of assessment and research of early medieval art in Slovenia.

According to the author, it is of extreme importance that in the future debate on early medieval art, certain basic concepts and related terminology (the notion of early medieval "art"; application of stylistic analysis and its implications and limitations, such as particularly stylistic evolutionism and diffusionism) are thoroughly examined and, if necessary, redefined. Only in this way, the research of early medieval art will cease to be a mere study in stylistic influences and become an interpretation of the past in the broadest sense of the word. At the same time, a dialogue between the past, present and early medieval artefacts will be established regardless of the fact whether these artefacts are studied by an archaeologist or an art historian.

Keywords: *early Middle Ages, art, archaeology, art history, theory*

Predrag Novaković

NATIONALISM IN ARCHAEOLOGICAL THEORY AND PRACTICE

/abstract/

Nationalistic ideology regards the research of the past as a patriotic mission and in the name of "national truth", it is prepared to dictate what truth is even to science. The history of European archaeology is inseparably connected with nationalism which in the 19th century opened the door of universities, academies and museums for archaeology, turning it into one of the guardians of national cultural heritage. Archaeology returned the favour by generating images and symbols of the past which were desperately wanted by nationalism. This Faustian covenant dominated the first hundred years of scientific archaeology – a period which ended as late as in the 1960s – and has still not lost its binding power in most parts of Europe.

In studying nationalism, one must first solve the problem of distinguishing between nationally-oriented archaeology and nationalist archaeology. There are no theoretical and analytical tools by means of which the two types of archaeology could be clearly separated. Nevertheless, a good attempt at it can be made with a detailed analysis of the interpretative range of an archaeological record, by means of which any conclusion which is not based on archaeological foundations can be eliminated. Another helpful tool is the history of archaeology, where we find numerous examples of nationalistic employment of archaeology and nationalistic archaeological practice. By identifying them, we can learn to recognise similar examples in the present. After all, avoiding poor archaeology means being aware of the responsibility for one's own statements and statements of one's colleagues.

Keywords: *archaeology, nationalism, national past, ethnicity, history of archaeology, conceptual development of archaeology, archaeological culture*

Siân Jones

ARCHAEOLOGY OF ETHNOS: CONSTRUCTION OF IDENTITIES IN THE PAST AND PRESENT

/abstract/

The role played by archaeology in constructing and legitimising collective identities is of key importance for archaeological theory and practice. As a science, archaeology emerged in the context of 19th century European nationalism, which in concrete archaeological data found the building material for collective origin myths. This ideological framework and application accompany archaeology from its very beginnings and has become even more apparent over the last few decades. Archaeology

must examine in what way it is involved in the construction of contemporary identities and explore the nature of ethnos, the relationship between ethnos and material culture and, thereby, the validity of identification of former ethnic groups on the basis of an archaeological record.

Keywords: *archaeology, ethnos, archaeology of ethnos, construction of identities, ideology of archaeology*

Pamela Russel

PALAEOLITHIC MOTHER-GODDESS: FACT OR FICTION♀

/abstract/

Hundreds of figurines discovered at archaeological sites in Europe and Near East have for a very long time excited the imagination of archaeologists. Supposedly anthropomorphic renderings of the female form, the figurines became the main proof of interpretations of Stone Age social customs and beliefs. Since they are "female", the figurines have been directly associated with fertility and regeneration of life on earth. From Bachofen's idea of prehistoric matriarchy to Reinach's theory of Palaeolithic hunting magic, the cult of fertility and female divinity represents one of the main premises in the interpretation of the religious system of prehistoric times, whereas with regard to later periods, the "goddess" has been given attributes of maternity and sexuality and become even associated with the Catholic worship of the Virgin Mary. The figurines have become an esoteric symbol of those parts of the ancient past which archaeology will never be able to explore completely.

Keywords: *Palaeolithic goddess, fertility cult, mother-goddess, earth-goddess, prehistoric religion, monotheism, prehistoric matriarchy, archaeology of the sexes*

Nebojša Jovanović

STUDENT OR THE MISERY OF LIFE

/abstract/

The article interprets the status of a student in terms of a political subject studying at a post-socialist university. The author starts with the analysis of a pamphlet entitled *On the Misery of Student Life*, in which in the 1960s situationists described a French subject and proposed that the student can become a political subject and escape misery by joining the situationist revolutionary project. Student actions (or absence thereof) in the post-socialist regime point to the fact that the situation of the present-day students matches or is even worse than that of the 1960s. Situationist International described French students of the 1960s. But during evaluation, the mistake made by situationists must not be repeated: the student must not be treated as a future or potential political subject which can manifest his political subjectivity if he rids himself of his imperfections. On the contrary, the subject must be made to understand that he is already acting as a political subject and to assume responsibility for his actions, or else he does not exist.

Keywords: *Situationist International, student, 1968, socialist university, nationalist university, the Real, political subject*

Nebojša Šavija-Valha

THE SPIRIT OF SARAJEVO – AN ETHNO(MUSICO)LOGICAL OVERVIEW

/abstract/

The article illustrates a dominant strategy of everyday life in Sarajevo, focusing on the period before the war (until 1991). I attempted to describe the "basis" for the hierarchy of the Sarajevo social circles. By presenting the stereotype which makes this hierarchy "real", I try to point to possible directions for research and interpretation.

The self-image of one of the groups which calls itself "raja" (a Turkish word for an ordinary and usually poor subject, which in the local slang also means a "trendy" individual) is dominated by the equality of positions of individuals within the group. The main mechanism facilitating this equality is humour. In jovial relationships, every position within the group which stands out is exposed to ridicule, which generates strong mechanisms of social repression and self-irony within the individual. One consequence of this strategy is the stagnation of the entire group.

The opposite is a group which "raja" call "papki". Stereotypes associated with this group are those

usually associated with the "other". "Papki" are considered *primitive, peasants, uncultured and dirty*. In this group, there are no tendencies for equality. On the contrary, individual achievements are appreciated and even idealised. For this reason, this group represents the very "summit" of social productivity and gradually turns into the dominant strategy of life. By acquiring this position, the group in fact eliminates differences which it generates.

In comparison with "raja" which is basically an urban category and is structured horizontally, the "papki" group introduces the vertical patriarchal structure in the society and in a certain way encourages the processes of national differences.

Since music listened to by both groups is their very important manifestation, it represents the main topic of the article. It is presented as one of the main mechanisms for the articulation (manipulation) of collective meanings.

Keywords: *Sarajevo, social hierarchy, social dynamics, nationalism, music and manipulation*

Rastko Močnik

HUMANITIES SYSTEM AND ITS EFFECTS

/abstract/

The article is a passage from a study on the role of sociology in the system of humanities. The author claims that what Gulbenkian's commission claims to be the "humanities system" is merely some kind of an ideological communication among humanities themselves. The author agrees that this communication is outdated, but he points to the fact that the "material is present" in most of the humanities establishment and practically completely controls state apparatuses in the sphere of science, research and education. The article discusses the most significant consequences of this communication in the practice of humanities. Apart from featuring these polemical conclusions, the article also describes several positive proposals for the debate surrounding the fundamental question of how humanities can still be practised today.

Keywords: *humanities system, sociology, scientific institutions, ideology*

Andrej Adam

ANALYSIS OF FEYERABEND'S ARGUMENTATION OF ANTHROPOLOGICAL METHOD AS THE CORRECT METHOD FOR STUDYING THE STRUCTURE OF SCIENCE

/abstract/

The article discusses problems of the relativist position in the philosophy of science and beyond. In the philosophy of science, relativism is represented by Paul Feyerabend, who through constant dialogue with his colleagues brought it to its limits. He based his arguments on an anthropological method according to which the achievements of western science should be approached the way anthropologists study individual cosmologies of peoples encountered during field work. The article features a detailed analysis of Feyerabend's arguments with the aim of presenting them as valid although not infallible. Particularly problematic are his points of departure. Whereas his anthropological references reveal a too hasty and superficial treatment of ideas of individual anthropologists.

Keywords: *Paul Feyerabend, philosophy of science, anthropological method, epistemological anarchism, informal logic, relativism*

Mojca Puncer

NECESSITY OF TRANSGRESSION – GAME AS A RULE

/abstract/

The easiest way of grasping at the thought of Georges Bataille may by tracing a certain *experience*. One such possible path is philosophical reflection of Bataille's astonishing dialogue with Hegel. This means turning away from the general and to the specific, from the cultural climate at the end of modernism – in Hegel's shadow or darkening of his image – to the artistic in the sense of harmony between the spirit and sensuality, to some new understanding of the erotic. And this new understanding is devastating! It opens up a broad field of *eroticism* where we find the solitary traces of Georges Bataille. He created his "evil" literature marked by radical eroticism by violating the Law (as if following in the footsteps of Marquis de Sade). Man is born only through excess and

ecstasy brought about by a momentary transgression of the boundaries beyond which only the silence of death reigns. The sublimation of this transgression or its excessive effect is literature which "either is or is not essential". Aesthetics which attempted to give birth to this kind of literature is the *aesthetics of offence*. Bataille's excessive thought which sprang from his fascination over excess Beauty in sensuality and death has a considerably delayed effect. In the 1970s it inspired Blanchot, Barthes, Sollers, Derrida and Foucault, whereas today, their comments turn our attention to the very text created by this thought, urging us to read it again.

Keywords: *Georges Bataille, philosophy (Hegel) – aesthetics (aesthetics of offence), transgression, eroticism, poetic speech, inner experience*

Renata Dacinger
ELECTRONIC CHURCH
/abstract/

Electronic Church is a popular name for a television programme of American fundamentalist religious communities. Since its beginnings in the 1970s the programme has been surrounded with fascinating, astonishing and awe-inspiring speculations about the incredible size of its audience and its great political power. Nevertheless, research has shown that its audience and political influence are not great. But its potential power lies in its presence in the American religious and media space and in its ability to adjust to social changes. And considering the ability of television preachers to get the necessary funds for broadcast from viewers time and time again and the trust invested by Americans in those who claim they serve God, Electronic Church will not close down just yet. On the contrary, we can even expect it to turn into an independent denomination.

Keywords: *religion, media, television, television sermons*

Dejan Ladika
TREKKING DOWN STARS
/abstract/

Due to their great number and growing influence, fan clubs are becoming one of the main sociological phenomena of the present time despite the fact that they are not taken seriously by many. After the introductory definition and overview of the development of fan clubs, the article features a chronological presentation of a cult science-fiction series which was first filmed in the 1960s: Star Trek. This optimistic vision of the future created by Gene Roddenberry is kept alive through new films and series. In the second part of the article, the author analyses a group of loyal fans of the series which call themselves Trekkies. They have become some kind of a prototype of a modern fan club and a specific phenomenon of global mass culture of the second half of the 20th century.

Keywords: *fan clubs, mass culture*

Maja Novak
GRAFFITI AS A MEANS OF SUBCULTURAL EXPRESSION
/abstract/

Considering the basic elements significant for the study thereof, graffiti are any inscriptions, symbols or images which with regard to their location influence broader communication and are created in an informal and non-institutional way. Like in case of all cultural and artistic innovations, the main feature of graffiti is that they reach beyond the existing culture and tradition, that they are the excess, shock and provocation thereof. It is a means of subcultural expression which is problematic with regard to the predominant culture. The writing of graffiti in subcultural styles functions on three levels: as an association of music, as a part of the local slang and as an element of ritual. The basic forms of graffiti are pictorial, symbolic and narrative. In Slovenia, the subculture of graffiti as such does not exist; rather, it is expressed through other subcultural groups, such as music and sports fans.

Keywords: *graffiti, subculture*

Zdenka Šadl
DISENCHANTED WORLD OF POST-TRADITIONAL LOVE
/abstract/

The article discusses the position of love in the objective socio-economic circumstances of the post-traditional and individualised society. It states that living conditions in the contemporary society increase the significance of love but at the same time turn it into a "difficult task" demanding constant effort and investment in terms of the Protestant ethics of labour. On the example of the film *Jerry Maguire*, the article reveals all the "traps" of individualisation and "obstacles" of the labour market which break up many contemporary relationships.

Keywords: *love, post-traditional society, individualisation, Jerry Maguire*

Maruša Pušnik, Gregor Bulc, Andrej Pinter, Darja Rogelj, Alenka Kermelj, Darja Ivanuša
FEMALE POLITICIANS AND MYTHS ABOUT WOMEN
/abstract/

By employing discourse analysis, the authors analyse different strategies and discursive effects used by female politicians and the means employed by them to create their self-image in the Slovene media. The theoretical premise used by the authors has roots in the constructivist paradigm, according to which gender is a discursively constructed category. Building on this premise, the authors reveal how female politicians repeat certain prevailing myths about women, articulating already adopted beliefs. Slovene female politicians spontaneously express their femininity through the myth about women as a body and sex object, as a loving and caring individual and as an enigma and threat, while at the same time they do not challenge hegemonic beliefs reinforcing these myths in the society.

Keywords: *discourse, representation, self-representation, discourse analysis, female politicians*

Vesna Leskovšek
BETWEEN NEUTRALITY AND UNIVERSALITY: USAGE OF MASCULINE GENDER AS A GRAMMATICAL CATEGORY
/abstract/

Through the analysis of historical texts, I reveal the irreparable damage caused to women by the usage of masculine gender in grammar. Women disappear from history because they cannot be recognised in the masculine gender and not because of their historical inactivity. It also appears that the more we move away from a certain point in time, the more real masculine gender becomes since events described in masculine gender are also given masculine names. This is another proof for the fact that by using masculine gender, we in fact imply men and not women (writers and poets listed in the beginning of the article). The grammatical category of masculine gender is therefore sooner or later limited to male protagonists. Masculine events become universal and not neutral, just as masculine gender appears universal and not neutral. Supra-gender is nothing but a myth kept alive by convictions regarding the derogative meaning of feminine gender. The syntagma of the Slovene language allows the usage of both genders. In Slovene, both feminine and masculine form can be created. Insisting on the usage of a single gender therefore represents the limiting of possibilities offered by the language. It is true however that the everyday usage of gender as a grammatical category will not change with new rules, although it is also true that it will no longer find legitimacy in rules.

Keywords: *history of women, gender as a grammatical category, neutrality, usage of language, masculine-feminine, natural gender, social gender*

Gašper Kralj
ROCKERS AND CAFÉ RACERS CULT
/abstract/

Rocker is a cult biker to whom the motorcycle and motor rides represent the core of his existence. The 1960s British system offered a great deal of *prohibitions* to rebel against, thereby justifying the biker's existence. The keen media of New Europe (USA) generates icons (the triangle: James Dean,

Marlon Brando and Elvis Presley; and other personalities: Bill Haley, Eddie Cohran, Gene Vincent; whereas later on there emerge: Peter Fonda, Denis Hopper and Mel Gibson) which are uncritically adopted by the rocker. Historical eclecticism reveals the problem of the rocker's recognisability. Wanting to be visible, but above all to distinguish between *alternative* and *general*, he blends his patterns with passive and active *traps* of other or past alternatives. The rocker cult can serve as a point of departure for the study of different variants (such as the MC cult), conflicts between individual subcultures and conditions for (co)existence, subculture *life* cycle, secularisation, being different in variously tolerant systems, Slovene alternative *motives* and *movements*, the necessity for the alternative, differentiation, symbols and the media.

Keywords: *subculture, alternative culture, rocker, cult, ritual*

ZUSSAMENFASSUNG

Tatjana Greif
DIE ARCHÄO-TEKTEN DER GESCHICHTE
/Zusammenfassung/

Die Interpretation der archäologischen Spuren – den materiellen Überresten, mit deren Erforschung sich die Archäologie beschäftigt – ist Hauptausgangspunkt des archäologischen Diskurses. Sie nimmt sowohl im Kontext der Archäologie allein als auch im Kontext des universellen Wissens über den Menschen und dessen Geschichte eine zentrale Stelle ein. Die Art, wie die archäologischen Fundstücke interpretiert werden, kreiert die allgemeine Vorstellung über die Geschichte. Nicht selten tritt der Fall ein, daß offizielle, unantastbare Interpretationen der Geschichte durch überaus moderne Attribute belastet sind. So sagt das retrograde Lancieren von zeitgenössischen Ideologien in die Vergangenheit mittels eines Systems von wissenschaftlichen Applikationen nicht selten mehr über die jeweiligen als über die vergangenen Gesellschaften aus. Das Problem der Voreingenommenheit in der Forschung, Pädagogik und in der akademischen Sphäre zählt heutzutage zu einem der interessanteren Details der Wissenschaft, die sich mit der Erforschung der Vergangenheit des Menschen beschäftigt.

Schlüsselwörter: *archäologische Spuren, Archäologie und Geschichte, im Voraus determinierte Geschichtsinterpretationen, Androzentrismus, legitimierende Ideologien, Erfindung der Tradition, Mißbrauch der Archäologie*

Boris Kavur
AUF DER FALSCHEN SEITE
/Zusammenfassung/

Die Paläoarchäologie wurde in den neunziger Jahren einerseits von der Debatte über die Rolle der Neandertaler bei der Entwicklung des im Sinne der Anatomie und des Verhaltens modernen Menschen und anderseits von der Hypothese über dessen kulturellen Potential geprägt. Der Fund der vermeintlichen Knochenpfeife in der Höhle Divja baba hat erneut die Debatte über das kulturelle Potential des Neandertalers entfacht. Im Grunde folgten der Veröffentlichung dieses Fundes ausschließlich Reaktionen ausländischer Fachleute, die bewiesen,

daß es sich im Falle des Knochens mit Löchern, der einer Pfeife gleicht, nicht um ein Werk des Menschen handelt, sondern daß diese Löcher von Tieren in den Knochen genagt wurden.

Bei der sich darauf entflammenden Debatte zeigten sich einige der Paläoarchäologie zu Grunde liegende Prämissen, die die Paläoarchäologie kennzeichnen. Trotz Gegenbeweise nehmen einerseits die auf den archäologischen Ausgrabungen basierenden Vermutungen über die kognitiven Kapazitäten der Neandertaler stetig ab, während andererseits die gesamte Theorie über die Entwicklung des Menschen in der Steinzeit auf Funden basiert, die in Westeuropa gemacht wurden. Aus diesem Grund werden neue, abweichende Funde aus anderen Teilen der alten Welt schnell als Fehler der Ausgräber bzw. als chronische Unzuverlässigkeit der nicht-westeuropäischen Archäologen abgestempelt. Im Artikel kommt der Autor auch auf diese Grenzen zu sprechen – den Grenzen zwischen dem Neandertaler und dem modernen Menschen sowie den Grenzen zwischen Ost- und Westeuropa bzw. den verschiedenen Archäologien.

Schlüsselwörter: *Paläoarchäologie, Neandertaler, osteuropäische und westeuropäische Archäologie*

Katarina Predovnik

CUR ARCHAEOLOGIA MEDIEVALIS?
/Zusammenfassung/

Das archäologische Studium des zweiten Jahrtausends n.Ch. als selbständige Disziplin hat sich erst in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts durchsetzen können. Der relativ langsame Durchbruch und die Tatsache, daß die Archäologie jüngerer Epochen konzeptuell nicht ausgearbeitet ist, sind darauf zurückzuführen, daß dieser Zweig der Archäologie die Überreste "historischer", also schon durch schriftliche Quellen ausgiebig dokumentierte Epochen, untersucht. Die konzeptuelle Entwicklung und das pragmatische Erscheinungsbild der Archäologie jüngerer Epochen wird sowohl durch die Spannung zwischen dem Archäologischen – Materiellen und dem Historischen – Schriftlichen als auch durch das Kräftespiel zwischen der Archäologie und der Geschichtsschreibung bedingt. Die Bedeutung und die Rolle dieser Disziplin in der Zukunft sieht die Autorin vor allem in ihrer marginaren Position im Schnittpunkt zwischen der Archäologie und der Geschichtsschreibung, die die kritische Überprüfung und die Aufdeckung der Schwächen sowohl der einen als auch der anderen Disziplin ermöglicht.

Schlüsselwörter: *Archäologie jüngerer Epochen, mittelalterliche Archäologie, Beziehungen zwischen der Archäologie und Geschichtsschreibung, archäologische Quellen*

Katja Žvanut

DIE KUNSTPRODUKTION DES FRÜHMITTELALTERS: ZWISCHEN ARCHÄOLOGIE UND KUNSTGESCHICHTE
/Zusammenfassung/

Die traditionelle Kunstgeschichte wehrt sich aus verschiedenen Gründen, die vor allem ihren konzeptuellen Konservatismus widerspiegeln, gegen die Erforschung der Kunstproduktion im Frühmittelalter und überläßt dies in der Regel der Archäologie. Diese bedient sich bei ihrer Arbeit teils eigener, teils aber auch aus der Kunstgeschichte übernommener Methoden. Diese Ignoranz der Kunstgeschichte einerseits und anderseits die in manchen Fällen unkritische Übernahme einiger ihrer Methoden durch die Archäologie spiegeln sich somit auch im Verständnis und der Interpretation der Kunstproduktion des behandelten Zeitraums wider. Slowenien bildet hierbei keineswegs eine Ausnahme, weshalb die Autorin am Beispiel der Bewertung und der Behandlung von frühmittelalterlichen Kunstwerken in Slowenien auf die Folgen des traditionellen Ansatzes bezüglich dieser Problematik hinweisen konnte.

Der Meinung der Autorin nach ist für die zukünftigen Abhandlungen über die frühmittelalterliche Kunstproduktion von ausschlaggebender Bedeutung, daß innerhalb der Archäologie einige grundlegende Konzepte und Termini überdacht und gegebenenfalls neu definiert werden, die mit ihr verbunden sind (der Begriff "Kunst" im Frühmittelalter und der Gebrauch von Stilanalysen – ihre Implikationen und Einschränkungen und vor allem die Evolution und Diffusion des Stils). Nur auf diese Weise kann die Erforschung der Kunstproduktion des frühen Mittelalters den Wandel von der Untersuchung von ausschließlich stilistischen Einflüssen zu einer Interpretation der Vergangenheit im weitesten Sinne vollziehen. Und auch die früh-

mittelalterlichen Artefakte werden ungeachtet der Tatsache, ob sie von Kunsthistorikern oder Archäologen untersucht werden, gleichberechtigt am Dialog zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart teilnehmen können.

Schlüsselwörter: *Frühmittelalter, Kunstproduktion, Archäologie, Kunstgeschichte, Theorie*

Predrag Novaković

ÜBER DEN NATIONALISMUS IN DER ARCHÄOLOGISCHEN PRAXIS UND THEORIE

/Zusammenfassung/

Die nationalistische Ideologie versteht die Erforschung der Vergangenheit als patriotische Aufgabe und ist im Namen der sog. nationalen Wahrheit bereit, auch in der Wissenschaft über die Wahrheit zu bestimmen. Die Geschichte der europäischen Archäologie ist untrennbar mit dem Nationalismus verbunden, der der Archäologie im 19. Jahrhundert den Zugang an die Universitäten, Akademien und in die Museen ermöglicht hat und ihr die Rolle des Wächters des nationalen Kulturerbes zugeschrieben hat, während sich die Archäologie mit der Produktion von Abbildern und Symbolen der Vergangenheit erkenntlich gezeigt hat, die dem Nationalismus dienlich waren. Dieser Faustsche Pakt hat maßgeblich die ersten hundert Jahre der Geschichte der wissenschaftlichen Archäologie bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts geprägt und ist auch heute noch in einem großen Teil Europas überaus aktuell.

Jede Untersuchung des Nationalismus muß sich schon von Beginn an mit dem Problem auseinandersetzen, wie die national gesinnte Archäologie von der nationalistischen zu unterscheiden ist. Obwohl hierfür theoretische und analytische Werkzeuge nicht vorhanden sind, mit deren Hilfe man die beiden Arten der Archäologien voneinander unterscheiden könnte, so kann man sich dem doch mittels einer genauen Analyse der interpretativen Reichweite der archäologischen Schriften nähern, wodurch alle Schlußfolgerungen ausgeschlossen werden können, die nicht auf archäologischen Hinweisen beruhen. Des Weiteren kann man sich auch der Geschichte der Archäologie bedienen, die zahlreiche Fälle der Instrumentalisierung der Archäologie durch den Nationalismus und nationalistische archäologische Praxen birgt, wodurch man ähnliche Fälle in aktuellen Situationen zu erkennen lernt. Nicht zuletzt bedeutet das Vermeiden einer schlechten Archäologie, daß man sich sowohl der eigenen Aussagen als auch der der Kollegen bewußt wird.

Schlüsselwörter: *Archäologie, Nationalismus, nationale Vergangenheit, Ethnizität, Geschichte der Archäologie, konzeptuelle Entwicklung der Archäologie, Kultur in der Archäologie*

Siân Jones

DIE ETHNOARCHÄOLOGIE: DIE KONSTRUKTION DER IDENTITÄTEN EINST UND HEUTE

/Zusammenfassung/

Die Archäologie nimmt mit ihrer Rolle, die sie bei der Bildung und Legitimation von kollektiven Identitäten hat, für die archäologische Theorie und Praxis eine Schlüsselrolle ein. Die Archäologie ist als Wissenschaft im Rahmen der europäischen Nationalismen des neunzehnten Jahrhunderts aufgetaucht, die in den konkreten archäologischen Fakten die fleisch- und blutgewordenen kollektiven Mythen über den Ursprung gefunden hat. Dieser ideologischer Rahmen und diese Verwendung haben die Archäologie von ihren Anfängen begleitet und haben in den letzten Jahrzehnten weltweit weiterhin zugenommen. Es ist daher unumgänglich, daß die Archäologie erforscht, auf welche Art und Weise sie bei der Konstruktion moderner Identitäten beteiligt ist und die Natur des Ethnos untersucht, sowie die Beziehung zwischen dem Ethnos und der materiellen Kultur und somit auch die Gültigkeit der Identifikation der ehemaligen ethnischen Gruppen aufgrund der archäologischen Schriften.

Schlüsselwörter: *Archäologie, Ethnos, Ethnoarchäologie, Konstruktion von Identitäten, Ideologie der Archäologie*

Pamella Russell

DIE PALÄOLOGISCHE MUTTERGÖTTIN: TATSACHE ODER FIKTION

/Zusammenfassung/

Hunderte kleiner Statuen, die bei archäologischen Ausgrabungsstätten in Europa und im Nahen

Osten gefunden wurden, bewegen schon lange die Gemüter der Archäologen. Diese Statuen, die angeblich anthropromorphe, weibliche Figuren darstellen sollen, sind zum Schlüsselbeweis für die Interpretationen der Bräuche und der Religion der steinzeitlichen Gesellschaften geworden. Als "weibliche" Figuren wurden diese kleinen Statuen in unmittelbare Verbindung mit der Fruchtbarkeit und der Regenerierung des Leben auf der Erde gebracht. Von der Idee Bachovens über die mutterrechtlichen Gesellschaften, über Rainachs Theorie über die paläologische Magie der Jagd usw. bildet dieser Fruchtbarkeits- und Muttergöttinnenkult einen der Ausgangspunkte zur Interpretation religiöser Systeme der Vorzeit. Später wurden diese "Göttinnen" mit den Attributen der Mutterschaft und der Sexualität versehen und sogar in Verbindung mit dem katholischen Marienkult gebracht. Eine kleine Plastik ist zu einem esoterischen Symbol jener Segmente der weit entfernten Vergangenheit geworden, die seitens der Archäologie nicht so leicht entschlüsselt werden kann.

Schlüsselwörter: *paläotologische Göttin, Fruchtbarkeitskult, Muttergöttin, Göttin Erde, vorgeschichtliche Religion, Monotheismus, vorhistorisches Matriarchat, geschlechtsspezifische Archäologie*

Nebojša Jovanović

DER STUDENT ODER DIE LIEDERLICHKEIT DES LEBENS

/Zusammenfassung/

Der Text versucht den Status des Studenten als politisches Subjekt an der postsozialistischen Universität zu aktualisieren. Als Ausgangspunkt für diese Aktualisierung dient die Analyse des Pamphlets *Über die Liederlichkeit des Studentenlebens*, in dem die französischen Situationisten in den sechziger Jahren das französische Subjekt anhand der Voraussetzung beschrieben haben, daß sich der Student mittels eines situationistischen revolutionären Projekts als politisches Subjekt verwirklichen und sich somit von seiner Liederlichkeit befreien kann. Die Aktionen der Studenten unter dem postseferatischen Regime (oder deren Abwesenheit) zeugen davon, daß die Studenten heutzutage ähnlich beschrieben werden können, wenn nicht sogar dramatischer als in den sechziger Jahren, als die Situationalistische Internationale die französischen Studenten beschrieben hat. Jedoch darf bei dieser Beurteilung nicht der Fehler wiederholt werden, den die Situationisten begangen haben: Der Student darf nicht als zukünftiges, potentielles politisches Subjekt betrachtet werden, der seine politische Subjektivität verwirklichen kann, wenn er sich seiner Fehler entledigt. Ganz im Gegenteil, das Subjekt muß zur Erkenntnis gezwungen werden, daß es schon als politisches Subjekt fungiert und daß es die Verantwortung für seine Taten übernimmt, da es sonst nicht existieren wird.

Schlüsselwörter: *Situationalistische Internationale, Student, das Jahr 1968, sozialistische Universität, nationalistische Universität, das Reale, politisches Subjekt*

Nebojša Šavija-Valha

DER GEIST SARAJEWOS – EINE ETHNO(MUSIKO)LOGISCHE SKIZZE

/Zusammenfassung/

Der Text skizziert im Grunde die dominanten Strategien des alltäglichen Lebens in Sarajewo, vor allem in der Vorkriegszeit (bis zum Jahr 1991). In seinem Text versuchte der Autor die "grundlegenden" Unterschiede innerhalb des gesellschaftlichen Milieus Sarajewos zu beschreiben. Indem der Autor verschiedene Stereotypen umreißt und präsentiert, die diese Unterschiede zur "Realität" werden lassen, verfolgt er das Ziel, verschiedene Richtungen der Untersuchung und Interpretation aufzuzeigen.

Im Selbstverständnis einer der Gruppen, die sich selbst als "Raja" bezeichnet (ein türkisches Wort für einen durchschnittlichen, in der Regel armen Staatsbürger, der aber gleichzeitig im Slang der Bewohner Sarajewos jemanden bezeichnet, der "in" ist), überwiegt die Strategie einer gleichberechtigten Position der Einzelnen innerhalb der Gruppe. Die Hauptmechanismen, die eine solche Gleichheit ermöglichen, ist der Humor. In den durch Scherzerein gekennzeichneten Beziehungen wird jede innerhalb der Gruppe atypische Position dem Spott preisgegeben, wodurch sich starke Mechanismen der sozialen Repression und der Selbstironie beim Einzelnen entwickeln, was dazu führt, daß sich die Ergebnisse dieser Strategie in der Stagnation der Gruppe zeigen.

Als Gegenpol hierzu tritt eine Gruppe ins Erscheinungsbild, die von der "Raja" als "Papki"

bezeichnet wird. Bei den Stereotypen, mit denen dieser Gruppe versehen werden, handelt es sich um solche, die für gewöhnlich dem "Anderen" zugeschrieben werden: So sind die "Papki" *primitiv, dreckig, ungebildet, einfältig,* etc. Anderseits aber herrschen innerhalb dieser Gruppe nicht so starke Tendenzen in Richtung einer aufgenötigten Gleichheit vor, ganz im Gegenteil. In diesen Kreisen werden individuelle Erfolge geschätzt, sogar zum Ideal stilisiert, weshalb diese Gruppe über einen "Überschuß" in der sozialen Reproduktion verfügt und somit schrittweise zur dominanten Lebensstrategie wird. Mit dem Erreichen einer solchen Position destruiert die Gruppe eigentlich die von ihr selbst produzierten Unterschiede.

Im Unterschied zur "Raja", bei der es sich im Grunde um eine urbane Kategorie handelt und horizontal strukturiert ist, bringen die als "Papki" bezeichneten in die Gesellschaft die vertikale Struktur des Patriarchats ein und beschleunigen somit auf eine bestimmte Art den Prozeß der nationalen Differenzierung.

Angesichts der Tatsache, daß sich die beiden Gruppen im bedeutenden Maße durch die Musik manifestieren, die sie hören, schenkt der Artikel genau ihr große Aufmerksamkeit. Denn die Musik wird als einer der Hauptmechanismen dargestellt, durch das das Wesen der beiden Gruppen artikuliert (manipuliert) wird.

Schlüsselwörter: *Sarajewo, soziale Teilung, soziale Dynamik, Nationalismus, Musik und Manipulation*

Rastko Močnik

DAS GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTLICHE SYSTEM UND SEINE AUSWIRKUNGEN
/Zusammenfassung/

Der Artikel stellt einen Teil einer längeren Abhandlung über die Rolle der Soziologie im gesellschaftswissenschaftlichen System dar. Der Autor vertritt den Standpunkt, daß es sich z.B. beim sog. "gesellschaftswissenschaftlichen System", wie es die Gulbenkianov-Kommission proklamiert, nur um ein bestimmtes ideologisches Selbstverständnis dieser Wissenschaften handelt. Der Autor stimmt zwar zu, daß dieses Selbstverständnis veraltet ist, jedoch weist er darauf hin, daß es noch "materiell existiert", und zwar bei einem beträchtlichen Teil des gesellschaftswissenschaftlichen Establishments und es die staatlichen Institutionen auf dem Gebiet der Wissenschaft, Forschung und Erziehung nahezu zur Gänze beherrscht. Des Weiteren weist der Artikel auf die bedeutendsten Folgen hin, die dieses Selbstverständnis für die praktizierenden gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen birgt. Neben diesen überwiegend polemischen Ableitungen wirft der Text auch einige positive Elemente zur Bearbeitung der bedeutendsten Fragen auf: Wie ist es heutzutage überhaupt noch möglich, Gesellschaftswissenschaften zu praktizieren?

Schlüsselwörter: *gesellschaftswissenschaftliches System, Soziologie, wissenschaftliche Institutionen, Ideologie*

Andrej Adam

DIE ANALYSE DER ARGUMENTATION FEYERABENDS ÜBER DIE ANTHROPOLOGISCHE METHODE ALS GEEIGNETE METHODE ZUR UNTERSUCHUNG DES WISSENSCHAFTLICHEN SYSTEMS
/Zusammenfassung/

Der Artikel beschäftigt sich mit den Problemen der relativistischen Position sowohl im Rahmen der Philosophie der Wissenschaft als auch im weiteren Rahmen. Im Rahmen der Philosophie der Wissenschaft zählte Paul Feyerabend zu den Vertretern des Relativismus, der darüber hinaus in der dauernden Auseinandersetzung mit seinen Kollegen den Relativismus bis an die äußerste Grenze getrieben hat. In seiner Argumentation bediente er sich der anthropologischen Methode, nach der die Errungenschaften der Wissenschaften der westlichen Welt ähnlich behandelt werden müßten wie der Kosmos einzelner Völker, die von den Anthropologen während ihrer Forschungsreisen besucht und erforscht wurden. Der Artikel analysiert eingehend die Beweiskette Feyerabends und versucht aufzuzeigen, daß seine Argumente zwar zutreffend, aber deswegen noch nicht überzeugend sind, da seine Ausgangspositionen problematisch sind. Und bezüglich der Erwähnung der Anthropologie muß vor allem darauf hingewiesen werden, daß die Ideen einzelner Anthropologen zu schnell und zu oberflächlich behandelt wurden.

Schlüsselwörter: *Paul Feyerabend, Philosophie der Wissenschaft, anthropologische Methode,*

anarchistische Erkenntnistheorie, informelle Logik, Relativismus

Mojca Puncer
DIE NOTWENDIGKEIT DER TRANSGRESSION: DAS SPIEL ALS REGEL
/Zusammenfassung/

Sollte man den Versuch unternehmen, sich den Gedanken von Georges Batailla zu nähern, erscheint es am geeignetsten, dies über die Spuren einer bestimmten *Erfahrung* zu machen. Unter verschiedenen Möglichkeiten gibt es den Weg der philosophischen Reflexion über den verblüffenden Dialog Bataillas mit Hegel. Im Falle Letzteres würde dies bedeuten, sich vom Allgemeinem zum Einzelnen zu begeben und sich vom kulturellen Klima zur Zeit des Zusammenbruchs der Moderne – im Schatten Hegels oder durch die Überwindung seiner Person – vom Künstlerischen als auch Harmonischem, im Einklang von Geist und Sinnlichkeit zu einer neuen Anerkenntnis des Erotischen hinzubegeben. Und diese neue Anerkenntnis bringt die Offenbarung! – Es erstreckt sich das weite Feld des *Erotismus*, in dem Georges Batailla seine einsamen Furchen gezogen hat. Batailla hat seine "böse" Literatur, die dem Erotismus in seiner extremsten Ausprägung verschrieben ist, dadurch geschaffen, daß er durch einen Akt des Überschusses (sozusagen auf den Spuren des Marquise de Sade) des Gesetz gebrochen hat. Erst durch den Exzeß, durch die Ekstase der momentanen Überschreitung der Grenze, jenseits der nur die Stille des Todes herrscht, wird der Mensch geboren. Die Sublimation dieser Überschreitung, deren Überschuß, ist die Literatur, die *jenes Essentielles ist oder nicht existiert*. Die Ästhetik, die versucht, eine solche Literatur zu denken, ist die *Ästhetik des Verstoßes*. Bataillas exzessive Gedanken, die aus der Faszination über den Überschuß der Schönheit in der Sinnlichkeit und dem Tode gewachsen sind, wirken mit einer merklichen zeitlichen Verschiebung. In den siebziger Jahren regte sie Blanchet, Barthes, Sollers, Derrida und Foucault an, währen ihre Kommentare heutzutage auf den Text allein verweisen, der von diesen Gedanken geschaffen wurde, um ihn erneut zum Lesen zu offerieren.

Schlüsselwörter: *Georges Batailla, Philosophie (Hegel) – Ästhetik (Ästhetik des Verstoßes), Transgression, Erotismus, Sprache des Dichters, innere Erfahrung*

Renata Dacinger
DIE ELECTRIC CHURCH
/Zusammenfassung/

Die Electric church bezeichnet in der Umgangssprache die Fernsehprogramme der amerikanischen fundamentalistischen Glaubensgemeinschaften. Seit ihrem Erscheinen zu Beginn der siebziger Jahre drehen sich um ihr Programm das Interesse, die Verwunderung und Mutmaßungen, die Unruhe verursachen, über eine vermeintlich überaus große Zuschaueranzahl und ihre große politische Macht. Untersuchungen haben jedoch gezeigt, daß weder das Publikum noch der politische Einfluß groß sind. Die potentielle Macht der Electric church liegt in ihrer Präsenz im amerikanischen religiösen und Medienraum sowie in ihrer Fähigkeit, sich gesellschaftliche Veränderungen anzupassen. Zieht man darüber hinaus noch das Geschick der Fernsehprediger in Betracht, denen die Zuschauer das für das Senden notwendige Geld spenden und denen die Amerikaner die Behauptung glauben, Gott zu dienen, steht die Electric church noch nicht vor ihrem Ende. Ganz im Gegenteil, vielleicht handelt es sich um ihre Umstrukturierung in eine eigenständige Denomination.

Schlüsselwörter: *Religion, Medien, Fernsehen, Fernsehpredigten*

Dejan Ledik
AUF DEN SPUREN DER STERNE
/Zusammenfassung/

Fanclubs zählen aufgrund ihrer großen Mitgliederanzahl und ihres immer größer werdenden Einflusses zu einem der bedeutendsten soziologischen Phänomen der heutigen Zeit, obwohl sie von vielen nicht ernst genommen werden. Im Artikel folgt der Einleitung und einem Überblick über die Entwicklung der Fanclubs eine chronologische Vorstellung der Science-fiction-Serie, die in den sechziger Jahren entstanden ist und bereits Kultstatus erlangt hat: Star Trek. Mittels neuer Serien und Filme setzt sich diese von Gene Roddenberry geschaffene optimistische Vision der Zukunft weiter fort. Im zweiten Teil des Artikels analysiert der Autor die Gruppe der loyalen Anhänger dieser Serie, die sich bald den Namen Trekkies gegeben haben und zu einer Art Prototyp des modernen

Fanclubs und zu einem spezifisches Phänomen der globalen Massenkultur der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geworden sind.

Schlüsselwörter: *Fanclub, Massenkultur*

Maja Novak
DAS GRAFFITI ALS EINE DER SUBKULTURELLEN AUSDRUCKSARTEN
/Zusammenfassung/

Ein Graffiti ist bezüglich seiner Hauptelemente, die für dessen Untersuchung bedeutend sind, jede Aufschrift, jedes Symbol oder jedes Bild, das bezüglich seines Ortes einen Einfluß auf die weitere Kommunikation ausübt sowie auf informelle und nicht institutionaliserte Art und Weise geschaffen wurde. Eine grundlegende Eigenschaft der Graffitis, wie aller anderen Innovationen in der Kultur oder Kunst, ist die, daß sie die Grenzen der jeweiligen Kultur und Tradition überschreiten und somit deren Überschuß, Schock und Provokation darstellt. Es ist eine der subkulturellen Ausdrucksformen, die in Bezug auf die dominante Welt problematisch ist. Das Schreiben von Graffitis auf subkultureller Stilebene wirkt auf drei Ebenen, und zwar als eine Art des Appells an die Musik, als Teil des Slangs und als Bestandteil des Rituals. Die Grundformen der Graffitis sind das Bild, das Symbol und der Inhalt. Für das Gebiet Sloweniens ist charakteristisch, daß eine Graffiti-Subkultur als solche nicht existiert, sondern daß sie sich über andere Gruppen der Subkultur äußern, wie z.B. der Musik, über Fanclubs und anderen.

Schlüsselwörter: *Graffiti, Subkultur*

Zdenka Šandl
DIE ENTZAUBERTE WELT DER POSTTRADITIONELLEN LIEBE
/Zusammenfassung/

Der Artikel behandelt die Einbettung der Liebe in den objektiven sozialökonomischen Bedingungen der posttraditionellen, individualisierten Gesellschaft. Die Autorin stellt fest, daß das durch die moderne Gesellschaft bedingte Leben der Liebe eine größere Bedeutung zukommen läßt, sie aber gleichzeitig als „schwere Aufgabe" darstellt, die unaufhörlich Mühe und Investitionen im Geist der protestantischen Ethik der Arbeit verlangt. Anhand des Films Jerry Maguire wird auf die "Fallen" der Individualisierung und auf die "Hindernisse" des Arbeitsmarktes hingewiesen, an denen häufig zahlreiche moderne partnerschaftliche Beziehungen zerbrechen.

Schlüsselwörter: *Liebe, posttraditionelle Gesellschaft, Individualisierung, Jerry Maguire*

Maruša Pušnik, Gregor Bulc, Andrej Pinter, Darja Rogelj, Alenka Kermelj, Darja Ivanuša
DIE VERWURZLUNG DER POLITIKERINNEN IN DEN MYTHEN ÜBER DIE FRAU
/Zusammenfassung/

Die Autoren und Autorinnen des vorliegenden Artikels analysieren verschiedene Strategien und diskursive Wirkungen, mit denen sich Politikerinnen selbst ausdrücken bzw. mit den Formen und den Arten ihrer Selbstpräsentation in den slowenischen Medien, wobei sie sich der Diskursanalyse bedienen. Die theoretische Suppositionen der Autoren und Autorinnen basieren auf dem konstruktivistischen Paradigma, wonach das Geschlecht als diskursiv konstruierte Kategorie betrachtet wird. Aufgrund dieses Paradigmas stellen die Autoren und Autorinnen fest, wie Politikerinnen bestimmte dominierende Mythen über die Weiblichkeit bzw. wie sie ausschließlich nur verinnerlichte Mythen artikulieren. Sie stellen weiterhin fest, daß Politikerinnen in Slowenien spontan ihre Weiblichkeit durch den Mythos der Frau als Körper und Lustobjekt, durch den Mythos der Frau als liebende und fürsorgliche Person oder durch den Mythos der Frau als Enigma oder Gefahr ausdrücken, wobei die hegemonischen Vorstellungen, durch die diese Mythen in der Gesellschaft gefestigt werden, nicht problematisiert werden.

Schlüsselwörter: *Diskurs, Repräsentation, Selbstrepräsentation, Diskursanalyse, Politikerinnen*

Vesna Leskošek

ZWISCHEN DEM NEUTRALEN UND UNIVERSELLEN GEBRAUCH DES MÄNNLICHEN GRAMMATISCHEN GESCHLECHTS

/Zusammenfassung/

Anhand einer Analyse von historischen Texten hat die Autorin nachgewiesen, daß der Gebrauch des männlichen grammatischen Geschlechts für die Repräsentation beider Geschlechter für die Frauen einen nicht wieder gut zu machenden Schaden verursacht hat. Die Frauen verlieren sich in der Geschichte, da man sie im männlichen Genus nicht wiedererkennen kann, und nicht deswegen, weil sie in der Geschichte nicht aktiv gewesen wären. Es hat sich auch herausgestellt, daß, je weiter man in die Gegenwart verläßt, das Maskulin in der Hinsicht an Bedeutung gewinnt, daß die im Maskulin beschriebenen Ereignisse auch durch männliche Namen illustriert werden. Dies ist ein Beweis mehr dafür, daß durch den Gebrauch des Maskulins Männer und nicht Frauen gemeint sind (siehe dazu das Beispiel von Schriftstellern und Schriftstellerinnen zu Beginn des Textes). Das männliche grammatische Geschlecht reduziert sich somit letztendlich auf die männliche Akteure der Ereignisse, und die männlichen Ereignisse werden somit universal, nicht aber neutral, so wie das männliche grammatische Geschlecht universal aber nicht neutral ist. Bei dem Übergeschlechtlichen handelt es sich nur um einen Mythos, an den aufgrund der Überzeugung von der Markiertheit und den negativen Eigenschaften des weiblichen grammatischen Geschlechts weiterhin festgehalten wird. Die sintagmatische Beschaffenheit der slowenischen Sprache erlaubt die Benutzung beider grammatischer Geschlechter, so wie das Slowenische sowohl die Bildung von maskulinen als auch femininen Formen ermöglicht. Das Beharren auf der Benutzung nur eines einzelnen grammatischem Geschlechts stellt somit eine Einschränkung der Möglichkeiten dar, die die slowenische Sprache bietet. Obwohl es einerseits zutrifft, daß sich der Gebrauch des grammatischen Geschlechts im alltäglichen Leben nicht durch die Veränderung von Regeln ändern läßt, trifft andererseits aber auch zu, daß diese Regeln nicht mehr zur Legitimation dienen können.

Schlüsselwörter: *weibliche Geschichte, grammatische Kategorie des Genus, Neutralität, Sprachgebrauch, Weiblichkeit – Männlichkeit, natürliches Geschlecht, gesellschaftliches Geschlecht*

Gašper Kralj

DER KULT DER ROCKER UND DER SOG. CAFÉ-RACER

/Zusammenfassung/

Bei Rockern handelt es sich um Motorradfahrer mit Kultstatus, die in ihren Motorrädern und der Fahrt mit ihnen den Kern ihrer Existenz sehen. In einem System, wie es in Großbritannien in den sechziger Jahren vorherrschte, existierten ausreichend viele *Verbote*, die die Rocker mißachten konnten und somit ihre Existenz sicherstellten. Die Medien des modernen Europas (Amerikas) sind auf Ikonen eingestimmt (das Dreieck James Dean, Marlon Brando und Elvis Presley, sowie andere Personen wie Bill Haley, Eddie Cohran, Gene Vincent und später Peter Fonda, Denis Hopper, Mel Gibson), die von den Rockern *unkritisch* verinnerlicht werden. Der historische Eklektizismus deutet auf die Problematik der Identität der Rocker hin. In den Bemühungen in diese Richtung, vor allem aber im Wunsch, zwischen dem Alternativen und dem Allgemeinen zu unterscheiden, stricken sie in ihre Muster aktive und passive Maschen anderer und vergangener Alternativen. Auf Grundlage des Rockerkults können somit auch verschiedene Varianten (z.B. der MC-Kult), die Konflikte zwischen verschiedenen alternativen Kulturen sowie die Bedingungen der (Ko-)Existenz, der Lebenszyklus der Subkultur, die Profanisierung, das Andersartige in Systemen mit verschiedenen Toleranzgrenzen, die slowenischen alternativen Bewegungen und deren Leader, die Notwendigkeit der Alternative, die Differenzierung, die Symbole, die Medien, usw. untersucht werden.

Schlüsselwörter: *Subkultur, alternative Kultur, Rocker, Kult, Ritual*