

# Platforma 4

## PLATFORMA 4

Podiplomska šola  
**ZRCSAZU** Novi trg 2  
1000 Ljubljana  
T. +386 (0)1 470 64 52



Založba ZRC



# Platforma 4

Zbornik študentk in študentov Podiplomske šole ZRC SAZU

uredili

Dragan Petrevski, Ana Reberc in Marko Senčar Mrdaković

Ljubljana 2024

## Platforma 4

Zbornik študentk in študentov Podiplomske šole ZRC SAZU

<b>Uredili</b>	Dragan Petrevski, Ana Reberc in Marko Senčar Mrdakovič
<b>Avtorji</b>	Ana Čič, Lea Kuhar, Dino Manzoni, Rebecca Rose
<b>Recenzenti</b>	Peter Klepec, Jovana Mihajlovič Trbovc, Jelica Šumič Riha, Alenka Zupančič, Aleš Mendiževc, Magdalena Germek, Martin Pogačar, Boštjan Nedoh
<b>Slovenski jezikovni pregled</b>	Manca Černivec, Vesna Liponik, Dejan Gabrovšek
<b>Angleški jezikovni pregled</b>	Jaka Lombar
<b>Oblikovanje in prelom</b>	Nina Semolič
<b>Izdajatelj</b>	Podiplomska šola ZRC SAZU
<b>Založnik</b>	ZRC SAZU, Založba ZRC
<b>Zanju</b>	Jelica Šumič Riha, Oto Luthar
<b>Glavni urednik založbe</b>	Aleš Pogačnik
<b>Tisk</b>	Cicero, Begunje, d. o. o.
<b>Naklada</b>	200 Ljubljana 2024

Prva izdaja, prvi natis / prva e-izdaja.

Prva e-izdaja je pod pogoji licence CC BY-SA 4.0 (priznanje avtorstva, deljenje pod istimi pogoji) prosto dostopna: <https://doi.org/10.3986/9789610507734>.



Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

ISBN 978-961-05-0889-2  
COBISS.SI-ID 202291715

ISBN 978-961-05-0890-8 (PDF)  
COBISS.SI-ID 202284803

## Kazalo

Dragan Petrevski, Ana Reberc, Marko Senčar Mrdaković	
<b>Uvodnik</b> . . . . .	7
Lea Kuhar	
<b>Tri teze o kulturnem marksizmu</b> . . . . .	10
Dino Manzoni	
<b>Protislovja delegirane ljubezni</b> . . . . .	34
Ana Čič	
»NEŽNO, NEŽNO, S PUŠKO V ROKI ...«	
<b>Obravnavanje vprašanja žensk v oboroženih silah Jugoslavije</b> <b>v reviji <i>Naša obramba</i></b> . . . . .	68
Rebecca Rose	
“The Scandal of Skepticism”:	
<b>Levinas and Cavel</b> . . . . .	94
<b>O avtorjih</b> . . . . .	117



# UVODNIK

Berete *Platformo 4*, četrto številko zbornika študentk in študentov Podiplomske šole ZRC SAZU. Preden se zakopljemo v raznolike znanstvene članke, je na mestu zahvala prejšnjemu uredništvu, Lei Kuhar in Viti Zalar, ki sta s svojo neomajno voljo, trudom in delom zbornik vzpostavili ter pred predajo dela uspeli izdati tri številke – zadnjo v souredništvu z Draganom Petrevskim, ki je prevzel plamenico in sodeluje pri urednikovanju še naprej. Zbornik vsako leto (ne glede na letnice izdaje konkretnih publikacij) soustvarjamo študentke in študenti podiplomske šole, ki svoje delo opravljamo prostovoljno in z lastnim zanosom ob vseh drugih delovnih in študijskih obveznostih. Tako si omogočamo vajo in nadgrajevanje naših spretnosti znanstvenega pisanja ter se spoznavamo s celotnim procesom dela, ki ga vključuje objava znanstvenega članka. Kar nas vodi nista področna ali tematska nit, temveč težnja k znanstveni odličnosti in jasnemu predstavljanju rezultatov znanstvenih raziskav.

V pričujoči številki svoje delo v obliki prispevkov predstavljajo štiri avtorice in avtorji, trije prispevki spadajo v široko polje filozofije, četrti pa zgodovino-pisja. **Lea Kuhar**, ki je iz vloge urednice prešla v vlogo avtorice članka, zagriže v teorijo zarote o kulturnem marksizmu. Skozi celotni članek kontekstualizira in zgodovinsko umešča temelje, na katerih se ta teorija napaja; predstavlja temeljne vsebinske vidike govora o kulturnem marksizmu v slovenskem prostoru; ter oboje spretno prepleta z analitsko obravnavo fenomena teorij zarote. Uvodoma kratko povzame nekatere ključne vsebine diskurza o kulturnem marksizmu ter njegove umeščenosti v rasistične, ksenofobne, patriarhalne in fašistične nagovore vidnejših političnih predstavnikov skrajne desnice. Sledi prikaz izvorov diskurza in navezava na tezo o koncu zgodovine, ko smo se znašli znotraj zanke, kjer se »vse ves čas spreminja brez da bi se karkoli kadarkoli zares spremenilo.« Sopostavi primere nagovarjanja ljudi, da aktivno spreminjajo svet in zarotniško verjetje, da obstaja nek akter, ki »uravnava zgodovinski proces« ter to poveže s »konceom konca«. Zraven jasne razdelave, katere so temeljne lastnosti teorije zarote o kulturnem marksizmu in sodobnih filozofskih razumevanj njihovih funkcij ter delovanja nam avtorica



hkrati nakaže resno zagato levice, ki jo ironično locira ravno v odsotnosti kulturnega marksizma.

**Dino Manzoni** v prispevku *Protislovja delegirane ljubezni* nadaljuje z diseminacijo lastne filozofske misli o ljubezni (v *Platformi 3* lahko npr. preberete njegov prispevek *Platon in Lacan: Eros, Lógos ... in stvar*), ki jo sopostavi s sodobnimi psihološkimi diskurzi, ritualnostjo, ekonomsko in politično logiko ter vednostjo o njej. Članek se prične s premislekom o aktualnosti ljubezni in njene zvezanosti s širšimi procesi, ki jo sodoločajo ter pretvarjajo »v obvladljivo stanje, ki ga je mogoče kognitivno in vedénjsko regulirati, kontrolirati.« Sledeč sociologinji Evi Illouz ljubezen analizira v okviru »počustvovanja blagovnih odnosov ter poglagovljenja čustev«, da pokaže, kako inscenacija ljubezni ustvarja osebnotni kapital skozi psihologizacijo. Še več, preobrat iz ljubezni v intimne partnerske odnose prevzema ekonomsko logiko in se veže na liberalno koncepcijo posameznika. Sodobnega subjekta-v-ljubezni tako uspe umestiti v mediatiziran svet sodobne politične ekonomije s hkratno psihoanalitsko razdelavo na ravni subjekta samega.

**Ana Čič** v zgodovinopisnem članku »Nežno, nežno s puško v roki...«: obravnavanje vprašanja žensk v oboroženih silah Jugoslavije v reviji Naša obramba sledi formalnim vključitvam in izključitvam v bojne oddelke jugoslovanske vojske ter reprezentacijam vojakinj v reviji *Naša obramba*. Kratkemu pregledu številčne vključenosti žensk v narodnoosvobodilni vojski v času druge svetovne vojne, zmanjševanju števila v povojnem času in naraščanju vključevanja žensk v od konca 70. naprej sledi opis in smotrnost obravnavane revije. V osrednjem delu članka predstavlja oblike vključenosti žensk v vojsko in predstavi kratkotrajno *poskusno prostovoljno služenje vojaškega roka za ženske*. Nato pa se posveti podobam žensk v časopisu: ženski borki partizanki, materi, delavki in družbenopolitično aktivirani državljanke, kjer ugotavlja, da »se vse navedene podobe in vloge žensk v Naši obrambi stalno prekrivajo in prepletajo,« kljub političnim dekretom in medijskim reprezentacijam pa je bila ženska v praksi še vedno podrejena. Članek se zaključi z mnenji žensk udeleženih v usposabljanja, ki so pozitivna, razkrivajo pa tudi raznolike oblike njihovega neenakopravnega položaja.

**Rebecca Rose** v angleškem prispevku *Responding to »The scandal of skepticism«: Levinas and Cavell* nadaljuje raziskovalno delo, ki ga je objavila že

v *Platformi 2 (From the experience of intersubjective time to the experience of maternal empathy)* in *Platformi 3 (The awakening of Husserlian empathy and Levinasian ethics)*. V tokratnem prispevku se nasloni na Levinasovo misel, da lahko razprostre nekatere nianse Cavellove filozofije, ob tem pa preči vprašanja intersubjektivnosti, koncept strastnega izjavljanja [passionate utterance] in moralnega perfekcionizma. Levinasovo razumevanje, da izvorna konstitucija subjektivnosti temelji na srečanju z drugim in vstopom tretje osebe, ki omogoča prepoznanje sebe kot drugega za druge [another for the others], poveže z Cavellovim teoriziranjem o epistemskih omejitvah nezmožnosti poznati drugega. Izhajajoč iz teh osnov razloži strastne izjave, njihova pravila v intersubjektivnem prostoru in posledice tako za izrečeno kot tudi odnosnost.

Uredništvo vam toplo priporoča v branje vse članke v objavljeni publikaciji. Pri tem pa se zahvaljujemo Podiplomski šoli ZRC SAZU za finančno podporo pri tehnični pripravi in tisku publikacije. Posebna zahvala gre vsem recenzentkam in recenzentom, strokovnjakinjam in strokovnjakom, ki so s prostovoljnim delom preko popravkov in komentarjev dali avtoricam ter avtorjem kvalitetne usmeritve za izboljšanje njihovega dela in tako pomembno prispevali h končnim verzijam prispevkov. Zahvala gre tudi številnim študentkam in študentom Podiplomske šole ZRC SAZU, ki so s prostovoljnim delom poskrbeli za jezikovni pregled besedil v slovenskem in angleškem jeziku.

Uredniki:

Dragan Petrevski, Ana Reberc, Marko Mrdaković Senčar,

zbornik.platforma@gmail.com

# Tri teze o kulturnem marksizmu

Lea Kuhar

---

### **Tri teze o kulturnem marksizmu**

V članku obravnavam kulturni marksizem kot teorijo zarote, ki jo v slovenskem javnem prostoru širijo predvsem predstavniki politične desnice in njihovi podporniki. Kot teorija zarote kulturni marksizem ni konsistentna in koherentna teorija temveč je skupek kvazi-zgodovinskih analiz, ki se sklicujejo na domnevno samoumevna dejstva. Je specifična oblika političnega diskurza. V članku postavim tri teze o političnem diskurzu, ki konstruira samega sebe tako, da vzpostavlja kulturnega marksista kot svojega glavnega sovražnika. Te tri teze so sledeče: prvič, teorija zarote kulturnega marksizma je spoznanje o koncu »konca zgodovine« in pristanek na to, da je svet ponovno mogoče spreminjati; drugič, teorija zarote kulturnega marksizma ni zgolj spoznanje, da je svet ponovno mogoče spreminjati, ampak je tudi konstrukcija nove interpretacije sveta, ki temelji na ideji, da se takšna sprememba že dogaja; in tretjič, kot nova interpretacija sveta teorija zarote kulturnega marksizma deluje na način, ki onemogoča kakršno koli resnično družbeno spremembo.

**Ključne besede:** kulturni marksizem, teorija zarote, desnica, politični diskurz, konec konca zgodovine

### **Three theses on cultural Marxism**

In the article, I discuss cultural Marxism as a conspiracy theory propagated in the Slovenian public sphere, mainly by representatives of the political right and their supporters. As a conspiracy theory, cultural Marxism is not a consistent and coherent theory, but a set of quasi-historical analyses that refer to supposedly self-evident facts. It is a specific form of political discourse. In the article I put forward three theses about a political discourse that constructs itself by establishing the cultural Marxist as its main enemy. These three theses are as follows: first, cultural Marxism as a conspiracy theory is the recognition of “the end of the end” of history and the acceptance that the world can be changed again; second, cultural Marxism as a conspiracy theory is not only the recognition that the world can be changed again, but also the construction of a new interpretation of the world based on the idea that such change is already taking place; and third, as a new interpretation of the world, cultural Marxism as a conspiracy theory operates in a way that prevents any real social change from happening.

**Keywords:** Cultural Marxism, Conspiracy Theory, Right-wing, Political Discourse, The end of the end

## Tri teze o kulturnem marksizmu<sup>1</sup>

Med trinajstim in petnajstim oktobrom 2021 je Slovenijo obiskala delegacija Odbora Evropskega parlamenta za državljanske svoboščine, pravosodje in notranje zadeve, z namenom, da preveri stanje pravne države in svobode medijev pri nas.<sup>2</sup> Čeprav je bila slovenska vlada tista, ki je delegacijo prvotno povabila na obisk, tedanji predsednik slovenske vlade in vodja Slovenske demokratske stranke (SDS) Janez Janša predstavnikov delegacije po prihodu ni želel uradno sprejeti. Namesto da bi sledil uradnim protokolom, se je s člani delegacije zapletel v spor na tvitru, kjer je v eni izmed svojih objav delil graf fotografij, ki je prikazoval »trinajst od 226 znanih lutk Sorosa v evropskem parlamentu«. Graf lutk naj bi prikazoval vse povezave, ki jih imajo evropski poslanci z milijarderjem Georgom Sorosem, ki naj bi s svojim denarjem in politično močjo vplival na nastanek evropske politike. Ena izmed prikazanih fotografij v grafu je bila tudi fotografija nizozemske poslanke v Evropskem parlamentu in vodje delegacije Sophie in 't Veld. Po prvem valu kritik je Janša svoj prvotni tvit izbrisal, a je kmalu zatem objavil tvit drugega uporabnika z identično sliko.

Strah pred Sorosovimi lutkami je zgolj del paranoje pred neznano politično tvorbo, ki naj bi že nekaj let ustrahovala slovenski javni prostor in iz ozadja globoke države uravnavala slovensko politiko. Nekaj podobnega se je zgodilo poleti leta 2020, ko je na Bledu potekal dogodek Evropa brez cenzure.<sup>3</sup> Na dogodku so nastopali tedanji predstavniki treh evropskih držav: slovenski premier Janez Janša, madžarski premier Viktor Orbán in predsednik Republike Srbske Aleksandar Vučić. Glavni del srečanja, ki se ga je udeležil tudi francoski politični filozof François-Xavier Bellamy, je predstavljala razprava o krizi identitete, v kateri naj bi se znašla Evropska unija zaradi težav,

- 1 To delo je podprla Fundacija za baltske in vzhodnoevropske študije (projekt 23-PD2-0002).
- 2 Press Releases, »Rule of law in Slovenia: MEPs conclude their first mission to the country,« *European Parliament News*, 15. 10. 2021, <https://www.europarl.europa.eu/news/en/pressroom/20211011IPR14622/rule-of-law-in-slovenia-meps-conclude-their-first-mission-to-the-country/>.
- 3 Foundation for a Civic Hungary, »European leaders on the future of Europe. Foundation for a Civic Hungary,« *Europe Uncensored*, 8. 7. 2020, <https://europeuncensored.com/>.

kot so množično priseljevanje, nizka rodnost in vse večji evroskepticizem, ki je med drugim privedel do Brexita. Po večurni razpravi so sodelujoči na dogodku ugotovili, da je Evropa trenutno v vojni z nevidnim sovražnikom, ki ogroža judovsko-krščansko tradicijo, krščansko demokratično dediščino, ter kulturno in nacionalno samoidentiteto sodobne Evrope. Ta sovražnik ne prihaja od zunaj ampak nastaja in se širi v samem jedru evropske nacionalne identitete. Na vrhuncu največje pandemije v zadnjih stotih letih in v trenutku, ko se je večina evropskih držav spopadala z veliko zdravstveno, politično in ekonomsko krizo, je takratni slovenski premier Janez Janša dogodek zaključil z izjavo, da »največjo grožnjo Evropski uniji danes predstavlja kulturni marksizem«,<sup>4</sup> Vučić pa je za njeno obrambo celo ponudil srbsko vojsko.

Na podoben način sta državni sekretar za državno varnost Žan Mahnič in predsednik Domovinske lige Bernard Brščić v javnosti že večkrat izrazila svoje simpatije do skrajno desnega gibanja Generacija identitete. Brščić je na primer v predgovoru izjemno rasističnega, ksenofobnega in fašističnega *Manifesta za domovino* zapisal, da naj bi bila Slovenija žrtev avtoimunske bolezni, ki je iztirila svet in pričela ogrožati slovensko in evropsko civilizacijo. Ta avtoimunska bolezen je »okuženost z ideologijo kulturnega marksizma Frankfurtske šole, ki po koncu druge svetovne vojne prevladuje na Zahodu«. <sup>5</sup> Ideologija kulturnega marksizma naj bi bila tako zelo nevarna zato, ker zagovarja prevrednotenje vseh vrednot, dekonstrukcijo spola, družine, naroda in vseh ostalih identitet, ki sicer tvorijo temelj evropske civilizacije. Širila naj bi jo progresivna liberalna levica s politično korektnostjo, identitetnimi boji, feminizmom in podpiranjem migracij. Še en tak primer najdemo pri Branku Grimsu, trenutnemu poslancu stranke SDS v državnem zboru in enemu največjih samooklicanih borcev proti kulturnemu marksizmu pri nas. Ko je Robert Golob, nekdanji direktor GEN-i in predsednik novo nastale stranke Svobo.da, ob dnevu žena čestital tako

4 Neža Loštrek, »Janša Pledges to Fight 'Cultural Marxism' in Online Discussion with Orban, Vučić on Future of Europe,« *Total Slovenia News*, 9. 7. 2020, <https://www.total-slovenia-news.com/politics/6576-jansa-pledges-to-fight-cultural-marxism-in-online-discussion-with-orban-vucic-on-future-of-europe>.

5 Jure R., *Manifesta za domovino. Slovenska identitarna ideja* (Ljubljana: založba Nova Obzorja, 2018), 9.

ženskam, kot osebam, ki se identificirajo kot ženske, je Grims tvitnil, da je takšna čestitka: »razvrednotenje žensk in kulturni marksizem«. Dejal je, da kulturni marksizem »dela Evropo in ZDA šibki. Zaradi varnosti Slovenije in obrambe pravih vrednot moramo kulturni marksizem v celoti zavrniti in mu reči odločen NE!«. <sup>6</sup> V nekem drugem tvitu je Grims tudi pozval, naj v imenu boja proti kulturnemu marksizmu Slovenija odstopi od Istanbulske konvencije »ker se je izkazalo, da so jo zlorabili kulturni marksisti LGBT in vanjo podtaknili svojo ideologijo (raznih 'družbenih spolov' etc.), ki jo vsiljujejo celo že otrokom...!«.

Diskurz o kulturnem marksizmu, ki naj bi z liberalnimi tendencami spodkopaval temelje naše družbe je teorija zarote, ki jo v slovenskem političnem prostoru danes širijo predvsem politični predstavniki desnice in njihovi podporniki. Kot teorija zarote ni konsistentna in koherentna teorija temveč je skupek kvazi-zgodovinskih analiz, ki se sklicujejo na domnevno samoumevna dejstva. Gre za zgodovinske analize, ki imajo eno skupno predpostavko, in sicer vse se strinjajo, da naj bi bil vznik kulturnega marksizma neposredna posledica zatona ekonomskega marksizma. Kulturni marksizem naj bi se sicer pojavil že v obdobju hladne vojne vendar pa naj bi se dokončno vzpostavil šele s padcem Sovjetske zveze in z vsesplošnim spoznanjem levih gibanj, da vladavine socializma ne bo mogoče doseči s prevratom ekonomske baze, zato se je za prevrat družbenih razmerij potrebno osredotočiti na nadzidavo. Šlo naj bi za novo obliko tega, kar sta Hitler in Goebbels v nacistični Nemčiji poimenovala »kulturni boljševizem«. Tako kot pri klasičnem ekonomskem marksizmu naj bi bil tudi glavni namen kulturnega marksizma odprava kapitalističnega produkcijskega načina, s tem, da, kot dobro povzame citat enega izmed številčnih slovenskih blogov na to temo, »ekonomski marksizem postavlja v vlogo zatiralca kapitalizem, kulturni marksisti pa trdijo, da

6 Branko Grims (@BrankoGrims1), Objava na tvitru, 8. 3. 2022, [https://twitter.com/BrankoGrims1/status/1501176549827088386?ref\\_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etwetembed%7Ctwterm%5E1501176549827088386%7Ctwgr%5E%7Ctwcon%5E%1\\_&ref\\_url=https%3A%2F%2Ffe-maribor.si%2Fgolob-razburja-s-cestitko-ob-dnevu-zena-poglejte-te-odzive%2F](https://twitter.com/BrankoGrims1/status/1501176549827088386?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etwetembed%7Ctwterm%5E1501176549827088386%7Ctwgr%5E%7Ctwcon%5E%1_&ref_url=https%3A%2F%2Ffe-maribor.si%2Fgolob-razburja-s-cestitko-ob-dnevu-zena-poglejte-te-odzive%2F).

je heteroseksualen beli moški s svojo kulturo, družino in rasno identiteto ta, ki zatira druge«.7

Če govorimo o kulturnem marksizmu kot o teoriji zarote, obstajata vsaj dva možna pristopa k njegovi kritični analizi. Prvi pristop je tisti, ki teorijo vzame zares, kar pomeni, da poskuša empirično preveriti njene trditve. Čeprav so takšni pristopi lahko na neki ravni zanimivi, niso zares produktivni. Razlog za to je precej preprost. Temeljijo na zmotni predpostavki, da so teorije zarote znanstvene teorije v pomenu, kot ga definira Karl Popper, torej da jih je mogoče preveriti in ovreči. Temu ni tako. Kot bom pokazala v nadaljevanju, so teorije zarot veliko bolj podobne ideologijam in fantazmam kot znanstvenim diskurzom. To je tudi razlog zakaj bom v članku pri analizi pojava teorije zarote kulturnega marksizma ubrala drugi pristop, tistega, ki se osredotoča na pojav samega diskurza in izpostavi nekatere njegove glavne značilnosti. Moja linija razmisleka bo šla v sledeči smeri: če teorijo zarote kulturnega marksizma proizvaja posebna oblika desničarskega diskurza, je za njeno razumevanje ključno zastaviti vprašanje o naravi tega diskurza. To pa pomeni, da se je potrebno osredotočiti na sledeča vprašanja: kaj strah pred kulturnim marksizmom pove o političnem diskurzu, ki ta strah proizvaja? kateri politični diskurz proizvaja kulturnega marksista kot svojega glavnega sovražnika? kakšno funkcijo ima kulturni marksist kot predmet tega specifičnega političnega diskurza? Oziroma, rečeno v bolj althusserjanskem žargonu, kaj je značilnost političnega diskurza, ki proizvaja kulturnega marksista kot predmet skozi katerega se konstruira?

V danem članku bom na ta vprašanja odgovorila tako, da bom postavila serijo tez o političnem diskurzu, ki konstruira samega sebe tako, da vzpostavlja kulturnega marksista kot svojega glavnega sovražnika. Trdila bom, da ima takšen diskurz tri glavne značilnosti: prvič, je spoznanje o koncu »konca zgodovine« in pristanek na to, da je svet ponovno mogoče spreminjati; drugič, ni zgolj spoznanje, da je svet ponovno mogoče spreminjati, ampak je tudi konstrukcija nove interpretacije sveta, ki temelji na ideji, da se takšna sprememba že dogaja; in tretjič, kot nova interpretacija sveta, ki temelji na

7 »Kaj je kulturni marksizem,« *Tradicija proti tiraniji*, 14. 7. 2018, <http://tradicijaprotitiraniji.blogspot.com/2018/07/kaj-je-kulturni-marksizem.html/> .



ideji, da do spremembe sveta že prihaja, deluje na način, ki onemogoča kakršno koli resnično spremembo.<sup>8</sup>

## 1. O koncu konca zgodovine

Teorija zarote kulturnega marksizma ni produkt slovenske desnice. V slovenski politični prostor je bil uvožen iz Amerike, njegovi začetki pa segajo kar trideset let nazaj in se v večini primerov napajajo iz dveh glavnih virov. Prvi vir je besedilo »*The New Dark Age: The Frankfurt School and 'Political Correctness'*«, ki ga je leta 1992 napisal Michael Minnicino.<sup>9</sup> V članku Minnicino trdi, da so ZDA padle v temno dobo vsesplošnega upada kulturnih in intelektualnih vrednot. Ta upad se ni zgodil sam od sebe. Do njega naj bi prišlo v šestdesetih letih dvajsetega stoletja, ko je »naše univerze, zibelke naše tehnološke in intelektualne prihodnosti [...] preplavila novodobna 'politična korektnost' v slogu Kominterne«<sup>10</sup> in ko so bili »iracionalni mladostniški izbruhi 1960ih [...] institucionalizirani v 'permanentno revolucijo'«. <sup>11</sup> Do takšnega zgodovinskega prevrata je lahko prišlo zato, ker so nekateri izmed sodelavcev Inštituta za družbene raziskave [Institut für Socialforschung], kot so Theodor W. Adorno, Erich Fromm in Herbert Marcuse, pričeli svoj pohod skozi ameriške institucije, kjer so učili teorije Georga Lukácsa in drugih intelektualcev Frankfurtske šole.

Če je bila teorija zarote kulturnega marksizma k nam uvožena iz Amerike, njeni pripadniki verjamejo, da je bilo pri samem razponu kulturnega marksizma ravno obratno. V Ameriko naj bi prišel iz Evrope. Bolj natančno naj bi prišel iz Nemčije tik po drugi svetovni vojni, ko so omenjeni pripadniki

<sup>8</sup> Dani članek je v tem smislu razširitev treh tez, ki sem jih nakazala v članku Lea Kuhar, »Kdo se boji kulturnega marksista?«, *Alternator* 24, 22. 4. 2021, <https://www.alternator.science/sl/daljs/kdo-se-boji-kulturnega-marksista/>.

<sup>9</sup> Michael J. Minnicino, »The New Dark Age. The Frankfurt School and the 'Political Correctness',« *Fidelio* 1, št 1 (1992). Tekst je kasneje na spletu objavil Schillerjev inštitut, dostopano 18. 4. 2022, <https://archive.schillerinstitute.com/fid91-96/921frankfurt.html/>.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>11</sup> *Ibid.*,

Frankfurtske šole prebežali v Ameriko. Nove celine si niso izbrali po naključju. Prišli naj bi z namenom, da bi dosegli dva cilja. Po eni strani naj bi želeli spodkopati judovsko-krščansko zapuščino zahoda in s tem odpraviti celotno ameriško kulturo. To naj bi poskušali storiti z destruktivno kritiko vseh zahodnih vrednot v ameriškem javnem in intelektualnem prostoru. Po tem, ko naj bi v množično zavest ameriškega ljudstva zasadili seme dvoma in omajali prepričanje v obstoječe mišljenje in vrednote, naj bi se lotili drugega koraka. Drugi korak naj bi predstavljal ustvarjanje »novih kulturnih form«, kot jim pravi Minnicino, s katerimi naj bi povečali odtujenost prebivalstva in ustvarili »nove oblike barbarstva«. Te nove kulturne forme naj bi imele poseben namen. Povečale naj bi občutek odtujenosti prebivalstva, s čimer naj bi poskrbele za to, da bi ljudje spoznali »kako resnično odtujajoče je življenje brez socializma«. <sup>12</sup>

Nove kulturne forme, ki so jih proizvedli kulturni marksisti, naj bi torej proizvajale nove forme odtujenosti. Konceptualni aparat za takšno delovanje naj bi v kolaboraciji z Walterjem Benjaminom začrtal Bertolt Brecht s tem, ko je razvil potujitveni efekt [Verfremdungseffekt], kasneje pa naj bi jih različne generacije Frankfurtske šole širile s pomočjo množičnih medijev. Pri tem so imele ključno vlogo radijske oddaje in forma televizijskih nadaljevanj, ki naj bi med drugim zasvojevala gospodinje, njihova moč pa naj bi bila tako velika, da so kulturnim marksistom omogočale vplivati na ameriške volitve. Radio in televizija naj bi torej imela v rokah kulturnih marksistov tako veliko moč, kot jo je imela v času izvolitve Donalda Trumpe Cambridge Analytica. Prvotni uspeh Brechtovega potujitvenega efekta naj istočasno vplival tudi na celotno akademsko sfero. Med drugim naj bi ga lahko zasledili v učnih kurikulumih ameriških univerz, predvsem pri študijih na fakultetah humanističnih in družboslovnih smeri, kjer so obravnavali poststrukturalizem Rolanda Barthesa, Michela Foucaulta in Jacquesa Derridaja, semiotika Umberta Eca in dekonstrukcija Paula DeMana. <sup>13</sup>

<sup>12</sup> Ibid., 10.

<sup>13</sup> Ibid.,

Drugi glavni vir teorijo zarote kulturnega marksizma izhaja iz dokumentarnega filma *Political Correctness: A Short History of an Ideology*,<sup>14</sup> iz leta 1999, ki ga je režiral ameriški konservativni avtor William S. Lind in iz zbornika tekstov *Political Correctness: A Short History of an Ideology*,<sup>15</sup> ki ga je ravno tako uredil Lind. Tudi v tem primeru sta glavna sovražnika Frankfurtska šola in politična korektnost, ki naj bi jo njeni predstavniki pripeljali v Ameriko. Glavna protagonistka v tej različici sta (ponovno) Georg Lukács in Antonio Gramsci, ki naj bi v svojih analizah ugotovila, da delavski razred ni mogel razviti pravilne razredne zavesti zato, ker je bil preveč podvržen vplivu zahodne kulture. Zahodna kultura naj bi s krščanskimi vrednotami osmišljala življenje prebivalcev zahodnih držav in jih s tem odvrčala od socializma. Lukács in Gramsci naj bi bila torej ena izmed prvih avtorjev, ki sta ugotovila, da je potrebno za uničenje zahoda uničiti način takšnega osmišljanja. Rečeno drugače, bila sta ena izmed prvih avtorjev, ki sta ugotovila, da če želi delavski razred kadarkoli pridobiti pravilno razredno zavest, mora najprej uničiti kulturne norme zahodne civilizacije in s tem poskrbeti, da kulturna nadstavba ne bo zaslepljevala vpogleda v ekonomsko bazo.

Podobno kot pri Minnicinu začnejo tudi v Lindovi verziji kulturni marksizem širiti pripadniki Frankfurtske šole, po tem, ko ubežijo nacizmu in kot migranti prispejo v Ameriko. Njihov načrt uničenja zahodnih vrednost naj bi temeljil na programu kritične teorije, ki jo je začrtal tedanji direktor inštituta Max Horkheimer. Ta program naj bi bil sestavljen iz nekakšne mešanice Marxove kritike politične ekonomije in Freudove psihoanalize, ki jim je omogočila, da postavijo temelje za nove študijske smeri, kot so npr. gejevske študije, študije temnopoltih in ženske študije. Cilj vseh teh novih študijskih smeri naj bi bila kritika in prevrat vseh vrednost zahodne krščanske družbe. Poleg Horkheimerjevih del naj bi kulturni marksisti uporabljali tudi esej *Represivna toleranca* Herberta Mercuseja, ki naj bi služil kot podlaga nove

14 William S. Lind (ur.), »*Political Correctness*«: *A Short History of an Ideology* (A Product of the Free Confess Foundation, 2004), <https://dokumen.pub/quotpolitical-correctnessquot-a-short-history-of-an-ideology.html/> .

15 William S. Lind (ur.), »*Political Correctness*«: *A Short History of an Ideology* (A Product of the Free Confess Foundation, 2004), <https://dokumen.pub/quotpolitical-correctnessquot-a-short-history-of-an-ideology.html/> .

strategije delovanja, ki vsem na levisi, ne glede na njihovo stališče, omogoča legitimno pozicijo izjavljanja.<sup>16</sup>

V članku »Cultural Marxism and the Cathedral: Two Alt-Right Perspectives on Critical Theory« Andrew Woods ugotavlja, da ima Lindova verzija kulturnega marksizma kot teorije zarote iste predpostavke kot Minnicinova, s to razliko, da se Lind še veliko bolj osredotoča na pojav politične korektnosti. Za Linda je politična korektnost nekakšen plavajoči označevalec, ki lahko služi kot oznaka za bolj ali manj vse, kar naj bi bilo škodljivega v sodobnem svetu. Ravno tako sta za Linda politična korektnost in kulturni marksizem v bistvu sinonima. Oba označujeta politično strategijo, ki naj bi kulturnim marksistom omogočala, da počasi uničujejo zahodno kulturo. Takšna strategija naj bi bila sestavljena iz štirih potez: (i.) že omenjene uvedbe LGBT+ študij, ženskih študij, študij temnopoltih itd. na ameriške univerze; (ii.) enačenja vseh desnih stališč s fašističnimi težnjami; (iii.) postopnim, a načrtnim uničenjem vseh temeljev heteroseksualne zakonske zveze; (iv.) strateško zatrtje belih moških srednjega razreda.<sup>17</sup>

Kot sem že omenila, se na tem mestu ne bom spuščala v analizo tega, v kolikšni meri so dane trditve o kulturnem marksizmu dejansko resnične. Do neke mere gotovo naslavljajo nove trende na univerzah in političnih gibanjih, npr. najočitnejša tarča je identitetna politika, vendar pa bom vprašanje, koliko so tudi dejansko upravičene, pustila ob strani. Z navedbo dveh glavnih virov sem želela opozoriti zgolj na to, da se je kulturni marksizem kot teorija zarote pojavil v specifičnem zgodovinskem obdobju. Pojavil se je v času, ki ga je Francis Fukuyama v svojem znanem delu *The end of history and the last man* poimenoval »končna točka ideološke evolucije človeštva« in »končna

16 Herbert Marcuse, »Represivna toleranca,« *Časopis za kritiko znanosti* 22, št. 164/165 (1994). Ena izmed glavnih tez tega esaja je, da bi udejanjenje cilja tolerance zahtevalo netoleranco do vladajočih politik, stališč in mnenj, ki so glede na sestavo političnega prostora pač politike, stališča in mnenja belih moških srednjega razreda.

17 Andrew Woods, »Cultural Marxism and the Cathedral: Two Alt-Right Perspectives on Critical Theory,« v Christine M. Battista in Melissa R. Sande (ur.), *Critical Theory and the Humanities in the Age of the Alt-Right* (London: Palgrave Macmillan, 2019).

oblika človeške vladavine«. <sup>18</sup> To je čas po padcu berlinskega zidu in propadu Sovjetske zveze, ko se je zdelo, da sta v svetu dokončno prevladala prosti trg in liberalna demokracija in s svojo prevlado dokončno izničila možnosti vsakršne alternative. Kot pravi Fukuyama gre za čas, ki sicer še vedno dopušča, da pride pri implementaciji liberalne demokracije do določenih zagat. Lahko se na primer zgodi, da katera izmed držav po tem, ko že prevzame temeljne vrednote liberalne demokracije, pade nazaj v predhodno, bolj primitivno obliko vladanja, kot sta teokracija ali vojaška diktatura. Ravno tako se lahko zgodi, da pride do težav pri sami vpeljavi liberalne demokracije v aparat pravne države in da njeni glavni dve načeli, svoboda in enakost, nista v celoti uresničeni. Vendar pa so to težave praktične narave. So težave, povezane s konkretnim problemom in ne zadevajo liberalne demokracije kot politične ideje. Za slednjo Fukuyama pravi, da nima zares nobene pomanjkljivosti ali alternative, saj, za razliko od ostalih oblik politične organizacije družbe, »ideala liberalne demokracije ni mogoče izboljšati«. <sup>19</sup>

Dogodki zadnjih nekaj desetletij so pokazali, da je Fukuyamina ideja o koncu zgodovine temeljila na napačnem razumevanju dejanskih učinkov liberalne politike. Videli smo, da propad Sovjetske zveze in padec berlinskega zidu nista osvobodila družbe vseh možnih ideologij, temveč sta vzpostavila eno samo ideologijo, ki je svet ujela v nekakšno časovno zanko, znotraj katere se vse ves čas spreminja brez da bi se karkoli kadarkoli zares spremenilo. Dokončna prevlada kapitalističnega produkcijskega načina je svetu res prinesla neko večjo mero svobode, vendar ne za ljudi temveč za pretok blaga in kapitala. Svetovna prevlada liberalnih politik nas ni osvobodila. Ravno obratno. Produkcijski sistem, ki poskrbi za to, da se ta pretok nikoli ne zaključi, ohranja obstoječi družbeni red v neprestanem gibanju, znotraj katerega pa si ni mogoče zamisliti obstoja drugačnega sistema. Ni si mogoče zamisliti alternative. Za razliko od ostalih režimov, kjer smo lahko lažje prepoznali

<sup>18</sup> Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: The Free Press, 1992), xi.

<sup>19</sup> *Ibid.*,

obstoječe centre moči, smo v trenutnem vseskozi se spreminjajočem družbenem ustroju postali »jetniki drugega, ki ne obstaja«. <sup>20</sup>

Zdi se, da je na takšno spremembo v političnem prostoru reagirala tudi teorija zarote kulturnega marksizma. Začetki teorije zarote kulturnega marksizma sicer res segajo v devetdeseta leta prejšnjega stoletja, vendar pa pri tem ne smemo zanemariti dejstva, da je do njegovega resničnega vzpona prišlo nekoliko kasneje. Vsesplošno razširjenost je teorija zarote kulturnega marksizma v Ameriki dobila leta 2016, ko je na predsedniških volitvah zmagal Donald Trump. Če se spomnimo, je Trump zmagal s sloganom MAGA (Make America Great Again), torej sloganom, ki je ljudi pozival, naj postanejo politično aktivni, prevzamejo vajeti nad svojim življenjem in ponovno pričnejo graditi zgodovino lastne države. Za drug pomemben moment pri popularizaciji teorije zarote kulturnega marksizma je zaslužen kanadski psiholog Jordan Peterson, ki je kulturnega marksista razumel kot glavnega sovražnika v svojem boju proti pripoznanju spolno nevtralnih zaimkov. V svojih govorih je Peterson ravno tako kot Trump pozival ljudi, naj zavzamejo proaktivno držo in ponovno prevzamejo vajeti nad svojim življenjem.

Vsesplošno prepričanje, da se je kolo zgodovine ponovno začelo vrteti, je pri analizi teorije zarote kulturnega marksizma pomembno zato, ker teorije zarot v svoji interpretaciji sveta vsaj do neke mere odražajo značilnosti zgodovinskega obdobja v katerem so nastale. Frederick Jameson bi rekel, da gre pri teorijah zarot za »kognitivnega mapiranja« zapletene družbene ureditve poznega kapitalizma. Čeprav je to mapiranje zavajajoče, saj ne odraža predpostavk iz katerih izhaja, vseeno predstavlja nek način osmišljanja družbene realnosti znotraj katere smo ujeti. <sup>21</sup> Spomnimo se še na dva bolj odmevna primera iz časa pandemije covid-19, ki nakazujeta nove predpostavke, na katerih se danes tvori takšno kognitivno mapiranje. Eden izmed najbolj zabavnih primerov je gotovo izjava britanskega predsednika vlade Borisa Johnsona. Ta je po nekaj dneh samoizolacije zaradi okužbe s covidom-19

20 Jelica Šumič Riha, »Jetniki drugega, ki ne obstaja,« *Filozofski vestnik* 28, št. 1 (2007).

21 Frederick Jameson, »Cognitive mapping,« v Cary Nelson and Lawrence Grossberg (ur.), *Marxism and the interpretation of culture* (Urbana: University of Illinois Press, 1988).

iz podzemnega bunkerja sporočil, da »nekaj takega kot družba vendarle obstaja«,<sup>22</sup> pri čemer se je skliceval na znameniti rek nekdanje premierke Margaret Thatcher, da je družba v osnovi zgolj vsota posameznikov. Za še en podobno zabaven primer je zaslužen sam Fukuyama, ki je v prvem valu pandemije leta 2020 tvitnil, da se je v svoji predhodni teoriji zmotil, in da zgodovine v resnici še ni konec.

Teorija zarote kulturnega marksizma se je torej pojavila v času konca zgodovine, zares pa se je razširila šele v času, ki ga Alenka Zupančič poimenuje čas po »koncu konca«<sup>23</sup> zgodovine, to je v času, ko je prevladovalo mnenje, da je zgodovino ponovno mogoče spreminjati. V knjigi *Konec* Zupančič pokaže, da ima konec neko mejo in sicer to, da »ostaja v nekem nerazvezljivem razmerju s tem, kar končuje«.<sup>24</sup> Pravi, da je resnični konec vselej konec nekega konca. Resnični konec v primeru dojetanja današnjega konca konca zgodovine ni zaznamovan z idejo odprtosti temveč z občutkom, da drvimo v katastrofo. Čas konca konca zgodovine je katastrofičen čas. Bolj kot ciklu časovne zanke neskončnega ponavljanja enega in istega je podoben nekakšni prihajajoči apokalipsi, ki jo naznanjajo vojaški spopadi, čedalje težje razumljene tehnološke invencije in prihajajoča ekološka katastrofa. Lahko bi rekli, da teorije zarot cvetijo v takšnem katastrofičnem času zato, ker ga reflektirajo tako, da ga ponotranjijo. To pokaže Richard Hofstadter v eseju *The Paranoid Style in American Politics*, je sam čas teorij zarot krizni, apokaliptični čas, je čas zadnje sodbe, do katere prihaja v paranoidnem stilu mišljenja teorij zarot. Teoretik zarote se ukvarja z »rojstvom in smrtjo celotnih svetov, celotnih političnih ureditev, celotnih sistemov človeških vrednost. Vedno je na barikadah civilizacije. Neprestano živi na prelomnici«.<sup>25</sup>

22 PA Media, »There is Such a Thing as Society, Says Boris Johnson From Bunker,« *Guardian*, 29. 3. 2020, <https://www.theguardian.com/politics/2020/mar/29/20000-nhs-staff-return-to-service-johnson-says-from-coronavirus-isolation/>.

23 Alenka Zupančič, »Konec,« *Alternator*, št. 29 (2020), 18. 6. 2020, <https://www.alternator.science/en/long/konec/>.

24 Alenka Zupančič, *Konec* (Ljubljana: Analecta, 2019), 7.

25 Esej je bil napisan že leta 1964 in ne predstavlja analize teorije zarote kulturnega marksizma temveč govori o nekaterih karakteristikah teorij zarot v splošnem. Nekoliko kasneje je bil ponatisnjen v istoimenski knjigi Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics, and Other Essays* (New York: Vintage Books, 2008), na internetu je esej prosto

## 2. O spreminjanju sveta

Ameriški politolog Michael Barkun v delu *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America* definira tri lastnosti, ki so skupne vsem teorijam zarot. V bistvu gre za tri različna verjetja. Prva lastnost, ki je verjetje, da se v svetu nič nikoli ne zgodi po naključju. Vsaka stvar ima svoj pomen in svojo intencionalnost. Za vsako spremembo obstaja vzrok, vedno obstaja razlog zakaj se nekaj nahaja tam, kjer se nahaja, in zakaj se ne nahaja nekje druge. Če pride do spremembe je bila za to kriva neka volja, povzročil jo je nek akter. Druga lastnost je verjetje, da obstajata dva nivoja posameznikovega doživljanja realnosti: nivo videza in nivo resničnega dogajanja. Reči niso takšne, kot se zdijo na prvi pogled, vse lahko zavaja. Da bi ugotovili resnico reči in sveta okoli nas, je potrebno prodreti pod goli videz in zaznati globlje bistvo. Tretja lastnost, ki je lastna vsem teorijam zarot je po Barkunu verjetje, da so vse reči med seboj povezane. Je verjetje, da med vsemi živimi in neživimi predmeti, osebami in tudi dogodki obstajajo povezave, ki tvorijo posebni vzorec medsebojnih razmerij, ta vzorec pa je viden zgolj peščici izbrancev. Vzorec medsebojnih razmerij se namreč ne nahaja na nivoju videza temveč na nivoju resničnega bistva reči, zato ga lahko vidijo zgolj tisti, ki v prvi vrsti pristajajo na to, da takšna ločnica med videzom in bistvom sploh obstaja. Rečeno drugače, vidijo ga lahko zgolj teoretiki zarote.<sup>26</sup>

Ker teoretiki zarot pristanejo na vsa tri verjetja, lahko producirajo in reproducirajo lastno teorijo kot konstantno produkcijo nesmisla. Teorije zarot so temeljno nesmiselne teorije. Vendar pa niso nesmiselne zato, ker ne proizvajajo nikakršnega smisla ali pomena. Ravno obratno. Kot pokaže Peter Klepec v članku *Kaj spregleda »teorija zarote«?* se teorije zarot zdijo nesmiselne zato, ker proizvajajo preveč smisla in ne premalo. Teorije zarot neprenehoma ustvarjajo nove pomene, noben dogodek jih ne more presenetiti, vse, še tako nenavadne reči, lahko vključijo v obstoječo mrežo povezav. Pri vsem tem je zanimivo to, da kljub temu, da teorije zarot proizvajajo preveč smisla in da

dostopen na spletni strani *Harper's Magazine*, dostopano 18. 4. 2022, <https://harpers.org/archive/1964/11/the-paranoid-style-in-american-politics/>.

26 Michael Barkun, *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America* (Los Angeles: University of California Press, 2003).



lahko v svoji pomenski mreži osmisli dobesedno karkoli, jim vseeno uspeva ustvarjati videz celote, pa naj bo ta še tako zelo kaotična. Klepec pokaže, da razlog za to tiči v tem, da teorije zarot uporabljajo posebno operacijo s katero »prešijejo« celotno pomensko strukturo teorije, ki jo ustvarjajo. Kaj pomeni, da *prešijejo* pomensko strukturo lastne teorije? Jacques Alain Miller opredeli prešitje kot operacijo, ki iz množstva nekih informacij skonstruira koherentno in smiselno celoto.<sup>27</sup> Je operacija, ki določi en specifičen označevalec, glede na katerega se nato definirajo in osmislijo vsi ostali posamezni označevalci. Brez tega posebnega označevalca noben izmed ostalih označevalcev ne more dobiti pomena. V primeru kulturnega marksizma funkcija prešitja celotne pomenske strukture pripada označevalcu »kulturni marksist«.

Kot točka prešitja ima »kulturni marksist« svoje specifične lastnosti. Ena izmed teh lastnosti je ta, da nikoli ni neposredno viden. Za kulturnega marksista nikoli ni povsem jasno kdo je in kje se nahaja. Nanj lahko sklepamo zgolj zaradi posledic njegovih dejanj, iz katerih lahko razberemo kje je prisoten oz. kje deluje. Četudi ga ne moremo nikoli izrecno izpostaviti, ga lahko ves čas vidimo v učinkih njegovih delovanj, npr. v potezah Sorosovih lutk, ki delujejo iz globoke države in vlečejo niti iz ozadja. Bolj kot pri kulturnem marksizmu je takšna lastnost glavnega označevalca vidna pri QAnon, še eni desni teoriji zarote, ki je že nekaj časa najbolj popularni teorija zarote v Ameriki. Njeni pripadniki trdijo, da obstaja posameznik Q, katerega identiteta ostaja nejasna in ki je oktobra leta 2017 na internetnem forumu 4chan razkril globalno zaroto skrivne skupine, ki naj bi delala zaroto proti tedanjemu predsedniku Trumpu. Šlo naj bi za skrivno skupino satanistov in kanibalistov, ki spolno zlorabljajo otroke in skozi kleti picerij vodijo globalno mrežo trgovine z otroci. Med drugim so bili pripadniki QAnon teorije zarote eni izmed vodilnih udeležencev pri napadu na Kapitol, do katerega je prišlo šestega januarja 2020 po tem, ko je Trump izgubil volitve za drugi predsedniški mandat.

Druga lastnost kulturnega marksista kot točke prešitja, ki osmišlja celotno pomensko strukturo teorije zarote, je, da s svojim delovanjem neprestano

<sup>27</sup> Jacques-Alain Miller, »Šiv,« v *Psihoanaliza in kultura* (Ljubljana: Državna založba Slovenije 1981), 262.

ustvarja lastne pogoje možnosti. Rečeno drugače, s tem, ko teorija zarote neprenehoma osmišlja vse reči, skriva to, da sama temelji na čistem nesmislu. Hofstadter bi rekel, da gre pri teoriji zarote za »sam fantastični značaj sklepanj skupaj s herojskim naporom po 'evidenci', ki naj bi pokazal, da je neverjetno edino, v kar lahko verjamemo«. <sup>28</sup> Miller bi rekel, da točka prešitja obstaja zgolj zato, da skriva razlog svojega obstoja. Teoriji zarote namreč zagotavlja, da se produkcija nove vednosti ne more nikoli zaustaviti. Ne samo, da se ne more zaustaviti, celo ne sme se zaustaviti. Teoretiki zarote so prisiljeni ves čas ustvarjati novo mrežo pomenov. Razlog za to je predvsem ta, da teoretikov zarot »ne vodijo zgolj prepričanja, ampak tudi želja«. <sup>29</sup> Vodi jih želja, da bi razkrili resnico sveta in da bi rečem prišli do dna. Nujna predpostavka takšne želje pa je, je, da ne more biti nikoli uresničena. Pripadniki teorij zarote so tako vselej že podvrženi razreševanju nečesa, česar ne morejo nikoli zares dokončno razrešiti ali rečeno bolj natančno, povrženi so neprestanemu proizvajanju nečesa, česar ne morejo nikoli zares dokončno proizvesti. V tem smislu je logika delovanja teorij zarot zelo podobna logiki delovanja še ene patologije modernosti, ki jo Frank Fisher imenuje *depresivna hedonija*. Depresivna hedonija ni zgolj vsesplošna naveličanost nad življenjem ali pa neka depresija, ki onemogoča posamezniku, da bi deloval v svetu ali bi bil zadovoljen s svojim položajem v svetu. Fisher pravi, da pri depresivni hedoniji »ne gre toliko za nezmožnost dobiti ugodje kot za nezmožnost početi karkoli drugega kot iskati ugodje. Gre za stalni občutek, da nekaj manjka, a brez razumevanja, da lahko ta skrivnostni, manjkajoči užitek dosežemo samo onkraj načela ugodja«. <sup>30</sup> Na isti način je pri teoretikih zarote ves čas prisoten občutek, da obstaja neka globlja resnica, da obstaja neka vednost, ki jo je treba odkriti. Paradoks takšnega delovanja je, da ne more biti nikoli dokončano. Ko se enkrat ujamemo v teorijo zarote, sveta ni mogoče preprosto razumeti. Njegov pomen se mora neprenehoma ustvarjati.

<sup>28</sup> Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics*, 1964, citirano po Peter Klepec, »Kaj spregleda 'teorija zarote'?,« 65.

<sup>29</sup> Nebojša Blanuša in Todor Hristov, »Psychoanalysis, Critical Theory and Conspiracy Theory,« v Michael Butter in Peter Knight (ur), *Routledge Handbook of Conspiracy Theories* (London in New York: Routledge, 2020), 67.

<sup>30</sup> Frank Fisher, *Kapitalistični realizem* (Ljubljana: Maska, 2021), 39.

Morda ravno zato, ker njihov obstoj zavisi od konstantne produkcije nove vednosti, so teorije zarot pogosto negativno nastrojene proti dejanskim institucijam vednosti. To je še posebej vidno na primeru teorije zarote kulturnega marksizma, saj je tarča njegovega napada pogosto ravno izobraževalni sistem. Še posebej pogosto njeni pripadniki usmerjajo svojo jezo na fakultete humanističnih in družboslovnih ved. Univerze predstavljajo primarno infrastrukturo skozi katero naj bi kulturni marksisti širili politično korektnost in uničevali vrednote zahodne krščanske družbe. Glavno vlogo imajo v obeh primarnih virih, iz katerih njihovi pripadniki črpajo material, negativna nastrojenost proti učnim kurikulumom pa je prisotna tudi v slovenski verziji teorije zarote kulturnega marksizma. V enem izmed svojih tvitov je tako Grims v državnem zboru ob interpelaciji ministrice za šolstvo dejal, da je treba iz izobraževalnega sistema »nagnati vso LGTB in ostalo kulturno-marksistično indoktrinacijo, ki je je šolstvo polno, notri prinesiti pravo slovensko tradicijo in slovensko kulturo«. <sup>31</sup>

Vendar pa pri teorijah zarot ne gre zgolj za to, da proizvajajo novo vednost, ki nato konkurira z že obstoječimi vednostmi oz. slednje izpodriva. Kot pokaže Alenka Zupančič teorije zarote delujejo tako, da vzpostavljajo »subjekta, za katerega se predpostavlja, da (nas) vara«. <sup>32</sup> Pri tem sta pomembna dva poudarka. Prvi je ta, ki sem ga že omenila. Teoretiki zarot sebe vidijo kot tiste, ki reflektirajo delovanje nekoga drugega. Vodi jih želja po spoznanju »za kaj v resnici gre«, kar lahko razumemo tudi kot »kaj drugi hoče od mene«. Vendar pa je tu pomemben še ena predpostavka in sicer ta, da drugi dejansko obstaja. Teorije zarot ne temeljijo zgolj na predpostavki, da je svet mogoče spreminjati. Temeljijo na predpostavki, da se takšna sprememba že dogaja. Temeljijo na predpostavki, da že obstaja neka entiteta, nek subjekt, za katerega predpostavljajo da že deluje. Neprestano tvorjenje nove vednosti, ki ga omogoča operacija prešitja, posredno služi kot dokaz, da obstaja nek subjekt zgodovinskega procesa. To je tudi tisto, kar po Klepcu teorija zarote

31 Luka Volk, »Grims: 'Iz šol je treba nagnati vso LGBT in ostalo kulturno-marksistično indoktrinacijo'«, *Mladina*, 15. 3. 2021, <https://www.mladina.si/205895/grims-iz-sol-je-treba-nagnati-vso-lgtb-in-ostalo-kulturno-marksisticno-indoktrinacijo/>.

32 Alenka Zupančič, »Kratka razprava o teorijah zarote,« *Filozofski vestnik* 51, št. 3 (2020): 252.

spregleda: »teorija zarote sicer deluje v imenu vednosti, 'prave' vednosti, a je ta vednost vselej vednost 'tistih, ki so spregledali', njena prava osnova sta prav skupno verovanje in verjetje v 'tiste zadaj'«. <sup>33</sup> Posebna lastnost političnega diskurza, ki se konstruira kot teorija zarote, ni preprosto ta, da začne nastajati v času, ko je sprememba zgodovinskega procesa ponovno mogoča, temveč da pristaja na to, da se takšna sprememba že dogaja in da obstaja akter, ki jo neposredno izvaja.

Obstoj akterja, ki uravnava zgodovinski proces je druga stran teze, da živimo v času »konca konca«<sup>34</sup> zgodovine. Politični diskurz, ki se konstruira kot teorija zarote, deluje tako, da neprestano ustvarja akterja, ki naj bi ga ogrožal. To ima nekakšen bumerang efekt, saj tudi same pripadnike teorije zarote sili k temu, da pričnejo delovati. Glede na to, da je resnično delovanje kulturnih marksistov vidno zgolj peščici izbrancev – tistim, za katere smo rekli, da ločijo med videzom in resničnim bistvom – se ti pogosto čutijo vpoklicane, da prevzamejo nase odgovornost za nadaljnji potek zgodovine, da preprečijo manipulacijo z množično zavestjo ljudi in očistijo svet temnih sil. Delovanje teoretikov zarot je vselej reducirano na neko preprosto shemo boja dobrega proti zlu. Obstajajo zgolj ekstremi. Svet postane črno bel in od vsakega posameznika je odvisno na katero stran se bo postavil. Dobro je potrebno obraniti pred zlom za vsako ceno. Enega izmed najbolj katastrofalnih posledic takšnega mišljenja je teorija zarote kulturnega marksizma pokazala leta 2011, ko je skrajno desni terorist Anders Breivik v množičnem streljanju na otoku Utøya ubil sedeminsedemdeset ljudi. Tik pred napadom je objavil manifest, ki je vključeval sedemindvajset strani, neposredno prepisanih iz Lindovih spisov, svoja dejanja pa je med drugim upravičeval z domnevno vojno proti kulturnim marksistom.

33 Peter Klepec, »Kaj spregleda 'teorija zarote'?,«<sup>35</sup> *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 44, št. 266 (2016): 64.

### 3. O nezmožnosti delovanja

Niso zgolj teoretiki zarote kulturnega marksizma tisti, ki imajo nekaj za povedati o Frankfurtški šoli. Tudi teoretiki Frankfurtške šole so imeli nekaj za povedati o nastanku in delovanju teorij zarot. Adorno je na primer v svojih delih pisal o tem, da teorije zarot delujejo kot obrambni mehanizem proti frustracijam, ki jih povzročajo obstoječi družbeni red. Teorije zarot so bile zanj produkt občutka odtujenosti, ki ga posamezniki dobijo, ko se počutijo, da ne morejo najti svojega mesta v svetu, v katerem živijo in delujejo. Takšen občutek odtujenosti je bila zanj posledica frustracij, ki so nastale ob krizah, predvsem ekonomskih, kot je bila npr. Velika depresija v tridesetih letih prejšnjega stoletja.<sup>34</sup> Za Adorna teorije zarot sprostijo frustracije ljudi in njihove občutke nemoči tako, da dogodke, do katerih prihaja, osmislijo kot usodo. V tem oziru teorije zarot delujejo za Adorna podobno kot religije za Marxa. So torej nekakšen opij za ljudstvo. Na podoben način so s prepletom Marxove in Freudove teorije vzroke za nastanek teorij zarot razlagali tudi ostali pripadniki Frankfurtške šole, kot so npr. Leo Lowenthal, Norbert Guterman in Franz Neumann.<sup>35</sup>

Razlaga nastanka teorij zarot kot nekakšnega obrambnega mehanizma posameznikov je skladna tudi z že omenjeno operacijo prešitja, za katero smo rekli, da je ključni moment pri konstrukciji vednosti. Teorije zarot naslavlajo različne eksistencialne negotovosti in psihološke strahove posameznikov in za njihov obstoj ponudijo preprosto razlago. V »duhu časa« apokaliptičnega konca sveta, skoncentrirajo eksistencialne strahove posameznikov, jih združijo v enopomensko strukturo in nato proizvedejo krivca za njihov nastanek. Takšen krivec nato s pomočjo strukturne operacije prešitja dobi veliko moč vplivanja na potek zgodovine. Za padec življenjske blaginje, inflacijo in splošno padanje življenjskega standarda prebivalcev zahodnih držav tako ni

34 Študije so pokazale negativno korelacijo med teorijami zarot in dohodkom ter izobrazbo. To pomeni, da so ljudje, ki imajo višjo stopnjo izobrazbe ali prejemajo višji dohodek, manj dovzetni za teorijo zarote. Steven M. Smallpage, idr., »Who are the conspiracy theorists? Demographics and conspiracy theories,« v Michael Butter in Peter Knight (ur), *Routledge Handbook of Conspiracy Theories* (London in New York: Routledge, 2020), 266.

35 Glej Blanuša in Hristov, »Psychoanalysis, Critical Theory and Conspiracy Theory,« 71–72.

več kriv kapitalistični produkcijski način, ki poraja ekonomske krize, temveč so krivi begunci, ki se množično priseljujejo v naše države, sprejemniki 5G tehnologije, ki so nekako povezani z reptili, ki uravnavajo naše delovanje iz središča zemlje ali pa so za vse skupaj krivi kulturni marksisti iz Murgel. Občutek negotovosti in nemoči, ki izhajata iz ujetosti v svet brez prave prihodnosti, se tako zreducirata na konkretnega sovražnika, ki se kljub svoji neverjetnosti zdi lažje obvladljiv kot vednost, da v resnici nimamo kontrole nas lastnimi življenji. Z verjetjem v teorijo zarote, njeni pristaši pridobijo smisel o svetu, občutek pripadnosti in medosebne povezanosti.

Politični diskurz desnice, ki je konstruiran skozi strah pred kulturnim marksizmom, do neke mere razkriva šibkost levece, saj opozarja na resnične probleme, s katerimi se ta danes sooča. Vendar pa je problem nekako še večji od tega, kar poskušajo predstavljati teoretiki zarot. Zdi se, da levica še ni zares dosegla »konca konca« zgodovine. Zdi se, da je obtičala v svojem koncu zgodovine, ki je nastal nekako vzporedno z neskončnim ciklom liberalne ideologije a je bolj podoben »dolgi zimi melanholije«. <sup>36</sup> Obtičala je v nekakšni sivi coni med preteklostjo, ki se je ne more znebiti in prihodnostjo, ki je ne more na novo izumiti – med realno obstoječimi socializmi, ki so propadli in med mankom lastnega konstruktivnega projekta, ki bi ga zapolnil nov politični program. <sup>37</sup> Obtičalo se je v situaciji, v kateri ne more ustvariti novega hegemonskega pogleda na svet, ki bi deloval kot alternativa sedanjemu kapitalističnemu produkcijskemu načinu ali še manj ambicioznemu, a koherentnemu strateškemu delovanju, ki bi onemogočalo vse katastrofe, ki trenutno predstavljajo resnično grožnjo. Trenutna levica nima zares dolgoročnega načrta ali strategije za prihodnost. Lahko bi rekli, da je iz vidika progresivne leve politike glavni problem kulturnega marksizma ravno to, da ne obstaja.

Vendar pa to ne pomeni, da je današnja desnica bolj progresivna od levece. Moja tretja teza o delovanju kulturnega marksizma kot teorije diskurze je,

36 Srečko Horvat, *Poetry from the Future: Why a Global Liberation Movement is Our Civilization's Last Chance* (London: Penguin Books, 2019), 23.

37 O melanholiji levece sem pisala v članku Lea Kuhar, »Materialism of suffering and left-wing melancholia,« *Filozofski vestnik* 40, št. 1 (2019).

da kot nova interpretacija sveta in konstantno produciranje smisla kulturni marksizem kot teorija zarote deluje na način, ki onemogoča kakršno koli resnično spremembo sveta. Je način, ki v času, ko se družba resnično sooča s svojim koncem in opustošenjem, do katerega bo prišlo zaradi raznih katastrof, navidezno razreši družbene antagonizme na popolnoma pasiven način. Stališče teorij zarot je stališče lažnega delovanja. Je stališče, ki ustvarja videz, da deluje, v resnici pa zgolj prikriva svojo lastno nezmožnost, da bi karkoli resnično spremenilo. Na prvi pogled se ti diskurzi morda zdijo napredni, saj pozivajo k družbeni spremembi in odpravi levičarskih groženj, v resnici pa je politika, ki jo zagovarjajo, osredotočena zgolj na reprodukcijo obstoječega reda kapitalističnega načina proizvodnje. Če pogledamo teorije zarote kulturnega marksizma vidimo, da njeni pristaši zagovarjajo predvsem konservativne politike. Zagovarjajo tradicionalne krščanske vrednote zahodne družbe, kot so patriarhat, monogamne in heteronomne partnerske zveze, krščansko religijo, ipd. S tem, ko ustvarja neskončno spiralo pomenov se teorija zarote kulturnega marksizma zgolj vrača v ustaljene vzorce delovanja s čimer zamegljuje prvotno oviro, iz katere izhaja in ki sem jo poimenovala »konec konca zgodovine«.

## LITERATURA

- Barkun, Michael.** *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Los Angeles: University of California Press, 2003.
- Blanuša Nebojša in Todor Hristov.** »Psychoanalysis, Critical Theory and Conspiracy Theory.« V *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, uredila Michael Butter in Peter Knight, 67–81. London in New York: Routledge, 2020.
- Foundation for a Civic Hungary.** »European leaders on the future of Europe. Foundation for a Civic Hungary.« *Europe Uncensored*, 8. 7. 2020. <https://europeuncensored.com/>.
- Fisher, Frank.** *Kapitalistični realizem*. Ljubljana: Maska, 2021.
- Grims, Branko** (@BrankoGrims1). Objava na tvitru, 8. 3. 2022. [https://twitter.com/BrankoGrims1/status/1501176549827088386?ref\\_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E1501176549827088386%7Ctwgr%5E%7Ctwcon%5Es1\\_&ref\\_url=https%3A%2F%2Ffe-maribor.si%2Fglobo-razburja-s-cestitko-ob-dnevu-zena-poglejte-te-odzive%2F](https://twitter.com/BrankoGrims1/status/1501176549827088386?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E1501176549827088386%7Ctwgr%5E%7Ctwcon%5Es1_&ref_url=https%3A%2F%2Ffe-maribor.si%2Fglobo-razburja-s-cestitko-ob-dnevu-zena-poglejte-te-odzive%2F).
- Hofstadter, Richard.** *The Paranoid Style in American Politics, and Other Essays*. New York: Vintage Books, 2008.
- Horvat, Srečko.** *Poetry from the Future: Why a Global Liberation movement is our civilization's last chance*. London: Penguin Books, 2019.
- Jameson, Frederick.** »Cognitive mapping.« V *Marxism and the interpretation of culture*, uredila Cary Nelson in Lawrence Grossberg, 347–360. Urbana: University of Illinois Press, 1988.  
»Kaj je kulturni marksizem.« *Tradicija proti tiraniji*, 14. 7. 2018. <http://tradicijaprotitiraniji.blogspot.com/2018/07/kaj-je-kulturni-marksizem.html/>.
- Klepec, Peter.** »Kaj spregleda 'teorija zarote'?.« *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 44, št. 266 (2016): 61–74.
- Kuhar, Lea.** »Materialism of suffering and left-wing melancholia.« *Filozofski vestnik* 40, št. 1 (2019): 183–198.
- Kuhar, Lea.** »Kdo se boji kulturnega marksista?.« *Alternator* 24, 22. 4. 2021. <https://www.alternator.science/sl/daljse/kdo-se-boji-kulturnega-marksista/>.
- Lind, William S. (ur.).** »*Political Correctness: A Short History of an Ideology*. A Product of the Free Confess Foundation, 2004. <https://dokumen.pub/quotpolitical-correctnessquot-a-short-history-of-an-ideology.html>
- Loštrek, Neža.** »Janša Pledges to Fight 'Cultural Marxism' in Online Discussion with Orban, Vučić on Future of Europe.« *Total Slovenia News*, 9. 7. 2020. <https://www.total-slovenia-news.com/politics/6576-jansa-pledges-to-fight-cultural-marxism-in-online-discussion-with-orban-vucic-on-future-of-europe>.
- Miller, Jean-Alain.** »Šiv.« V *Psihoanaliza in kultura*, prevedla Rastko Močnik in Slavoj Žižek, 257–273. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1981.
- PA Media.** »There is Such a Thing as Society, Says Boris Johnson From Bunker.« *Guardian*, 29. 3. 2020. <https://www.theguardian.com/politics/2020/mar/29/20000-nhs-staff-return-to-service-johnson-says-from-coronavirus-isolation/>.



- Press Releases.** »Rule of law in Slovenia: MEPs conclude their first mission to the country.« *European Parliament News*, 15. 10. 2021. <https://www.europarl.europa.eu/news/en/press-room/20211011IPR14622/rule-of-law-in-slovenia-meps-conclude-their-first-mission-to-the-country>.
- R., Jure.** *Manifest za domovino. Slovenska identitarna ideja*. Ljubljana: Založba Nova Obzorja, 2018.
- Smallpage, Steven M., idr.** »Who are the conspiracy theorists? Demographics and conspiracy theories.« V *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, uredila Michael Butter in Peter Knight, 263–278. London in New York: Routledge, 2020.
- Šumič Riha, Jelica.** »Jetniki drugega, ki ne obstaja.« *Filozofski vestnik* 28, št. 1 (2007): 81–100.
- Volk, Luka.** »Grimis: Iz šol je treba nagnati vso LGBT in ostalo kulturno-marksistično indoktrinacijo.« *Mladina*, 15. 3. 2021. <https://www.mladina.si/205895/grims-iz-sol-je-treba-nagnati-vso-lgtb-in-ostalo-kulturno-marksisticno-indoktrinacijo/>.
- Zupančič, Alenka.** *Konec*. Ljubljana: Analecta, 2019.
- Zupančič, Alenka.** »Konec.« *Alternator*, št. 29 (2020), 18. 6. 2020. <https://www.alternator.science/en/long/konec/>
- Zupančič, Alenka.** »Kratka razprava o teorijah zarote.« *Filozofski vestnik* 51, št. 3 (2020): 245–262.



# Protislovja delegirane ljubezni

Dino Manzoni

---

## **Protislovja delegirane ljubezni**

V prispevku analiziramo aktualne, konkretne montaže ljubezenskih doživljajev, praks in predst. Na več mestih se opiramo na empirične podatke, ki jih je v raziskavah zbrala Eva Illouz. Ker so poročanja udeležencev v veliki meri nedosledna in protislovna, smo se vprašali, kako je mogoče, da subjekti materializirajo svojo ljubezen v obliki praks, ki jih narekujejo tržno posredovani množični mediji, obenem pa se imajo za avtentične, izvirne posameznike, ki niso tako naivni, da bi verovali v trivialnosti – v fikcijo, kot je ljubezen. V prispevku skušamo razviti logiko tovrstnih, za aktualno koncepcijo ljubezni konstitutivnih protislovij in poiskati osrednji mehanizem, ki omogoča nemoteno, ponavljajoče se izvajanje ljubezenskih ritualov, na podlagi katerih subjekti odložijo, prenesejo svoje lastno verovanje v ljubezen, utelešeno v materialnih praksah, na drugega. Ugotavljamo tudi, da je danes ljubezensko razmerje v splošnem dojeto v okvirih liberalnopsihološkega diskurza o naravi medosebnih odnosov, ki promovira idejo tako imenovanih »čistih razmerjih«. Znotraj tega dispozitiva naj bi šlo v ljubezenskem razmerju predvsem za enakovredno, vzajemno korist intimnih partnerjev, poudarkom na čustvenem profitu ter osebnostni rasti v formi samoaktualizacije. V procesu zgodovinske transformacije narave ljubezenskih in drugih medosebnih razmerij smo tako prispeli do faze psihologizacije in ekonomistifikacije ljubezni ter čustvenega življenja v splošnem, ki so postali zgolj še *ena izmed mnogih oblik kapitala*.

**Ključne besede:** Mannoni, Freud, Illouz, ljubezen, psihologija

## **The contradictions of delegated love**

In this paper, we analyze current, concrete descriptions of love experiences, practices, and representations. At several points, we draw on empirical data collected by Eva Illouz in her research. Since participants' accounts are largely inconsistent and contradictory, we have wondered how it is possible for subjects to materialize their love in the form of practices dictated by market-mediated mass media, and at the same time consider themselves authentic, unique individuals who are not so naïve as to believe in trivialities - in a fiction like love. In this paper, we attempt to develop the logic of such contradictions that are constitutive of the contemporary notion of love, and to find the central mechanism that enables the uninterrupted, repeated performance of love rituals, on the basis of which subjects dispose of their own belief in love, embodied in material practices, and transfer it to the other. We also note that the love relationship today is generally understood within the framework of a liberal psychological discourse on the nature of interpersonal relationships that promotes the idea of so-called „pure relationships“. In this dispositif, the love relationship is said to be primarily about the equal, mutual benefit of intimate partners, with an emphasis on emotional economy and working toward self-actualization. In the course of the historical transformation of the nature of love and other relationships, the individual, love, and social relationships as such have been psychologized and have become *a new form of capital*.

**Key Words:** Mannoni, Freud, Illouz, love, psychology

## O neaktualnosti ljubezni danes

»[L]jubezen je treba na novo iznajti, to je jasno. Varni odnos je vse, kar si je danes sploh mogoče želeti. Ko je varnost pridobljena, sta srčnost in lepota postavljeni na stranski tir: ostane le hladno preziraštvo, hrana sodobnega zakonskega razmerja.«<sup>1</sup>

Začeli bomo z opazko, da ima danes javnost tistega, ki verjame v sentimentalno in zastarelo, neproduktivno praznoverje, kliše, kot je ljubezen za popolnega naivneža, ki ne razume resničnega življenja ter naravnega zakona vladavine močnejšega, po katerem naj bi se medosebna razmerja spletala in uravnavala. To zagovarjata tako evolucijska biologija kot tudi psihologija. Biologija instrumentalistično zagovarja, da ljubezen služi zgolj evolucijskemu namenu, in sicer za potrebe golega preživetja ter reprodukcije človeške vrste ali celo zgolj reprodukciji specifičnega (sorodstvenega) genotipa. Psihologija medosebnih odnosov, ki izhaja iz liberalne predpostavke, svetuje recipročnost, simetrijo in demokratično organizacijo, in sicer še posebej v ljubezenskih odnosih. Intimni odnosi naj bi potemtakem temeljili na racionalnosti in svobodni izbiri.

Nevidna predpostavka liberalno-psihološkega videnja problema ljubezenskih razmerij je določeno (fantazmatsko ukrojeno) dojetje preteklosti, po katerem so bili ljudje nekoč nevedni in praznoverni hlapci. Slednji naj bi bili sužnji avtoritete, trajnih zakonskih razmerij, obenem pa naj bi domnevno resnično verovali v fikcijo, kot je denimo sublimna romantična ljubezen ali *l'amour fou* (kot je trdil, recimo Denis de Rougemont).<sup>2</sup> Ob tem se postavlja vprašanje, ali ni ta fantazma o naivni pretekli tradiciji nek konstitutivni, oporni in s tem operativni element današnje družbene realnosti, ki podpira ljubezensko ideologijo njenih ritualov in praks.

Izhodiščna vprašanja, ki jih bomo v prispevku nagovorili in pretresali, so naslednja: kakšen je status ljubezni v sodobnem svetu? Katere prakse in diskurzi spremljajo ljubezenski proces danes? Kakšno vlogo ima ljubezen

1 Arthur Rimbaud, *A Season in Hell & the Drunken Boat* (New York: New Directions, 2011 [1873]), 54.

2 Denis de Rougemont, *Ljubezen in zahod* (Ljubljana: Založba / \*cf., 1999).

v sodobni družbi? Je psihologija medosebnih odnosov primarno področje, iz katerega je treba misliti pojav ljubezni (kot čustvo)? Obstaja nekaj takega, kot je golo ljubezensko čustvo, ki se izmika pojmovni strukturi, ali je to zgolj posledica tega, da pojma ljubezni danes *ne zmoremo misliti*?

Za analizo in deskripcijo prevladujočih sodobnih ljubezenskih ritualov, situacij, praks in predstav ter njihove podvrženosti racionalizaciji se bomo naslonili predvsem na empirične raziskave kulturne sociologinje Eve Illouz. V okviru načel znanstveno kritične analize bomo s pomočjo načel psihoanalitične metode, natančneje freudo-lacanovskega konceptualnega aparata skušali sistematično in dosledno formulirati aktualno pojmovno strukturo ljubezni ter njena notranja protislovja. Pri tem bomo upoštevali ontološko primarnost materialnih praks, na podlagi katerih je mogoče odkriti zavesti izmikajočo se idejno strukturo ljubezni. Strukturalna analiza, ki jo bomo izvedli, je vsebinska in formalna hkrati. Sledili bomo analitičnemu načelu, da je notranja dialektična protislovja ter njihove posamezne člene ali komplekse členov treba nasloviti, jih do konca razviti (in ne naturalizirati, utajiti, enostavno odpraviti kot nesmisel, biologijo ali človeško napako), kar lahko vodi do artikulacije jasnejšega in poglobljenega razumevanja aktualne narave ljubezenskih razmerij ter njihovega udejanjanja v obliki materialnih praks.

Torej, kako danes razumemo ljubezen in katere prakse jo spremljajo? Roland Barthes v *Fragmentih ljubezenskega diskurza* [1977] analizira pojmovanje ljubezni. Pri tem uporablja semiološko metodo. Delo je sestavljeno iz fragmentov, ki vsebujejo figure ljubezni, kar implicira necelost, mnoštvo singularnih ljubezenskih pozicij, protislovnih duševnih stanj, zaznav in občutkov. Sama struktura dela že nakazuje raztresenost, razpršenost in razbitost subjekta-v-ljubezni. Barthes za začetek predlaga naj prisluhnemo tistemu, kar je v glasu zaljubljenca neaktualno. Pri tem ugotavlja, da je ljubezenski diskurz danes izjemno samotni, dejansko *izključen* iz osrednjega družbenega polja dogajanja:

»[m]orebiti ga govorijo tisoči subjektov (kdo ve?), a podpira ga ne nihče; sorodne govorice so se mu popolnoma odrekle: ne menijo se zanj, podce-  
njujejo ga in se norčujejo iz njega, ki ni odrezan edinole od moči, temveč  
tudi od njenih mehanizmov (znanosti, vednosti, umetnosti). Če diskurz

njegova lastna sila na ta način prepusti naključjem neaktualnosti in ga izžene iz vsake črednosti, mu ostane le, da je kraj – četudi skromen – *potrjevanja*.<sup>3</sup>

Problem, ki ga Barthes izpostavi, je, da je ljubezenska govornica danes nekakšna pomensko *prazna govornica*, kar je posledica dejstva, da je prepuščena privatnosti subjekta, saj nima nikakršne podpore, vzvoda, legitimacije s strani pomembnih družbenih institucij, zavodov, podjetij ter politike, znanosti in umetnosti. A zakaj je tako? Zakaj je tradicionalni, univerzalni, javni ljubezenski diskurz v nekem smislu *mrtev*, izključen iz političnega prostora in institucij umetniške produkcije ter vednosti, ki bi ga lahko legitimirale? Ali je sploh res, da je popolnoma izključen iz družbenih ustanov, praks in aparatov, ali je morda v družbenoekonomskem in političnem polju še bolj vseprežemajoč in vseprisoten kot kadarkoli prej? Kdo ga v tem legitimira? Bi to lahko bil Trg? Je mogoče, da se legitimira sam? Ali v resnici služi neki popolnoma drugi funkciji, recimo ideološki, kot jo je družbenozgodovinsko gledano imela ljubezen skorajda v vseh predhodnih obdobjih? Lahko bi postavili hipotezo, da je ljubezen, četudi jo spontano dojemamo kot psihološki pojav, ki črpa svoj smisel in producira pogoje za lasten obstoj na ravni posameznikov dejansko skozi vso človeško zgodovino igrala pomembno družbenopolitično vlogo ter je tako pogosto bila v funkciji prevladujoče ideologije in njenih materialnih pogojev reprodukcije.

Če nadaljujemo z eksegezo Bartha:

»[z]godovinski obrat: nespodobno ni več seksualno, temveč *sentimentalno* – cenzurirano v imenu tistega, kar je navsezadnje zgolj *druga morala*«. <sup>4</sup>

In še: »[m]oralni davek, ki ga je družba predpisala za vse transgresije, danes bolj prizadene strast kakor spolnost. Vsakdo bo razumel, če ima X velikanske težave s svojo spolnostjo; nikogar pa ne bodo zanimale težave, ki jih utegne Y imeti s svojo sentimentalnostjo: ljubezen je obscena natanko v tem, da postavlja sentiment namesto seksa«. <sup>5</sup>

Barthes je tako zaznal nek premik, ki se je zgodil po (drugi) seksualni revoluciji na Zahodu. Tukaj mu moramo pritrčiti, da tisto, kar je postalo nespodobno in *obsceno*, celo zaničevano kot imaginarno, neracionalno, nefunkcionalno, se

3 Roland Barthes, *Fragments ljubezenskega diskurza* (Ljubljana: Založba /\* cf., 2019), 5.

4 Ibid., 198.

5 Ibid., 200.

pravi neproduktivno, ni več sama spolnost – in z njo povezane, kot da transgresivne, perverzne spolne prakse (njihova nemoralnost) – marveč ravno ljubezen.

Pridodati je treba, da je danes, skoraj pol stoletja po objavi Barthesovih *Fragmentov*, postal problematičen tudi izraz sentimentalnost, in sicer zaradi ponovne vrnitve romantizma, ki je kot kulturna etika vseskozi spremljal vznik ter razvoj neoliberalizma od sedemdesetih let prejšnjega stoletja dalje. Dojemanje ljubezni kot sentimenta oziroma v polju (psihologije) čustev je namreč posledica procesov individualizacije, privatizacije, psihologizacije ter *emocionalizacije ljubezni* danes. Tako prevladujoči ljubezenski diskurz dejansko izhaja iz psihologije medosebnih odnosov, nevrobiologije čustev, čeprav se je v tem samorazvoju prelevil in dobil svoje zatočišče v področju psihologije intimnih partnerskih razmerij in komunikacije.

Znotraj tako postavljenega problema se nam zastavlja elementarno vprašanje: kako psihologija sploh razume pojem ljubezni? Dejansko se psihologija s tem vprašanjem sploh ne ukvarja, saj raje *deluje* in preučuje ljubezenske odnose »takšni, kakršni so,« in sicer na podlagi primarnosti metodologije ter njej podrejenih operativnih definicij. Tako psihologija spontano raziskuje ljubezen znotraj registra posameznikove zavesti ter smisla, ki ga slednji pripisujejo svojemu doživljanju in odnosom. Slednje dojema v okvirih liberalizma, česar se niti sama ne zaveda, saj večinoma ne reflektira niti lastnih predpostavk in ne poseduje splošne teorije, na podlagi katere bi lahko v totaliteti dojela svoj lastni predmet preučevanja. Ob tem kot družboslovna znanost – za katero je še posebej nujno, da poda konsistentno utemeljitev lastnih predpostavk – kaže konservativno in konformistično naravo, tendenco. V tej luči bi lahko rekli, da je cilj psihologije medosebnih odnosov in nevrobiologije čustev ljubezni nekako nadeti uzde, jo transsubstancializirati v obvladljivo stanje, ki ga je mogoče kognitivno in vedénjsko regulirati, kontrolirati, prilagoditi. Tako psihologija trdi, da je tisto, na čemer je treba pragmatično »delati« v intimnem razmerju, v resnici *odnos* (kot bomo videli še kasneje), v obliki skupne dejavnosti. Ljubezni potemtakem preostane zgolj to, da je neko čustveno stanje, ki ga je treba nadzorovati, da ta odnos ne bo trpel. A o kakšnem tipu odnosa je sploh govora?

Znanstvena psihologija se je vzpostavila kot znanost, ki sistematično ter empirično preučuje procese zavesti. Tovrstno pojmovanje duševnosti



oziroma zavesti kot zavesti o sebi (*self-consciousness*) pa predpostavlja *neko razumevanje posameznika, in sicer liberalno*. Tovrstno pojmovanje individuuma (kot »nedeljivega«) je neločljivo od specifičnega razumevanja družbe, znotraj katere je ta razumljeni kot substancializiran, atomiziran, od družbene strukture neodvisen, vselej že sam na sebi naravno dan, samotransparenten posameznik. Psihologija odnosov, ki je s svojimi popularnimi nasveti prodrla v splošno javnost, prodaja nasvete o tem, kako razumeti in prakticirati intimna razmerja, tudi družinska, kaj naj bi bil njihov cilj, kako se je treba vesti v partnerskih odnosih, da bodo vsi partnerji obravnavani »enakovredno« ter bodo posledično imeli vsi deležniki *enako* mero koristi, predvsem emocionalne. V tem psihologija utaji bistven element *nerazmerja*, iz katerega se poraja temeljna nesimetrija, ki generira protislovja, znotraj katerih se vzpostavlja vsako družbeno razmerje. Ker utaji jedrno nerazmerje, mora predpostaviti obstoj idealne simetričnosti in ploskosti v sebi polnih samozadostnih socialnih odnosov. Slednji naj bi sledili racionalnemu, pragmatičnemu upravljanju, idealu funkcionalnosti in realizma. Medosebni odnosi naj bi temeljili na recipročni, pravični izmenjavi vsega, od dobrin do čustvene ekonomije in pozornosti. Čeprav je treba biti kritičen, zlasti do tega zadnjega, moramo upoštevati, da o ideji ljubezni ni mogoče govoriti mimo aktualnih posebnosti (liberalne) psihologije medosebnih odnosov, kar nakazuje na neko specifično problematiko ljubezenskih razmerij danes.

Če zgoraj artikulirano formuliramo še drugače: v okvirih pozitivističnega diskurza, ki naivno in nereflektirano predpostavlja, da ve, o čem govori, ko govori o ljubezni, torej, kaj ljubezen *je*, v resnici opisuje okolne spremljajoče fenomene, ki so obravnavani v luči predpostavljene liberalne ideologije, npr. čustva, navezanost, potrebo po pozornosti, intimnost, partnerstvo, komunikacijo, spolnost itd. Tako postavlja norme za doseg »pravih,« »zdravih« odnosov, kar je izraz dejanskega moralizma psihologije, ki spodkopava njej znanstveni status, ali pa je ljubezen celo reducirana na evolucionistično teleologijo ter nevrobiološke mehanizme sproščanja hormonov in nevrotansmitorjev v možganih po modelu t. i. možganskega nagrajevalnega sistema, kar ne pojasni popolnoma ničesar o naravi ljubezenskega procesa, četudi daje takšen videz. Pri tem ne smemo pozabiti, da je bil temeljni osamosvojitveni korak znanstvene psihologije ravno v njeni ločitvi od predmetnega polja

fiziologije. Wilhelm Wundt je osamosvojil psihologijo ravno na podlagi predpostavke, da je psihična, simbolna kavzalnost ireduktibilna na fiziološko, iz česar sledi, da psihičnih pojavov in procesov ni mogoče adekvatno preučevati neposredno na ravni fiziologije ter da se je treba dokopati do psiholoških zakonov, mehanizmov in razlag.

Vendar pa tudi zgolj deskripcija zavestnih, torej psihičnih fenomenov ne pojasni tega, kako razumeti delovanje ljubezni iz perspektive razmerja. Četudi nekateri v liberalnem individualističnem zanosu trdijo, da je ljubezen za vsakogar to, kar privatno, notranje (ob)čuti, kar sam hoče (če se le za to odloči in sprejme igro ljubezni), je tovrsten diskurz še kako *simptomatičen* in kaže na nezmožnost mišljenja ljubezni *kot* ljubezni (kot pojma) ter njenih inherentnih protislovij in pogojev. V procesu psihologizacije ljubezni je praviloma utajena njena družbenopolitična razsežnost, strukturne determinante ter inherentni antagonizmi, na podlagi katerih nam je kot socialni in realni pojav sploh dana. Posledica tega je neko splošno popularno prepričanje, da je ljubezen nekaj, kar je treba »*čutiti*«, ne *misлити*. Vendar se lahko vprašamo, od kod ta strah pred dosledno sistematično, logičnim zakonitostim zavezano analizo in refleksijo ljubezni ter njenih (družbeno strukturiranih) pogojev oziroma pred tem, da naj bi *misel* uničila »bistvo« same ljubezni? Ironično je, da četudi naj bi bila ljubezen nekaj kar se izmika pojmovni strukturi ali ubesedenju, torej reprezentaciji, je naša družba prepredena z ljubezenskimi podobami, ki nam narekujejo kako ljubiti in kaj je ljubezen, ne da bi rabili o tem resno premišljevali in preučevati.

Obstaja pa še neka druga, hrbtna stran zgoraj opisanega procesa psihologizacije ljubezni. Kot smo že izpostavili, je danes, kakor ugotavlja Barthes, nekoč javni, v institucijah utemeljen ljubezenski diskurz mrtev in ga je nadomestil – kakor ugotavljamo sami – na videz »neinstitucionalni,« kot da nevtralni strokovni diskurz psihologije. Po drugi je strani naš socialni vsakdan prepreden in bombardiran z ljubezenskimi motivi, posredovanimi s pomočjo množične kulture globalnega kapitalizma (v filmski, glasbeni, literarni, (avto)biografski obliki, motivi v tržnem oglaševanju), memi in podobami, sporočili, izdelki, narativi, storitvami (*wellness* industrija, storitve strokovnjakov, prodajanje izkušenj v obliki potovanj, raznih doživetvenih dejavnosti, festivalov itd.) Pod vplivom te vsesplošne medijizacije družbe

v posredovanih podobah in simulakrih posameznika vodi močna potreba oziroma željo po predstavljenih ljubezenskih užitek. Četudi je akt inscenacije vselej določal neko *formo ljubezenskih praks*, pa je v sodobnem svetu vendarle drugačna mizanscena, konstelacija med zaljubljenici in velikim Drugim (kar bomo razvili v podpoglavju o fetišizmu). Ironija je v tem, da naj bi teatralnost željo potešila, a dejansko proizvaja zgolj nove želje ter posledično občutke nelagodnega pomanjkanja, ki iskanje izpolnjenosti in sreče v ljubezni perpetuira v neskončnost.

Torej po eni strani tržne oglaševalske prakse vse bolj nagovarjajo posameznikovo emocionalno življenje, notranje izkustvo in sebstvo oziroma *self* kot unikatno, osebno identiteto. Po drugi strani pa je definiranje, nadzorovanje in usmerjanje psihološkega, čustvenega življenja ter medosebnih odnosov postalo aplikativno znanstvena, gospodarska in (bio)politična agenda. Neoliberalizem je namreč omogočil posebno koalicijo, in sicer zvezo zasebnega in javnega, notranjega in zunanjega, individualnega in kolektivnega, na podlagi katerih je skrb za duševno počutje in higieno postala domena specializiranih ustanov, organov, storitev ter poklicev. Tako postanejo vsa vedënja (tudi izven delovnega časa) ekonomistificirana ter s tem potencialen vir pridobivanja posebne vrste kapitala, in sicer *osebnostnega*. Slednjega je mogoče tako kot vsako obliko kapitala pridobivati, investirati, (izmenjavati, kalkulirati, oplajati, akumulirati in monetizirati. Namesto *socialnega* smo očitno interpelirani v procese in prakse *psihološkega samoupravljanja*.

Kot je razvidno iz zgornjih opisov, sta demistifikacija in demitologizacija ljubezni prva koraka k resni refleksiji preučevanega pojava, saj je očitno, da je današnji svet v nekem oziru še kako poln ideologije ljubezni. Njen rezultat je utajitev travmatičnih učinkov, ki izvirajo iz necele, notranje razcepljene, protislovne narave, človeških ljubezenskih razmerij ter same družbene, simbolno posredovane realnosti. Da bi dobili vpogled v širši družbeni kontekst, v katerem živimo, ljubimo in delujemo (v ljubezni), se bomo najprej naslonili na ugotovitve in podatke, ki jih je v svojih empiričnih raziskavah pridobila in uredila Eva Illouz.

## Ljubezenski rituali

Kot v svojih študijah ugotavlja že omenjena avtorica, sodobni posameznik dojema samega sebe, socialne interakcije in medosebne odnose, v katerih vsakodnevno komunicira in deluje v diskurzivnem okviru in terminih liberalne psihologije. V delu *Hladne intimnosti: oblikovanje čustvenega kapitalizma* Illouz definira pojem »čustvenega kapitalizma,« s katerim poskuša razdelati povezavo psihologije s prevladujočo družbeno stvarnostjo, njenim kapitalističnim političnoekonomskim redom, iz katerega izhaja posebnost aktualnih družbenih razmerij:

»[č]ustveni kapitalizem je kultura, v kateri čustveni in ekonomski diskurzi ter prakse drug drugega vzajemno oblikujeta in na ta način ustvarita obsežno, temeljito gibanje, v katerem afekt postane bistven vidik ekonomskega obnašanja in v katerem čustveno življenje – zlasti ‚zdravo‘ čustveno življenje srednjih razredov – sledi logiki ekonomskih odnosov in menjave.«<sup>6</sup>

Avtorica torej ugotavlja inherentno povezanost, vzajemno prepletanje in sodoločanje dveh na videz nasprotujočih si praks ter operacij, in sicer počutstevovanja blagovnih odnosov ter poblagovljenja čustev. Illouzina teza je, da se je sodobni kapitalizem, še posebej v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, »oblikoval vzporedno z oblikovanjem močno specializirane čustvene kulture«.<sup>7</sup>

Toda kakšne posledice imajo tovrstni procesi za sodobna ljubezenska razmerja? Stvar je v tem, da je neoliberalna ideologija dodobra zamajala, oziroma celo do neke mere razsula klasične meje med javno in zasebno sfero. Po eni strani postaja marsikaj, česar si prej ni bilo mogoče niti zamisliti, privatizirano, recimo človeška notranjost. Namreč s pomočjo novih spletnih in informacijskih tehnologij ter komunikacijskih platform je mogoče množično pridobivati podatke o osebnih preferencah, željah, občutjih, motivih, premišljevanjih, zanimanjih, strahovih itd. Po drugi strani pa postajajo še tako intimne, notranje in privatne zadeve slehernika *javne*, in sicer s pomočjo socialnih omrežij ter pod vplivom oglaševalske industrije ter t.i.

6 Eva Illouz, *Hladne intimnosti: oblikovanje čustvenega kapitalizma* (Ljubljana: Krtina, 2010), 16.

7 Illouz, *Hladne intimnosti: oblikovanje čustvenega kapitalizma*, 15.

terapevtske kulture, njenega imperativa po tem, naj se javno izpostavimo, izpovemo, razkazujemo, izrazimo. Predpostavka tovrstne kulture, na katero je vplivala romantična ideologija, je, da se intimna izpoved o notranjih občutkih in izkustvih posameznika obravnava kot dejanski indikator, jamstvo za njihov resničnosti status ter s tem nedotakljivost in inherentno vrednost vsakega posameznika. Ob tem se samodejno postavljata naslednji retorični vprašanji, na kateri bomo odgovorili nekoliko kasneje: od kod torej potreba po izpostavljanju ter zahteva po pri(po)znanju s strani drugega/Druegega? Ali smo res tako samodoločujoči in neodvisni, kot skušamo prikazati?

Vrnimo se k ljubezenskim razmerjem. Eva Illouz v delu *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism* (1997) navaja, da so subjekti njene raziskave najpogosteje poročali o tem, kako so se njihovi najbolj romantični trenutki odvijali v eksotičnih ali luksuznih okoljih ter v Naravi. Zaljubljeni so te kraje dojemali kot simbolično in geografsko odmaknjene od vsakdanjega, monotonega delovnega življenja, ki poteka znotraj okvirjev produktivne sfere in družbenih norm ter zahtev. Tako je mogoče trditi, da sodobni subjekti-v-ljubezni svoje vedènje dojemajo kot *transgresivno*,<sup>8</sup> torej kot da osamosvojeno, izven ustaljenih konvencij, pravil, *mainstream* družbenih praks ter vrednot. Illouz dodaja: »[t]rdim, da v oglaševalskih podobah prevladujejo vizualni klišeji, ki povezujejo romantiko s potovanjem in naravo. Te podobe ponujajo utopično vizijo organskega razmerja, brez neenakosti javne produkcijske sfere.«<sup>9</sup>

Lahko se vprašamo, od kod to silno hrepenenje po organskih, čistih razmerjih, na katera družbena realnost naj ne bi imela nikakršnega vpliva. Kot da je družba tista, ki nam preprečuje harmonične medosebne odnose. Četudi je zadeva nekoliko ironična, mediji nagovarjajo in naslavljajo posameznika tako, da se v ljubezenskih podobah, narativih, slednji narcistično prepoznajo

- 8 Treba pa je opozoriti, da transgresivnost sama po sebi ni nujno del subverzivnega ali emancipatornega procesa, saj je – kot nam kažejo zgodovinske izkušnje – funkcija transgresivnih praks v polju ljubezensko-seksualnih razmerij prej v službi konformističnega in konservativnega utrjevanja prevladujoče ideologije ter reprodukcije obstoječih družbenih razmerij.
- 9 Eva Illouz, *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism* (London: University of California Press, 1997), 15.

(dejansko z njimi identificirajo), kar jih interpelira v želeče subjekte, potrebne ljubezni. Posamezniki samodejno privolijo v participacijo v dejavnostih, ki jih promovirata popularna kultura in tržno oglaševanje, v katerih očitno uživajo, četudi jim ti s časom proizvedejo le globlje nezadovoljstvo.

Illouz dodaja, da so bile zgodbe preiskovancev običajno kratke, intenzivne, polne spontanosti, estetike in prežete z občutki očaranosti, fascinacije.<sup>10</sup> V tem se nam razkrije še neka druga razsežnost, ki je konstitutivna za sodobne romantične prakse, in sicer posebna forma uživanja. Tako Illouz: »[v] nasprotju z mojimi pričakovanji ti užitki niso imeli neurejenega dionizijskega značaja, ki naj bi bil značilen za postmoderno doživetje. Namesto tega so prikazali zelo urejen apolonski vidik verskih obredov.«<sup>11</sup>

Brisanje mej med javnim in privatnim se očitno kaže tudi v razmerju do užitka, ki – strukturno gledano – vse bolj postaja užitek-za-drugega, četudi je bilo vselej uživanje posredovano z Drugim (več o tem spodaj). Četudi se užitek kaže kot nekaj, kar je nekontrolabilno in onkraj zavestne volje posameznika, so ljubezenski rituali očitno še kako načrtovani ter se kljub temu promovirajo kot posebna, užitka polna doživetja. Kakšno korist ima potemtakem posameznik od njih?

Lahko postavimo hipotezo, da je tovrstni menedžerirani, načrtovani eskapizem (beg pred realnim ljubezni) v obliki ritualov, *očiščenja* ali ljubezenskega *umikanja*, ki naj bi potekali izven trivialnega, vsakdanjega življenjskega okolja, rutinizirane sfere produkcije, dejansko ravno v funkciji akumulacije neke druge oblike kapitala. Užitek, ki ga proizvajajo, je mogoče prešteti, ga deliti, torej kopičiti v obliki osebnega kapitala. Vendar pa kompulzivni vidik tako verskega obredja kot tržno posredovanih ljubezenskih ritualov obenem implicira in uteleša neko obliko spodletelosti in nezadovolj(e)nosti, ki se poraja iz aktualne družbene tržne konfiguracije njenih obljub glede izpolnjenosti vsake želje slehernika.

Dodali bomo premislek, ki se nanaša na opazko, da so v sedanjosti prakticirani tradicionalni rituali, navade in prakse, ki spremljajo recimo institucijo

<sup>10</sup> Ibid., 182.

<sup>11</sup> Ibid., 15.

zakona pod vplivom množične kulture, *predelani v potrošniško industrijo*, ki zajema marsikaj – od prodaje dragih prstanov, oblek, najema fotografov, porok do poročnih potovanj, doživetij, daril idr. presenečanj. Narava teh pa je resnično ironična, saj so presenečanja v raznih oblikah dejansko *pričakovana*, zrežirana – ne presenetijo nikogar in ne vnesejo v realnost ničesar resnično novega. Kljub vsemu pa magično vzbujajo užitek, vzhičenost in evforijo. Zanimivo je, da se kljub vsej zahtevi po ljubezni (ki naj bi bila kot da slepa), svobodi, avtonomiji in demokraciji v medosebnih odnosih na Zahodu velika večina ljudi še vedno poroča znotraj svojega socialno-ekonomskega razreda, četudi se od posameznika pričakuje, da se poroči zaradi ljubezni in ne iz ekonomskih koristi (kar je dediščina razsvetljenstva v obliki ideje ki jo najdemo pri Rousseauju). Prav tako je poročni obred postal neke vrste spektakel, ki izkazuje poleg užitka tudi finančno zmožnost ter družbeni status poročencev ter njunih družin. Nižji srednji razred in delavski razred ter prekarni delavci si načeloma ne morejo privoščiti konkretne oziroma zaželeno spektakularne poroke.

Če naredimo majhen preskok in se vrnemo na zgoraj opisana prevladujoča in protislovnna diskurza, bomo za konec navedli deli Maxa Webra, *Protestantska etika in duh kapitalizma*<sup>12</sup> ter Colina Campbella, *Romantična etika in duh porabništva* [1987],<sup>13</sup> v katerih sta vsebovana oba sistema vrednot, navidezno paradoksnii logiki, ki sta za našo nadaljnjo izpeljavo bistvena. Obema avtorjema uspe aдекватno opisati družbeno realnost in njeno zgodovinsko pogojenost, četudi umanjka razlaga pogojev in mehanizma soobstoja ter povezave med obema protislovnima platema. Na eni strani imamo protestantsko etiko, ki zapoveduje racionalnost in asketsko samoodpovedovanje, ki je po Webru dosegla apoteozo v Kalvinizmu. Campbell nasprotno opozarja, tako kot še nekateri drugi avtorji, recimo Isaiah Berlin, na pogosto spregledano hrbtno plat puritanskega protestantskega izročila, in sicer pietizem.

»V tem okolju se je pietistično gibanje, ki je pravi izvor romantike, tako globoko zakoreninilo v Nemčiji. Pietizem je bil veja protestantizma, njegovo

12 Max Weber, *Protestantska etika in duh kapitalizma* (Ljubljana: Studia Humanitatis, 1988).

13 Colin Campbell, *Romantična etika in duh sodobnega porabništva* (Ljubljana: Studia Humanitatis, 2001).

bistvo pa je bilo natančno preučevanje Biblije in globoko spoštovanje osebnega odnosa med človekom in Bogom. Poudarek je bil na duhovnem življenju, preziru do učenja, rituala in forme, pompa in obredov, predvsem pa na individualnem odnosu trpeče duše s svojim stvarnikom. Spener, Francke, Zinzendorf, Arnold – vsi ti ustanovitelji pietističnega gibanja so prinesli tolažbo in odrešitev mnogim družbeno degradiranim in politično obupanim ljudem. Zgodil se je nekakšen umik v globino.«<sup>14</sup>

Campbell ugotavlja, da sentimentalna, pietistična plat protestantskega gibanja že od vsega začetka, torej od vzpona kapitalizma, konstituira drugo plat duha kapitalizma, in sicer *potrošništvo*, ki je prevzelo določen del ideologije romantike. Tako pravi:

»Čeprav je njuno nasprotje res »protislovje« v kulturi, ni protislovje v kapitalizmu, prav narobe, takšna oblika kulturnega razločevanja je bila značilnost kapitalističnih družb že od rojstva in je najbrž nujna za njihovo trajno življenje.«<sup>15</sup>

Izjemno produkcijo v času industrijske revolucije je poleg bliskovitega razvoja znanosti in tehnologije omogočila neka etika, *duh kapitalizma*, ki se izraža v poudarjanju pridobitništva, samoodgovornosti, storilnosti (dejansko hiperaktivnosti), samoobvladovanju, samoodpovedovanju (v obliki skopuštva ali kot da racionalnega varčevanja), nenasitnosti (večnemu kopičenju), utilitarizmu, instrumentalizmu in preračunljivi podjetniški logiki. Vendar, da se je lahko kapitalistični duh in materialna produkcija razširila in skokovito rastla, je bilo treba proizvesti dovolj spodbudno povpraševanje po proizvedenem blagu. Ideologija, ki poganja konzumpcijo v obliki kulture ritualiziranega potrošništva oziroma blagovnega fetišizma (Marx), pa ne more biti puritanska, asketska, temveč prej njej diametralno nasprotna. Tako se tematike, motive in vrednote, ki jih oglašuje in promovira potrošniška kultura, se napajajo iz zakladnice romantizma. V nasprotju s puritanskim izročilom protestantske etike romantična zapoveduje nek posebno obliko hedonizma, privilegira estetiko, razvedritev (navidezno brezdelje, ki je danes dejansko tabu), transgresijo družbenih norm in zakonov ter vrednote, kot so

14 Isaiah Berlin, *Izvori romantike* (Ljubljana: Krtina, 2012), 49.

15 Campbell, *Romantična etika in duh sodobnega porabništva*, 338.



ekspresivnost, emocionalizem, nostalgija, avtentičnost, notranjost (duševna globina), strast, ekstatičnost, individualizem (v obliki genijevega protesta proti univerzalnosti), ustvarjalnost, samoizpovedovanje in samoizražanje, tragičnost, čutnost, harmonijo, naravnost in uporništvu proti zatiralni družbi. Romantični motivi in vrednote so se v procesu popularizacije pretvorili v vodilo *estetizacije vsakdanjega življenja* in postale neke vrste smernice za življenjski stil.

Za nas je bistveno, da si religiozna, kulturna in gospodarska razsežnost družbenega življenja potemtakem niso nasprotujoče in ločene sfere človekove eksistence, temveč se medsebojno in vzajemno podpirajo ter sokonstituirajo sodobnost, četudi na prvi pogled zastopajo nasprotujoče si ali protislovne interese, ideje in vrednote. Na eni strani imamo protestantski obrat k materializmu, po drugi pa je ta obrat k tosvetnemu, očitno vnesel drugi obliko idealizma ali duhovnost, ki se izraža v romantičnih motivih in vrednotah.

Pridodati je treba opozorilo, da je romantična ideologija, ki cirkulira v okviru tržne sfere, vendarle nekoliko predelana verzija klasične romantične ljubezni, četudi je ohranila osrednjo idejo usodnosti ljubezni, torej predpostavko o tem, da nekje na svetu obstaja naša sorodna duša (Tisti ali »the One«), ki nas bo izpolnila v ljubezenskih zadevah. Nostalgijo in nasilje nedosegljive ljubezni je zamenjano za realizem in dejavnost v razmerju. Ob tem ji je odvzeta melanholična fiksiranost na nedosegljiv ljubezenski objekt, ki poraja obup in v končni fazi rezultirata v samomoru. Stvar je v tem, da je znotraj romantične ljubezenske paradigme ta nerealizabilna znotraj obstoječega sveta, saj je absolutna ljubezen mogoča zgolj v onstranstvu, ki je dojet kot mistični, večni, izpolnjen svet. Konstitutivna nezmožnost ljubezenskega razmerja kot takega (kasneje bomo videli, zakaj) je transponirana v območje neke nesrečne ali patološke družbene realnosti in njenih materialnih pogojev. Če navedemo nekaj reprezentativnih literarnih primerov romantičnega ljubezenskega ideala: Wagnerjeva *Tristan in Izolda*, *Romeo in Julija* Shakespeara, Goethejev *Werther* itd.

## Ekonomska logika psihologije partnerskih odnosov

Če se navežemo na že navedene ugotovitve, se lahko strinjamo z Evo Illouz ter postavimo tezo, da sta v aktualni družbi dejansko prisotna dva na videz nasprotujoča si – a podpirajoča se – diskurza, ki vsak na svoj način konstituira predstavi o tem, kako je treba dojemati ljubezen in kako se je treba vesti v ljubezenskih razmerjih. Prvi vsebuje hedonistične motive sfere potrošnje, npr. romantične motive in vrednote, kot so ustvarjalnost, mladost, svoboda, spontanost, avantura, zabava, igrivost, avtentičnost, uživanje, ekstatičnost, naravnost ipd.; drugi pa uporablja *poslovno-ekonomski besednjak* produkcijske sfere, ki ga je prevzela tudi sodobna znanstvena *psihologija*, npr. *investiranje* v odnos (in v osebnost), *delo* na sebi in razmerju, *kumulacija* izkušenj, kalkuliranje in (iz)menjava čustev, zahteva po politično korektni dialoški komunikaciji,<sup>16</sup> zahteva po prepoznavanju potreb drugega in pripoznanju osebne avtentičnosti; recipročnost odnosa, ki se kaže recimo v vzajemnem izpovedovanju želja in občutkov, imperativ kvalitetno preživetega časa (kar nekoliko ironično pomeni čas, v katerem nam je uspelo delati na sebi in povečati osebni kapital) ipd.

Če smo pozorni, je partnerski odnos v okviru psihologije medosebnih odnosov dejansko dojet kot posebna vrsta *podjetniškega razmerja*, ki temelji na procesu izmenjave, v kateri naj bi bila *partnerja* (termin, ki je prevzet iz ekonomije in pomeni *družabnika* s poudarkom na *sodelovanju in razdelitvi deleža* – izpeljanka prek lat. *partitiō*), obenem tudi prijatelj oziroma

16 »Imperativ svobodne in odprte komunikacije je *sine qua non* čistega razmerja, pri čemer je razmerje svoj lastni forum.« Anthony Giddens, *Preobrazba intimnosti: spolnost, ljubezen in erotika v sodobnih družbah* (Ljubljana: Založba / \*cf., 2019), 195.

Sodobna t. i. odprta komunikacija pa ima vendarle svoje meje, saj vsebuje zahtevo po pripoznanju osebnosti drugega in njegovih posebnih pravic. Stvar je v tem, da ravno tovrstna komunikacija preprečuje resen in poglobljen dialog, saj ga *sankcionira in cenzurira* s pomočjo zahteve po priznanju resničnosti posameznikovih občutij. Ta manever se nam daje kot posledica občutka neprenehne ogroženosti pred izgubo avtonomije. Tako se prepreči vzpostavitev vsake prave razlike in presečišča, ki se mora vzpostaviti, če želimo vztrajati v resnem dialogu, ki je zmožen *produkcije novega* razmerja. V nasprotnem primeru so udeleženci obsojeni zgolj na potrjevanje svoje lastne partikularne pozicije, namesto *vztrajanja v boju za univerzalnost*, na podlagi katere je sploh mogoča ustvariti politični prostor.

tovariša, ki naj bi v prvi vrsti *imela čustveno korist drug od drugega*, saj se od partnerskega razmerja danes pričakuje, da nudi psihološko *varnost* (tako kot jo nudi recimo vselej sprejemajoč psihoterapevt). Tovrstni pogodbeno recipročni in simetrični navidezno *demokratični odnos* pa naj bi se *uresničeval s pogajanjem*, ki dejansko ne realizirajo ničesar resnično novega, saj se ravna po predpostavljenem naboru pravil v obliki pravic in dolžnosti – kar je dejansko le del širšega družbenega procesa demokratizacije medosebne sfere. Ta postopek se realno manifestira v obliki *nenehnega merjenja družbene moči med deležniki*.

V ljubezenskih odnosih naj bi torej posameznik drugega priznaval kot od njega različno, neodvisno, samostojno bitje, ki ga je treba ljubiti (ali vsaj tolerirati) zgolj zaradi njegove faktičnosti, dejstva, da *je*, ter obenem zaradi njegovih posebnosti, ki naj bi bile same po sebi vredne občudovanja. V tem se izraža narcistična zahteva po pripoznanju osebne podobe, ki jo prodaja subjekt.<sup>17</sup> Obenem pa liberalno-psihološki diskurz poudarja pomembnost jasnega začrtanja osebnih meja, prostora, ki naj bi ohranjal posameznikovo individualnost ter spodbujal lastni osebni razvoj, neodvisnost ter avtentičnost; prav tako pa zahteva neprestano investicijo v intimnost drugega v obliki komunikacije in dela na odnosu ter v obliki skupnih dejavnosti in akumuliranja doživljajev. Tako lahko postavimo nekoliko ironični in obenem retorični vprašanje: ali ne definira polja intimnosti ravno ključna odvisnost od drugega, prekoračitev meja (tudi telesnih), ki ločijo notranjost od zunanosti. Od kod to neprestano nezadovoljstvo z odnosi, ki se kaže v tem, da je za posameznika ljubezni vselej premalo (ljubezenske investicije) ali preveč (občutek ujetosti, odvisnosti, neprodušnosti)? Psihologija medosebnih

<sup>17</sup> Tovrstna zapoved je dejansko v funkciji samoljubja in utajitve travmatičnega jedra ljubezni ter njegove temeljne razcepljenosti. In ravno obratno, realno ljubezenskega dogodka generira neko konstitutivno razliko, zaradi katere pride do izraza drugost našega jaza ter drugost drugega, kar je posledica delovanja ljubezni. Ljubezenski proces namreč sproži subjektivno destitucijo, proces, ki je popolno nasprotje narcistične fiksacije v obliki imaginarno dovršenega jaza. Slednjega omogoča zrcaljenje v očeh drugega, v obliki razumevanja in odzivanja. Tako drugi ni resnično drugi, marveč prej zrcalo naše lastne, skonstruirane in libidinalno investirane podobe.

odnosov tukaj ne nudi nikakršnih odgovorov, saj zapade v neodpravljlivo protislovje svojega lastnega pridiganja.

Namreč v ljubezni je vselej prisotna nekakšna ambivalenca v obliki sovraštva, in to enostavno zato, ker ljubezenski proces vključuje lastno afektivno investicijo v razmerje, torej identifikacijo z objektom ljubezni, njegovo unarno potezo. Če poenostavimo: znotraj razmerja, drugi v procesih identifikacije tvori plast, delček posameznikovega jaza, identitete. Ljubezenskim razmerjem tako vselej preti *notranja nevarnost, odvisnost*, ki lahko ogrozi subjektov lastni jaz in hkrati sproži narcistično obrambno reakcijo v obliki agresivnih impulzov. To je razlog, da se danes – zaradi nekakšne reaktivne formacije – tako pogosto pridiga o potrebni avtonomiji v medosebnih odnosih.

Če nadaljujemo z ugotovitvami Eve Illouz, slednja opaža, da »empatična komunikacija« in psihološki besednjak večinoma nista integralna dela kulturnega kapitala delavskega razreda, iz česar sledi, da so moški, ki mu pripadajo, značilno slabše »partnersko kompetentni,« vsaj kolikor jih dojemajo ženske iz srednjega in višjega družbenega razreda.<sup>18</sup>

Povedna pa je tudi njena opazka, da je: »[s]odobni romantični par [je] postal 'delovni tim' in je tako privzel vrednote in oblike racionalnosti sodobnih ekonomskih odnosov.«<sup>19</sup> Delovni tim očitno implicira nekakšno tiho pogodbeno partnerstvo, katerega cilj je, kot že rečeno, kumulacija kapitala. Tako je v pojmu intimnega razmerja predpostavljena zahteva po kolaborativnosti, ki dejansko deluje po principu spontane kalkulacije, v kateri poskuša vsaka stran pridobiti čim večji delež individualne, največkrat čustvene koristi. Prispevek psihologije intimnih odnosov pa je v tem, da predpostavlja in svetuje, da je prvi pogoj za uspešno razmerje določena mera *kompatibilnosti*. To idejo kar v največji meri aplicirajo in izkoriščajo aplikacije za zmenkarije, ki nudijo razne metode, tehnike in orodja, s pomočjo katerih naj bi v najkrajšem možnem času odjemalci prišli do najbolj *optimalne izbire oziroma ujemanja s partnerjem po lastnih preferencah* (ki so, kot bomo videli, posredovane in

18 Illouz, *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, 286.

19 *Ibid.*, 7.

ponotranjene v obliki družbenih predstav). Tako ni skrivnost, da v procesu konstrukcije algoritmov sodelujejo tudi psihologi.

Če izpustimo problematiko kombinatorike in algoritmov, ki med drugim, naše samopredstavitvene podobe, avatarje, povežejo s potencialnimi partnerji glede na kompatibilnost lastnosti, preteklih sledi in preferenc, so spletne aplikacije narejene tako, da predpostavljajo neko čisto, transparentno vednost posameznika o *svojih lastnih željah*. Slednji naj bi se – v neoliberalnem duhu – sam odločal in izbiral, kaj si zares želi in kateri je tisti posebni razlog njegove ljubezni. Tako naj bi si kot svobodni posamezniki sami postavljali meje in izbirali ljubimce ali potencialne partnerje, za katere menimo, da se karseda najbolje ujemajo z našo osebnostjo glede na izpostavljene karakteristike in želje. Aplikacije nam ponujajo in prodajajo razmeroma učinkovit način za doseg omenjenih ciljev. Nekateri kritiki, denimo Badiou in Žižek<sup>20</sup>, so že pred časom problematizirali tovrsten način vstopanja v odnose ter prakticiranja ljubezni. Popularne aplikacije za zmenkarije nam namreč obljublajo ljubezen brez nepotrebnega izgubljanja časa in inherentne »nevarnosti«<sup>21</sup> oziroma travmatičnosti, saj si optimalnega partnerja ali privlačnega ljubimca v razmeroma kratkem času izberemo *že vnaprej*, in sicer s pomočjo algoritmov, slikovnega materiala ter ključnih opisov. Ironija pa je v tem, da je želja zmerom *že želja Drugega* (Lacan), torej *posredovana* skozi D/drugega, obenem pa je njena značilnost ta, da po definiciji ne more biti izpolnjena ter se neprestano metonimično premešča. Tisto, kar zakoliči (nezavedno) ljubezensko izbiro, tako ne more biti zgolj želja, marveč singularnost užitka, ki generira minimalno distanco v razmerju z željo, s tem pa omogoča delovanje subjektive želje. V nasprotnem primeru je posameznik, obsojen na večno tavanje in menjavanje partnerjev, in sicer takoj, ko želja pojenja in izgubi svojo moč.

20 Alain Badiou in Slavoj Žižek, *Hvalnica ljubezni* (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2010).

21 Treba je pridodati, da danes dojemamo nevarnost v ljubezni večinoma kot nevarnost, ki preti našemu jazu, in sicer v obliki samospoštovanja. Največje tveganje vidimo v tem, da bi nas drugi prezrli in zavrgli, na način popolne indiference. Torej ne zato, ker naj bi se npr. izneverili nekemu idealu oziroma višjemu cilju ali dolžnosti ter bi se zato čutili osramočenega, nečastnega, ker naj bi prelomili z določeno zaobljubo, zavezo, v kateri je utemeljena naša lastna subjektiviteta.

Če se vrnemo na opazko Badiouja in Žižka pa bi vendarle bilo treba dodati komentar ali opazko, da se na enak način kot prek spleta kljub vsem razlikam po enakem modelu, logiki spoznavamo in zaljubljam tudi v materialni realnosti, torej *v živo*. Prevladujoča ideologija, ki je *utelešena* že denimo v načinu, kako so aplikacije za zmenke narejene, postavljene, katera orodja omogočajo ter *kako funkcionirajo s pomočjo algoritmov*, interpelira subjekte v podjetniške subjekte. Ti v praksi *delujejo* tako, kot so jih naučile in modularale aplikacije, torej na način samopromocije in pridobivanja relevantnih informacij. Spletno klepetanje in zmenkarije samodejno potekajo po modelu *selekcijskega intervjuja*, obenem tudi zato, ker smo naučeni, da je pri spoznavanju drugega treba iztisniti čim več koristnih podatkov, s katerimi naj bi maksimizirali svoje možnosti za najbolj učinkovito ter najboljšo izbiro in uspešno ujemanje.

Pridodamo lahko še eno zanimivo opazko, in sicer glede obsesivnega spremljanja in zasledovanja potencialnih ljubimcev ali partnerjev po socialnih omrežjih, kar je danes postalo že vsakdanja praksa. Pri tem se lahko vprašamo, zakaj nam te informacije, ki jih lahko pridobimo o drugem, toliko pomenijo. Zakaj smo tako obsesivno navezani na ljubezenski objekt in vednost o tem, kaj počne? Mar ni v takšni naravnosti zaznati globok nemir, bojazen, negotovost, malovernost, ki se manifestirajo kot obsedena potreba po nenehnem nadzoru drugega. Ta pa zgolj pogloblja občutek ljubosumja in strahu pred tem, da nam drugi krade užitek, ki naj bi nam pripadal. Ali še drugače: da mi sami nismo privilegirani objekt užitka ter želje drugega, kar ruši našo narcistično identifikacijo z ljubezenskim objektom. Nam prepoznanje želje drugega pomaga pri tem, da ukrojimo svojo lastni *imago* po merah slednje, kar naj bi nam povečalo možnosti za to, da nas bo drugi prepoznal kot poželenja vreden objekt? Vendar cena, ki jo plačamo, je ta, da nas zmožnost manipulacije lastne podobe naredi popolnoma odvisnega od želje Drugega.

Če vse skupaj povzamemo: intimno partnerstvo naj bi se oblikovalo po mešanem modelu prijateljskega in sodelavskega odnosa, nam svetujejo psihologi, in sicer zato, da smo skupaj kar najbolj učinkoviti in kompatibilni. Ujemanje naših prepričanj, aspiracij, mišljenja, želja, vrednot in stila življenja naj bi delovalo kot nekakšen garant za to, da bomo uspešno sodelovali, se podpirali, spodbujali ter da bomo karseda aktivni, torej oplajali in akumulirali

kapital. Partner je v tem okviru razumljen kot opora, varnost, zavetrje, ki ga potrebujemo v boju proti sovražnemu zunanjemu svetu. Tako se nam samodejno vsiljujejo vprašanja, ki jih bomo podrobneje nagovorili v zaključku: zakaj smo danes tako prepričani, da je resnična prepreka za vzpostavitev zadovoljujočih ljubezenskih odnosov nekakšna nekompatibilnost, neskladje lastnosti, preferenc, motivov – kot da bi pravilna usklajenost lastnosti in preferenc partnerjev lahko odpravila konstitutivno protislovje in notranjo *nemožnost* samega ljubezenskega razmerja<sup>22</sup> (kar bomo dodatno razvili še spodaj). Ali je utajitev slednjega mogoča le s pomočjo konstrukcije in vzdrževanja naše lastne imaginarne predstave, ki je vselej predstava za Drugega, kar implicira sovpadanje ter popolno odvisnost posameznikove identitete od pripoznanja Drugega? Ali s tem, ko se naredimo za instrument užitka Drugega, ne izgubimo neke distance, razlike, negativnosti, ki nas naredi za subjekt. Ali ni problem ravno v tem, da tovrsten mehanizem utajitve prenese notranja protislovja in nemožnost, ki je konstitutivna za človeška razmerja, neposredno navzven, v nek objekt ali figuro drugega.

»Nekoč mi je drugi rekel, misleč na naju: 'kvalitetno razmerje'; beseda mi ni bila všeč: prišla je iznenada od zunaj in s konformističnim obrazcem strivializirala posebnost odnosa.«<sup>23</sup>

## Liberalna psihologija in ideologija »čistih razmerij«

Zgoraj opisano ideologijo sodobnih ljubezenskih razmerij, ki se udejanja skozi materialne prakse, bomo podprli ter dopolnili še z dodatnim virom, in sicer prispevkom antropologinje Maj Olsen. Osrednji koncept, ki je za razumevanje njenega članka ključen, je »čisto razmerje,« kot ga je definiral sociolog Anthony Giddens: »[n]anaša se na situacijo, kjer dva stopita v družabni stik zaradi stika samega, zaradi tistega, kar lahko vsaka oseba dobi

22 Aludiramo na Lacanov aksiom, s seminarja XVII: »Ni spolnega razmerja.« Jacques Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize* (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2008).

23 Barthes, *Fragmenti ljubezenskega diskurza*, 35.

iz daljšega druženja z drugo osebo; in ki traja le, če obe strani menita, da je obojestransko zadovoljivo«. <sup>24</sup>

Pojem »čistega razmerja« tako implicira svobodno vstopanje v medosebne odnose, obenem pa pomeni njihovo *ekonomistifikacijo*: odnos je števen in traja, dokler imata obe strani vzajemno korist. Zahteva, da naj bi se tovrstna vzpostavljala prostovoljno, torej neodvisno od družbene in ekonomske sfere, se tako pokaže kot komična. Namreč danes nihče ne sme biti prisiljen vstopiti v odnos, še pomembnejše pa je, da se lahko iz njih kadarkoli prostovoljno in brez večjih posledic izstopi. Nobena višja avtoriteta več ne bdi nad socialnimi institucijami in zavezami, ki se vzpostavljajo znotraj njihovega okvirja ter garantirajo za trajnost družbenih odnosov – kar naj bi občutili kot osvobajajoče, četudi v dejanskosti poraja neko frustracijo, izgubljenost, utesnjenost (zaradi nedoločenosti). Vendar od kod ta sodobni vsesplošni občutek tesnobe in dušeče ujetosti, ki naj bi posameznika omejeval v njegovi samoaktualizaciji?

Podobno vprašanje je pritegnilo pozornost Olsenovi, ki motiv za svojo antropološko raziskavo razloži takole: »[m]ed osemmesečnim terenskim delom v Budimpešti sem raziskovalke pogosto slišala govoriti o njihovih sanjarijah, da bi se izselile v ZDA ali Zahodno Evropo ali da bi na Madžarskem spoznale zahodnjaka.« <sup>25</sup> Avtorica v svojem prispevku prikaže, »kako so ženske sanjarije o Zahodu tesno povezane z dožemanjem, da jih madžarska družba omejuje. Ideje o Zahodu so del sanj o svobodi ustvarjanja 'čistih razmerij'«. <sup>26</sup>

Četudi tematika aktualnega družbenopolitičnega stanja na Madžarskem za nas ni neposredno relevantna in je za analizo, ki jo izvajamo, bistvena predvsem fantazmagorija, ki podpira idejo »čistih razmerij«, je vendarle treba poudariti, da v tej državi še vedno prevladuje konservativni model prakticiranja in vzpostavljanja ljubezenskih odnosov, ki reproducira neenakopraven položaj žensk v družbi.

<sup>24</sup> Giddens, *Preobrazba intimnosti: spolnost, ljubezen in erotika v sodobnih družbah*, 64.

<sup>25</sup> Maj Olsen, »Pure Relationships: The Search for Love Among Hungarian Academic Women,« *Anthropology of East Europe Review*, 14(1), (2000): 15–20, 15.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 15.



Iz avtoričinih opisov pričevanj je razvidno, da se fantazma o osebni izpolnitvi žensk, kakršna naj bi bila mogoča zgolj na Zahodu, kaže obenem kot želja po osvoboditvi izpod tiranije družbenih norm in zahtev, izpod jarma avtoritete, spon tradicije ter kulture. Tako naj bi bila za njihovo brezizhodno nezadovoljstvo v medosebnih odnosih kriva zgolj politično-družbena ureditev, kar implicira, da so sama v sebi iz(po)polnjujoča ljubezensko-seksualna razmerja še kako mogoča. Vendar ne v tem svetu, temveč v nekem drugem. Posameznik naj bi bil sam v sebi izpolnjen in samozadosten, kar ni mogoče znotraj obstoječega sveta, prepolnega represije, hierarhije in zastarelih družbenih pravil, ki so popolnoma neegalitarna in zgolj omejujejo osebno svobodo. Od tod izhaja posebna dovzetnost za odziv – in s tem interpelacijo – na nagovarjanje s strani liberalne ideologije, ki promovira idejo čistih odnosov ter osebne avtarkije in svobode (ki je dojeta iz perspektive tržne svobode). Avtorica takole opiše naravnost neke Madžarke:

»Mária je prepričana, da če ne bo 'delala na sebi' in če s fantom ne bosta 'delala na odnosu', se bosta na koncu razšla kot vsi drugi. [...] Pojem čistega odnosa bi lahko razumeli kot nasprotje tistega, kar dojemajo, kot odnos svojih staršev, ki je bolj hierarhičen kot egalitaren in na katerega močneje vplivajo družbeni in ekonomski dejavniki kot pa zgolj čisto psihološki, emocionalni. Madžarke si želijo razmerij, ki se gradijo tako, da partnerja 'skupaj počneta razne aktivnosti.'<sup>27</sup>

Vendar, kaj sploh pomeni ta pogosta sintagma oziroma imperativ »Delaj na sebi!« ali »Delaj na odnosu.«? Najprej lahko izpostavimo opazko, da je tovrstna zahteva v prvi vrsti zahteva po sebičnosti, po preusmerjanju pozornosti nase ali na odnos. V tem je vendarle mogoče občutiti nekaj *resentimenta* (ki ni zgolj nekakšna psihološka danost, marveč strukturna in s tem sociološka kategorija) do družbe, ki naj bi nas pustila na cedilu. Učinki zgornje zapovedi so v vsakdanjem življenju vidni recimo v obliki obsesivnega ukvarjanja s samim seboj in z drugim, saj zahteva nenehno dejavnost, paranoično obsedenost, denimo v obliki samoizpraševanja (»Ali je to ljubezen?«, »So občutja avtentična?«, »Kako je treba postopati?«, »Kaj je treba še narediti?«, »Kaj si resnično želim?«) ter neprestane demonstracije izgrajevanja svoje osebnosti,

27 Olsen, *Pure Relationships: The Search for Love Among Hungarian Academic Women*, 16–19.

razmerja in življenja. Stvar pa je v tem, da tovrstno podjetje nima nekega določenega cilja ali smisla, temveč zgolj premešča občutke pomanjkanja in nezadovoljstva na druge ali na neizpolnjenost naslednjega projekta. Skupna aktivnost in z njo povezano hlastanje po novih in novih doživetjih ter potrditvah naj bi bila indikator resnične ljubezni, četudi se lahko nekoliko provokativno vprašamo, *ali ni ta aktivnost le izraz malovernosti*, način, s katerim skušamo pregnati naveličanost, utrujenost, nezadovolj(e)nost, nelagodje, ki nam ga vzbuja neprestana bojazen pred izgubo ljubezni s strani drugega. Navsezadnje, če je predpogoj ljubezni to, da »sprejmemo drugega takšnega, kot je,« od kod vse to pomanjkanje, ki ga je mogoče občutiti v čustvenem in socialnem življenju posameznika?

Za konec lahko dodamo, da je promocija ideologije »čistih razmerij« s seboj prinesla svojo drugo, temno plat, in sicer pojav t. i. toksičnih razmerij. Čisti odnosi se lahko v trenutku prelevijo v toksične, saj slednje dejansko sami proizvede s samo zahtevo po neprestani interakciji, odzivu ljubezni s strani drugega. Ta je po logični nujnosti vselej nezadovoljljiva, pomanjkljiva. Ali pa ravno nasprotno: nezadovoljstvo z razmerjem zadobi obliko dušče ujetosti, za katero je kriv toksični drugi. Tovrstna enostavna delitev na patološke, toksične in zdrave oziroma »čiste odnose« je najbolj problematična v tem, da to, kar je bilo utajeno v normalnem razmerju – da bi lahko sledilo idealu čistega razmerja – zgolj premeščeno navzven, in sicer v nek drug tip razmerja. Stvar je v tem, da četudi v odnose in čustva »vlagamo« pozornost, čas in denar, da bi delali na kompatibilnosti, vzajemnosti, iznašli ustrezen način komunikacije, pridobili strokovne nasvete v okviru terapevtskih storitev in podobno, odnosi ne bodo nikoli »čisti«, neprotislovni, harmonični. Resda lahko tovrstne aktivnosti za trenutek utišajo nelagodje in nezadovoljstvo, vendar zahtevajo kompulzivno dejavnost, v kateri ohranjamo utajitev, ki pa ne odpravi samega vzroka občutka pomanjkanja, točke nerazmerja, ki tvori antagonistično jedro realnega vsakega razmerja. Slednja neprestano grozi, da bo uničila, kot da nasebno, edinstveno organsko vez, ki bi morala obstajati med subjektoma tako kot v zdravem, čistem razmerju. Tovrstna vez je dediščina romantizma.

## Fetišizem ljubezni

Nadaljevali bomo z Benjaminovim fragmentom *Kapitalizem kot religija*. Avtor v njem razvija opazko, da je kapitalizem navkljub videzu gole preračunljivosti, puste racionalnosti, znanstvenega realizma ter materializma blagovne produkcije organiziran in v temelju formiran *kot religija*. Namreč v srčiki ga poganja nek neosebni užitek, popolnoma neracionalna potreba po ponavljanju, obsesivna in vselej nezadovoljena želja po neskončnem vsrkavanju ter oplajanju kapitala, ki izhaja iz nekega verovanja (prenesenega na drugega?), četudi brez eksplicitne teologije ali dogmatike. Teološka razsežnost kapitalizma je vsebovana ali bolje utelešena v nekakšnih liturgičnih praksah, postopkih, med katere spada kompulzivna težnja k (hiper)aktivnosti, neprestani investiciji, hiperpotrošnji, v formi požrešnega vsrkavanja in kopičenja vsega, na čemer je mogoče kapitalizirati. Tako je delo, njegovo čaščenje v formi garanja, zadobilo obliko pokore, svetega opravila religioznega rituala. Apoteoza Trga se kaže v aktih pokore ter malikovanja hiperprodukcije, metabolne cirkulacije kapitala, kumulacije, v obliki potrošnje. Slednja je danes prav tako dojeta kot vložek, torej oplemenitenje kapitala, s pomočjo katerih naj bi se stremuško dokopali do odrešenja in blaženosti, recimo visokega družbenega statusa oziroma lastne samoaktualizacije.<sup>28</sup> Pri tem se pokaže zameglitev tradicionalnih meja, in sicer jasnega ločevanja oziroma razlikovanja med svetim in profanim. Sveto je postalo vse, kar se dotakne kapitala, celo posameznikova »intimna notranjost« v obliki odnosov, čustev in misli ter komodificirana osebnost, *persona*, ki se prav tako kakor drugo blago podreja zgolj še logiki kapitala. Benjamin prav tako opaža, da je kapitalizem »verjetno prvi primer kulta, ki ne služi spravi, temveč proizvajanju krivde.«<sup>29</sup>

Vendar, ali ni mogoče enakega trditi že za samo institucijo Cerkve? Z rojstvom kapitalizma in smrtjo Boga pa se vendarle nekaj spremeni, saj krivda, ki jo proizvaja nadjaz, nima več nikakršne ovire ali zamejitve, ki bi dala dihati. Na videz je nekoliko paradokсно, da je avtoriteta Boga, ki je simbolno garantiral

28 Dodati je treba, da pojem samoaktualizacijo dejansko, predpostavlja neko ljubezensko formo, in sicer narcistično.

29 Walter Benjamin, »Kapitalizem kot religija,« *Problemi*, 5–6, (2006): 57–60, 57.

za vzpostavitev Zakona, dejansko omogočala minimalno distanco in s tem svobodo, v razmerju, ki ga ima subjekt do svoje lastne notranjosti, in sicer instance nadjaza (več o tem še kasneje).

V luči Benjaminovega razumevanja (po)gonskega jedra kapitalizma lahko prav tako ugledamo smisel zgoraj opisanih ponavljajočih se ljubezenskih praks ali praks umikanja ter z njimi povezanih ceremonialov. Slednji se kažejo v nekakšni dvojni, navidezno protislovni vlogi ter funkciji, in sicer po eni strani telesnega počitka ter razbremenitvi nadjazovskega pritiska po »še in še,« po drugi pa kolonizaciji še enega področja, kumulaciji nove oblike kapitala, in sicer človekove notranjosti, kot že rečeno v obliki čustvenih in kognitivnih produktov. Namreč tovrstne obredne prakse umikanja in očiščevanja so prav tako poblagovljene, saj so posredovane skozi Trg, ki kot da pozna – četudi dejansko proizvaja – ter omogoča zadovoljitev vseh človeških želja in užitkov. Od tod kompulzija po samoizpovedovanju, torej objavljanju in posredovanju množice posameznikovih, odnosov, naravnosti, misli in doživljajev, ki naj bi pritegnili oko javnosti. Namreč, tudi velik del človeških odnosov, še posebej delovnih ali podjetniških, je danes, s pomočjo informacijsko-komunikacijske tehnologije in popolne medijizacije družbe, posredovanih skoz Trg. Torej v javno podobo ali *persono* mogoče vlagati, saj tvori dobršen del splošnega osebnojnega kapitala.

Če se sedaj vrnemo na osrednjo tematiko tega prispevka, in sicer analizo ljubezenskih praks, je mogoče na podlagi pravkar razvitega trditi, da je njihova ritualizacija, poleg kumulacije osebnojnega kapitala, v dvojni funkciji. Prva bi lahko bila sprava in darovanje,<sup>30</sup> torej pomirjanje nemirne vesti, po drugi strani pa znak predanosti in čaščenju, malikovanju vsemogočnega ter vsevednega Trga, ki je dobil status kulta.

Vendar, socialno posredovani in organizirani ljubezenski rituali obstajajo že od nekdaj. V primerjavi z drugimi zgodovinskimi obdobji in paradigmi

30 Pridodati je treba, da je libidinalna zadolženost (nadjazu) strukturni pogoj možnosti formacije subjekta. Kot je opazil že Freud v svoji klinični praksi, lahko zadobi odplačevanje nadjazovskega krivdnega dolga številne oblike, recimo histerične konverzivne simptomatike ali kompulzivne prakse. Slednje so pogosto celo samodestruktivne in proizvajajo intenzivno trpljenje, četudi obenem nase vežejo delež užitka oziroma generirajo libidinalni profit.

je posebnost aktualne ljubezenske forme v tem, da vsak zase meni, da sta njegovo ljubezensko izkustvo in prakse, nekaj posebno posebnega, pristno avtentičnega in povsem unikatnega. Pa vendarle, ko so subjekti, recimo v raziskavi Eve Illouz, soočeni z opazko, da so njihova osebna poročanja o najbolj lastnih intimnih romantičnih trenutkih na las podobna kulturno, oglaševalsko in medijsko posredovanim popularnim predstavam in skriptom o romantični ljubezni – *ljubezen očitno ni tako privatna in individualna, kot predpostavlja liberalna psihologija* – le zamahnejo z roko in se nasmehnejo, da vse to »vedo«, saj da niso povsem lahkoverni ter neracionalni. Tako se na primer, kot opaza avtorica, posamezniki iz srednjega in višjega družbenega sloja, ki posedujejo določeno mero osebnostnega, kulturnega in socialnega kapitala, prav radi vključujejo v (samo)kritično dekonstrukcijo *svojih lastnih prepričanj, predstav, afektov in vzgibov* ter trdijo, da niso neumni, naivni, nerazumni, saj »se zavedajo« svoje družbene (nad)determiniranosti.<sup>31</sup>

Če formuliramo še drugače: v očitno diskrepanco, protislovje, neujemanje med vednostjo in izkustvom ali kognitivno disonanco, je vselej mogoče z lahkoto vnesti dobršno mero *cinične distance*, še posebej, če spodbuja takšen odziv sam družbeni red.<sup>32</sup> Povsem očitno je, da posledica »uvida« ni bila, kakšna sprememba vzorcev vedênja, *marveč nespremenjeno nadaljevanje istih praks*. Potemtakem ravno »vednost« ali »zavedanje« omogoča subjektom, da nadaljujejo z enakimi praksami brez občutka nedoslednosti. Kot da realnost ali bolje realno, z vdorom katerega so subjekti soočeni, nima nikakršnega histerizirajočega učinka, marveč prav nasprotno služi utrditvi obstoječih sil, materialnih praks in procedur. Kako je to možno oziroma kaj pogojuje tovrstno vzdržnost v protislovju in njen rezultat, ki se kaže v obliki nespremenjenega vedenja ter aktivno vztrajanje v podrejenosti prevladujoči ideologiji?

Tako so se samodejno postavila naslednja vprašanja: kateri psihološki mehanizem omogoča tovrsten odziv in delovanje posameznikov? Kako je mogoče, da nekdo misli in zagovarja eno, nekaj drugega, popolnoma nasprotnega pa prakticira in doživlja? In pa: kako je možno, da strokovni diskurz psihologije,

31 Illouz, *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, 182–183.

32 Več o tem glej Peter Sloterdijk, *Kritika ciničnega uma* (Ljubljana: Beletrina, 2003).

ki v intimne odnose vnese preračunljivo podjetniško logiko, sobiva s tržno in kulturno posredovanimi romantičnimi predstavami o izpolnjujoči, prvobitni organsko-harmonični ljubezenski vezi? Stvar je v tem, da soobstoja protislovnih opisov prevladujočega dojemanja ljubezni, in sicer diskrepance med osebnim izkustvom, materialnimi praksami, v katerih se ta izraža ter deklariranimi prepričanji posameznikov, do zdaj še ni bil zadovoljivo pojasnjen, niti s strani Eve Illouz.

Pri odgovoru na postavljena vprašanja si bomo pomagali z monumentalnim tekstom Octava Mannonija iz leta 1969 »Saj vem, pa vendar ...«<sup>33</sup> v katerem, opirajoč se na Freuda in Lacana, razvije svojo koncepcijo fetišizma ter z njim povezanega psihičnega *mehanizma utajitve*, ki ga naveže na strukturo verovanja, torej imaginarijev, ki podpirajo delovanje ali učinkovanje vsake »družbene realnosti«. Magično verovanje, ki ga opisuje in razlaga Mannoni, je verovanje Hopi Indijancev v božanstvo Katakina.

Četudi Mannoni na koncu svojega prispevka pravi, da se (fetišistično) »verovanje lahko ohrani brez vednosti«, v svoji postavitvi problema poudarja ravno nasprotno, in sicer ključen moment rituala ter na novo pridobljene »resnične vednosti« kot pogoja formacije, največkrat socialno posredovane in določenega fetiškega verovanja. Za ritual, v katerem se mladi Hopi Indijanci prelevijo v polnopravne člane skupnosti, je najbolj ključen ravno dogodek »resnice«, in sicer razkritje, da se za maskami skozi katere se oglašajo Katakina duhovi dejansko skrivajo le človeški sorodniki iz mesa in krvi. Tako je vednost tisto, kar pretvori Katakina v neke vrste mistično, absolutno Božanstvo in omogoča odziv »pa vendar«, torej nespremenjeno in nemoteno nadaljevanje z istimi praksami (uživanja), kljub vdoru realnega, ki zahteva transformacijo. Tako se verjetje v velikega Drugega, ki deluje kot nekakšen garant konsistence vsake »družbene realnosti«, ohrani, in sicer ravno tako, da se to verovanje naprti drugemu. Ali niso ravno očetje in strici, izvajalci ritualno organizirane »prevare«, dejansko najbolj potrebni obreda, ki jim omogoča prenos verovanja na drugega.<sup>34</sup> Le tako lahko v obstoječi socialni

33 Octave Mannoni, »Saj vem, pa vendar ...«, *Problemi*, 1-2, (2023): 5-32, 12-17.

34 Tukaj je treba navesti Althusserjev citat, v katerem povzema Pascalov materialistični nasvet za verovanje: »[p]okleknite, premikajte ustnice v molitvi in verovali boste«. Louis Althusser,

(religiozni) skupnosti nemoteno, nespremenjeno in neobremenjeno delujejo, tako kot so delovali do sedaj, saj jim ni treba vzeti nase konsekvenc, ki jim ga nalaga travmatični vdor realnega.

Če povzamemo: tako imenovane (socialne) iluzije, fikcije ali verjetja, so bistven element vsake družbene realnosti, ki je vzpostavljena na podlagi določene libidinalne organizacije. Ta zanemarja načelo realnosti in se ne uklanja vodilu zgodja.

## Zaključek: ljubezensko (samo)izpovedovanje

Sedaj se bomo vrnili na analizo posebne forme ljubezni, v razmerju do ljubezenskih praks, kakor smo jo razvili do sedaj. V sodobnem svetu smo torej prepoznali dva nasprotujoča si, a prepletajoča diskurza. Na eni strani motivi in vrednote romantike, ki jih promovirata popularna kultura in množični mediji ter z njimi povezane ljubezenske prakse in rituali. Slednji so pogosto neposredno vezani na izdelke in storitve, ki jih ponuja vsemogočni ter vsevedni Trg<sup>35</sup>: skupna potovanja, oddihi, sproščanje, kulturni dogodki, romantične večerje, darila itd.<sup>36</sup> Resda nobeden zavestno ne verjame, da je mogoče z denarjem kupiti ljubezen, a stvar vendarle *učinkuje* in deluje.

Ljubezenski rituali so kljub svoji urejenosti, generičnosti in sistematičnosti, doživeti kot transgresivni, ekscesivni, avtentični, intimni, unikatni. Vendar, kot smo že poudarili, posamezniki navadno opisujejo svoja romantična doživetja z istimi znaki, reprezentacijami, scenariji in motivi, ki so jih zaznali

*Ideologija in ideološki aparati države in drugi spisi* (Ljubljana: Založba /\*cf., 2018), 93. Kot je razvidno iz logike, ki ji sledimo v prispevku, je Althusserjeva teza o materialni eksistenci ideologije za nas bistvenega pomena, četudi sledimo nekoliko drugačni izpeljavi: subjekt namreč izvaja materialne prakse, v katerih se izraža verovanje, ker je slednje vselej pripisano drugemu. Le tako lahko subjekt nemoteno, svobodno prakticira rituale, ki so posredovani skozi Trg.

35 Bog ni umrl niti ni postal denar, kot nekje pravi Agamben, marveč se je prej transsubstancializiral v Trg.

36 Osebna svoboda je potemtakem reducirana na tržno svobodo izbire med množico izdelkov in storitev.

kot *mainstream*, klišejske, stereotipne ali komercialne, a jim ta protislovja sama po sebi ne vzbudijo nikakršne pozornosti, saj niso dojeta kot nedosledna. Namreč sami »vedo,« bolje kot kdorkoli drugi, da je vse skupaj le zrežirana igra ljubezni za pogled naivnega drugega. Potemtakem naj bi bila romantična ljubezenska izpolnjenost zgolj utopična fikcija, nerealni ideal, četudi se posameznik v svojih vsakdanjih praksah dejansko vede, *kakor da* v polnost romantične Ljubezni še kako verjame.

Na drugi, hrbtni strani pa imamo psihološki diskurz, ki promovira na prvi pogled realistično in objektivno vednost o »resnični«, ekonomski naravi partnerskih odnosov, ki bi morala biti v svojem temelju demokratična, liberalna, torej simetrična in recipročna. To vednost bi bilo mogoče postaviti v službo subjektovega, »saj vem,« navideznemu pri(po)znanju, ki je – kot smo videli – pogoj procesa utajitve. »Vednost«, ki jo promovira psihologija, tako postane notranji pogoj nezavednega verovanja v polnost romantične Ljubezni, ki se izraža skozi ljubezenske prakse.

Kot smo že opozorili, v romantično ljubezen ne verjame nihče in obenem vsi, četudi se njena ideologija izraža skozi tržno posredovane ljubezenske rituale, ki bistveno določajo sodobnega zaljubljenca. Ker je vselej le naivni drugi tisti, ki se mu pripisuje verjetje v Ljubezen, mu mora biti ta ljubezen tudi nekako prikazana, izpovedana. Navsezadnje, če je naivni drugi strukturni pogoj verjetja, je vsak doživljaj posredovan skozi njegov pogled. Tako mora biti ljubezensko izkustvo, ki ima strukturo izkustva-za-drugega – če naj izpolnjuje svojo funkcijo – tako ali drugače posredovano, objavljeno. Socialni mediji recimo omogočajo objavo posameznikovih misli in doživetij, tudi s pomočjo podob v fotografijah. Naivni drugi je potemtakem vselej na dosegu roke, s katero sežemo po mobitelu.

Kakšna je potemtakem forma samega izpovedovanja danes? Namreč, o ljubezni se je govorilo in pisalo skozi celotno človeško zgodovino. Četudi aktualna ideologija promovira pravico do zasebnosti in partikularnosti, obenem spodbuja, ali bolj zahteva samoizražanje in samopromocijo. Tako pridemo do protislovja, v katerem pride do izraza tovrstna forma privatnosti, in sicer kot zasebnost, ki je dana na ogled. Namreč, notranja občutja in doživetja so dojeta, kot da so sama po sebi garant za resnico subjekta – kar je prav tako dediščina romantizma.



Prevzetost, fascinacija sodobne družbe z resničnostnimi šovi, filmi, avtobiografijami in zgodbami, ki spominjajo na notranji monolog, je nadvse povedna. Prav tako pa vsiljiva zahteva po pripoznanju individualne, intimne posebnosti posameznika, ki naj bi kot tak zgolj izražal svojo nasebno naravo, četudi je njegova lastna vrednost očitno bistveno odvisna od odobravaljočega pogleda drugega ali družbe, na katero se naslavlja. Od tod proliferacija sodobnih ljubezenskih oblik in praks, katerih namen je *privabiti pogled* in vzbuditi odziv v obliki zavisti drugega.

Vendar, zakaj je sploh potreben odziv drugega? Razlog je v tem, da realnost razkrije fiasko imaginarnih pričakovanj in želja, ki izhajajo iz tržno posredovane romantične ideologije, ki obljublja zagotovljen Užitek v Ljubezni.<sup>37</sup> Realnost ima tako kastrirajoči učinek, ki vzbuja tesnobo in zahteva odgovor. Samoizpovedovanje je tista metoda, s pomočjo katere subjekt zadrži utajitev in zakrpa manko ter luknjičasto realnost stvari, ki jo proizvaja ljubezenski proces. Ohranjanje utajitve tako zahteva nekakšno uprizarjanje neke vrste skrivnostnega užitka, ki želi le fascinirati in učinkuje kot (samo)slepilo, saj je v končni fazi le uprizarjanje zase. A vendarle, iz gledišča družbe, zadeva deluje.

Pri tem je treba nujno poudariti strukturno vlogo naivnega drugega, ki naj bi se identificiral in si sam želel ter zavidal užitek drugega, recimo zaljubljenca. Slednje tako vselej posredovan užitek, domnevni užitek Drugega, ki je vselej proizveden na podlagi nekega dozdevka (*un semblant*), kot neke pripomni Lacan. Obenem pa je prenos užitka na drugega, neke vrste kompromisna tvorba, saj se je danes le tako mogoče začasno razbremeniti pritiska ponotranjenega *delegiranega Užitka*, katerega izraze lahko opazujemo v popularni kulturi in množičnih medijih. Namreč, vseprisoten nadjazovski imperativ po Uživanju,<sup>38</sup>

37 »Za sodobni hedonizem je, prav narobe, značilno ukvarjanje z »užitkom« kot potencialno kakovostjo vsake izkušnje. Če naj ga človek iztrga iz življenja, mora stvarne dražljaje zamenjati z umišljenimi in si oblikovati prijetno okolje zase, z ustvarjanjem in prirejanjem iluzij in torej s čustveno razsežnostjo zavesti. (...) Poleg tega je užitek pri hrepenenju enak tistemu ob dejanski potešitvi, saj nakup in zaužitje izdelka vselej spremlja razočaranje; s tem se pojasni živahno in opuščajočo naravo sodobnega porabniškega vedenja.« Campbell, *Romantična etika in duh sodobnega porabništva*, 302.

38 Več o tem glej Robert Pfaller, *Interpasivnost: radosti delegiranega uživanja* (Ljubljana: Maska, 2019).

producira neprestane psihične konflikte, razsulo, nemir in tesnoba, kako se soočiti s tovrstno popolnoma opresivno notranjo zahtevo, ki ji ni mogoče enostavno ubežati. Pa vendarle tudi ta proizvaja nek presežni užitek, ki ga Lacan imenuje *plus-de-jouir*.

Do psihične dekompenzacije lahko pride, ko je zaradi vdora nenadzorovanega spleta okoliščin, recimo, če umanjka naivni drugi, proces uprizarjanja neučinkovit. V tem postane igra, ki jo subjekt igra, zato da bi v prvi vrsti varal samega sebe, nefunkcionalna in se mu oder, na katerem privablja pogled Drugega, podre. To sproži nekakšen »contra colpo«, protiudarec, zaradi katerega postane subjekt žrtev svojih lastnih obscenih izvajanj, po modelu, ki ga demonstrira Mannoni na primeru Casanove.

Tako se mora sodobni subjekt-v-ljubezni danes neprestano gnati za Užitkom, ki ga mora darovati pogledu Drugega. Obenem pa je na milost ali nemilost prepuščen vselej tudi neodobravajočemu, zaničujočemu in zlobnemu pogleda drugega, ki se ga nikakor ne (z)more znebiti. Rezultat tovrstnega procesa pa je neke vrste reaktivna formacija, ki ustvarja občutek zavisti drugega, in s tem izum nekega zunanjšega sovražnika ali tujca, ki vzbuja odpor, gnus. Tako je nanj prenesena odgovornost za nevzdržno kastracijo, ki zaradi nedokončanega procesa utajitve vseskozi preti subjektu. Ta figura zlobnega tujca, ki naj bi subjektu preprečeval ali odtegoval užitek, je dejansko simptomatična točka, utelesitev – in obenem utajitev – notranjih antagonizmov, nemožnosti, ki pogojuje konstitucijo aktualne družbene realnosti. Pri tem je treba opozoriti, da zavist (*invidia*) ni zgolj neka sodba na podlagi nekih indikacij, marveč prej splošna struktura percepcije, na podlagi katere subjekt dojema samega sebe in drugega. To je razlog, da zavistnež po pravilu vselej vidi drugega kot tistega, ki naj bi njemu samemu zavidal, saj je »zavist« v samem pogledu zavistneža – in ne v dejstvih, recimo objektivnem empiričnem dokazu ali znaku zavisti drugega. Dejansko sploh ni relevantno, ali je drugi res zavisten ali ne. Navsezadnje, zakaj bi se sploh obremenjevali z drugimi, ki nam zavidajo, če nismo sami libidinalno vezani na tovrstno strukturo, na podlagi katere se formira razmerje z drugim.

Opazka, ki smo jo pustili za konec, je naslednja: pri tovrstni ljubezenski formi, ki smo jo skušali artikulirati skozi prispevek, dejansko sploh ne gre za demonstracijo ljubezni, marveč prej za *izražanje življenjskega sloga*

in posameznikove samoaktualizirane ter *estetizirane osebnosti*. Slednja je dejansko ultimativni fetiš sodobnosti.

»Tale nauk pa ti dajem v slovo, ti norec: kjer ne moremo več ljubiti, tam moramo – iti mimo!«<sup>39</sup>

\* Prispevek je nastal v okviru programske skupine *Raziskave o duševnih stiskah in dobrem počutju*, številka: P5-0115-23, ki ga sofinancirata ARIS in ZRC SAZU.

<sup>39</sup> Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra* (Ljubljana: Slovenska matica, 1999), 208.

## Literatura

- Althusser, Louis.** *Ideologija in ideološki aparati države in drugi spisi*. Ljubljana: Založba /\*cf., 2018.
- Badiou, Alain in Žižek, Slavoj.** *Hvalnica ljubezni*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2010.
- Barthes, Roland.** *Fragmenti ljubezenskega diskurza*. Ljubljana: Založba /\*cf., 2019.
- Benjamin, Walter.** »Kapitalizem kot religija.« *Problemi*, 5–6, 2006: 57–60.
- Berlin, Isaiah.** *Izvori romantike*. Ljubljana: Krtina, 2012.
- Campbell, Colin.** *Romantična etika in duh sodobnega porabništva*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2001.
- De Reugemont, Denis.** *Ljubezen in zahod*. Ljubljana: Založba /\*cf., 1999.
- Giddens, Anthony.** *Preobrazba intimnosti: spolnost, ljubezen in erotika v sodobnih družbah*. Ljubljana: Založba /\*cf., 2019.
- Illouz, Eva.** *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. London: University of California Press, 1997.
- Illouz, Eva.** *Hladne intimnosti: oblikovanje čustvenega kapitalizma*. Ljubljana: Krtina, 2010.
- Lacan, Jacques.** *Hrbtna stran psihoanalize*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2008.
- Mannoni, Octave.** »Saj vem, pa vendar ...« *Problemi*, 1–2 (2023): 5–32.
- Nietzsche, Friedrich.** *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica, 1999.

**»NEŽNO, NEŽNO, S PUŠKO V ROKI ...«<sup>1</sup>**  
**Obravnavanje vprašanja žensk**  
**v oboroženih silah Jugoslavije**  
**v reviji *Naša obramba***

Ana Čič

---

<sup>1</sup> Naslov prispevka povzemam po poimenovanju serije člankov, ki so izšli v reviji *Naša obramba* in so obravnavali vključevanje žensk v oborožene sile.

## **Izveček**

V prispevku skušam osvetliti temo žensk v oboroženih silah socialistične Jugoslavije, pri čemer sem se osredotočila na odnos revije *Naša obramba* do tega vprašanja, saj je bila ena glavnih predstavnikov obrambno-vzgojnega tiska pri nas. Na začetku je grobo osvetljena zgodovina vključevanja žensk v vojsko, nato pa so opisane različne obrambne dejavnosti, v katerih so ženske v Jugoslaviji lahko sodelovale.

Obravnavam tudi podobe žensk, ki se pojavljajo v reviji. Z njimi sem skušala ugotoviti, katere družbene vloge žensk so veljale kot prednostne. Predstavljeni so glavni arhetipi – podoba partizanke, matere in lik zaposlene ženske, ki se udejstvuje tudi na obrambno-političnem področju. Njihov preplet daje ženskam izjemno odgovorno in pomembno mesto v družbi, ki pa je v realnosti pogosto le navidezno.

Ker menim, da vključevanja žensk v oborožene sile ni mogoče obravnavati ločeno od glavnega dejavnika, torej žensk samih, sem v reviji iskala tudi njihova mnenja o sodelovanju na obrambnem oziroma vojaškem področju.

**Ključne besede:** ženske, Jugoslavija, Jugoslovanska ljudska armada, vojakinje, oborožene sile

## **Abstract**

In this article, I try to shed light on the topic of women in the armed forces of the former Yugoslavia, focusing on the attitude of the magazine *Naša obramba* on this issue, as it was one of the main representatives of the defense education press. At the beginning, the history of the inclusion of women in the army is briefly illuminated and then the various defense activities in which women were able to participate are described.

I also deal with images of women appearing in the magazine. With them, I tried to find out which social roles of women were considered as priorities. Main archetypes are presented - the image of a partisan, a mother and the character of an employed woman, who is also active in the field of defense and politics. Their interweaving gives women an extremely responsible and important place in society which is in reality often only superficial.

However, since I believe that the inclusion of women in the armed forces cannot be considered separately from the main factor, that is women themselves, I also sought their opinions in the magazine on cooperation in the defense and military fields.

**Key words:** women, Yugoslavia, Yugoslav People's Army, women soldiers, armed forces

## Prisotnost žensk v jugoslovanski vojski

Ženske se kot pripadnice oboroženih sil v zgodovini prvič bolj množično pojavijo v drugi svetovni vojni, ko so se pojavljale tako na pomožnih in logističnih področjih (saniteta, zveze, promet, obveščevalna služba), kot neposredno v bojih.<sup>1</sup> Pred tem so sodelovale le v nekaterih gverilskih enotah ali pa zasledimo določene posameznice, ki predstavljajo izjeme.<sup>2</sup>

Čas druge svetovne vojne je ženske postavil v položaje in vloge, ki so tradicionalno pripadale moškim, s čimer je prišlo do korenitega preobrata v njihovem družbenem položaju. Aktivno so začele sooblikovati dogajanje in so prevzele odgovornost, ki so jo pred tem nosili moški. Bile so skrbnice družin, nosilke gospodarskih dejavnosti, lotile so se tudi bojevanja.<sup>3</sup> Tako naj bi se po ocenah v enote NOV in POJ vključilo okrog 100.000 žensk, od katerih jih je 25.000 padlo v bojih, 40.000 pa jih je bilo ranjenih. Povprečen delež žensk v slovenskih partizanskih enotah je bil ves čas približno štiriodstoten. Zgolj 2.000 žensk med borkami je pridobilo oficirski čin,<sup>4</sup> pri čemer pa napredovanja večinoma niso bila posledica vojnih ali poveljniških zaslug, ampak političnega dela med vojno.<sup>5</sup>

- 1 Za prelomnico, s katero ženske vstopijo na področje javnega in se prvič v večji meri vključijo v »delo za vojno,« velja prva svetovna vojna. Kljub temu so takrat večinoma ohranjale ženske vloge, bojišče pa je ostajalo domena moških. Tam so bile ženske dobrodošle kot bolničarke, matere in dekleta, ljubice in zabavljajčice. Opravljale so torej »podporne naloge,« ki so vojakom dvigale moralno, jih spodbujale in pripravljale na ponovno bojevanje. Po vojni so spet stopile s področja javnega v zasebno, v predvojne patriarhalne okvire. Petra Svoljšak, »Tudi jaz sem pomagala do velike zmage!,« v *Ženske skozi zgodovino*, zbornik 32. zborovanja slovenskih zgodovinarjev, ur. Aleksander Žižek (Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, 2004), 154–155
- 2 Taka izjema je npr. Ivana Orleanska.
- 3 Valerija Bernik, »Ženske v slovenski partizanski vojski (1941–1945),« v *Seksizem v vojaški uniformi*, ur. Mojca Pešec in Ljubica Jelušič (Ljubljana: Fakulteta za družbene vede: Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije, Generalštab Slovenske vojske, 2002), 107
- 4 »Žene u oružanim snagama,« v *Vojna enciklopedija*, zvezek 10, ur. Nikola Gažević (Beograd: Vojnoizdavački zavod, 1975), 743
- 5 Janez J. Švajncer, »Ženska v slovenski vojni in vojaški zgodovini,« v *Ženske skozi zgodovino*, zbornik 32. zborovanja slovenskih zgodovinarjev, ur. Aleksander Žižek (Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, 2004), 149

Po koncu vojne je bilo v Jugoslovanski armadi nezanemarljivo število ženskih pripadnic. Na poveljniških dolžnostih so bile predvsem politične komisarke ali namestnice političnih komisarjev, številne so bile v sanitetnih enotah, nekaj jih je bilo tudi v bojnih enotah. Že leta 1945 je jugoslovanska vojska začela s preoblikovanjem po mirnodobnih merilih, kar je pomenilo demobilizacijo žensk. V vojski so ostale večinoma le še zdravnice in medicinske sestre.<sup>6</sup> Ne glede na to, na kakšen način so bile ženske v primeru vojne vključene v oborožene sile in kakšne naloge so pri tem opravljale, so jih po prenehanju te potrebe (po koncu vojne) praviloma takoj demobilizirali. Temu je sledilo tudi omejevanje njihove vloge v mirnodobnih oboroženih silah.<sup>7</sup> Podobno se je po »veliki domovinski vojni« zgodilo tudi v Sovjetski zvezi, v kateri so bile ženske, ki so aktivno sodelovale v vojni, demobilizirane, njihova vloga pa se je zreducirala na vlogo matere.<sup>8</sup>

V Jugoslovanski armadi naj bi po demobilizaciji ostalo nekaj več kot 10.200 žensk, pri čemer se je njihov delež konstantno zmanjševal. Leta 1952 naj bi bilo tako v JA še približno 1.400 pripadnic, leta 1978 640 žensk, dve leti kasneje 574, leta 1982 pa le še 537 pripadnic. V osemdesetih letih so v vojsko ponovno začeli vabiti tudi vojakinje, a jih je bilo kljub temu v JLA malo – leta 1985 samo 479, večina v sanitetni službi.<sup>9</sup>

Ženske v JLA so bile tako večinoma zaposlene le v zdravstveni službi ali kot civilne uslužbenke – delale so kot kuharice, v vojaških pralnicah, vojaških

6 Ibid.

7 Igor Kotnik Dvojmoč, »Omejevalni dejavniki pri vključevanju žensk v oborožene sile,« v *Seksizem v vojaški uniformi*, ur. Mojca Pešec in Ljubica Jelušič, (Ljubljana: Fakulteta za družbene vede: Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije, Generalštab Slovenske vojske, 2002), 28

8 Po koncu vojne so bile tako ženske takoj okupirane z obnovitvijo porušene države in osnovanjem družine. Cilj stalinistične države je bil namreč kar najhitrejšo povečanje populacije in dominantna podoba sovjetske ženske je postala podoba matere. Materinstvo je bilo celo nagrajeno z določenimi nagradami. Več o tem v Jekaterina Tsizikova, »Where have all the women combatants gone? Realities of Soviet female veterans in the immediate post World War Two period,« (Graduate theses, dissertations and problem reports, West Virginia University, 2011), 66

9 Marijan F. Kranjc, *Ljubezem in seks v partizanih in v JLA*, dostop 27. 2. 2021, <http://freeweb.t-2.net/Vojastvo/zanimivosti.html/>.



trgovinah ...<sup>10</sup> Kljub temu da je bila JLA najbolj jugoslovanska institucija in je imela, predvsem z obveznim naborništvom, sila inkluzivno vlogo, polovica prebivalstva ni imela vstopa vanjo.<sup>11</sup> Ženske so se po vojni v vojaški uniformi prvič pojavile šele leta 1971 ob 30. obletnici revolucije. Takrat so jih urili v paradnem koraku za namene nastopa na vojaški paradi v Beogradu.<sup>12</sup> Šlo je za razkazovanje prestiža in moči obrambnih sil, v katerih sodeluje vse delovno ljudstvo, ne pa prikaz dejanskega enakopravnega položaja žensk v JLA oziroma deleža njihove zastopanosti v vojski.

V večini razvitih zahodnih držav so se ženske začele bolj množično vključevati v oborožene sile konec sedemdesetih in na začetku osemdesetih let prejšnjega stoletja. Razlika med državami je bila v načinu vključevanja (prostovoljno / obvezno služenje) in področjih dela, na katera so bile ženske vključene – običajno jih najdemo v zvezah, upravi, logistiki, oskrbi in saniteti, medtem ko jih v bojne enote niso vključevali.<sup>13</sup> V Belgiji je bilo leto 1975 prelomno, saj se je v armadi zaposlila prva ženska, od leta 1981 pa so tam za ženske odprte vse dolžnosti. Podobno je bilo v Nemčiji, kjer je število žensk v vojski od leta 1975 naraščalo, in v Kanadi, kjer je bilo ženskam v istem času odprtih 66 % vseh vojaških dolžnosti. Večji premiki so se po svetu začeli dogajati v osemdesetih letih, ko je povsod začelo naraščati število žensk v oboroženih silah, čemur so sledili konkretni premiki v devetdesetih, ko so z zakoni dosegli izboljšanje položaja žensk v vojski in ukinili nekatere do takrat obstoječe omejitve (Francija, Madžarska, Norveška, Poljska). Posebej izstopa primer Izraela, kjer je bil že leta 1959 sprejet zakon o obveznem vojaškem služenju tudi za ženske med 18. in 26. letom starosti.<sup>14</sup> Vključevanje žensk v JLA in predvsem poskus uvedbe prostovoljnega služenja vojaškega roka lahko zato

<sup>10</sup> Švajncer, »Ženska v slovenski vojni,« 149

<sup>11</sup> Sandi Abram, »To smo fantje«: Genealogija (re)produciranja dominantne socialistične moškosti skozi dispozitiv JLA na Slovenskem, *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, št. 267 (2017): 63

<sup>12</sup> Boris Knific, »Cilj: postati vojakinja!«, *Naša obramba*, št. 8–9 (1983): 8; »Druge oblike odpora. Študijsko gradivo 6–70,« *Naša obramba*, št. 6 (1970): 83

<sup>13</sup> Perović, »Ženske v obrambnih silah,« 24

<sup>14</sup> Urša Brodnik, »Ženske v oboroženih silah (primerjalna študija),« v *Seksizem v vojaški uniformi*, ur. Mojca Pešec in Ljubica Jelušič (Ljubljana: Fakulteta za družbene vede: Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije, Generalštab Slovenske vojske, 2002), 92–96

razumemo kot del globalnega trenda vključevanja žensk v oborožene sile, kar pa vsekakor ni edini razlog.

Odpiranje vojske za ženske pa kljub propagandi oblasti ni nujno pomenilo tudi izboljšanja njihovega splošnega položaja, saj naj bi prav znotraj armad imele najmanj možnosti za poklicno kariero. Pripadnice oboroženih sil so delovale kot nekakšna rezerva, ki so jo uporabljali zlasti takrat, kadar je šlo za pomanjkanje moških.<sup>15</sup> Temu v prid govori tudi dejstvo, da se je vprašanje vključevanja žensk v vojsko pojavilo prav v osemdesetih letih, v času pomanjkanja moškega kadra. Ta pojav lahko spremljamo tudi v Jugoslaviji, posebej izrazito v Sloveniji. S povečevanjem deleža člankov v *Naši obrambi*, ki govorijo o vključevanju žensk v vojsko, se povečuje tudi število člankov, ki govorijo o vse manjšem zanimanju moških za vojaške poklice,<sup>16</sup> kar je lahko eden od kazalnikov, ki potrjujejo zgoraj napisano.

Prav v tem času je Jugoslavija naredila tudi največji korak v smeri vključitve žensk v oborožene sile. Zanje je bilo organizirano poskusno prostovoljno služenje vojaškega roka, ki je potekalo med letoma 1983 in 1985. Temu poskusnemu obdobju bi, če bi bili rezultati pozitivni, sledila uvedba obveznega vojaškega služenja za ženske.<sup>17</sup>

Vključenost žensk v vojaško službo je bila pogosto sporadična in začasna ter neposredno odvisna od vpliva kulturnih in družbenih dejavnikov (spolni, rasni, politični, izobrazbeni, socialno-ekonomski, religiozni...), ki so določali njihov položaj v družbi, in od povečanja nacionalnih potreb v obdobju kriznih razmer. Politika njihovega vključevanja v oborožene sile torej ni statična.<sup>18</sup> V Jugoslaviji se je spreminjala; od demobilizacije takoj po koncu druge svetovne vojne in postopnega vključevanja žensk v razna usposabljanja za namene splošnega ljudskega odpora do poskusnega prostovoljnega služenja vojaškega roka in nenazadnje želje po uvedbi obveznega služenja vojaščine za ženske.

15 Kotnik Dvojmoč, »Omejevalni dejavniki,« 23

16 Navajam le nekaj člankov: Polde Štukelj, »O vojaških poklicih,« *Naša obramba*, št. 3 (1975): 31; Zoran Klemenčič, »Osipniki iz vojaških šol,« *Naša obramba*, št. 3 (1989): 36–38; Janez Sodrznik, »(Ne)perspektive obrambnih poklicev,« *Naša obramba*, št. 2 (1989): 28

17 Perović, »Ženske v obrambnih silah,« 97

18 Kotnik Dvojmoč, »Omejevalni dejavniki,« 29

## O reviji *Naša obramba*

Vprašanje žensk v oboroženih silah se je v zahodnih državah pojavilo v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja. Danes ne gre več za polemike, ali naj se ženske vključi v vojsko, ampak za vprašanja, kako ženske kar najbolj kvalitetno in učinkovito vključiti v oborožene sile oziroma kako njihove psihofizične lastnosti uporabiti za najbolj optimalno delovanje vojaških enot.<sup>19</sup> Časovno obdobje med omenjenima momentoma bi rada vsaj delno osvetlila, pri čemer sem se omejila na revijo *Naša obramba*, saj je tema vsekakor preobsežna in preveč kompleksna za okvire pričujočega članka. Za namene raziskovanja pričujoče tematike sem pregledala vse številke revije od začetka njenega izhajanja do leta 1990 (običajno je izšlo dvanajst številkk letno). Glavnino predelanih člankov so napisali moški avtorji, avtorice pa so izjemno redke.

*Naša obramba* je imela naklado 111.000 izvodov, izhajala pa je med letoma 1969 in 1990. V letu slovenskega osamosvajanja se je nato preimenovala v revijo *Obramba*, ki izhaja še danes. Obrambno-vzgojni tisk je bil v nekdanji SFRJ zelo razširjen, izhajala je veliko revij in časopisov s to tematiko, izdajatelji revij so bile politične organizacije – *Našo obrambo* je izdajala Republiška konferenca Zveze rezervnih vojaških starešin Slovenije.<sup>20</sup>

Revija *Naša obramba* se je ukvarjala z vprašanji zunanjepolitičnega položaja, vojn, novih orožij in vojaškozgodovinskimi temami, obsežneje pa je obravnavala sistem splošne ljudske obrambe (SLO) in družbene samozaščite (DS). V okviru slednjega je poročala o raznih novostih, zakonih, utrinkih z različnih vaj in usposabljanj ter med bralce delila razne nasvete, ki naj bi bili koristni v vsakdanjem življenju (uporaba plinske maske, pravilno opremljanje zaklonišč, ravnanje v primeru naravnih nesreč ...). Za pripadnike civilne

19 Danes je na primer govor o čim večji vključenosti žensk v mediacijske in pogajalske skupine ter mirovne misije. Kljub temu pa se ob vseh novih vprašanjih vedno pojavlja tudi stara dilema o neenakopravnem odnosu žensk v oboroženih silah. (Petra Miklaužič, »Ženske, mir in varnost,« *Revija SV*, št. 12 (2020): 29–31)

20 SI AS 537, Svet za ljudsko obrambo in družbeno samozaščito, šk. 962, »Obrambnovzgojni tisk in druga sredstva javnega obveščanja v obrambnem in samozaščitnem usposabljanju delovnih ljudi in občanov,« Ljubljana, 1. junij 1981

zaščite in rezervne vojaške starešine je v določenih številkah objavljala študijsko gradivo, najdemo pa jo tudi kot pokroviteljico javnih tribun.

Njene prispevke moramo obravnavati s kritično distanco, saj gre za revijo, ki je bila glasnica vladajoče politike. A prav na primeru *Naše obrambe* se jasno vidi stopnjevanje pozornosti, ki sta ga družba in politika začeli namenjati ženskam v vojski. Revija je dober kazalnik spreminjajočih se razmer v Jugoslaviji in Sloveniji tako na področju odnosa družbe do vojske in obrambnih vprašanj ter razumevanja vloge vojske v družbi kot v odnosu do žensk v obrambnih silah. V prvih letnikih revije je tako člankov, ki bi posebej obravnavali ženske v vojski, malo. Bolj kot ne gre za prispevke, ki odražajo veliko presenečenje nad dekletimi in ženskami, ki kakor koli sodelujejo pri »vojaških« opravilih. Tako na primer v letu 1971 zasledimo članek »O dekletih, ki znajo streljati?« iz katerega je veliko bolj kot udejstvovanje žensk na strelišču opazno presenečenje avtorja članka, da je kaj takega mogoče. Kljub temu ne gre za negativno naravnano pisanje – avtor zmožnosti deklet vsekakor pozdravlja in o njihovem pogumu piše kar najbolj ponosno.<sup>21</sup>

Z leti je poročanja o udejstvovanju deklet in žensk pri obrambnih pripravah vse več. Kljub temu da se članki običajno nanašajo na skupne obrambne priprave, vaje ali usposabljanja raznih mladinskih organizacij in kolektivov, so v njih marsikdaj izpostavljene ženske kot sodelujoče in enakopravno vključene udeležanke. Več konkretnih člankov se pojavi v osemdesetih letih in v času omenjenega prostovoljnega vojaškega služenja za ženske (1983–1985).<sup>22</sup> Posebne obravnave so bile ženske deležne vsako leto v marčevski številki.<sup>23</sup> Takrat so bile na naslovnica običajno njihove fotografije, posvečeni so jim bili tudi daljši članki. Ti so obravnavali dekleta in žene, ki kakor koli sodelujejo v obrambi in zaščiti domovine – kot prostovoljke TO, gasilke, samoupravljavke v raznih odborih SLO in DS, miličnice ... Posebej so bili

21 Rado Krsnik, »O dekletih, ki znajo streljati,« *Naša obramba*, št. 10 (1971): 59–60

22 Le nekaj primerov: Nande Žužek, »Emancipacija pod orožjem,« *Naša obramba*, št. 1 (1985): 61; Milenko Škrinjar, »V armadi-da, v boju-ne,« *Naša obramba*, št. 3 (1988): 5; Milenko Škrinjar, »Za dekleta še veliko ovir,« *Naša obramba*, št. 5 (1988): 25

23 Le nekaj primerov: Ivo Tominc, »Ženska na pravem mestu,« *Naša obramba*, št. 3 (1973): 16–18; Brane Jakovljevič, »Beli oficirji,« *Naša obramba*, št. 3 (1974): 3–4; Miroslav Ulčar, »Ženski mesto, ki ji gre,« *Naša obramba*, št. 3 (1982): 7–9

v reviji na ženske vezani »spominski« članki o NOB, v katerih so bile predstavljene partizanke, narodne herojke.<sup>24</sup>

Kljub vsemu v reviji člankov o ženskah ni veliko. Vprašanje o njihovem vključevanju v vojsko je bilo v sedemdesetih letih še v povojih, osemdeseta pa so v ospredje postavila tudi druga problematična področja. Kot že omenjeno, gredo z roko v roki članki o vključevanju žensk v oborožene sile in tisti, ki obravnavajo vse večje pomanjkanje vojaškega kadra, predvsem pa vse globlje nezanimanje Slovencev za vojaške poklice in kakršno koli sodelovanje v JLA.<sup>25</sup> V reviji je vse bolj proti koncu obravnavanega obdobja jasno vidna konstantna težnja, kako v SLO in DS ter nenazadnje v oborožene sile privabiti več žensk. Takrat se začnejo pojavljati tudi bolj kritični in odkriti članki o usmeritvi politike na vojaškem področju in o samem sistemu obrambe in zaščite.<sup>26</sup>

## Oblike obrambnega udejstvovanja žensk v Jugoslaviji

Nov zakon o narodni obrambi iz leta 1969 je »predvidel zelo široko izobraževanje celotnega prebivalstva o obrambni konceptiji in civilni zaščiti«<sup>27</sup> jugoslovanska ustava iz leta 1974 pa je sprejela nov koncept obrambne vzgoje in razširila polje obrambnega udejstvovanja na vse državljane, tudi

24 Le nekaj primerov: Mile Pavlin, »Neznani junaki naše revolucije. Dobra borka, dostojna, marljiva ...«, *Naša obramba*, št. 3 (1976): 43; Mile Pavlin, »Ko sem se pripravljala na zadnji boj, pa tudi potem ...«, *Naša obramba*, št. 3 (1977): 42; Mile Pavlin, »Ko je za menoj ostala bodeča žica«, *Naša obramba*, št. 11 (1977): 33

25 Predvsem v SR Sloveniji se je sploh v drugi polovici osemdesetih let krepila kritika služevanja vojaškega roka pa tudi same JLA zaradi več dejavnikov, navajam le nekatere: služenje je potekalo v drugih republikah, vojaški poklic je pogosto terjal menjavanje mesta (in republike), v katerem se je delo opravljalo (»prekomanda«), jezik poveljevanje v vojski je bil srbohrvaški ...

26 Le nekaj primerov: »O slovenski vojaški polpismenosti«, *Naša obramba*, št. 1 (1988): 30–32; Vojko Kuzma, »Zgovorne ugotovitve«, *Naša obramba*, št. 3 (1988): 12–13; Ljubica Jelušič, »Kaj bo prevladalo: stroka ali politika?«, *Naša obramba*, št. 5 (1990): 2

27 Alojz Kamnik, »Pouk obrambne vzgoje v občini Slovenj Gradec«, *Naša obramba*, št. 3 (1970): 27

ženske. S tem je bil vpeljan samoupravni sistem, ki je vseboval tudi pravico vsakega državljana do obrambe lastne dežele. SLO je postala neločljivi del samoupravljalvske družbe.<sup>28</sup> Starostna meja ideološke indoktrinacije, vse navzoča paranoičnost o zunanjem sovražniku in vzpostavljanje heteronormativnega dispozitiva so se tako razpotegnili čez celotno družbo.<sup>29</sup>

Po konceptu SLO in DS je jugoslovanska oblast posebno pozornost namenjala vzgoji mladine.<sup>30</sup> Sprva so učence in učenke vključili v predmet obramba in zaščita v osnovnih in srednjih šolah ter nato v predmet splošna ljudska obramba in narodna zaščita na višjih šolah in fakultetah. Za izvenšolsko mladino oziroma mlade, ki niso obiskovali srednjih šol, so bila organizirana večdnevna taborjenja.<sup>31</sup> Obrambni in vojaški element so imele tudi različne druge organizacije in društva, v katera je oblast skušala vključiti čim več mladih, hkrati pa je od teh društev pričakovala, da bodo aktivno sodelovala pri obrambni vzgoji.<sup>32</sup>

Po ustanovitvi teritorialne obrambe leta 1968 so se mladi lahko prostovoljno usposabljali v njenih enotah. Leta 1980 so z zakonom o vojaški obveznosti v vojsko prvič vključili tudi ženske, ki so vanjo lahko vstopile na prostovoljni ravni in postale vojaške obveznice.<sup>33</sup> Opozoriti velja tudi na prostovoljno vojaško usposabljanje študentk, ki je bilo pripravljeno s posebnim razpisom slovenskega Republiškega sekretariata za ljudsko obrambo in prvič izvedeno leta 1981 v Pekrah. Posebej moram omeniti še obvezno stažiranje študentk SLO oziroma obramboslovja Fakultete za sociologijo, politične vede in novinarstvo.<sup>34</sup> Poskusno prostovoljno služenje vojaškega roka za ženske v letih 1983 in 1985 obravnavam ločeno v nadaljevanju.

28 Mitja Ribičič, »Načela o splošni ljudski obrambi in naša samoupravljalvska družba,« *Naša obramba*, št. 8–9 (1969): 8–9

29 Abram, »To smo fantje,« 65

30 »Podružabljanje obrambnih priprav in splošnega ljudskega odpora – osnova naše varnosti,« *Naša obramba*, št. 6 (1970): 82

31 »Obrambna vzgoja mladine,« *Naša obramba*, št. 1 (1970): 18

32 »Podružabljanje,« 82

33 Perović, »Ženske v obrambnih silah,« 9

34 Maja Garb, »Ženske na služenju vojaškega roka v JLA,« v *Seksizem v vojaški uniformi*, ur. Mojca Pešec in Ljubica Jelušič (Ljubljana: Fakulteta za družbene vede: Ministrstvo za

Argumente za vključevanje žensk v obrambne priprave je politika črpala iz časa NOB.<sup>35</sup> »Naše žrtve bi bile mnogo manjše, sovražnikove pa mnogo večje, če bi bile ženske v miru pripravljene in usposobljene za pripravo in uresničevanje vseh oblik odpora.«<sup>36</sup> Med razlogi za pripravljanje žensk na vojno je tudi njihova čustvenost, ranljivost in dovzetnost za izgubo.<sup>37</sup>

V prispevkih *Naše obrambe* je opazna neprestana težnja po širšem in učinkovitejšem vključevanju žensk v obrambno usposabljanje za primer morebitne vojne, katere navzočnost je bila vedno prisotna. Vloga žensk v tej vojni bi bila obrambna in ne napadalna. Ženske bi se »morale same braniti pred najrazličnejšimi vrstami sovražnikovega nasilja in skrbeti za otroke.«<sup>38</sup> Poleg obrambe družine bi bila naloga žensk tudi ohranitev gospodarske dejavnosti in obramba skupne lastnine, s političnimi oblikami odpora pa bi se borile proti vzpostavitvi sovražnikove civilne oblasti.<sup>39</sup> Sodelovati bi morale v oboroženih, psiholoških, ideološko-političnih, gospodarskih, informativno-propagandnih, moralno-etičnih in drugih oblikah odpora.<sup>40</sup> Po vsem navedenem se zastavlja vprašanje, kaj bi v primeru vojne počeli moški.

## Prostovoljno služenje za ženske

V letu 1983 se je začelo poskusno prostovoljno služenje vojaškega roka za ženske. Vanj so se lahko vključile dekleta in žene, stare med 19 in 27 let. Prijaviti se niso mogle nosečnice in ženske z otroki, starimi manj kot sedem let. Za razliko od fantov, ki so služili eno leto, je služenje za dekleta trajalo tri

obrambo Republike Slovenije, Generalštab Slovenske vojske, 2002), 128

35 Paralele lahko vlečemo tudi v čas prve svetovne vojne. Splošno dokazano je namreč dejstvo, da prva svetovna vojna ne bi mogla vzdržati toliko časa brez podpore zaledja in brez neposrednega ali posrednega sodelovanja žensk. Moderna vojna je potekala na dveh frontah – na bojišču, ki je bilo skoraj izključno moška domena in v zaledju, na t. i. »home front,« ki je bila podprta z žensko dejavnostjo. (Svoljšak, »Tudi jaz sem pomagala,« 155)

36 »Obramba dežele in naše ženske,« *Naša obramba*, št. 3 (1971): 3

37 Ibid., 4

38 Ibid.,

39 Ibid.,4

40 Ibid.,

(za vojakinje) ali šest mesecev (za rezervne oficirke). Pred začetkom šolanja je ženske pregledala zdravniška komisija, na prijavnici so si lahko same izbrale, v katerem rodu vojske bi rade služile.<sup>41</sup> Služenje vojaščin za dekleta se je tako razlikovalo od služenja za fante – vojaški rok za dekleta je bil krajši (služile naj bi v prvem trimesečju vsakega leta), drugačen je bil tudi jedilnik. Poleg tega so imela dekleta določene privilegije; dovoljeno je bilo ličenje, ni bilo strogih pravil za pričesko, zanja so bila zgrajena udobnejša bivališča.<sup>42</sup>

Po končanem uspešnem služenju so ženske dobile čine razvodnice, desetarke ali nižje vodnice, tiste na pouku za rezervne oficirke pa čin podporočnice. Razporejene naj bi bile v enote JLA in TO za dolžnosti, za katere bi se usposobile.<sup>43</sup> Ker pa je bil za ženske vstop v vojaške akademije še vedno zaprt, niso mogle napredovati oziroma dosegati višjih vojaških činov. Po končanem služenju so dekleta tako postala del rezervne sestave, nekatera so se občasno udeleževala vojaških vaj, večina pa jih vojaške kariere ni nadaljevala.

Ženske so vojaški rok služile v vojašnicah po vsej Jugoslaviji. V Ljubljani so služile v dveh učnih centrih – v vojašnici Ljuba Šercerja so se urile vezistke, v vojašnici maršala Tita pa tiste, ki so se prijavile v intendantsko službo.<sup>44</sup>

V *Naši obrambi* so ženske, ki so se udeležile prostovoljnega služenja vojaškega roka, opisane zelo pozitivno in postavljene za zgled. Dekleta naj bi se hitro vživela v vojaško okolje, bila so zagnana in disciplinirana ter so delo opravljala bolj resno kot fantje. Spretna so bila tudi pri rokovanju z orožjem.<sup>45</sup> Dekleta so hotela opravljati enake naloge kot fantje in so se pritoževala, če so jih nadrejeni obravnavali kot nežnejši spol. Poleg tega naj bi v vojski želela ostati dlje. Kot težavo so navajala le slabšo kondicijsko pripravo, ki pa naj bi po začetnih naporih izginila.<sup>46</sup>

41 Knific, »Cilj: postati vojakinja,« 8–10

42 Garb, »Ženske na služenju,« 128

43 Knific, »Cilj: postati vojakinja,« 8–10

44 Ibid.,

45 Jurij Popov, »Vojaške naloge zanje niso pretežke,« *Naša obramba*, št. 3 (1984): 14

46 Ibid.,



Tako pozitivnega vtisa pa ne dobimo ob pregledu statističnih podatkov in analize prostovoljnega služenja. S prvim letom se je za vojaščino odločilo največ žensk (5.290), v preostanku poskusnega obdobja se je številka občutno zmanjšala. Skupno se je za služenje odločilo le 0,44 % žensk iz celotne Jugoslavije. Uspešno je vojaščino opravila manj kot polovica deklet (le 49 % vseh prijavljenih), ostale so z vojaškim urjenjem končale predčasno.<sup>47</sup> »Prostovoljno vojaško usposabljanje žensk se je pokazalo kot primeren način organiziranja usposabljanja žensk, žal pa je zaradi premajhnega zanimanja neprimerno, da bi z njim nadaljevali.«<sup>48</sup>

Zaradi nedostopnosti dokumentov o rezultatih poskusnega prostovoljnega služenja za dekleta lahko o njih le sklepamo. Eden od glavnih vzrokov za neuspeh prostovoljnega služenja za dekleta je bil vsekakor nezanimanje samih žensk za služenje, kar je razvidno iz navedenih statističnih podatkov. Drugi razlog je najverjetneje finančni – dekleta so sicer stanovala znotraj že obstoječih vojašnic, a v posebnih, ločenih objektih, z ločenimi kopalnicami, kuhinjami, pralnicami itd.; zanja je bilo treba pripraviti nove ženske uniforme; imela so svoje nadrejene, ki so morali biti za poveljevanje ženskam posebej usposobljeni ... Navedeno bi vsekakor predstavljalo veliko finančno breme za JLA. Vsekakor je bila uvedba prostovoljnega služenja za dekleta od vsega začetka načrtovana le za obdobje dveh let, kot poskusna doba. Daljše časovno obdobje za služenje ni bilo predvideno.<sup>49</sup>

Sama menim tudi, da je bilo pri vprašanju vključevanja žensk v vojsko podobno kot pri vključevanju žensk v politiko, za kar Mateja Jeraj pravi:

»Res je sicer, da si je vsaj del slovenske javnosti že več desetletij prizadeval za enakopraven položaj ženske ... toda to nikakor ni bilo večinsko mnenje in predsodki glede sposobnosti žensk za politično delo so bili nedvomno zelo razširjeni in globoko zakoreninjeni. Črka zakona, ki je določala žensko enakopravnost, je bila mnogim sicer dopadljiva na papirju, v resničnem življenju pa so jo zaobšli, če je bilo le mogoče.«<sup>50</sup>

47 Perović, »Ženske v obrambnih silah,« 74–77

48 Škrinjar, »Za dekleta še veliko ovir,« 25

49 Pogovor avtorice z brigadirjem Martinom Jugovcem, 1. 2. 2022 (osebni arhiv)

50 Mateja Jeraj, »Ženske v slovenski politiki v dobi socializma,« v *Ženske na robovih politike*, ur. Milica Antić Gaber (Ljubljana: Sophia, 2011), 73

Po končanem poskusnem obdobju (če bi bilo uspešno) je oblast želela uvesti obvezno služenje vojaškega roka za ženske, kar je posebej v Sloveniji naletelo na buren odziv. Veliko nasprotovanja je poželo dejstvo, da je bilo poročilo o poskusnem prostovoljnem služenju žensk tajno, »kar ne prispeva k demokratičnosti dialoga.«<sup>51</sup> Začetek poskusnega prostovoljnega služenja za ženske je namreč spremljal velik medijski pomp, po koncu tega obdobja pa oblast o rezultatih poskusa ni želela javno razpravljati. Objavljenih ni bilo nobenih javnih ocen, poročil o tem, kaj se je dogajalo, in kakšni so rezultati. Za primer imamo lahko Slovenko Mileno Cestnik iz Ptuja, ki je bila ena od štirih deklet, ki so leta 1984 končale šolo rezervnih oficirjev letalstva. Postala je letalski rezervni oficir, čez leta pa je armada samo suho ugotovila, da je letenje opustila.<sup>52</sup> Nasprotniki so navedli tudi druge argumente proti uvedbi, na primer, da je obstajalo že veliko alternativnih načinov usposabljanja mladine in da bi uvedba obveznega služenja za ženske zahtevala povečanje obrambnega proračuna države ravno v času velike gospodarske krize.<sup>53</sup> Nasproti predlogu o obveznem služenju je bila podana pobuda, naj bo ženskam raje omogočen vpis v vojaške šole in nadaljnje prostovoljno vojaško usposabljanje za tiste, ki si tega želijo.<sup>54</sup>

## Podobe žensk, ki se pojavljajo v časopisu

Med preučevanjem vprašanja žensk v vojski v reviji sem želela spremljati tudi podobe ženske, ki se pojavljajo v njej. Z njimi lahko odkrijemo ideal ženske, h kateremu je stremela revija oziroma vodilna politika in ki ga je prek podob želela približati bralcem ter jim ga postaviti za zgled. Preveriti sem želela, v kolikšni meri se ženske pojavljajo v podobi bojevnic (bork) in kateri drugi arhetipi so še prisotni v tisku.

51 Milenko Škrinjar, »O predlaganih rešitvah,« *Naša obramba*, št. 6–7 (1988): 13

52 Švajncer, »Ženska v slovenski vojni,« 149

53 Garb, »Ženske na služenju,« 134

54 Škrinjar, »O predlaganih rešitvah,« 13

Pri preučevanju podob sem spremljala predvsem fotografije žensk in opise, ki jih podajajo članki. Portreti žensk so v reviji večinoma uporabljeni pri opisih partizank in narodnih herojk<sup>55</sup> ter pri intervjujih s pomembnejšimi posameznicami.<sup>56</sup> Fotografije s podobami žensk in deklet se pojavljajo tudi pri splošnih člankih, ki govorijo o usposabljanjih vse mladine<sup>57</sup> in niso izrecno posvečeni ženskam.

V drugi polovici 20. stoletja je bil na zahodu v veljavi še vedno lik ženske kot matere in gospodinje, v socialističnih državah pa je gibanje za žensko enakopravnost prevzela država in v zameno od žensk zahtevala dejavno udeležbo v gospodarskem in političnem življenju. S podeljenimi pravicami je država želela oblikovati idealno državljanko socialistične države.<sup>58</sup> Ta v sebi združuje več arhetipov – je mati in skrbnica družine; zaposlena, delavka in samoupravljavka; aktivna udeleženka v družbenopolitičnih organizacijah; v sebi nosi tudi tradicijo borke, ki bi se ob morebitni vojni izkazala v boju proti sovražniku. Naštete podobe ženske se skozi celotno obdobje izhajanja *Naše obrambe* pojavljajo tudi v njej, zato jih v nadaljevanju posebej obravnavam.

## Podoba ženske partizanke, borke

V narodnoosvobodilnem gibanju je padlo 31 % udeleženk, v enotah NOVJ pa 25 % žensk. Partizansko spomenico je dobilo 3.344 žensk, 91 pa jih je bilo

<sup>55</sup> Le primer: Mile Pavlin, »Partizanski spomini in izkušnje. Trenutek naj ...«, *Naša obramba*, št. 4 (1980): 12

<sup>56</sup> Le nekaj primerov: Miroslav Ulčar, »Znanje, vodilo h kakovosti«, *Naša obramba*, št. 3 (1984): 10–12; Miroslav Ulčar, »Pogovor z rezervno majorjo Slavico Zemljič-Sonjo«, *Naša obramba*, št. 3 (1983) 10–12; »Sanje in želje dekleta z Lavrice«, *Naša obramba*, št. 2 (1975): 14

<sup>57</sup> Le nekaj primerov: »Ogledalo po domovini«, *Naša obramba*, št. 10 (1981): 28; »Ogledalo po domovini«, *Naša obramba*, št. 8–9 (1981): 33; »Ogledalo po domovini«, *Naša obramba*, št. 8–9 (1978): 25

<sup>58</sup> Mateja Jeraj, »Ženska naj bo mati in delavka«, v *Ženske skozi zgodovino, zbornik 32. zborovanja slovenskih zgodovinarjev*, ur. Aleksander Žižek (Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, 2004), 368

odlikovanih z redom narodnega heroja.<sup>59</sup> Dokaj velika zastopanost žensk v NOB se je že po letu 1944 začela zmanjševati. Posnemanje sovjetskega vojaškega sistema in onemogočanje vstopa v katero koli vojaško šolo je izključilo večino bork. Tudi kasneje, konec šestdesetih let, ko je bila ženskam v Sovjetski zvezi dana možnost vstopa v oborožene sile, jim je vstop v vojaške šole ostal zaprt. Podobno kot v Jugoslaviji je bil v teoriji ženskam dostopen vsak čin, v praksi pa je bilo njihovo napredovanje precej omejeno.<sup>60</sup>

Ideološki govor v socialistični Jugoslaviji je pogosto navajal velike zasluge množice žensk za napredno narodnoosvobodilno gibanje in revolucijo. Ženske so v vojski opravljale večinoma ženska opravila. Pod orožjem se jih je borilo 35 %, 22 % je bilo dejavnih v saniteti, 13 % je bilo poveljnic ali vodij raznih dejavnosti (pri čemer je šlo za poveljniška mesta nižjega ranga), ostale so bile kuharice, sekretarke, politične delegatke, intendantke, šivilje, šifrerke, kurirke, perice in obveščevalke. V tem smislu so imele bolj status civilnega osebja v vojski in ne bojevnika.<sup>61</sup> V *Naši obrambi* so večinoma predstavljene le borke, ki so se dejansko borile, in tiste, ki so bile odlikovane s statusom narodnega heroja. To je po eni strani nenavadno, saj se hkrati v reviji konstantno poudarja prav vloga ženske kot branilke, ki lahko na drugačen, nevojaški način pripomore v oboroženem boju. Pričakovati bi torej bilo tudi zgodbe deklet in žena, ki so v vojni sodelovale na drugačen način, a so taki primeri izjema.<sup>62</sup>

Kljub poznejšemu povečevanju nekaterih partizanskih odnosov in idealiziranju ženskega življenja v partizanih, je bila realnost mnogokrat drugačna. Ženske so se soočale z različnimi težavami, posebej na začetku so jih soborci gledali kot nekaj motečega, nezaželenega, nanje so se odzivali s posmehom. Ob prihodu v partizane so bile mnoge ženske razočarane tudi zaradi

59 »Ženske pod orožjem: da ali ne?,« *Naša obramba*, št. 2 (1988): 5. Vojna enciklopedija pri tem podatku navaja 90 prejemnic odlikovanja narodni heroj, ostale številke pa so skladne. (»Žene u oružanim snagama,« 743)

60 Ibid.,

61 Bernik, »Ženske v slovenski partizanski vojski,« 112

62 V enem takih prispevkov je novinarka intervjuvala ženo in mati, ki je med vojno izgubila celotno družino, sama pa v njej ni sodelovala. (»Legenda, ki živi v mladosti,« *Naša obramba*, št. 11(1977): 6)

delitve del in vlog. Pričakovale so, da bodo dobile orožje in se udeleževale oboroženih akcij, a temu ni bilo tako.<sup>63</sup> KP je sicer zagovarjala enakopravnost med spoloma, miselnost v praksi pa je bila povsem tradicionalna. Povojni spomini žensk pričajo, da je enakopravnost zahtevala partija s posebno direktivo in ni bila nekaj samoumevnega in razširjenega.<sup>64</sup>

Ženske v partizanih niso bile enakopravne z moškimi – malokrat so bile na vodilnih mestih, niso jim bile zaupane naloge z večjo odgovornostjo. Sodelovale so v vojni moških in oni so odločali, kje, kdaj in kako se bodo ženske bojevale.<sup>65</sup> A kljub temu so se po vojni prav ženske v oboroženem odporu vtisnile v spomin kot simbolna podoba njihovega spremenjenega družbenega položaja.<sup>66</sup>

Idealizirana podoba pogumne in neustrašne partizanke je tako še nadalje obstajala v družbenem in medijskem diskurzu. Obrambni tisk je produciral idealizirane zgodbe partizank, ki so ob boku z moškimi soborci premagovale sovražnika. Borke so bile »s svojo zavestjo in prenašanjem vseh mogočih težav tudi takrat, ko so zatajili celo mnogi njihovi moški tovariši, za zgled vsem drugim.«<sup>67</sup> Opisane so kot sposobne, pogumne, vsestransko dejavne in tudi zelo priljubljene.<sup>68</sup> Ženske naj bi s svojo prisotnostjo v boju dvigale tudi moralno med soborci.<sup>69</sup> V tem smislu jih prispevki rišejo kot izjemno samozavestne odločevalke svoje usode, ki dogajanje držijo trdno v svojih rokah in ga kontrolirajo.

Skladno s temi opisi so predstavljene tudi borke na fotografijah. Partizanke so velikokrat prikazane v skupinah, nasmejane in vedrih pogledov.<sup>70</sup> Razočaranje in trpljenje nista opazna. Drža žensk na fotografijah posameznic je običajno resna, stroga. Ženske na njih navadno niso nasmejane, a strahu tudi ni

63 Bernik, »Ženske v slovenski partizanski vojski,« 107–113

64 Ibid., 117

65 Ibid., 125

66 Ibid., 107

67 »Borke Gradnikove brigade,« *Naša obramba*, št. 12 (1982): 38–40

68 Ibid.,

69 »Milka in njen puškomitraljez,« *Naša obramba*, št. 4 (1977): 22

70 Le primer: »Ženske v oboroženih silah sveta,« *Naša obramba*, št. 1 (1978): 18

zaznati.<sup>71</sup> Nekatere od njih nosijo uniformo, velikokrat gre tudi za fotografije, ki niso bile posnete v partizanih ampak kot osebni portreti narejeni pred vojno ali po njej.<sup>72</sup>

Kljub povečevanju partizank, ki so aktivno sodelovale v oboroženem boju, se je predvidevalo, da se v morebitni novi vojni ženske ne bodo borile pod orožjem. Prav na konceptu SLO in DS naj bi jih usposobili za delo v vojnih razmerah, a vsekakor v zaledju.<sup>73</sup>

## Podoba matere in zaposlene ženske, ki se aktivno udeje v obrambnem področju

Materinstvu je Komunistična partija namenila precejšnjo pozornost. Jugoslovanke naj bi se sicer zgledovale po sovjetskih ženskah, a ne po feminističnih revolucionarkah,<sup>74</sup> kot je bila na primer Aleksandra Kollontaj, temveč po idealu iz tridesetih in štiridesetih let, ko se je povečalo zaposlovanje žensk in hkrati povečevanje materinstva.<sup>75</sup>

V prvih povojnih letih je ohranitev socialističnega družbenega reda slonela na ženskah materah. Odgovorne naj bi bile za materinstvo, socialno čuteče, lojalne do socialistične oblasti in izobražene. Vzgajale naj bi v ljubezni do domovine in njenih voditeljev, po otrokovem vstopu v šolo pa naj bi mu pomagale pri učenju in oblikovanju njegovega svetovnega nazora.<sup>76</sup>

71 »Milka in njen puškomitraljez,« 22

72 Le primer: Mile Pavlin, »Ko sem se pripravljala na zadnji boj, pa tudi potem ...,« *Naša obramba*, št. 3 (1977): 42

73 Miroslav Ulčar, »Ženska samoupravljavka-ženska branilka,« *Naša obramba*, št. 3 (1987): 7

74 Vsem komunističnim strankam, ki so se zgledovale po sovjetskem tipu partije, je bil skupen antifeminizem oziroma nasprotovanje vsem oblikam samostojnega ženskega združevanja. Po načelih leninistične teorije naj bi namreč ženske dosegle popolno enakopravnost le z bojem za odpravo slehernega izkoriščanja in zatiranja. Vprašanje žensk v socializmu je bilo tako ves čas del širšega družbenega vprašanja in ne samostojno politično vprašanje. (Jeraj, »Ženske v slovenski politiki,« 74)

75 Jeraj, »Ženska naj bo mati,« 369

76 *Ibid.*, 368

Vloge družbenih spolov so bile natančno določene. Ker je bil moški pojmovan kot branilec domovine, ki je na ramenih nosil primat varnosti in avtoritete, je bila ženska biološka rodnica patrie, s pasivno in podrejeno vlogo zveste pribočnice moškega.<sup>77</sup> Kljub temu da je v jugoslovanskem socializmu postala emancipacija žensk pomembno politično vprašanje, je ostala v družbi prisotna reprodukcija razmerij moči med spoloma,<sup>78</sup> pri čemer je bila ženska gospodinja, vzgojiteljica, žena in na dom vezana mati.<sup>79</sup>

Družba je prednost pred političnim in obrambnim udejstvovanjem vsekakor dajala materinstvu. Pri vzrokih za nesodelovanje v obrambnih pripravah so tudi ženske večkrat navajale materinstvo in skrb za družino, česar jim revija ne očita. Še več, nekateri prispevki problematizirajo odsotnost organizirane pomoči na domu in večernih vrtcev za ženske, ki bi se na tak način razbremenile.<sup>80</sup>

Ženska v socializmu naj bi bila poleg matere in gospodinje tudi zaposlena in politično dejavna. (Nikakor pa zaradi svojega poklicnega in političnega dela ni smela zanemarjati materinskega poslanstva!) A težke povojne gospodarske razmere, globoko zakoreninjen tradicionalni pogled na vlogo ženske kot matere in gospodinje ter nenaklonjenost partijskega vodstva do feminizma<sup>81</sup> so povzročili, da so bile ženske premalo zastopane v oblastnih in političnih

77 Abram, »To smo fantje,« 68

78 Institucionalizacija oblasti moških nad ženskami sovпада s konceptom zunanje hegemonije moškosti. Primer reprodukcije tega v vojski je bilo prav prostovoljno služenje vojaškega roka za ženske. Za vojakinje so takrat veljala drugačna pravila kot za moške (dolžina las, nevpadljivo ličenje, posebna udobnejša bivališča ...). Konstrukt ljudske vojske je odseval glavni spolno zaznamovan karakter družbenih razmerij v vojski celo v primerih, kjer naj bi obstajal enak dostop za vse. (Abram, »To smo fantje,« 63)

79 Ibid., 69

80 Miroslav Ulčar, »Nežno, nežno ... S puško v roki,« *Naša obramba*, št. 3 (1971): 9

81 KP kljub uvedbi splošne volilne pravice in odpravi pravne neenakosti med spoloma ni podpirala feminizma. Tako je bila (v jugoslovanskem tisku visoko cenjena in postavljena za zgled) Antifašistična fronta žensk, ki je proti koncu vojne štela približno stokrat več članic kot KP, leta 1953 razpuščena. Strah pred feminizmom je ostajal in se obnavljal kot strah monolitnega političnega sistema pred drugačnostjo žensk, ki bi jih po izstopu iz staje seveda težje obvladovali. Oblast je bila tako ženskemu političnemu delu naklonjena, dokler je to ostajalo pod njenim pokroviteljstvom. Marsikje so se pojavljali strahovi pred žensko prevratniško močjo in pred kvarnimi posledicami ženskega delovanja v politiki. (Marta Verginella in Irena Selišnik, Vidnost in nevidnost žensk. Zgodovina žensk in

organih, v poklicnem življenju pa so se težje uveljavljale kot moški,<sup>82</sup> sploh v vodstvenih strukturah, »kjer ženska še vedno nima možnosti, da bi se lahko enakovredno udeleževala na vseh področjih.«<sup>83</sup>

Podoba »idealne« ženske ni bila toliko podoba enakopravne bojevnice, ampak podoba matere, ki se aktivno vključuje v družbene in politične organizacije, hkrati pa je dovolj usposobljena, da v primeru vojne pomaga pri splošnem ljudskem odporu oziroma pri nadaljnjem delovanju države v morebitnih vojnih razmerah, ko bi se moški bojevali, ženske pa bi nase prevzele gospodarstvo.<sup>84</sup>

Želela sem ugotoviti, kateri vlogi je dano najpomembnejše mesto, a se vse navedene podobe<sup>85</sup> in vloge žensk v *Naši obrambi* stalno prekrivajo in prepletajo. V reviji ima prednost vsekakor materinstvo, a je ideal socialistične ženske zaposlena mati, ki je kar najbolj vpeta v sfere javnega in političnega življenja. Gre za zelo pomembno in odgovorno mesto, ki je bilo namenjeno ženski in so ga z željo po enakopravnosti te tudi rade prevzemale.<sup>86</sup> Kljub temu pa je bilo to mesto le navidezno, predvsem na poklicnem in obrambnem področju, saj je bila ženska kljub enakopravnemu položaju v praksi podrejena. Lep primer razlike med teorijo in prakso ter dvoličnega pojmovanja žensk v vojski (ki ga lahko razširimo tudi na druga področja) je prispevek revije o armadi ZDA, v katerem je vključitev žensk v vojsko predstavljena kot znak šibkosti armade in zmanjševanja njene moči.<sup>87</sup>

študije spolov v Sloveniji, 2018) Protislovna drža do tega vprašanja pa ni bila prisotna le pri moških, ampak tudi ženskah samih.

82 Jeraj, »Ženska naj bo mati,« 372

83 Darko Naraglav, »Ponosne smo, da nosimo uniformo,« *Naša obramba*, št. 3 (1983): 23

84 Ibid., 22

85 Poleg opisanih podob se v reviji pojavljajo tudi fotografije pripadnic oboroženih sil prijateljskih in neuvrščenih držav. Fotografije in opisi teh so načeloma nevtralni. Upodobitev žensk vojakinj je le del širše predstavitve armad in nima posebne konotacije. (Le nekaj primerov: »Izraelske vojakinje,« *Naša obramba*, št. 4 (1980): 68; »Med svobodo in zatiranjem,« *Naša obramba*, št. 2 (1982): 3; Teodor Geršak, »Struktura miličnih oboroženih sil,« *Naša obramba*, št. 5 (1990): 53).

86 Naraglav, »Ponosne smo,« 22

87 V ZDA gre sicer za vključevanje žensk v profesionalno vojsko, a kljub temu menim, da gre za zaničevalni odnos do vključevanja žensk v oborožene sile, tip vojske pa je pri tem



## Mnenja žensk

V reviji *Naša obramba* so prispevki in poročila o vseh vrstah obrambnega in vojaškega usposabljanja zelo pozitivno obarvani. V večini primerov so podana tudi mnenja udeležencev teh programov in vsa izmed njih so dobra. Kot težavo udeleženci obrambnih vaj in usposabljanj izpostavljajo le premalo praktičnih vaj in preveč teorije oziroma predavanj,<sup>88</sup> dekleta pa navajajo še začetni strah, večinoma pred streljanjem.<sup>89</sup> A pri vseh po vrsti ta strah hitro izgine in dekleta so spet prepolna hvale.<sup>90</sup> Pri večini prispevkov so poudarjene tudi tesne prijateljske zveze, ki naj bi jih udeleženci usposabljanj stkali med sabo.<sup>91</sup> Dejansko lahko sklepamo, da je eden od razlogov za udeleževanje mladih na taborjenjih in pripravah prav družabno življenje in spoznavanje novih prijateljev.

V člankih, ki obravnavajo prostovoljke v TO, prevlada ponos teh za udeleževanje v obrambnem sistemu. »Zelo sem ponosna, da sem tudi jaz ena izmed tistih, ki smo oblekle vojaško uniformo in s slovesno prisego stopile med pripadnike oboroženih sil naše samoupravne družbe. Ponosna sem, da lahko kot ženska vojakinja prispevam svoj delež k obrambi naše dežele.«<sup>92</sup> Nekatere ženske, ki so se odločile za vstop v TO, so bile matere in žene. Ta način »žrtvovanja« za domovino so same razglašale kot posebno vrednoto, zavestno odločitev, ki jo je treba spoštovati. Večina med njimi se je že v mladosti udeleževala mladinskih taborov in pohodov, njihova pričakovanja so bila velika – z vstopom v oborožene sile so bile prepričane, da bodo »lahko s polno

drugotnega pomena. »Ameriška armada ni več tako dobra, kot je bila, vendar prav dobra ni bila nikoli,« *Naša obramba*, št. 8–9 (1981): 75

88 Le nekaj primerov: Janez Platiše »Več urjenja, manj teorije!«, *Naša obramba*, št. 11 (1981): 19; Boris Knific, »Od vojakinj do komandirk,« *Naša obramba*, št. 8–9 (1981): 21; Bojan Kuntarič, »Vsi prav zadovoljni,« *Naša obramba*, št. 11–12 (1988): 14

89 Knific, »Od vojakinj do komandirk,« 21

90 Platiše »Več urjenja,« 19

91 Le nekaj primerov: Popov, »Vojaške naloge zanje niso pretežke,« 15; Darko Naraglav, »Vrata v novo vrsto življenja,« *Naša obramba*, št. 8–9 (1983): 20; Mile Gojkovič, »Puška ni moškega spola,« *Naša obramba*, št. 1 (1985): 46

92 Naraglav, »Ponosne smo,« 24

mero usposobljenosti stale enakovredno ob boku moškim.«<sup>93</sup> Temu pritrjuje tudi revija – zaposlene matere in žene, ki se aktivno vključujejo v obrambo države, so resnično emancipirane.<sup>94</sup>

V prispevkih lahko zasledimo tudi mnenja staršev deklet, prostovoljk TO. Kar nekaj jih navaja, da so bile predvsem matere v skrbeh ali pa niso podpirale hčerinega odhoda v vojsko, medtem ko so bili očetje načeloma zadovoljni.<sup>95</sup> Veliko prostovoljk je prihajalo iz vojaških družin, v katerih so bili očetje aktivni oficirji ali rezervni starešine in zato niso nasprotovali ženskemu obrambnemu usposabljanju. Ne glede na to pa je razbrati, da so marsikateri starši nasprotovali vključitvi hčera v vojsko.<sup>96</sup>

Načeloma so se vse ženske, ki so jih povprašali o tem, zavzele za služenje vojaškega roka, a le na prostovoljni bazi. Predvsem so intervjuvali tiste, ki so se udeležile poskusnega prostovoljnega služenja vojaškega roka.<sup>97</sup> Tudi med študentkami obramboslovja, ki so imele v svojem učnem programu obvezno nekajmesečno stažiranje, je mnenje podobno.<sup>98</sup>

Pozitivna mnenja o usposabljanjih prevladujejo tudi med starešinami oziroma tistimi, ki so bili ženskam v vojski nadrejeni. Izpostavljajo predvsem resnost, dovtetnost in discipliniranost deklet, pri čemer pa moram opozoriti, da so imeli nekateri do deklet drugačen (prijaznejši) odnos kot do fantov.<sup>99</sup> Resnejših težav v odnosih med ženskami in vojaki ter njihovimi nadrejenimi vsaj v reviji nisem našla, kar pa ne pomeni, da jih dejansko ni bilo.<sup>100</sup> Študentka obramboslovja Lidija Pipan Pelc omenja, da z vojaki tudi ni bilo veliko stikov. O občasnih žvižgih vojakov za vojakinjami govori kot o normalnem odnosu, čeprav bi danes marsikdaj veljalo za nesprejemljivo.<sup>101</sup> Kljub temu da po njenem

93 Ibid., 22

94 Ibid., 24

95 Le primer: Popov, »Vojaške naloge zanje niso pretežke,« 14–15

96 Ibid.,

97 Ibid.,

98 Perović, »Ženske v obrambnih silah,« 94

99 Naraglav, »Vrata v novo vrsto življenja,« 20

100 Revija ne omenja kakšni posebnih težav v odnosih med vojaki, kljub temu pa jih omenjajo nekateri pripadniki takratne JLA. (Kranjc, »Ljubezen in seks«)

101 Perović, »Ženske v obrambnih silah,« 91

pričevanju napetosti tako ni bilo veliko, omeni, da je bilo predvsem fantom iz južnih republik pod častjo, da jih vodi ženska.<sup>102</sup>

## Sklep

Vstop v JLA je bil za ženske kljub njihovi izjemni vlogi v NOB, ki jo je uradna politika tudi stalno propagirala, omejen. Njihovo širše vključevanje se je začelo šele v osemdesetih letih vzporedno z odpiranjem armad za ženske v zahodnih državah. Vloga ženske, ki ji jo je dajala socialistična družba, je bila vloga matere in zaposlene žene, aktivno vključene v družbeno politične organizacije in obrambna usposabljanja v sistemu SLO in DS. Ni bila vloga borke oziroma bojevnice in tudi v ozračju neprestanega pričakovanja naslednje vojne je imela v glavnem »zaledne« naloge. Sodeč po mnenjih žensk, predstavljenih v reviji *Naša obramba*, so bila vsa usposabljanja, alternativne oblike služenja vojaščine za ženske in mladino pozitivne izkušnje, ki so se jih rade udeleževale. Sodelovanje pri obrambnih pripravah (pa naj bodo to taborjenja ali vstop v enote TO) so jemale kot znak enakopravnega položaja z moškimi, kar pa je bil žal le privid. Vseeno pa na obvezno služenje vojaškega roka, najbolj stroge variante vključevanja žensk v vojsko, niso bile pripravljene. Ne one, ne družba.

<sup>102</sup> Ibid., 90

## LITERATURA

Pogovor avtorice z brigadirjem Martinom Jugovcem, 1. 2. 2022 (osebni arhiv)

- SI AS 537**, Svet za ljudsko obrambo in družbeno samozaščito, šk. 962,  
»Obrambnovzgojni tisk in druga sredstva javnega obveščanja v obrambnem  
in samozaščitnem usposabljanju delovnih ljudi in občanov,« Ljubljana, 1. junij  
1981
- Abram, Sandi.** »To smo fantje«: Genealogija (re)produciranja dominantne  
socialistične moškosti skozi dispozitiv JLA na Slovenskem. *Časopis za kritiko  
znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, št. 267 (2017). Dostop 6. december,  
2020, [https://ckz.si/publikacije/znanstveni-clanki/to-smo-fantje-genealogija-  
re-produciranja-dominantne-socialisticne-moskosti-skozi-dispozitiv-jla-na-  
slovenskem](https://ckz.si/publikacije/znanstveni-clanki/to-smo-fantje-genealogija-re-produciranja-dominantne-socialisticne-moskosti-skozi-dispozitiv-jla-na-slovenskem)
- Bernik, Valerija.** »Ženske v slovenski partizanski vojski (1941–1945).« *V Seksizem  
v vojaški uniformi*, ur. Mojca Pešec in Ljubica Jelušič. Ljubljana: Fakulteta za  
družbene vede: Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije, Generalštab  
Slovenske vojske, 2002
- Brodnik, Urša.** »Ženske v oboroženih silah (primerjalna študija).« *V Seksizem v vojaški  
uniformi*, ur. Mojca Pešec in Ljubica Jelušič. Ljubljana: Fakulteta za družbene  
vede: Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije, Generalštab Slovenske  
vojske, 2002
- Garb, Maja.** »Ženske na služenju vojaškega roka v JLA.« *V Seksizem v vojaški uniformi*, ur.  
Mojca Pešec in Ljubica Jelušič. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede: Ministrstvo  
za obrambo Republike Slovenije, Generalštab Slovenske vojske, 2002
- Jeraj, Mateja.** »Ženska naj bo mati in delavka.« *V Ženske skozi zgodovino, zbornik 32.  
zborovanja slovenskih zgodovinarjev*, ur. Aleksander Žižek. Ljubljana: Zveza  
zgodovinskih društev Slovenije, 2004
- Jeraj, Mateja.** »Ženske v slovenski politiki v dobi socializma.« *V Ženske na robovih  
politike*, ur. Milica Antić Gaber. Ljubljana: Sophia, 2011
- Kotnik Dvojmoč, Igor.** »Omejevalni dejavniki pri vključevanju žensk v oborožene  
sile.« *V Seksizem v vojaški uniformi*, ur. Mojca Pešec in Ljubica Jelušič. Ljubljana:  
Fakulteta za družbene vede: Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije,  
Generalštab Slovenske vojske, 2002
- Kranjc, Marijan F.** »Ljubezen in seks v partizanih in v JLA.« Dostop 27. februar 2021,  
<https://freeweb.t-2.net/Vojastvo/dok/Ljubezen.pdf>.
- Perovič, Saša.** »Ženske v obrambnih silah jugoslovanske ljudske armade (1983–  
1985).« Magistrsko delo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, 2018
- Svoljšak, Petra.** »Tudi jaz sem pomagala do velike zmage!.« *V Ženske skozi zgodovino,  
zbornik 32. zborovanja slovenskih zgodovinarjev*, ur. Aleksander Žižek. Ljubljana:  
Zveza zgodovinskih društev Slovenije, 2004
- Švajncer, Janez J.** »Ženska v slovenski vojni in vojaški zgodovini.« *V Ženske skozi  
zgodovino, zbornik 32. zborovanja slovenskih zgodovinarjev*, ur. Aleksander  
Žižek. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, 2004
- Tsizikova, Jekaterina.** »Where have all the women combatants gone? Realities  
of Soviet female veterans in the immediate post World War Two period.«

Graduate theses, dissertations and problem reports, West Virginia University, 2011. Dostop 19. marec 2022, <https://researchrepository.wvu.edu/etd/4806/>.

**Verginella, Marta; Selišnik, Irena.** »Vidnost in nevidnost žensk.« Zgodovina žensk in študije spolov v Sloveniji, 2018. Dostop 1. april 2021, [https://www.academia.edu/38046284/VIDNOST\\_IN\\_NEVIDNOST\\_%C5%BDENSK\\_ZGODOVINA\\_%C5%BDENSK\\_IN\\_%C5%A0TUDIJE\\_SPOLOV\\_V\\_SLOVENIJI/](https://www.academia.edu/38046284/VIDNOST_IN_NEVIDNOST_%C5%BDENSK_ZGODOVINA_%C5%BDENSK_IN_%C5%A0TUDIJE_SPOLOV_V_SLOVENIJI/).

**Vipotnik, Olga.** »Drobci iz mojega partizanstva.« V *Spomini na partizanska leta*, V. knjiga, ur. Ferdo Godina. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1961  
»Žene u oružanim snagama.« V *Vojna enciklopedija*, zvezek 10, ur. Nikola Gažević. Beograd: Vojnoizdavački zavod, 1975

## ČASOPISNI VIRI

»Ameriška armada ni več tako dobra, kot je bila, vendar prav dobra ni bila nikoli.«  
*Naša obramba*, št. 8–9 (1981)

»Borke Gradnikove brigade,« *Naša obramba*, št. 12 (1982)

»Druge oblike odpora. Študijsko gradivo 6–70,« *Naša obramba*, št. 6 (1970)

**Geršak, Teodor.** »Struktura miličnih oboroženih sil,« *Naša obramba*, št. 5 (1990)

**Gojkovič, Mile.** »Puška ni moškega spola,« *Naša obramba*, št. 1 (1985)  
»Izraelske vojakinje,« *Naša obramba*, št. 4 (1980)

**Jakovljevič, Brane.** »Beli oficirji,« *Naša obramba*, št. 3 (1974)

**Jelušič, Ljubica.** »Kaj bo prevladalo: stroka ali politika?,« *Naša obramba*, št. 5 (1990)

**Kamnik, Alojz.** »Pouk obrambne vzgoje v občini Slovenj Gradec,« *Naša obramba*, št. 3 (1970)

**Klemenčič, Zoran.** »Osipniki iz vojaških šol,« *Naša obramba*, št. 3 (1989)

**Knific, Boris.** »Cilj: postati vojakinja!,« *Naša obramba*, št. 8–9 (1983)

**Knific, Boris.** »Od vojakinj do komandirk,« *Naša obramba*, št. 8–9 (1981)

**Krsnik, Rado.** »O dekletih, ki znajo streljati,« *Naša obramba*, št. 10 (1971)

**Kunterič, Bojan.** »Vsi prav zadovoljni,« *Naša obramba*, št. 11–12 (1988)

**Kuzma, Vojko.** »Zgovorne ugotovitve,« *Naša obramba*, št. 3 (1988)

»Legenda, ki živi v mladosti,« *Naša obramba*, št. 11 (1977)

»Med svobodo in zatiranjem,« *Naša obramba*, št. 2 (1982)

**Miklaužič Petra.** »Ženske, mir in varnost,« *Revija SV*, št. 12 (2020)

»Milka in njen puškomitraljez,« *Naša obramba*, št. 4 (1977)

**Naraglav, Darko.** »Ponosne smo, da nosimo uniformo,« *Naša obramba*, št. 3 (1983)

**Naraglav, Darko.** »Vrata v novo vrsto življenja,« *Naša obramba*, št. 8–9 (1983)

»Obramba dežele in naše ženske,« *Naša obramba*, št. 3 (1971)

»Obrambna vzgoja mladine,« *Naša obramba*, št. 1 (1970)

»Ogledalo po domovini,« *Naša obramba*, št. 8–9 (1978)

»Ogledalo po domovini,« *Naša obramba*, št. 8–9 (1981)

»Ogledalo po domovini,« *Naša obramba*, št. 10 (1981)

»O slovenski vojaški polpismenosti,« *Naša obramba*, št. 1 (1988)

- Pavlin, Mile.** »Ko sem se pripravljala na zadnji boj, pa tudi potem ...«, *Naša obramba*, št. 3 (1977)
- Pavlin, Mile.** »Ko je za menoj ostala bodeča žica«, *Naša obramba*, št. 11 (1977)
- Pavlin, Mile.** »Neznani junaki naše revolucije«, *Naša obramba*, št. 3 (1976)
- Pavlin, Mile.** »Partizanski spomini in izkušnje. Trenutek naj ...«, *Naša obramba*, št. 4 (1980)
- Platiše, Janez.** »Več urjenja, manj teorije!«, *Naša obramba*, št. 11 (1981)  
»Podružabljanje obrambnih priprav in splošnega ljudskega odpora – osnova naše varnosti«, *Naša obramba*, št. 6 (1970)
- Popov, Jurij.** »Vojaške naloge zanje niso pretežke«, *Naša obramba*, št. 3 (1984)
- Ribičič, Mitja.** »Načela o splošni ljudski obrambi in naša samoupravljalvska družba«, *Naša obramba*, št. 8-9 (1969)  
»Sanje in želje dekleta z Lavrice«, *Naša obramba*, št. 2 (1975)
- Sodržnik, Janez.** »(Ne)perspektive obrambnih poklicev«, *Naša obramba*, št. 2 (1989)
- Škrinjar, Milenko.** »O predlaganih rešitvah«, *Naša obramba*, št. 6-7 (1988)
- Škrinjar, Milenko.** »V armadi-da, v boju-ne«, *Naša obramba*, št. 3 (1988)
- Škrinjar, Milenko.** »Za dekleta še veliko ovir«, *Naša obramba*, št. 5 (1988)
- Štrukelj, Polde.** »O vojaških poklicih«, *Naša obramba*, št. 3 (1975)
- Tominc, Ivo.** »Ženska na pravem mestu«, *Naša obramba*, št. 3 (1973)
- Ulčar, Miroslav.** »Nežno, nežno... S puško v roki«, *Naša obramba*, št. 3 (1971)
- Ulčar, Miroslav.** »Pogovor z rezervno majorko Slavico Zemljič-Sonjo«, *Naša obramba*, št. 3 (1983)
- Ulčar, Miroslav.** »Znanje, vodilo h kakovosti«, *Naša obramba*, št. 3 (1984)
- Ulčar, Miroslav.** »Ženska samoupravljalvska-ženska branilka«, *Naša obramba*, št. 3 (1987)
- Ulčar, Miroslav.** »Ženski mesto, ki ji gre«, *Naša obramba*, št. št. 3 (1982)  
»Ženske pod orožjem: da ali ne?«, *Naša obramba*, št. 2 (1988)  
»Ženske v oboroženih silah sveta«, *Naša obramba*, št. 1 (1978)
- Žužek, Nande.** »Emancipacija pod orožjem«, *Naša obramba*, št. 1 (1985)

# **Responding to “The Scandal of Skepticism”: Levinas and Cavell**

Rebecca Rose

---

My paper interrogates Levinas's and Cavell's responses to skepticism. Contrary to Cavell's reading of Levinas, I argue that Levinas's reading of Descartes is closer to Cavell's reading than Cavell might admit. I show that Levinas's account of the "saying" of "illeity" contributes to a moral language which aligns with Cavell's non-theistic concept of "passionate utterance" which likewise informs his concept of "moral perfectionism." For Levinas, illeity refers to the absent condition of an encounter with another; it is the very act of effacement, the act of undoing which indirectly accounts for responsibility. For Cavell, passionate utterance is a form of language which reveals a self moving between a self-conforming "attained self" and a self moving against itself toward an "unattained yet attainable self." As "doubled and divided", there is an inherent failure or absence obtaining to subjectivity, which for both Levinas and Cavell paradoxically provides an opening for moral responsibility.

**Key Words:** Illeity, The Third, Saying/Said Relation, Passionate Utterance, Moral Perfectionism

### **Odziv na »škandal skepticizma«: Levinas in Cavell**

Ta članek prevprašuje Levinasove in Cavellove odzive na skepticizem. V nasprotju s Cavellovimi branje Levinasa, trdim, da je Levinasovo branje Descartesa bližje Cavellovemu branju, kot bi to Cavell morda želel priznati. Članek prikaže, da Levinasov opis »ubesedenja« o »utelešenju neosebnega sebstva« prispeva k moralnemu jeziku, ki se ujema s Cavellovim neteističnim konceptom »strastnega govora«, ki prav tako oblikuje njegov koncept »moralnega perfekcionizma.« Za Levinasa se utelešenje neosebnega sebstva nanaša na pomen odsotnosti v srečanju z drugim; gre za samo dejanje izbrisa, dejanje razveljavitve, ki posredno predstavlja odgovornost. Za Cavella je strastni govor oblika jezika, ki razkriva sebstvo, ki se giblje med samoskladnim »doseženim sebstvom« in sebstvom, ki se giblje proti »nedoseženemu, a dosegljivemu sebstvu.« Kot »podvojena in razdeljena« je subjektiviteta inherentno obsojena na opustitev ali odsotnost, kar tako za Levinasa kot za Cavella paradoksalno ponuja točko odpiranja za moralno odgovornost.

**Ključne besede:** utelešenje neosebnega sebstva, ubesedenje, strastni govor, moralni perfekcionizem



In the essay "What is the Scandal of Skepticism," Stanley Cavell remarks that Emmanuel Levinas's pivotal use of Descartes' "Third Meditation" resembles his own use of the very same passage in his work, *The Claim of Reason*: however, much to Cavell's consternation, he and Levinas derive what seem to be opposite conclusions. Cavell likewise suggests that Levinas's account of alterity implies a condition, if not a proof, of the existence of an infinite metaphysical being which requires "religious responsibilities I do not know are mine." Contrary to Cavell, I argue that the conclusions that Levinas draws from his reading of Descartes are closer to Cavell's own interpretation than Cavell might like to admit. While Cavell argues that one has infinite responsibility for oneself yet finite responsibilities for others, he claims that Levinas draws the opposite conclusions. I show, however, that Levinas problematizes Cavell's distinction by introducing an ambiguous relation between the "third" person and what he terms "illeity." I show that according to Levinas it is precisely on account of the finitude and proximity of the "third" that one is infinitely obligated both to the claims of another as well as to limited, that is, finite claims of others on oneself. Rather than relying on a proof of the existence of an infinitely transcendent God, Levinas develops his concept of the "third" in conjunction with that of the non-phenomenal *event* which he terms "illeity." Levinas refers to "illeity" as that which is paradoxically traced through its absence; for Levinas, "illeity" is the absent condition of an encounter with another, and, as absent, is beyond or outside all relation. Accordingly, I explore Levinas's conceptual coupling of "illeity," the "third," and the "saying/said" relation" and argue that Levinas's discussion of these critical concepts provides us with a non-volent account of the constitution of responsibility which strongly echoes that of Cavell's account of moral perfectionism.

For Levinas, illeity refers to the *absent* condition of an encounter with the other, and as absent, is beyond or outside all relation: "The relation which goes from the face to the Absent is outside every relation and dissimulation, a third way excluded by these contradictories."<sup>1</sup> It is because illeity is beyond being, not as a transcendent being, but as the movement of a "coming toward

1 Levinas, *Basic Philosophical Writings*, 61.

me which is a departure” that illeity opens up the space of time for what Levinas ascribes the movement of “saying/said” relation which takes place in the proximity of the third person. Levinas accordingly suggests that it is the very act of effacement, the act of undoing that is critical to the establishment of moral responsibility. For Levinas, the movement of disruption, that is, the unsaying or the absolution of the absolute, is positively required in order to establish peace through conversation.

I next argue that Cavell’s notion of “passionate utterance,” understood as within the context of Cavell’s theory of “moral perfectionism,” is consistent with Levinas’s discussion of illeity, the third, and the saying/said relation. I show that Cavell, echoing Levinas, develops a transformative notion of moral conversation which is accomplished by a self who learns to translate, and thereby transform herself, through a form of moral language which Cavell identifies as “passionate utterance.” For Cavell, passionate utterance takes place within a self which is both doubled and divided against itself, a self which is defined by a self-conforming “attained self” and by a self which moves against itself as an “unattained yet attainable self.” By highlighting the inner tension of the subject, who makes herself vulnerable through language and thereby exposes herself to that which is essentially non-conforming, Cavell points to risk and desire as destabilizing factors of one’s moral ground and as conditions of moral conversation.

Accordingly, I suggest that Cavell’s description of the movement of the self between the “unattained and the attainable self” closely resembles Levinas’s description of the event of illeity within the movement of “saying.” While Cavell’s theory of passionate utterance specifies a form of language which is meant to nourish the best of human conversation and through which the ideals of “moral perfectionism” might be ushered in, Cavell, nonetheless, identifies an underlying problem, namely, the fact that “I carry chaos in myself. Here is the scandal of skepticism: I am the scandal.”<sup>2</sup> For Cavell, it is on account of an inner chaos that one fails to move outside of oneself, to make “an investment of a certain kind in a particular finite other.”<sup>3</sup> I suggest

2 Cavell, *The Philosophy the Day After Tomorrow*, 151.

3 Ibid.

that for both Cavell and Levinas, it is this very short coming that forms the "basis for recognizing one's infinite responsibility toward the other" and which for both philosophers paradoxically provides the opening necessary for a limited reparation and forgiveness of this very same failure.

## **Levinas – Illeity, The Third, and the Movement of Non-Violent "Saying"**

In the essay "What is the Scandal of Skepticism," Stanley Cavell interrogates Levinas' description of a "breakup of consciousness," asserting that "Levinas's idea of an openness to the other – to a region "beyond" my narcissism - requires a violence," which breaks in upon the self. Because Cavell reads Levinas' description of an infinite "other" ontologically as transcendent to the self, Cavell concludes that the origin of the "breakup of consciousness" according to Levinas must originate from a metaphysical being which "promises to require philosophical and religious responsibilities I do not know are mine."<sup>4</sup>

Cavell not only expresses his uncertainty regarding Levinas' conclusion that "it is infinite responsibility for this other that is revealed when the infinite is put in me, rather than... (as Cavell suggests) infinite responsibility for myself, together...with finite responsibility for the claims of the existence of the other upon me." Cavell further suggests that the existence of a finite other is sufficient to make such a claim and that locating a source of the infinite as an ontological entity which transcends the self entails a certain violence which he wishes to avoid. Contrary to Cavell's reading of Levinas, I understand Levinas to suggest that it is precisely the finite – or singular other – which does in fact create claims of infinite responsibility for oneself; accordingly, Levinas develops his concepts of illeity and the third to provide us with a non-violent model for responsibility.

4 Ibid.

In lieu of the Cartesian argument which appeals to an infinitely transcendent source of the “monstrosity of the fact of the Infinite put in me,”<sup>5</sup> Levinas presents an account of the constitution of responsibility positively in terms of his concept of the event of “illeity.” In his discussion of Descartes’ “Third Meditation,” Levinas is not so much interested in proving God’s existence or the existence of some external source of the idea of infinity; rather he is primarily interested in highlighting the *limit* of the human constituting consciousness. I therefore understand Levinas use of Descartes’ discussion of the idea of the infinite in the “Third Meditation,” primarily as an opportunity to highlight the fact that a finite ego is ontologically unable to account for the idea of infinity on its own. As such, the finite constituting ego is bound to come up short – or in Cavellian terms, to fail. Levinas’s account of illeity provides us with an alternative account to the Cartesian model requiring the “breakup of consciousness” as an “opening to the other” by appealing to an ambiguous form of singularity. Levinas’s formulation of his idea of illeity, thereby, provides him with an opportunity to present a new relation between the self and the other, one that is independent of the relational power – and hence, violence – of a constituting consciousness and one which does not rely on metaphors which might require metaphysical ‘commitments’ of the sort which Cavell likewise resists.

In *Otherwise Than Being or Beyond Essence*,<sup>6</sup> Levinas argues that the original constitution of the subjectivity of a self depends on a non-phenomenal encounter with an other which is described neither as finite nor infinite; rather, Levinas refers to this encounter with alterity as “illeity.” For Levinas, illeity refers to the *absent* condition of an encounter with the other, and, as absent, as beyond or outside all relation: “The relation which goes from the face to the Absent is outside every relation and dissimulation, a third way excluded by these contradictories.”<sup>7</sup> It is because illeity is beyond being, not as a transcendent being, but as “a coming toward me which is a departure” that the movement of illeity opens up the space of time for what Levinas refers to

5 Levinas, *Basic Philosophical Writings*, 136-138.

6 Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, 153-162.

7 Levinas, *Basic Philosophical Writings*, 60.

as "saying of the said." In effect, illeity tips the scale; it secures the height or radicalness of the other, beyond the other, thereby, precluding the reduction of the other to the same while opening the time - for the "saying" of the "said." What is crucial to Levinas is that the relation to the other is one of movement which allows for moral transformation. By bringing illeity to weigh in on the face-to-face relation, Levinas not only sets up the parameters for the movement or the asymmetric of the face-to-face relation, but he articulates conditions for the temporal opening necessary for the "saying of the said."

In the essay, "Meaning and Sense," Levinas develops the relation between illeity and the third person. He states that, "through the trace, the irreversible past takes on the profile of a "he" (*il*). The pronoun 'il' expresses its inexpressible irreversibility. . . the illeity of the third person is the condition for the irreversibility."<sup>8</sup> I show below that two critical areas of ambiguity arise in conjunction with the association of illeity with the third person. The first concerns the ethical responsibilities of a self who also discovers herself as another for the other, and the second occurs in the tension between the unsaying of the said and the desire to thematize the saying of illeity.

With the entry of the third person, the face-to-face relation is refigured: "The third party is other than the neighbor, but also another neighbor, and also a neighbor of the other. . . ." <sup>9</sup> It is on account of the third that "I am approached as another by the other, that is, "*for myself*."<sup>10</sup> No longer do I find myself solely for the other, but I find myself as another for the others. With the entry of the third, my responsibility for the other now comes to include care for myself. Hence, for Levinas, "the reciprocal relationship binds me to the other man in the trace of transcendence, in illeity."<sup>11</sup> By positing a reciprocal othering the neighbor becomes a face that is at the same time both comparable and incomparable, becomes a neighbor in proximity, both for whom I am responsible as well as who is responsible for me. It is precisely on account of the ambivalence and the finitude of the other that "(t)here is

8 Ibid., 61.

9 Levinas, *Otherwise Than Being Or Beyond Essence*, 157.

10 Ibid., 158, (my emphasis).

11 Ibid.

weighing, thought, objectification, and thus a decree in which my anarchic relationship with illeity is betrayed.”<sup>12</sup> With the entry of the third person, the experience of an ambiguity of allegiance is introduced and with it the requirements of justice and community. In addition to the tension resulting from one’s absolute responsibility for the other and the realization that one is likewise responsible for oneself, the third also introduces another source of tension, namely, that of language.

For Levinas, the third person betrays illeity insofar as the third carries with it an inevitable thematization of the “saying” into the order of the “said.” For Levinas, such thematization is unavoidable if there is to be meaning in the world of community.

“(The) Said...receives its meaning from testimony...by introducing it into a system of language into the order of the Said, wherein its expression immediately inter-dicts itself... (illeity) is obliged to interrupt the essence of being, to reach the world even while signifying the beyond of being. It needs ambiguity...”<sup>13</sup> Yet in what sense can illeity “need ambiguity?” In what way does illeity need the third person?

In the collection of essays, *Beyond the Verse*, Levinas rhetorically asks, “Does not the transcendence of the Name of God, in comparison to all thematization, become effacement, and is not this effacement the very commandment that obligates me to the other man?”<sup>14</sup> Levinas suggests that it is the very act of effacement, the act of undoing, which is critical to the establishment of one’s responsibility to the other. This movement of disruption, this unsaying, is prior to and gives precedence to establishing peace in the world. It is the unsaying or the absolution of the absolute, which is positively required in order to establish peace. For Levinas, “Humility, discretion, forgiving of offences...must not be taken solely as virtues; they ‘turn inside out’ the ontological notion of subjectivity in order to see it in renunciation, effacement and a total passivity.”<sup>15</sup>

12 Ibid.

13 Levinas, *Basic Philosophical Writings*, 107.

14 Levinas, *Beyond the Verse*, 124.

15 Ibid., 125.

According to Levinas, the ontological notion of subjectivity is not only disrupted, it is "turned inside-out"; that is, subjectivity is transformed through humility, through discretion, through the concern for the welfare of others, through establishing peace in the world, through the presence of the third person. Hence it follows that illeity needs ambiguity in order to enact a "productive ambivalence": an ambivalence that points beyond itself to the responsibility for the other as well as for the other's other, an ambivalence that exists in the tension between the unsaying of the said and the thematization of the said, as well as an ambivalence which belongs to an ethical community where "(h)umility is higher than greatness."<sup>16</sup>

## Cavell – Passionate Utterance, Moral Perfectionism, and Non-Conforming Conversation

According to Diane Perpich's insightful commentary on Levinas, (There) are tensions that remain irresolvable within the terms of Levinas' thought.... Even so, when we attend carefully to the manner in which two meanings or two senses struggle against one another in these tensions, we discover that the tension itself, the friction of conflict is constitutive of the very meaning of the ethical.<sup>17</sup>

In a similar vein to that of Perpich, Cavell highlights the paradoxicality which Levinas articulates in *Difficult Freedom*: Levinas describes the *vulnerability* of one's eyes which "nonetheless offer an *absolute resistance* to possession... in which the temptation to murder is inscribed." After making this observation, Cavell states that, "If I sought a solution to the skeptical problem of the acknowledgement of the other... I feel that I could not do better than to respond (echoing Levinas) 'You shall not kill.' – But in the everyday ways in which denial occurs in my life with the other..."<sup>18</sup> The problem for Cavell, however, is to recognize oneself as denying another, to understand that "I

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Perpich, *The Ethics of Emmanuel Levinas*, 13-14.

<sup>18</sup> Cavell, *Philosophy the Day After Tomorrow*, 151.

carry chaos in myself. Here is the scandal of skepticism: I am the scandal.” For Cavell it is due to this inner chaos, that one fails to move outside of oneself, to make “an investment of a certain kind in a particular finite other.” Yet paradoxically, Cavell suggests that it is this very same failure which provides the “basis for recognizing responsibility toward the other” and which Cavell suggests opens the door for the reparation of forgiveness.

My understanding of Cavell is that, like Levinas, our inability to know the other and the other’s suffering is just that – a *limit* to our epistemic powers; however, our sense of responsibility to others can be traced to a certain coming up short, an absence, a failure not only of knowledge, but a failure to be open to what Levinas refers to as “sociality,” the forgiveness of which entails the acknowledgement of the other.

In response to such human failings, Cavell calls our attention to a specific form of language which he highlights in the hope of combating such human tendencies. Cavell develops this theory of “passionate utterance” as specifying a form of language which he hopes will nourish the best of human conversation wherein the ideals of “moral perfectionism” might be ushered in. In order to unpack Cavell’s concept of passionate utterance in relation to his thought on moral perfectionism, I first explore his distinctive understanding of conversation in its relation to his theory of moral perfectionism. I next show how passionate utterance through the coupling of desire and aversion is key to securing the ‘weight of a mother’s voice within the world of language.

Cavell articulates a perfectionist notion of “moral conversation” by highlighting the vulnerability which the self exposes itself to in confronting the other.<sup>19</sup> According to Cavell, there is an element of risk and of destabilization of the moral ground on which one takes a stance which is crucial to this type of conversation. According to Cavell, conversation also provides an occasion through which the “rights of one’s own desires” are given words, through which they are acknowledged.<sup>20</sup> Rather than implying a form of cooperation or the goal of getting to know others, conversation functions differently for

19 Cavell, *Cities of Words*, 173-174.

20 *Ibid.*, 182.



Cavell. Namely, *conversation* involves an *aversion*, "a continual turning away from society" *and* "a continual turning toward it".<sup>21</sup> The entangled movements "toward and away" never converge into a fixed point. Rather, the imperfectability of our words requires us to keep testing our words together in the form of conversation. Yet, in what way is such conversation "perfectionist"?

In Cavell's theory of moral perfectionism, which is largely informed by Emerson's perfectionist theory, he asserts that it is not the constraint of the moral law that guides us in the moral life, but the presence of another, someone who represents the "standpoint of perfection."<sup>22</sup> In other words, the constraint is given by the "recognition and negation" of someone else, through the success or failure of acknowledgment.<sup>23</sup> Hence what is at stake in the perfectionist view is not an "ought" derived from a moral imperative but rather the question of how one is to confront another, who is another self; how a person can be drawn beyond the present state of an independent self to aspire to a further state of one's self.<sup>24</sup> Cavell's Emersonian self is already involved in the encounter with the other or in a relationship in which the acknowledgement of the other is principal. This is why conversation plays such a key role in moral perfectionism. Let us address how passionate utterance finds its place also in Cavell's moral perfectionist scheme, so that we might better understand what constitutes the moral authority or weight of a mother's voice.

In Cavell's development of his theory of passionate utterance, he is concerned to defend a type of voice which he fails to find in J.L. Austin's theory of performativity.<sup>25</sup> Cavell's notion of passion in *Passionate Utterance* is not meant as the negation of reason (as in the argument of emotivism); nor does it abolish thinking, but instead it appeals to our *desire* to think, to bring passion to speech and to take expression seriously.<sup>26</sup> It is a form of language

21 Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, 59.

22 *Ibid.*, 58-59.

23 Cavell, *Must We Mean What We Say?*, 263.

24 Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, 59.

25 Cavell, *Philosophy the Day After Tomorrow*, 163.

26 *Ibid.*, 156.

through which the acknowledgment of others exposes my vulnerability; it also expresses that which I am willing to stake out for a relationship.

In acknowledging a mode of speech in or thorough which, by acknowledging my desire in confronting you, I declare my standing with you and single you out demanding a response in kind from you, and a response now, so making myself vulnerable to your rebuke, thus staking our future.<sup>27</sup>

In the essay, “Performative and Passionate Utterance,” Cavell focuses on the question: what can speech acts actually *say*? Because Austin “seems unable to do much with the field of the perlocutionary comparable to his mapping of that of the illocutionary,” Cavell suggests that Austin’s theory must “re-begin... going back to the fact of ... expressiveness and responsiveness of speech.”<sup>28</sup> Cavell takes up this challenge in his theory of passionate utterance, in which he explores what we mean *by* our words.

Performative speech acts can be identified by the formula, “to say x is to do x” or by “what is done *in* saying something.” The corresponding formula for the perlocutionary act would be, “by saying, y is effected” or “by not saying, y is effected.” By examining the formulaic characterization of these different speech acts, we can see that in the structure of the performative act, the verb is “built into the performative,” and the action of the verb belongs to the subject, which explains why performatives are always in the first-person present case. “I promise...”, “I bequeath...”, and “I bet...” Performative speech acts are restricted, at least by Austin to account for speech acts which reflect primarily on the first person, “I”. However, according to Cavell, in perlocutionary acts, the “you” comes essentially into the picture. I suggest that the asymmetric structure of the perlocutionary act helps explain why it is more suitable for relational, unconventional, and creative interactions than that of the performative speech act. An example which Austin provides to clarify the distinction between these two different speech acts is “ordering someone to stop” (which is performative) and “getting someone to stop by saying or doing something alarming or intimidation” (which is perlocutionary). It

<sup>27</sup> Ibid., 185.

<sup>28</sup> Ibid., 17.

follows that for Cavell, "a performative utterance is an offer of participation in the order of law. And perhaps we can say: A passionate utterance is an invitation to improvisation in the disorders of desire."<sup>29</sup>

Unlike Austin, who considers linguistic convention as a roadmap for determining appropriateness of an expression, Cavell relies on articulating the role which desire and acknowledgement play within our shared life to provide us with guidance. By doing so, Cavell not only moves beyond social convention in passionate utterance, he also moves past linguistic convention as well. Passionate Utterance, according to Cavell, is the idea of speech which is "designed to work on the feelings, thoughts, and actions of others coevally with its design in revealing our desires to others and to ourselves."<sup>30</sup> As such, Passionate Utterance is that form of language in which expression is not repressed and in which passionate feelings are not considered as separable from the words used in its expression. Because words reveal our desires to others, they also reveal our tacit desires to ourselves. Thus, in order to be mindful of the effect that desires might have on our actions, Cavell provides us with parameters or 'rules' which rather than inhibiting or dismantling our desires and emotions, instead, assist in helping us filter the delivery of our expressions.

In "Performative and Passionate Utterance,"<sup>31</sup> Cavell presents the seemingly anti-passional example, "I'm bored," as a primary example of what he identifies as a Passionate Utterance. In this essay, Cavell makes an explicit claim for what he describes as the expressive or passional aspect of speech. This claim is in response to what Cavell regards as a missed opportunity or failing in Austin's theory of the performative utterance. In order to build on his previous work which champions the individual voice over conformism, Cavell unveils the possibilities presented by passionate utterance, recognizing that its power lies in its unconventional and somewhat confrontational nature. With a nod to Austin's original conditions for performative utterance,

<sup>29</sup> *Ibid.*, 19, 185.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 179.

the conditions which Cavell presents in order to define passionate utterance mirrors Austin's own list of conditions for illocutionary acts.

Cavell's list of conditions for passionate utterance includes several conditions or guidelines. The conditions which Cavell sets out include:

Condition 1): There is no accepted conventional procedure and effect. The speaker is on his or her own to create the desired effect.

Condition 2a): I must declare myself to have a standing with you.

Condition 2b): I, thereby, single you out.

Condition 3): In speaking from my passion, I must actually be suffering the passion in order to rightfully demand from you a response in kind, one you are moved to offer

Condition 4): now.

Condition 5a): You may contest my invitation to exchange, for example, deny that I have a standing with you and walk away.<sup>32</sup>

According to Cavell, Passionate Utterance is characterized by rules or conditions on which we stake our relationship with one another. Unlike performative speech acts, such as promising, the stakes of passionate utterance do not conform to any social or legal expectations. Nevertheless, by stipulating the condition that one puts one's word at stake, Cavell highlights the binding quality of passionate utterance and, thereby, drawing out its similarity with conventional promising. Cavell explains that if I refuse to claim to have a "standing with you in order to confront you," then my utterance would be merely reflection of the authority of a particular institution, with its own rules for morality. By *not*, singling you out, I risk succumbing to moralism. Again, if I "generalize my standing" with you, whereby, I fail to respond to you as an individual, or if I group you into a class which I differentiate from and oppose to other classes, I risk partaking in "political oratory." Political oratory, for Cavell, fails to reflect a speaker's concern for the individual being addressed, and, therefore, fails to qualify as Passionate Utterance. Further, if I decline to demand a response from you, or if I speak in order to stifle your speech, then my discourse would amount to "hate speech" or "branding." Here, Cavell draws a sharp distinction between Passionate Utterance - the

<sup>32</sup> Ibid., 181-182.

intention of which is filtered - and perlocutionary utterances, such as hate speech and branding, which have no such filter. Cavell, recognizes the liability that unguarded speech carries with it for enacting violence, and, therefore, consciously identifying Passionate Utterance as a form of language which refuses this outcome. Finally, regarding the last condition, Cavell specifies that for all the preceding conditions, it is essential that one be able to break up or exit from any such exchange at any moment; no one is guaranteed the final word.

Cavell suggests that if we choose to ignore the above conditions, our expressive speech is more likely to succumb to debased forms of language, namely, moralism, political oratory and hate speech. When Cavell provides us with his list of conditions for the perlocutionary, he is providing us with ways to filter our language such that we do not fall into debased forms of speech, while at the same time, he is calling for a sensitization on the part of the listener, to become attuned to how things are said, to what is not said or is yet left unsaid, thereby, learning to interpret, translate, and find her "perfect pitch"<sup>33</sup> in the world of language. The skill of interpretation and improvisation in one's response to the world consists in a talent which gives one a voice and position in the world, which allows one to change the meanings which one reads in the world and to which one responds. This ability to attune one's self to others, however, does not come 'naturally;' it takes work and a certain type of education. "These (above) conditions for felicity, or say appropriateness, are not given a priori but are to be discovered or refined..."<sup>34</sup>

Before broaching the subject of education, I would like to return briefly to Cavell's conditions of passionate utterance which anticipates my upcoming discussion of maternal promising and pay special attention to the last condition Cavell stipulates regarding Passionate Utterance:

Condition 5b): You may contest my invitation to exchange, at any or all of the points marked by the list of conditions for the successful perlocutionary act, for example, deny that I have that standing with you, or question my

33 Cavell, *A Pitch of Philosophy*, 3-51.

34 Cavell, *The Philosophy the Day After Tomorrow*, 18.

consciousness of my passion, or dismiss the demand for the kind of response I seek, or ask to postpone it, or worse. I may or may not have further means of response. (We may understand such exchanges as instances of, or attempts at, moral education.)<sup>35</sup>

Cavell's final condition underscores the significance that one is free to disrupt or overturn or walk away from a passionate exchange. By incorporating this condition into his theory of passionate utterance, Cavell effectively opens the door for subversion and or disruption. One can walk away or subvert any speech or gesture that is directed her way. Just because another person requires something from me, it does not follow that I have an obligation to respond. In fact, it is quite the other way around. I can ignore their request or provocation. Cavell's last condition, nevertheless, requires that one acknowledge another, even if one decides to ignore their request. We thus see clearly that in addition to his interest in defending passionate utterance and, likewise, moral perfectionism, Cavell so disdains any possible association with those who moralize, that he insists on this escape valve for inappropriate conversation. Passionate utterance, for Cavell, is a tool to combat those who partake of debased language, where desire is left unrestricted and becomes harmful.

At this juncture, I suggest as a possible candidate for passionate utterance, a statement which has received little if any attention within the philosophic community, namely, "I am your mother." I demonstrate below how this statement may or may not meet the conditions of passionate utterance. Because interpretation is crucial to understanding the meaning of this statement, I hope to illustrate that by distinguishing between what qualifies as passionate utterance and what does not, the listener is able to refine her response to the speaker: First, let us imagine that a mother when issuing this statement uses it to claim authority over her child and refuses to acknowledge her child's "standing." According to Cavell's standards, such a statement would reek of "moralism" and would, accordingly not be a passionate utterance.

Second, let us imagine a mother who is addressing several of her children and is in the process of reminding them that as her family, they are to be

<sup>35</sup> Ibid., 182. – comparable to my Condition 5a, above.

identified in terms of her identity and as such, are different from all the other children. For Cavell, this runs the risk of exclusion, preferential treatment, or entitlement, thus qualifying loosely as "political oratory."

Third, let us imagine that a mother says "I am your mother" because she does not want her child to talk back or even answer her. In this scenario, the mother is clearly speaking in order to "stifle" her child's voice, which again fails the test of passionate utterance.

In any of these cases, the mother is saying more than what her words reveal. Either differences in the context, her inflection, or her body language can cause this comment to be interpreted as demeaning or abusive and, therefore, disqualifies it from Cavell's sense of passionate utterance. If, however, the child who is on the receiving end of such an exchange decides to walk away or ignore the comment, then something of the spirit of 'positive' passionate utterance is salvaged. By intentionally not cooperating or by disavowing the mother's pronouncement, the child is acting with a passionate spirit.

Let us return, however, to other possible scenarios of this example. I suggest that, contrary to the above examples, "I am your mother" can be meant as a promise of solidarity, protection, or intimacy. It can likewise be meant as a healthy notice of separate limitation or identification. And finally, saying "I am your mother" can be a way of staking out a relationship as meaningful. In each of these cases, Cavell's criteria of passionate utterance are met, and each of these interactions likewise qualifies as passionate in spirit.

I believe that Cavell is highlighting the formalistic differences between the meaning content of an assertion which is understood merely as a locution and that same assertion when it is understood as potentially passionate utterance. Cavell is reclaiming and stressing the significance of emotional expression, all the while, drawing attention to how emotive statements run the risk of debasement when they are presented as meaning too much, (as an arrogation of power or by stifling the listener), or might end up being that which empowers a mother's relation with her child. Without appropriate interpretation, communication, when taken literally, falls short of conveying the appropriate meaning. By ignoring the context of the effect of saying "I am your mother" and focusing rather on the truth content of

such a statement, “Is it true or false that I am your mother?” one misses the emotive and ethical significance which words carry and which are intended by speaking subjects. However, acknowledging the context and the style in which words are spoken gives one some traction in understanding one’s own motivations and desires when speaking with others as well as those desires and actions of others who affect oneself:

Here is the sense of language I am trying to articulate.... From the root of speech, in each utterance of revelation and confrontation, *two paths spring*: that of the responsibilities of implication; and that of the rights of desire.... In an imperfect world the paths will not reliably coincide, but to show them both open is something I want of philosophy. Then we shall not stop at what we should or ought to say, nor at what we mean and do say, but take in what we must and dare not say, or have it at heart to say, or are too confused or too tame or wild or terrorized to say or to think to say.<sup>36</sup>

Should we infer then that, for Cavell, in a perfect world, that the “paths of responsibility of implication and...of the rights of desire” will coincide? Cavell does not make this claim. Rather, he wants philosophy to make both paths clear, so that we can move ahead in our quest for the “unattained but attainable” self and not to be intimidated by closures in our paths. For Cavell, the power of passionate language supports the openness of both paths; it asks that one responds to the demands of another to be recognized as it asks one to be willing to risk one’s standing and to risk exposing oneself in acknowledgement of one’s own desires.

Cavell’s rules for passionate utterance also speak to the boundaries which he makes between conventional utterances which have perlocutionary effects and non-conventional passionate utterance which also produce effects. Simply put, those perlocutionary utterances which do not meet the conditions Cavell lays out are in danger of being hurtful, preachy, or arrogating forms of speech. The problem with ‘plain’ perlocutions is that their effect is largely unpredictable and can be quite damaging, thereby, contributing to debased language in general. By contrast, Cavell wants passionate utterance to provide an alternative means to combat uses of debased language, “the means, and

<sup>36</sup> Ibid., 185. (my emphasis)



authorization, to deflect both unfair rejection and suspect concern"<sup>37</sup>all the while providing us with a language form which encourages the expression one's own desires.

Although some might object that passionate utterance consists of a 'wild card' or a 'loose cannon' in language, the condition of mutual acknowledgment within passionate utterance minimizes this danger insofar as it encourages one to take heed of careless speech. In addition, some might object to the confrontational nature of passionate utterance, complaining that such speech only leads to further discord and conflict in relations. Cavell would respond that an openly confrontational demeanor (without the desire to 'win') leads rather to resolutions of the actual point of conflict, rather than to a further "covering -up" of fundamental issues. Confrontation is healthy as long as it is in the spirit of reconciliation rather than assertion of control. For those worried about a loss of civilized speech and etiquette, they can be conciliated by the possibility of there being a comfort in acknowledging one's own desires and the enactments of them as well as in being attuned to the desires of others. While we may not be able (or want) to claim that we fully understand another's full intent and desire, we can claim that we know more than the bare or conventional sense of one's words. This source of shared knowledge is critical to the coherence of community and family; in fact, it is what defines their very possibility. As Cavell insists, "I might say that my view of the role of ordinary language in relation to the imperative of expression is that it is less in need of weeding than of nourishment."<sup>38</sup>

Finding one's voice is a matter of how one relates oneself to culture, conforming to constraints and yet producing something new from within them. As Emerson notes, "the deeper (one) dives into his privatest, secretest, presentiment, to his wonder he finds this is the most acceptable, most public, and universally true."<sup>39</sup> Emerson suggests that this is accomplished only by the self who learns to translate herself into what is beyond the self. The experience of

<sup>37</sup> Ibid., 187.

<sup>38</sup> Ibid., 188.

<sup>39</sup> Emerson, *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*, 47.

this form of translation is best captured through the expression of passionate utterance within the parameters of moral perfectionism.

Stanley Cavell's moral perfectionism thus recalls a self which is both doubled and divided against itself. For Cavell, our selves are defined both by being partially that which conforms to itself, as an "attained self," and by being partially that which moves against itself toward an "unattained yet attainable self." Cavell elaborates on this distinction in *Conditions Handsome and Unhandsome*, where he appeals to the Emersonian distinction between two ways of reading; for Emerson, one reads either as an "attained self" or as an "unattained yet attainable self." Reading as an "attained self" is a complacent way to read. It involves no movement away from preconceived ideas and assumptions; rather, such reading becomes a form of self-reflection where one reinforces and buttresses one's own given opinions, building up and maintaining one's own ideas without investing oneself in the text. Because such reading encourages us to "learn nothing new," it is what underlies the tendency for our conformity and complacency. Because "[o]ur position is always already that of an attained self..."<sup>40</sup> we are always what Cavell refers to as "partial." In contrast to the habits of the attained self, Cavell, with Emerson, presents the reading of the unattained yet attainable self as that type of reading which is potentially transformative, a reading where "we are brought to recognize our own idea in [the] text..."<sup>41</sup> By reading a text or engaging in conversation, the unattained self is opening herself up to a "constitution of words" which has the potential to transform her very self through the engagement with the text. Cavell does not understand Emerson to be saying that there is one unattained yet attainable self that we repetitively fail to arrive at. Rather for Cavell, *having* a self is itself a process of moving to and from, between future possible "next selves."

Cavell likewise conditions his description of our attunement and our mutual accommodation on our experience of shared experiences with others.<sup>42</sup> For Cavell, "on the whole we do not *have* to accommodate ourselves to

<sup>40</sup> Ibid.,364.

<sup>41</sup> Ibid.,363.

<sup>42</sup> Cavell, *Philosophy the Day After Tomorrow*, 137.

one another in speaking – we *are* accommodated, attuned I have said.... [T]his attunement is based on nothing more than our sharing... interests, judgments, impressions, needs, inclinations...."<sup>43</sup> Such sharing takes place on a stage where words do not say everything, and, therefore, acting and judging additionally require a form of language which brings to light one's desires and passions, namely, passionate utterance. Passionate utterance is situated to allow for the expression of one's desires and passions, initially in private encounters; however, according to Cavell's perfectionism, it is through non-conformist encounters that the private voice enters into that of community:

In philosophizing, I have to bring my own language and life into imagination. What I require is convening of my culture's criteria, in order to confront them with my words and life as I pursue them and as I may imagine them; and at the same time to confront my words and life as I pursue them with the life my culture's words may imagine for me: to confront the culture with itself along the lines in which it meets in me.<sup>44</sup>

Accordingly, I submit that for Cavell the non-conformist perlocutionary speech acts of passionate utterance play a critical role in communication as is reflected in the ubiquity of its presence in discursive interactions. As such, passionate utterance is distinguished by the effect it produces and the demand which it places upon the recipient or observer. Accordingly, I conclude that Stanley Cavell's notion of passionate utterance is marked not by the denial of cognitive, emotive and ethical elements, but echoing Levinas, by the unspoken movement of illeity within the proximity of the third.

<sup>43</sup> Ibid.,139.

<sup>44</sup> Cavell, *The Claim of Reason*, 125.

## BIBLIOGRAPHY

- Cavell, Stanley.** *Must We Mean What We Say?* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Cavell, Stanley.** *The Claim of Reason.* Oxford and New York: Oxford University Press, 1979.
- Cavell, Stanley.** *Conditions Handsome and Unhandsome, The Constitution of Emersonian Perfectionism, The Carus Lectures, 1988.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990.
- Cavell, Stanley.** *A Pitch of Philosophy, Autobiographical Exercises.* Cambridge and London: Harvard University Press, 1994.
- Cavell, Stanley.** *Cities of Words, Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life.* Cambridge and London: Harvard University Press, 2004.
- Cavell, Stanley.** *Philosophy the Day After Tomorrow.* Cambridge and London: Harvard University Press, 2005.
- Emerson, Ralph Waldo.** *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson.* Edited by Brooks Atkinson. New York: Modern Library, 2000.
- Levinas, Emmanuel.** *Otherwise Than Being or Beyond Essence.* Translated by Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1981.
- Levinas, Emmanuel.** *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures.* Translated by Gary D. Mole. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- Levinas, Emmanuel.** *Basic Philosophical Writings.* Edited by Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- Perpich, Diane.** *The Ethics of Emmanuel Levinas.* Stanford: Stanford University Press, 2008.



## O AVTORJIH IN AVTORICAH

**Ana Čič**, rojena 1993 v Postojni, je kustosinja pedagoginja v Notranjskem muzeju Postojna. Diplomirala je iz rusistike in zgodovine, magistrirala pa na temo vojnih ujetnikov carske Rusije na slovenskem ozemlju med prvo svetovno vojno ter pridobila naziv magistre profesorice zgodovine. Po študiju se je zaposlila v Parku vojaške zgodovine Pivka, kjer je vodila čezmejni strateški projekt Interreg Italia-Slovenija Merlin CV, v letu 2023 pa je prevzela vodenje pedagoškega oddelka Notranjskega muzeja. Ob delu nadaljuje s študijem na Podiplomski šoli ZRC SAZU, kjer se v doktorski disertaciji ukvarja s temo žensk v Jugoslovanski ljudski armadi.  
anacic3@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0005-5991-4047>

**Dr. Lea Kuhar** je doktorica filozofije. V svojem raziskovanju se osredotoča na marksizem, epistemologijo in sodobno politično filozofijo. V preteklosti je bila mlada raziskovalka na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU in doktorska študentka Podiplomske šole ZRC SAZU. Leta 2022 je pri Založbi Sophia izšla njena monografija z naslovom „*Materializem brez materije: Marxova teorija predmetov*“. Trenutno deluje kot podoktorska raziskovalka na Univerzi Södertörn v Stockholmu in raziskovalka na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

leakuh@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2430-3562>

**Dino Manzoni** je zaposlen kot asistent na Družbenomedicinskem inštitutu ZRC SAZU. Po končanem magistriraju iz psihologije je opravljal pripravništvo v zdravstvu na Univerzitetni psihiatrični kliniki Ljubljana in ga zaključil s strokovnim izpitom. Kot doktorski študent na Oddelku za filozofijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani pod mentorstvom prof. Mladena Dolarja pripravlja doktorsko disertacijo, v kateri raziskuje problematiko ljubezni v sodobni družbi. V povezavi s problematiko ljubezni se skozi optiko psihoanalitičnega konceptualnega aparata, z uporabo pojmov, kot so transfer,

narcisizem, travma, želja, užitek, seksualnost, telesnost, ukvarja tudi z analizo aktualnih psiholoških in družbenih pojavov.

manzoni.dinobk@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0597-4675>

**Marko Senčar Mrdaković** je kot mladi raziskovalec zaposlen na Geografskem inštitutu Antona Melika ZRC SAZU. Magistriral je iz etnologije in kulturne antropologije ter nemicistike. Kot doktorski študent na Podiplomski šoli ZRC SAZU v okviru modula Humana geografija pripravlja doktorsko disertacijo, v kateri preučuje vlogo konfliktov v procesih družbenih inovacij na območju starega mestnega jedra v Kopru. Sodeloval je v številnih raziskovalnih projektih predvsem v povezavi z vidiki izvajanja družbenih praks v industrijskih mestih ter praks na presečišču umetnosti, znanosti in tehnologije.

marko.sencar-mrdakovic@zrc-sazu.si

<https://orcid.org/0000-0003-0441-9530>

**Dragan Petrevski** je magister inženir medijskih komunikacij in doktorski študent modula Kulturna zgodovina na Podiplomski šoli ZRC SAZU. Tema doktorske disertacije, ki jo pripravlja pod mentorstvom dr. Martina Pogačarja, je usmerjena k proučevanju procesov oblikovanja in vzdrževanja posredovanih spominov na Jugoslavijo na družbeni platformi YouTube.

dragan.petrevski@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3005-853X>

**Ana Reberc** je zaposlena na Inštitutu za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU kot mlada raziskovalka in članica programske skupine Dediščina na obrobjih: novi pogledi na dediščino in identiteto znotraj in onkraj nacionalnega. Vpisana je na doktorski študijski program Primerjalni študij idej in kultur na Podiplomski šoli ZRC SAZU, pred tem je magistrirala iz sociologije kulture, diplomirala pa iz psihologije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. V okviru doktorske disertacije preučuje fenomen stand up komedije v Sloveniji, tekom raziskovalnega usposabljanja je opravljala tudi terensko delo v Togu o vplivu podnebnih sprememb na pridelavo

bombaža, katerega rezultate je predstavljala v okviru razstave Belo zlato: zgodbe o bombažu v Slovenskem etnografskem muzeju in terensko delo v Združenih državah Amerike o javnih rabah črnske preteklosti.

ana.reberc@zrc-sazu.si

<https://orcid.org/0000-0001-8862-2338>

**Dr. Rebecca Rose** je doktorica filozofije. Pod mentorstvom red. prof. dr. Jelice Šumič Riha je uspešno zagovarjala disertacijo z naslovom *Tensing Maternal Time*, v kateri argumentira, da kompleksna temporalnost materinske izkušnje konstituira afektivno napetost, kar predstavlja etično singularnost materinskega glasu. Svojo tezo opira na fenomenološko teorijo, feministične študije, teorije govornega dejanja in študije holokavsta.

rebeccafrose@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3239-959X>





**Platforma:** Zbornik študentk in študentov Podiplomske šole ZRC SAZU nudi prostor za predstavitev raziskovalnega dela doktorskih študentk in študentov, povezanih z dejavnostjo Podiplomske šole ZRC SAZU. Zbornik združuje prispevke z najrazličnejših področij humanistike in družboslovja, ki izhajajo iz širokega spektra raziskovalnih vprašanj.

## VSEBINA

---

Tri teze o kulturnem marksizmu

Lea Kuhar

Protislovja delegirane ljubezni

Dino Manzoni

»NEŽNO, NEŽNO, S PUŠKO V ROKI ...«

Obravnavanje vprašanja žensk v oboroženih silah  
Jugoslavije v reviji Naša obramba

Ana Čič

“The Scandal of Skepticism”: Levinas and Cavell

Rebecca Rose



9 789610 508892 7€



Založba ZRC